



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ORYANTALİSTLERİN HADİS
ARAŞTIRMALARINDA KULLANDIKLARI
METOT VE KAYNAKLARIN
DEĞERLENDİRİLMESİ**

Doktora Tezi

MUHAMMAD MASHARIB SHAH SYED

İZMİR-2022

**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ORYANTALİSTLERİN HADİS
ARAŞTIRMALARINDA KULLANDIKLARI
METOT VE KAYNAKLARIN
DEĞERLENDİRİLMESİ**

Doktora Tezi

MUHAMMAD MASHARIB SHAH SYED

DANIŞMAN: PROF. DR. İBRAHİM KUTLUAY

İZMİR-2022

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “**Oryantalistlerin Hadis Araştırmalarında Kullandıkları Metot ve Kaynakların Değerlendirilmesi**” adlı çalışmanın, tarafımdan akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak onlardan yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

29/06/2022

Muhammad Masharib Shah SYED

ÖZET

Doktora Tezi

Oryantalistlerin Hadis Araştırmalarında Kullandıkları Metot ve Kaynakların Değerlendirilmesi

MUHAMMAD MASHARIB SHAH SYED

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Çalışmamızın konusu “Oryantalistlerin Hadis Araştırmalarında Kullandıkları Metot ve Kaynakların Değerlendirilmesi”dir. Konu kapsamlı olduğundan bütün oryantalistlerin metot ve kaynaklarına değil, hadis alanında mühim araştırmaları olan bazı oryantalistlere ağırlık verilmiştir.

Çalışmamız önsöz, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde oryantalizm, oryantalistler, Batı'nın Kitâb-ı Mukaddes tenkit sisteminin oryantalistlere etkisi, oryantalistlerin sınıfları ve onların hadislere dair ana iddiaları incelenmiştir.

İkinci bölümde oryantalistlerin hadis araştırmalarına dair ortaya koydukları teori, kural, delil, teknik ve yaklaşımdan oluşan metotlar değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde ise oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotları ve kaynak kullanımlarındaki sorunlar ele alınmıştır.

Sonuç kısmında bu çalışmada ulaştığımız netice ve tavsiyeler zikredilmiştir. Her bölümün sonunda kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Çalışmamızda literatür taraması, tahkik, tespit, analiz, tenkit ve değerlendirme gibi beşerî bilimlerin temel metotları kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Oryantalistler, Hadis, Metot, Kaynak, Değerlendirme

ABSTRACT

Doctoral Thesis

The Evaluation of Method and Sources Used by Orientalists in Their Hadīth Research

MUHAMMAD MASHARIB SHAH SYED

İzmir Kâtip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

The topic of our study is “The Evaluation of Method and Sources Used by Orientalists in Their Hadīth Research”. Because of the wideness of the topic, not all of the orientalist are studied, rather only those orientalist who have substantial works in hadīth studies are focused on.

Our study is made of preface, introduction, three chapters and conclusion. First chapter discusses orientalism, orientalist, their groups, influence of western biblical criticism on orientalist, the main claims of orientalist regarding hadīth and their evaluation.

In second chapter, the methods of orientalist in their hadīth research are examined, which are formed of theories, principles, arguments, techniques and perspectives.

The third chapter, however, deals with the problem-centered nature of methods and source usage of orientalist in their hadīth research.

In the conclusion, some important results and suggestions, achieved by this study, are presented. Each chapter contains a short assessment in its end. The basic methods of social sciences like literature review, investigation, determination, analysis, evaluation and critical method is used in our study.

Keywords: Orientalists, Hadīth, Method, Source, Evaluation.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
TABLolar LİSTESİ.....	xi
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	xii
KISALTMALAR	xiii
ÖN SÖZ.....	xiv

GİRİŞ

ARAŞTIRMA HAKKINDA GENEL BİLGİLER

I. KONU, AMAÇ VE ÖNEM.....	1
II. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR	1
III. METOT	2
IV. KAYNAKLAR.....	7
A. TÜRKİYE'DE YAPILAN ÇALIŞMALAR.....	7
B. DİĞER İSLÂM ÜLKELERİNDE YAPILAN ÇALIŞMALAR	15
C. BATI'DA YAPILAN ÇALIŞMALAR.....	22
V. TEMEL KAVRAMLAR	26

BİRİNCİ BÖLÜM

ORYANTALİSTLERİN HADİSE DAİR BAZI İDDİALARI VE BUNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

I. ORYANTALİZM VE ORYANTALİSTLER	34
A. ORYANTALİZM VE ORYANTALİSTİN TANIMI VE MAHİYETİ	34
B. ORYANTALİZMİN BAŞLANGICI.....	41
C. İLK ORYANTALİSTİK HADİS ÇALIŞMALARI	45
D. ORYANTALİSTLERİ HADİS ARAŞTIRMALARINA SEVK EDEN TEMEL SEBEPLER	47

E. ORYANTALİSTLERİN SINIFLANDIRILMASI	49
1. Genel Taksim	51
2. Kısmî Taksim.....	64
3. Tarihî Taksim.....	67
II. ORYANTALİSTLERİN YETİŞTİKLERİ BİLİMSEL ORTAM	69
A. FİLOLOJİK TENKİT (PHILOLOGICAL CRITICISM).....	71
B. METİN TENKİDİ (TEXTUAL CRITICISM).....	72
C. TARİHİ TENKİT (HISTORICAL CRITICISM).....	72
D. EDEBİ TENKİT (LITERARY CRITICISM).....	73
III. ORYANTALİSTLERİN HADİSLERLE İLGİLİ TEMEL İDDİALARI ...	75
A. HADİS VE SÜNNET KAVRAMI.....	76
B. HZ. PEYGAMBER'İN HUKUK SİSTEMİ VAZETMEDİĞİ.....	84
C. HADİS VE SÜNNETİN HÜCCİYETİ MESELESİ	87
D. HADİSLERİN SIHHATİ VE KAYNAKLARININ OTANTİKLİĞİ MESELESİ.....	92
E. HADİSLERİN YAZILIŞI, TEDVİNİ VE TASNİFİ	101
F. İSNADIN BAŞLANGICI, ÖNEMİ VE GÜVENİLİRLİĞİ MESELESİ... 106	
1. İsnadın Başlangıcı.....	106
2. İsnadın Önemi ve Otantikliği.....	110
3. Râvilerle İlgili Bazı İddialar	115
G. HADİSLERİN ÖNCEKİ DİNLER VE KÜLTÜRLERDEN ALINDIĞI İDDİASI.....	120
H. HADİSTE METİN TENKİDİ YAPILMADIĞI İDDİASI.....	126
IV. GENEL DEĞERLENDİRME	129

İKİNCİ BÖLÜM

ORYANTALİSTLERİN HADİS ARAŞTIRMALARINDA KULLANDIKLARI METOTLAR

I. TEORİLER.....	133
A. İSNADLA İLGİLİ TEORİLER.....	134

1. Hukukî İçerikli Rivayetlerin Artışı (Growth of Legal Traditions)	134
2. Hadislerin Geriye Doğru Gelişimi (Backward Projection/Backward Growth of Isnad/Gradual Improvement of Isnad).....	136
3. İsnadların Yayılımı (Spread of Isnads).....	145
4. Dalma İsnad/Dalış (Diving Isnad)	157
5. Tek Râvili Tarik veya Tek Tarikli İsnad (Single Strand/ss.).....	165
6. Örümcek/İsnad Ağı (Spider).....	170
7. İsnad Kümesi/Demeti (Isnad Bundle/Bunch of Strands).....	171
8. Kolektif İsnad (Collective Isnad).....	175
9. Aile İsnadı (Family Isnad)	177
B. RÂVİLERLE İLGİLİ TEORİLER	179
1. Müşterek Râvi (Common link).....	179
2. İlk Büyük Hadis Toplayıcıları (First Major Collectors/FMC).....	190
3. Kısmî Müşterek Râvi/KMR (Partial Common Link/PCL).....	193
4. Görünüşte Müşterek Râvi/GMR (Seeming Common Link/SCL)	199
5. Küçük Kısmî Müşterek Râvi (Younger Partial Common Links)	201
6. Tersine Kısmî/Müşterek Râvi (Inverted CL/PCL)	201
7. Düğüm (Knot).....	205
II. KURALLAR.....	206
A. AKSİ İSPAT EDİLENE KADAR HADİSLERİN UYDURMA OLDUĞU	207
B. RESÛLULLAH'İ (S.A.V.) YÜCELTEN RİVAYETLERİN UYDURMA OLDUĞU.....	208
C. RESÛLULLAH'İ (S.A.V.) KÜÇÜMSEYEN RİVAYETLERİN MAKBUL OLDUĞU.....	209
D. ÂHÂD HADİSLERİN GÜVENİLMEZ OLDUĞU.....	210
E. MEŞHUR TARİKİN DIŞINDAKİ TARİK(LER) UYDURMA OLDUĞU	212

F. ESERİNDE HADİSİ GEÇMEYEN MUSANNİF RÂVİNİN BULUNDUĞU İSNADIN GÜVENİLMEZ OLDUĞU	213
G. KÜÇÜK SAHÂBÎLERİN RİVAYETLERİNİN UYDURMA OLDUĞU .	215
H. DETAYLI BİLGİ İÇEREN RİVAYETLERİN UYDURMA OLDUĞU ..	216
K. BÜYÜK ÖZDEYİŞ (MAJOR ADAGE) KURALI.....	218
L. ORJİNALİTE DEĞİL OTORİTE KURALI	220
M. DİĞER KURALLAR.....	221
III. DELİLLER	223
A. E-SILENTIO DELİLİ	223
B. KIYAS/ANALOJİ/BENZETME (ANALOGY)	232
C. İHTİMAL DELİLİ.....	235
D. BENZEŞMEZLİK (DISSIMILARITY CRITERIAN).....	238
E. KAPALI DÖNGÜ (CIRCULAR ARGUMENT/CIRCULUS IN PROBANDO)	240
IV. TEKNİKLER.....	241
A. METİN MERKEZLİ TEKNİK	243
B. İSNAD MERKEZLİ TEKNİK.....	245
C. KAYNAK MERKEZLİ TEKNİK	250
D. BİRLEŞİK TEKNİK (İSNAD-METİN).....	255
E. BAŞKA KRİTERLERE DAYALI TEKNİK	258
V. YAKLAŞIMLAR	263
A. FENOMENOLOJİK YAKLAŞIM.....	263
1. Karşılaştırmalı ve Sistematik Yaklaşım	265
2. Deneysel Yaklaşım	265
3. Tarihsel Yaklaşım	266
4. Anlatıcı Yaklaşım	266
5. İndirgemeciliğe Karşı olması.....	266
6. Otonomi/Özerklik	267
B. İNDİRGEMECİ YAKLAŞIM (REDUCTIONISM)	268

C. DİĞER YAKLAŞIMLAR	273
1. Rasyonel Septik-İndirgemeci Yaklaşım (Rational Sceptic)	273
2. Rasyonel-Analitik Yaklaşım (Rational-Analytical)	275
3. Mistik-Romantik Yaklaşım veya Tradisyonizm (Mystic-Romantic or Traditionalism)	275
VI. GENEL DEĞERLENDİRME	279

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ORYANTALİSTLERİN HADİS ARAŞTIRMALARINDA KULLANDIKLARI METOT VE KAYNAKLARIN SORUNLARI

I. ORYANTALİSTLERİN HADİS ARAŞTIRMALARINDA KULLANDIKLARI METOTLARIN SORUNLARI	283
A. METODOLOJİK SORUNLAR.....	283
1. Kitâb-ı Mukaddes Tenkit Sisteminin Hadislere Uygulanması	283
2. Teori, Kural, Delil, Teknik ve Yaklaşım Meselesi	291
3. Ön Yargı Meselesi	296
4. Sübjektif Davranış	298
5. Genelleme Problemi	303
6. Olasılığın Kesinleştirilme Sıkıntısı.....	306
7. Kendi Kültürüne Göre Araştırmak ve Yorumlamak.....	307
8. Hadiste <i>Taktî'</i> ve Mâna ile Rivayet Sorunu.....	309
9. Meşhur Olmayan Rivayeti Tercih Etmek ve Onunla Yetinmek.....	314
B. METODOLOJİK SORUNLARIN SEBEPLERİ	317
1. Bilgisizlik Sorunu	318
2. Dil ve Anlama Problemi	322
C. METODOLOJİK SORUNLARIN SONUÇLARI	330
1. Çelişki ve Tutarsızlık Sorunu	330
2. Anakronizm Sorunu	340
D. DİĞER SORUNLAR	347

II. ORYANTALİSTLERİN HADİS ARAŞTIRMALARINDAKİ KAYNAK KULLANIMININ SORUNLARI	352
A. KAYNAKLARA BAKIŞ VE KULLANIM SORUNU	353
1. Kaynaklara Karşı Güvensizlik Sorunu	353
2. Kaynağı Yeniden Oluşturma Çabası.....	357
3. Kaynak Bilgisizliği	361
4. Kaynaksızlık Sorunu.....	363
5. Kaynak Eksikliği veya Kısıtlı Kaynak Kullanımı	364
6. Kaynağı Yerde Kullanmamak	370
7. Sübjektif Kaynak Kullanımı ve Seçici Davranmak	370
B. KULLANILAN KAYNAKLARIN NİTELİĞİ.....	371
1. Oryantalistik Çalışmalara İtimat Etmek	371
2. Tâli veya Zayıf Kaynak Kullanımı	375
3. Arkeolojik Kaynak Kullanımı	378
4. İslâm ve Ehl-i Sünnet Dışı Kaynak Kullanımı	382
5. Matbaa Hatası veya Tahkik Eksikliği.....	387
6. Bazı Diğer Özellikler	390
III. GENEL DEĞERLENDİRME.....	392
SONUÇ.....	394
KAYNAKÇA	400

TABLULAR LİSTESİ

Tablo 1: Oryantalistlerin çeşitleri	40
Tablo 2: Edebî Tenkid'in işleyiş boyutu.....	74
Tablo 3: Hadislerin <i>geriye doğru gelişimi</i>	137
Tablo 4: <i>İsnadların yayılımı</i>	146
Tablo 5: Cook'un nazarındaki isnad yayılımının ilk çeşidi	149
Tablo 6: Cook'un zikrettiği isnad yayılımının üçüncü çeşidi	149
Tablo 7: Dalma kavramının lafzî manasına uygun senaryosu	158
Tablo 8: Dalış/bypass (mütâbi', şâhid ve tedlîs).....	159
Tablo 9: Juynboll'un çizdiği dalış/dalma/atlama (dive/diving).....	160
Tablo 10: Brown'un çizdiği dalma isnad (diving isnad).	161
Tablo 11: Juynboll'un çizdiği tek râvili tarik (single strand/ss.).	166
Tablo 12: Juynboll'un çizdiği dört adet tek râvili tarikin dalış isnadından oluşan örümcek.....	171
Tablo 13: Juynboll'un çizdiği isnad kümesi.	172
Tablo 14: Müşterek râvi (common link/cl).	181
Tablo 15: Brown'un çizdiği <i>kısmî müşterek râvi</i> (Partial common link/pcl)	194
Tablo 16: Juynboll'un çizdiği tabloda aktif ve sabit kısmî müşterek râvi.	196
Tablo 17: Juynboll'un kural tutarsızlığını göstermek için Kızıl'ın zikrettiği iki tablo.	197
Tablo 18: <i>Görünüşte Müşterek Râvi</i> (seeming common link/scl)	199
Tablo 19: Juynboll'un çizdiği <i>Görünüşte Müşterek Râvi</i> (seeming common link/scl).	200
Tablo 20: Juynboll'un çizdiği Tersine Kısmî Müşterek Râvi (inverted partial common link/ipcl).....	202
Tablo 21: <i>Tersine Kısmî/Müşterek Râvi</i> (inverted partial/common linck/ip/cl)	204
Tablo 22: <i>Düğüm</i> (Knot).....	206
Tablo 23: Müşterek râvi görüşünün isabetli olmadığını gösteren tablo (Juynboll'un çizdiği/Dâvûd b. Kays misâli).....	220
Tablo 24: Müşterek râviden önce hadisin bulunması (Cook'un çizdiği tablo/İbn Lehîa misâli).	260
Tablo 25: Dâvûd b. Kays'ı içeren Juynboll'un çizdiği 7 nolu tablo (sübjektif davranış).	301
Tablo 26: Oryantalistlerin hatalarının sebepleri ve amaçları	317
Tablo 27: Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotları	399

ŞEKİLLER LİSTESİ

- Şekil 1: Hicrî 78 yılına ait “*Allah yolunda şehâdet*” ibaresini içeren Taif’e yakın Hima’n-Numûr bölgesinde kazılan bir taş. 342
- Şekil 2: İki şehâdeti (kelime-i şehâdeti) içeren Abdülmelik b. Mervân’ın (ö. 86/705) mührü (İstanbul Arkeoloji Müzeleri)..... 345
- Şekil 3: Kelime-i şehâdeti içeren Abbase bint Cüreyc’in (ö. 71/691) mezar taşı (İslâm Sanatı Müzesi Kahire)..... 347
- Şekil 4: Ehlü’l-İslâm ibaresini içeren Abbase bint Cüreyc’in (ö. 71/691) mezar taşı (İslâm Sanatı Müzesi Kahire) 386

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser/makale/kaynak
a.mlf.	: aynı müellif
b.	: bin/ibn (oğul)
bk.	: bakınız
b.y.	: baskı yer yok
cl.	: <i>common link</i> (müşterek râvi)
çev.	: çeviren
DİA	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
dn.	: dipnot
ed.	: edisyon/editör
ff.	: sonraki sayfalar
h.	: hicrî
H.z.	: hazreti
ipcl	: <i>inverted partial common link</i> (ters kısmî müşterek râvi)
krş.	: karşılaştırınız
m.	: mîladî
M.Ö.	: milattan önce
ö.	: ölüm/vefat tarihi
pcl	: <i>partial common link</i> (kısmî müşterek râvi)
r.a.	: radıyallâhu anh/anhâ
s.a.v.	: sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem
scl.	: <i>seeming common link</i> (görünüşte müşterek râvi)
ss.	: <i>single strand</i>
thk.	: tahkik/neşreden
ts.	: baskı tarihi yok
tt.	: tek tarikli/râvili isnad (single strand)
y.y.	: yayın evi yok/yayın yeri ve evi yok.

ÖN SÖZ

Oryantalistlerin hadis ve Sünnet’le ilgili iddiaları, gerek Müslüman akademik câmiada gerekse İslâm toplumunda büyük yankılar uyandırmış ve bu iddialara verilen cevaplar büyük bir literatür oluşturmuştur. İslâm dünyasında oryantalistlerin hadis anlayışından etkilenen bazı Müslüman âlimler de vardır. Fazlurrahman gibi bazı araştırmacılar ise Müslüman toplumda klasik hadis anlayışının yerine oryantalistik düşüncenin etkiyle yeni fikirler ortaya atmışlardır. Durum böyleyken oryantalistlerin belli bir konuda muhaddislerden farklı olarak ortaya koydukları iddiaları ve bunları ispatlamada ya da böyle bir sonuca varmada kullandıkları metotları ve kaynakları değerlendirmek önem arz etmektedir. Bunun için meselenin temeline inip değerlendirmek gerekmektedir. Zira oryantalistlerin iddiaları veya sonuçlarını tespit etmek meselenin çözümü değildir, aksine bu ancak bir giriştir. Meselenin çözümü ise bu iddia veya sonuca yol açan metot ve kaynakları tespit etmek ve bunları değerlendirmektir. Çalışmamız da bunu amaçlasa da mesele kapsamlı olduğundan ancak sonraki çalışmalara bir basamak teşkil etme ve giriş mahiyetindedir.

Çalışmamız, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmamızın konusu, amacı, önemi, kapsamı, metodu, kaynakları ve kavramsal çerçevesi üzerinde durduk. Bu alanda Türkçe, Arapça, İngilizce, Farsça, Urduca ve Sincice olarak kaleme alınan literatür bu çalışmanın kaynaklarını teşkil etmektedir. Temel kavramlarda oryantalizm, oryantalist, teori, prensip, delil, teknik, yaklaşım, tarihlendirme vd. kavramlar ele alınmıştır.

Birinci bölümde oryantalizm, oryantalistler, Batı’nın Kitâb-ı Mukaddes tenkit sisteminin oryantalistlere etkisi, oryantalistlerin sınıfları ve onların hadislere dair ana iddiaları incelenmiştir.

İkinci bölümde oryantalistlerin hadis araştırmalarına dair ortaya koydukları teori, kural, delil, teknik ve yaklaşımdan oluşan metotlar değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde ise oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotları ve kaynak kullanımlarındaki sorunlar ele alınmıştır.

Her bölümün sonunda kısa bir değerlendirme yapıldığı gibi ayrıca sonuç kısmında çalışmamızdan elde edilen sonuçlar maddeler hâlinde zikredilmiş, gelecekteki çalışmalar için mütevazı bazı tavsiyelerde bulunulmuştur.

Tez konusunun belirlenmesinden ve tamamlanmasına kadar geçen süreçte bana yol gösteren, tezimin her bir bölümde müsveddelerini okuyup gerekli tashihlerde bulunan, eksikliklerimi tamamlayan ve bu ilmî yolculuğumda bana destek olan danışmanım Prof. Dr. İbrahim Kutluay'a, ufuk açıcı fikirlerinden istifade ettiğim ve kaynak temin hususunda yardımlarını gördüğüm, ayrıca metnimi okuyup değerlendiren değerli hocalarım Doç. Dr. Sabri Çap'a, yine tezimin kaynaklarına varıncaya kadar bazı kısımlarını okuyup değerlendirmelerde bulunan Prof. Dr. Ali Kuzudişli'ye, oryantalistlerle ilgili kıymetli çalışmaları olan ve farklı hususlarda görüşlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Bekir Kuzudişli, Prof. Dr. Hüseyin Akgün, Doç. Dr. Fatma Kızıl ve Dr. Öğr. Üyesi Fatma Betül Altıntaş'a; tenkit, tashih ve tavsiyeleri ile tezime katkıda bulunan Doç. Dr. Hakkı Kardeşahin, Doç. Dr. Süleyman Gökbulut ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Tahir Dayhan hocalarıma şükran borçluyum. Doğrudan Türkçe olarak kaleme aldığım bu çalışmanın tabii olarak dil açısından pek çok eksiği ve hataları vardı. Bunların tashihinde bana yardımcı olan arkadaşlarımdan emek ve desteklerini zikretmeliyim. Bu zorlu süreçte bana destek olan fedakâr aileme müteşekkirim.

Muhammad Masharib Shah SYED

İzmir-2022

GİRİŞ

ARAŞTIRMA HAKKINDA GENEL BİLGİLER

Öncelikle çalışmamızın konusu, amacı, önemi, kapsamı, metodu, kaynakları ve temel kavramları üzerinde durmak istiyoruz.

I. KONU, AMAÇ VE ÖNEM

Çalışmamızın konusu; oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metotları ve kaynak kullanımını araştırmak; amacı ise oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metotları tespit etmek, bu metotlarla nasıl sonuca ulaştıklarını belirlemek ve amaçlarına ulaşmak için ihtiyaç duydukları bilgi ve kaynakların kullanım niteliğini değerlendirmektir. Oryantalistlerin hadisleri anlamada ve yorumlamada muhaddislerden farklı sonuçlara ulaşmalarına sebebiyet veren temel unsurları, hadis araştırmalarında kullandıkları yeni metotların arkasında gizlenen sebepleri, bu araştırmalarda seçtikleri belli başlı kaynaklarının arkasında yatan nedenlerini ortaya çıkarıp bunları değerlendirmekten ibarettir.

Son asırlarda oryantalistlerin hadise dair yaptıkları çok sayıda araştırmaları bulunmaktadır. Birçok açıdan oryantalistlerin hadis hakkındaki değerlendirmeleri muhaddislerden oldukça farklılık göstermektedir. Onların başta hadisin sıhhati ve değeri hakkındaki iddialarının Müslümanlar tarafından bilinmesi ve bilimsel metotlarla bu iddialarının gerçek olmadığını ortaya koymak zaruridir. Dolayısıyla çalışmamız bu açıdan İslâm dünyasında oryantalistik hadis çalışmalarını bilinmesi açısından önem taşımaktadır.

II. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR

Bu çalışmada oryantalistlerin hadis anlayışını şekillendiren İslâm literatürünün kullanım şekilleri ve onların bu konudaki metotları araştırılmıştır. Konu geniş olduğu için çalışmamızda bu mevzunun ele alınışı, bir nevi giriş veya tanıtım mahiyetindedir; zira bütün oryantalistlerin çalışmalarını ele almak imkânsız olduğu için çalışmamız genelde bazı Batılı geyri müslim oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki önemli

metotları ve kaynaklarıyla sınırlanmıştır. Nabia Abbott (1897-1981)¹ ve Wael Hallaq gibi Doğulu olan veya Jonathan Brown (1977-)² gibi Batılı olup Müslüman olan bazı araştırmacılar da istisna babındandır.

III. METOT

Çalışmamızda literatür taraması, tahkik, tespit, analiz, tenkit ve değerlendirme gibi beşerî bilimlerin temel metotları kullanılmıştır. Oryantalistlerin iddialarını ve görüşlerini anlamak için önce Türk veya diğer Müslüman yazarları okumak daha sonra oryantalistleri okumak gibi bir yöntem izlenmemiştir. Bilakis önce oryantalistlerin yazılarına müracaat edilmiştir. Bunlardan anladıklarımızla, daha sonra Müslüman yazarların değerlendirmeleri karşılaştırılmıştır. Meseleleri bu metotla incelememizin amacı meselelere herhangi bir ön yargıda bulunmadan temiz gönülle oryantalistlerin kastettiklerini anlamaya çalışmak, kendi anlayışımızı bu alanda uzman olan önceki yazarların görüşleriyle kıyaslamak ve varacağımız sonuçların önceki yazarların ulaştıkları sonuçlardan ne kadar farklı veya o sonuçlarla ne kadar uyumlu olup olmadıklarını görmektir. Bu tür bağımsız okumanın sonucunda kendi anladıklarımızın önceki çalışmalarda zikredilenlerden çok farklı olmadığını gördük, böylece anladıklarımızın bir yere kadar isabetli olduğunu tespit etmiş olduk. Anlamadığımız yerlerde önceki çalışmalara müracaat ettik, zaman zaman direkt yazarlarla mail ile irtibat kurarak anlaşılmayan yerler veya kavramlar hakkında sorular sorduk böylece meseleyi anlamaya çalıştık.

Çalışmamızda ‘*ne*’, ‘*hangi*’, ‘*nasıl*’ ve ‘*niçin*’ olmak üzere dört soruya cevap aramaya çalıştık. Bu dört soruyu cevaplayabilmek için oryantalistik hadis araştırmalarını; iddia, sonuç, kaynak, delil, dış metot, iç metot veya istidlal, delil-istidlal ilişkisi, istidlal-iddia ilişkisi, delil-iddia ilişkisi bunların arkasında yatan sebepler olmak üzere on farklı açıdan incelemeye gayret ettik. Dört soru ile on boyut arasındaki ilişkiyi birkaç farklı model ile sunabilir ya da on boyutu farklı şekillerde sorgulayabiliriz. Meselâ bir modele göre iddia, sonuç, kaynak, delil, dış metot, iç metot, delil-istidlal ilişkisi, istidlal-iddia ilişkisi ve delil-iddia ilişkisi ‘*ne*’ sorusuna, arkada yatan sebepler ise ‘*niçin*’ sorusuna cevap arar. Bu açıdan bakıldığında *nasıl* ve

¹ Osmanlı Mardin doğumlu, Irak asıllı Arap kökenli Hindistan eğitilmiş Amerikan Hıristiyan Nabia Abbott.

² Amerikalı mühtedi Jonathan A. C. Brown.

hangi sorularını sormaya gerek kalmaz; zira *ne* ve *niçin* soruları bunların işini görmektedirler. Başka bir modele göre ise iddia, sonuç ve delil '*ne*' sorusuna; kaynak, özel metot veya istidlal, delil-istidlal ilişkisi, istidlal-iddia ilişkisi, delil-iddia ilişkisi '*hangi*' ve '*nasıl*' sorusuna, arkada yatan sebepler ise '*niçin*' sorusuna cevap verir. Bu açıdan soru şöyle oluşturulur: Oryantalistlerin iddiası, delili ve sonucu nedir? Bunu ispatlamada hangi kaynak ve metotları kullanmışlardır veya bunu nasıl ispatlamışlardır? Ayrıca bunu ispatlamada diğer kaynaklar, deliller ve metotlar varken niçin belli bir kaynak, delil veya metodu seçmişlerdir?

Daha farklı bir ifade ile çalışmamızın ilk bölümde oryantalistlerin iddiaları ve ulaştıkları sonuçların neler olduğu araştırılmıştır. İddialar araştırmanın başını (iptida) temsil ederken sonuçlar intihayı temsil eder. Başka bir deyişle iddiaları onların hipotezleri iken vardıkları sonuçlar ise – onların nazarında ispatlanmış – teorilerdir. Kısacası ilk aşamada '*ne*' sorusuna cevaben oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki iddiaları ve sonuçlarını tespit etmeye çalıştık. Bu soru çalışmamızın ana problemi olmadığı için tespit ağırlıklıdır ve çalışmamızın birinci bölümü genelde bu soruya bir cevap arayışıdır. Bu açıdan birinci bölüm, çalışmamızın ana konusu olmayıp mukaddime niteliğindedir ve ana konu için zemin hazırlamaktadır.

İkinci aşamada '*nasıl*' ve '*hangi*' sorularının cevabını aramaya çalıştık. Yani oryantalistler bu iddiaları nasıl ispatlamaktadırlar veya vardıkları sonuçlara nasıl ulaşmaktadırlar? Başka bir deyişle, oryantalistler bir iddia ortaya koymak veya böyle bir sonuca varmak için hangi metot ve kaynakları kullanmışlardır? İkinci bölüm genelde bu soruların cevabının arayışıdır. Bu soruları çözmek için oryantalistlerin metotlarını oluşturan teori, kural, delil, teknik ve yaklaşım olmak üzere beş unsur tespit ve tahlil ettik.

Üçüncü bölüm ise ilk iki bölümün bir araya getirilmesi açısından oryantalistlerin buluşlarına dayanarak ilk iki bölümün sorularını da içermektedir; fakat özellikle '*niçin*' sorusunun peşindedir. Yani oryantalistlerin iddialarını ispatlamada veya vardıkları sonuçlara ulaşmada seçtikleri metotlar ve kaynakların sorunu, sebebi ve sonucu nedir? Burada sonuçtan kasıt, oryantalistlerin vardıkları sonuçlar değil, onların kullandıkları metotlar ve kaynaklardan meydana gelen çelişkiler, tutarsızlıklar ve *anakronizmden* oluşan sorunlu sonuçlardır. Bu bölüm bir nevi ilk iki bölümün

sorularından çıkan sorunların (iddialar, sonuçlar, metotlar ve kaynaklar) toparlanması ve örneklerle tatbikatı mahiyetindedir. Kısacası şunu diyebiliriz:

1. Bölüm genel olarak *ne* sorusunun cevabını (iddia/sonuç) (iptida/intiha) (hipotez/teori),
2. Bölüm genelde *hangi* ve *nasıl sorusunun* cevabını (metot, teori, kural, delil, teknik ve yaklaşım),
3. Bölüm genelde diğer sorularla beraber hasseten *niçin* sorusunun cevabını (sorun, sebep ve sonuç) ihtiva etmektedir.

Çalışmamızda hadisler tahrîc edilmiş, mümkün olduğu kadar dipnotta Arapça metinleri de verilmiştir, varsa tahkik edenlerin zikrettiği hükümleri de ihtiyaç duyulduğu yerlerde zikredilmiştir. Bununla birlikte râvilerin mevsukiyetine dair cerh ve ta'dîl ilmi veya 'ilel ilmi gibi detaylı hadis değerlendirmeleri tartışılan konunun gereği olmadıkça bu tahliller yapılmamıştır. Hadisleri tahrîc etmede öncelik ilgili oryantalistin başvurduğu kaynak olmuştur. Eğer oryantalist belli bir kaynak zikretmemişse o zaman ele aldığı metnin kaynağı tarafımızca verilmiştir. Keza oryantalistin başvurduğu kaynağın veya zikretmediği kaynağın konuyu tartışmada bir rolü yoksa, başka bir deyişle belli bir metin veya kaynak, ilgili konuyu tartışmada olumlu veya olumsuz bir etki meydana getirmiyorsa o zaman hadisleri mümkün mertebe en eski kaynakla beraber kimi zaman Buhârî gibi otantik kaynaklardan nakletmeyi tercih ettik. Hadise dair özel ıstılahlar ve oryantalistlerin kısa tanıtımı dipnotlarda verilmiştir. Özellikle bunun altını çizmemiz gerekir ki Goldziher³ (1850-1921) gibi bazı yazarların bazı eserlerinin tercümelerinden istifade ettik. Dolayısıyla yaptığımız tahliller söz konusu tercümeyle yöneliktir. Kimi zaman mütercim hatasından dolayı musannif söz konusu hatadan beri olur. Dolayısıyla biz incelemelerimizde tercümelerden hareketle direkt musannif adına bahsetsek de kastımız musannif değil, onun eserinin tercümesidir. Musannif ise söz konusu hata veya itirazdan beri olabilir. Aynı şekilde bir oryantalist belli bir görüşünden vazgeçmiş olabilir. Fakat yine de bu görüşü tartışmamızın amacı, ilgili oryantalistin son görüşü olduğu için değil, görüş içindeki mantığını değerlendirmektir.⁴

³ Macar Yahudi.

⁴ Çalışmamızın amacı oryantalistlerin son görüşlerini tespit etmek değildir. Fakat bu konu çok önemlidir ve buna dair müstakil bir makale yazılabilir.

Keza konuları incelerken bazı yerlerde ‘oryantalistler’ diye çoğul sigası kullanmış olsak da kastımız bütün oryantalistler değil, siyak ve sıbakından anlaşılan bazı oryantalistler ve onların izinden gidenler kastedilmiştir; zira her yerde konuyla ilgisi olan oryantalistlerin yanında istisnaları zikrederek çalışmamızın hacmini zorlamak istemedik. Dolayısıyla ‘oryantalistler bunu yaparlar’ diye mutlak bir söz söylediğimizde ‘bunu yapan oryantalistler’ kastedilmiştir. Bunu yapmayanlar zaten istisnadır.

Buna ilaveten musannifler ve râvilerin doğum veya vefat tarihleri hususunda ise bunları tartışan araştırmacının belirttiği tarihler tercih edilmiştir. Şayet musannif belli bir tarih zikretmemişse o zaman TDV İslâm Ansiklopedisinde belirtilen tarihler zikredilmiştir. Bunu açıklamamızın sebebi şudur ki, kimi zaman bazı oryantalistlerin ortaya koydukları tartışmalar bu tarihlere dayalıdır. Dolayısıyla oryantalistler veya onlarla tartışanların tercih ettikleri belli tarihler varsa öncelik onlara verilmiştir, yoksa tarafımızca tespit edilmiştir.⁵ Aynı şekilde oryantalistlerden atıflarda bulunurken onların tercih ettikleri terimler veya tercümelerine özen gösterilmiştir. Aynı fenomene delalet eden muhaddislerin terimi varsa da oryantalistlerden atıflarda bulunurken muhaddislerin terimleri zikredilmemiştir. Meselâ Motzki (1948-2019)⁶ bir yerde kısa isnaddan bahseder.⁷ Hâlbuki bu isnad muhaddislerin tabiriyle âlî⁸ isnadın aynıdır. Fakat Motzki’nin incelemelerini zikrederken onun tercih ettiği tabirini kullandık. Ayrıca bu terimler arasındaki mukayeseli bir inceleme de gereken yerlerde tespit edilmiştir.

Oryantalistlerin hadise dair ortaya koydukları bazı terimlerin açıklaması için gereken yerlerde tarafımızdan Türkçe ifadeleriyle tablolar çizilmiştir. Bu tablolar konuyu daha yalın biçimde özetlemektedir. Bunlara ilave olarak bazı yerlerde ilgili oryantalistin çizdiği İngilizce terimlere dayalı orijinal tabloyu –bu alanda çalışmaları

⁵ Meselâ Schacht’ın, İmam Mâlik’in doğum tarihiyle alakalı tercihi bu durumun bir örneğidir. bk. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1967), 177; James Robson, “The Isnad in Muslim Tradition”, *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledge, 2016), 170.

⁶ Alman oryantalist Harald Motzki.

⁷ Harald Motzki, “Dating Muslim Traditions: A Survey”, *Arabica* 52/2 (2005), 232-234.

⁸ Bir hadisin senedinde yer alan râvi sayısının aynı hadisin rivayet edildiği başka bir senedde yer alan râvi sayısından daha az olmasına denir. bk. Mahmûd et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, çev. Cemal Ağırman (İstanbul: Rağbet, 2013), 163.

bulunan Fatma Kızıl'ın yaptığı gibi⁹ – aynen koruduk. Bunlarda kullanılan İngilizce ifadelerin karşılıklarını ise dipnotta açıklamayı ihmal etmedik. Bu tabloları zikretmemizin amacı konuyu anlatmak değil, okuyucuya – hadiste şâhid¹⁰ ve mütâbi¹¹ meselesi gibi – ek bilgi sunmaktır; zira konunun muhtevası ve anlaşılması gereken bilgi zaten Türkçe tablolarla açıklanmıştır. Bu tabloların şekli birbirinden farklı gözükse de muhtevası ve anlatılan konunun gerçeği değişmemektedir. Zira aynı konu farklı bir tablo ile de gösterilebilir. Sadece ilgili oryantalistin tablosu genelde kompleks olduğu için onu daha anlaşılır kılmayı amaçladık.¹² Bunlara ilaveten bazı yerlerde ihtiyaç gereği sırf oryantalistlerin çizdikleri asıl tablolarla yetinilmiştir.¹³ Böyle yapmamızın sebebi, belli bir terimin açıklanması değil, ilgili oryantalistin çizdiği tabloyu göstermek veya içinde yer alan bazı râvilerin pozisyonunu tartışmaktır.¹⁴ Bu tür tabloların değerlendirilmesi yerinde yapılmıştır.

Resûlullah (s.a.v.), sahâbe, tâbiîn veya musannifler için kullanılan (s.a.v.), (r.a.) veya imam gibi saygı ifadeleri bize aittir. Zira genelde oryantalistler veya kimi zaman bazı müslüman araştırmacılar bunları zikretmezler.

Araştırma konumuzla ilgili kaynak ve veri toplamak için Türkiye'nin dışında Pakistan'daki farklı kütüphaneleri ziyaret ettik ve her iki ülkede bulunan üniversitelerdeki oryantalistlerle ilgili dolaylı da olsa çalışmaları bulunan saygıdeğer hocalarımızın bilgilerinden istifade ettik. Fizikî olarak erişemediğimiz yerlerde duruma göre e-mail vasıtasıyla bazı âlimler ve araştırmacıların görüşlerinden istifade ettik. İngilizce, Arapça, Farsça, Türkçe, Urduca ve Sintçe kaynaklardan doğrudan yararlanma imkânımız oldu, Almanca, Fransızca gibi Batı dillerindeki kaynakların İngilizce, Arapça ve Farsça'ya tercümelerinden yararlandık. Bazı kaynakların tercümesi yerine, yazarın kullandığı orijinal kelime, terim ya da ifadeyi

⁹ Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM, 2019), 161-162, 167, 170.

¹⁰ Sahâbi râvileri farklı olmakla beraber, râvileri, araştırılan ferd hadisin râvilerine lafız ve mânada veya sadece mânada ortak olarak rivayet ettikleri hadise denir. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 124.

¹¹ Sahâbi râvileri aynı olmakla beraber, râvileri, araştırılan ferd hadisin râvilerine lafız ve mânada veya sadece mânada ortak olarak rivayet ettikleri hadise denir. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 124.

¹² Kimi zaman çizdiğimiz tablo ister istemez daha kompleks olmuştur.

¹³ Fatma Kızıl da mevzuyu bu üslup ile anlatmaktadır. bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM, 2019), 161-162, 167, 170.

¹⁴ Bu durumlarda onların tablosunun aynısı tekrar çizmek abes ve kıymetli zamanın ziyanı olduğu için tarafımızca çizilmemiştir.

tespit edebilmek için Almanca olan bazı kaynakların tercümesinde Sabri Çap ve Hüseyin Akgün'den istifade ettim.

Referanslar İsnad II sistemine göre verilmiştir. Kaynaklar kısmında tanıtılan çalışmalar referans maksatlı olmadığı için müellifin ismi ve eserin adını metin içinde ve yayın bilgilerini ise dipnotlarda zikretmeyi tercih ettik. Kaynakçada alfabetik olarak sıralanan kaynaklara gelince, okuyuculara kolaylık sağlamak adına Arapça'da başta gelen 'el' takısı ve bunun gibi diğer takılarını silip direkt yazarın lakabı veya künyesini yazmayı uygun gördük. Meselâ el-Ya'kübî'yi sırf Ya'kübî olarak, et-Taberî'yi sırf Taberî ve eş-Şâfiî'yi de sırf Şâfiî olarak yazdık. Diğer isimler de bu şekilde verilmiştir.

IV. KAYNAKLAR

Oryantalistlerin hadisler hakkındaki iddiaları ve bunlara yapılan tenkitlere dair Türkçe'de zengin bir literatür bulunuyorsa da onların metot ve kaynak kullanımlarını merkeze alan akademik bir çalışma tespit edilememiştir. Ayrıca önceki çalışmalarda oryantalistlerin hem metotlarının hem de kaynak kullanımlarının müstakil bir çalışma olarak yeterli miktarda işlenmediğini söyleyebiliriz.

Konumuzla doğrudan ilgili önceki çalışmaları; Türkiye'de, diğer Müslüman ülkelerde ve Batı'da yapılan çalışmalar başlıkları altında zikredeceğiz. Belirtmemiz gerekir ki konu ile bütün çalışmaları burada değerlendirmeyi amaçlamadık, onlara kaynakça bölümünde işaret ettik. Aynı şekilde bazı diğer İslâmî ülkelerde veya Türkçe, İngilizce ve Arapça dışında Urduca, Farsça ve Sincice gibi diğer yabancı dillerdeki bazı eserlerin adı tezimizle alâkalı gözükse de içeriği hiç de öyle olmadığı için okuyucuya faydalı olabileceğini düşünerek ismen zikretmekle yetindik.

A. TÜRKİYE'DE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Türkçe'de oryantalizm hakkında zengin bir literatür bulunmaktadır. Bu çalışmalar, oryantalistlerin eserlerini Türkçeye çevirme, oryantalistlere karşı yapılan diğer dillerdeki reddiyelerin çevirileri ya da doğrudan Türkçe olarak kaleme alınan, oryantalistlerin görüşlerinin lehine ve aleyhine olmak üzere kitaplar, makaleler, tezler, bildiriler, kitap bölümleri, kitap tanıtımları vb. çalışmalarından ibarettir.¹⁵

¹⁵ Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: İFAV, 2015), 211-283.

Bosna-Hersekli M. Tayyip Okiç'in (1902-1977) "*Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*"¹⁶ eseri Türkiye'de oryantalistleri inceleyen ilk çalışmalardan biri olarak kabul edilmektedir. Okiç'in kullandığı 172 kaynaktan 50'si Batılı kaynaklardır.¹⁷ Bu husus söz konusu çalışmanın bu alandaki önemini göstermektedir. Okiç'in çalışmasının ana konusu, oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metot ve kaynak kullanımını göstermek değildir. Oryantalistlerin çalışmalarındaki bazı sorunlara değindiği ve özellikle Goldziher'in Dârü'l-hadisler konusundaki görüşlerini eleştirdiği için ilgili kısımlardan istifade ettik.

M. Fuat Sezgin'in (1924-2018), *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*¹⁸ adlı eseri de yararlandığımız kaynaklar arasındadır. Bu çalışmanın ana konusu ve amacı oryantalistlerin hadislerin geç zamanda yazıldığı iddialarını değerlendirip tenkit etmektir. Sezgin ayrıca Arap-İslâm Bilim tarihi hakkında 17 ciltlik bir eser yazmıştır. O, "*Geschichte des arabischen Schrifttums*"¹⁹ (GAS-2015) isimli bu eserin ilk cildinin birinci cüzünün ikinci babını hadis ilimlerine ayırmıştır. Yazar ilk önce hadislerin rivayeti ile ilgili bilgiler vermiş ve bu konuda Sprenger (1813-1893)²⁰ ve Goldziher gibi müsteşriklerin bazı görüşlerini eleştirmiştir. Bu açıdan *Geschichte des arabischen Schrifttums*'un II. cildi (birinci cüz ikinci bâbı) oryantalistlerin çalışmalarının metodolojik sorunları kısmı, çalışmamızın son bölümü ile alâkalıdır. Çalışmamızı hadislerin tarihi seyrini inceleyen mezkûr eserden ayıran nokta ise daha geniş bir şekilde oryantalistlerin metotları ve kaynak kullanımını incelemesidir.

Talat Koçyiğit'in (1927-2011) "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi"²¹ makalesi de önemlidir. Yazar bu makalede Goldziher'in bazı araştırmalarının sonuçlarını incelemiş ve bu araştırmadaki metot sorununu da zikretmiştir. Bu açıdan söz konusu makale çalışmamızın son bölümüyle alâkalıdır; ancak bu çalışma sadece Goldziher'in görüşleriyle sınırlıdır.

¹⁶ İstanbul: Atlas Yayınları, 2017.

¹⁷ Ayrıca eserin detaylı tanıtımı için bk. Ömer Faruk Akpınar, "Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler" (tanıtım)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012), 239-42.

¹⁸ Ankara: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 1956.

¹⁹ 1-9, Leiden 1967-84.

²⁰ Günümüz Almanya sınırları içinde doğmuş, aslen Avusturyalı İngiliz vatandaşı Aloys.

²¹ *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 43-55. Bu makale Ahmet Nedim Serinsu tarafından "Nakdu ve tahlîlu ba'di ârâi Goldziher el-mutaalaka bi'l-ahâdisi'n-nebeviyye." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 199-216. başlığıyla Arapça'ya da çevrilmiştir.

Mehmed S. Hatiboğlu'nun "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine"²² isimli makalesi de Türkiye'de oryantalizm üzerine yapılan ilk çalışmalar arasında yer almaktadır. Yazar burada oryantalistlerin kaynak kullanımını eleştirmekte, bazı oryantalistlerin kasıtlı veya kasıtsız yaptığı hatalara örnekler göstermektedir. Oryantalistlerin çalışmalarındaki metodoloji veya onların kaynak kullanmadaki sorunları ve muhtemel nedenleri hususunda bu çalışmadan istifade ettik.

İbrahim Hatiboğlu'nun "Çağdaşlaşma Dönemi Metodolojik Hadis Tenkidi Tekniklerinin Mahiyeti"²³ isimli tebliği de konumuza ışık tutan çalışmalar arasında mühim olanlardandır. Çağdaş tenkit sisteminin metotları, teknikleri ve kaynak kullanımını hakkında hülâsa bilgi verilmiş olan tebliğin metodoloji ile ilgili kısmı çalışmamızın ana konusu ile alakalıdır.

Ahmet Yücel bu konuda *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*²⁴ ve *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)*²⁵ adlı iki önemli eser kaleme almıştır. İlkinde ele aldığı isnad, metin, kaynak ve isnad+metin gibi hadisleri tarihlendirmedeki teknikleri konumuzla alakalıdır. Diğerinde ise oryantalizm ve hadis ile ilgili oryantalist yaklaşımlar ve oryantalistlerin kullandıkları yeni tabirlerden toplam 1819 ifadenin tercümesi konumuza katkıda bulunmuştur.²⁶

İbrahim Kutluay'ın oryantalistler hakkında kayda değer çalışmaları bulunmaktadır. Meselâ o, "Bazı Oryantalistlerle Sezgin ve A'zamî'nin Erken Dönemde Hadislerin Yazılması Meselesine Yaklaşımları"²⁷ başlıklı kitap bölümünde oryantalistlerden Sprenger, Goldziher, Caetani (1869-1953)²⁸, Abbott, Motzki ve Schoeler'in (1944-)²⁹ hadislerin kitabeti meselesi ile ilgili görüşlerini ele almıştır. Bu konu çalışmamızın birinci bölümünde ele aldığımız oryantalistlerin hadislerin kitâbeti, tasnifi ve tedvînine dair iddialarıyla alakalıdır. Aynı müellif "Çağdaş Oryantalistlerin

²² *Journal of Islamic Research* 6/2 (1992), 105-113.

²³ *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001* (Ankara 2003).

²⁴ İstanbul: İFAV, 2015.

²⁵ İstanbul: İFAV, 2013.

²⁶ Fazla bilgi için bk. Ali Kuzudişli, "Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi Ahmet Yücel İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2015, 317 sayfa", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 1/1 (2015), 215-218; M. Said Uzundağ, "Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (December 2013), 271-275.

²⁷ İbrahim Kutluay, "Bazı Oryantalistlerle Sezgin ve A'zamî'nin Erken Dönemde Hadislerin Yazılması Meselesine Yaklaşımları", *İslam ve Yorum III (Din bilim ve Medeniyet)*, ed. Fikret Karaman (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 1/11-33.

²⁸ İtalyan Leone Caetani.

²⁹ Alman oryantalist Gregor Schoeler.

İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott.’’³⁰ adlı makalesinde ilk başta Schacht (1902-1969)³¹, Juynboll (1935-2010)³² ve diğer bazı oryantalistlerin genelde isnadın başlangıcı hakkındaki iddialarına temas ettikten sonra Abbott’un bunlara karşı ileri sürdüğü görüşleri değerlendirmiştir. Bu makale çalışmamızın ilk bölümüyle ilgilidir.

Hüseyin Akgün’ün *Goldziher ve Hadis*³³ adlı kitabı adından da anlaşılacağı üzere Goldziher ile sınırlı olsa da bu alanda önemli değerlendirmeler ihtiva etmektedir. Mezkûr eserden Goldziher hakkında istifade ettik.

Sabri Çap’ın *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* isimli kıymetli eserinden yer alan oryantalizmin tanımı, mahiyeti, tarihi, ilk oryantalistik çalışmalar ve buna sevk eden muhtemel sebepler gibi konulara dair değerlendirmelerden istifade edilmiştir.

Fatma Kızıl’ın *Hukukî İçerikli Merfû Hadisler Bağlamında Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*³⁴ adlı doktora tezi, Schacht’ın *müşterek râvi* teorisini tahlil ve tenkit etmektedir. Bu çalışma kendi alanı, konusu, çerçevesi ve muhtevası bakımından derin tahlilleri ihtiva etmektedir. Müşterek râvi teoriiyi bu çalışmanın merkezî noktası olduğu için tezimizden daha derin ve teferruatlı bilgi ve değerlendirme içermektedir. Müşterek râvi teoriiyi çalışmamızın ana konusu olmadığından bu hususta genel bilgi vermekle iktifa ettik. Aynı yazarın *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeyini Tespite Yönelik Yöntemleri*³⁵ isimli yüksek lisans tezi, çalışmamızda ele aldığımız oryantalistlerin teknikleri konusunda oldukça önemlidir. Ayrıca “Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar”³⁶ isimli makalesi

³⁰ İbrahim Kutluay, “Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott.’’, *Yakın Doğu Üniversitesi I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu 2012*, ed. Yusuf Suiçmez (KKTC, Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2014), 281-324.

³¹ Alman Katolik Joseph Schacht.

³² Hollandalı Hıristiyan Juynboll Gualtherus Hendrik Albert (1935-2010)

³³ Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

³⁴ 2011’de İbrahim Hatiboğlu’nun danışmanlığında Uludağ Üniversitesi’nde yazdığı bu doktora tezi 2013’te *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* başlığıyla İSAM tarafından kitap şeklinde basılmıştır.

³⁵ Fatma Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeyini Tespite Yönelik Yöntemleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Y. Lisans Tezi, 2005)

³⁶ *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 155-245.

de kayda değerdir. Çalışmamızda oryantalistlerin hadis alanında geliştirdiği kavramlar ve diğer bazı konularda bu makaleden istifade edilmiştir.³⁷

Ali Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımı: Eleştirel Bir İnceleme* adlı kitabında Alman oryantalist Echard Stetter'in (ö. ?) Tübingen Üniversitesi'nde 1965 yılında hazırladığı *Topoi und schemata im Hadîṭ* isimli doktora tezinde kullandığı yeni edebî metodu tahlil etmiştir. Dere, 160 sayfalık kitabın 30 sayfasını buna ayırmıştır. Çalışmamızda bu eserde yer alan *Topoi* ve *Schemata*³⁸ metoduna yönelik değerlendirmelerden istifade ettik.³⁹

Mehmet Görmez'in "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler"⁴⁰ adlı makalesinde yer alan oryantalizmi hadis araştırmalarına sevk eden sebepler ve ilk oryantalistik çalışmalar gibi konulardan istifade edilmiştir.

Bekir Kuzudişli'nin *Hadis Rivayetinde Aile İsnadları*⁴¹ adlı tezi çalışmamızda yer verdiğimiz aile isnadları konusuna kaynaklık etme hususunda son derece

³⁷ Kızıl'ın ayrıca oryantalizm ve hadisle ilgili çok sayıda değerli eser, makale, kitap tanıtımı, tercüme ve ansiklopedik maddesi bulunmaktadır. Meselâ "Sîret ya da sünnet: Oryantalistlerin Siyer Haberlerine Yaklaşımı", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2015), 7-25; "In Pursuit of A Common Paradigm: Islamic and Western Hadîṭ Studies", *Hikma Journal of Islamic Theology and Religious Education* 6 (2015), 11-32; "Türkiye'de Hadis Çalışmaları ve Oryantalizm", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11 (2013), 303-331; "Batı'da Hadis Çalışmalarında Tek Râvîli tarikler", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10 (2012), 7-22; "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7 (2009), 54-62; "Fazlurrahman's Understanding of the Sunnah/Hadîṭ- A Comparison With Joseph Schacht's Views on The Subject", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6 (2008), 31-45 ve "Eerick Dickinson, The Development of Early Sünnite Hadith Criticism- The Taqdim of İbn Abî Hâtim Al-Râzî", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2 (2004), 201-204.

³⁸ Hadisler için bu iki terimi kullanan ilk oryantalist Eckart Stetter olduğu söylenebilir. Zira kendisi bu konuda Tübingen Üniversite'sinde Almanca'da "*Topoi und schemata im Hadîṭ*" ([S.l.: s.n.] 1965) isimli doktora tezi yazmıştır. Stetter topoi kelimesini hadis araştırması bağlamında "mükerreren belli yerlerde, duruma göre tiplenmiş, muhteva yüklenmiş durum bilgileri" olarak tanımlamıştır. bk. Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları*, 67. Bu iki terimi Michael Cook da kendi araştırdığı bir hadis için soru şeklinde kullanmıştır. bk. Michael Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York & London: Routledge, 2016), 230.

³⁹ Buna ilave olarak Ali Dere'nin "Hadis Literatürünün Kaynaklık Değeri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi, İslâm'ın Anlaşılmasında sünnetin Yeri ve Değeri", *Kutlu Doğum Sempozyumu 2001* (b.y.: 2003), 639-652; "İmam Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 69-73; "Doğu ve Batı Karşılaşmasında Bir Süreç: Oryantalizm", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu 11-12 Mayıs 2002* (Adapazarı: y.y., 2003), 57-80; "Rivâyet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri", *İslâmiyât* 1/2 (1998), 11-37 ve Nagel Tilman, "Hadis ya da Tarihin İmhası", Çev. Ali Dere, *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 163-167. gibi çalışmaları çalışmamızın bazı konuları ile ilgili önemli bilgiler ihtiva etmemektedir.

⁴⁰ *İslâmiyât* 3/1 (2000), 11-31.

⁴¹ Bu tez (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2005) İşaret Yayınevi tarafından 2007'de *Hadis Rivayetinde Aile İsnadları* ismiyle kitap şeklinde basılmıştır. Daha sonra 2021'de İFAV tarafından *Aile İsnadları* başlığıyla yayımlanmıştır.

önemlidir. Aynı müellifin “Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”,⁴² “Oryantalistler ve Hadis Terimleri”⁴³, “Hadith of Man Kadhaba ‘Alayya and Argumentum e Silentio”,⁴⁴ gibi makale ve çevirileri bu konuda önem arz etmektedir ve çalışmamızda istifade edilen kaynaklar arasında yer almaktadır.⁴⁵

Ali Kuzudişli’nin *Rivayetlerde Sarmal Özellik*⁴⁶ eseri zikre değer bir çalışmadır. Yazar bu kitapta metin, isnad ve metin+isnad temelli çalışmaları özetledikten sonra *Rivayetlerin Yapısal Analizi (RYA)* diye isimlendirdiği bir yöntemle hadis metinlerinin gelişimini izlemeye çalışmıştır. Aynı müellifin “İsrailiyat Hadis Rivayetleri Arasına Nasıl Karıştı?”⁴⁷, “Erken Dönem İslâm Literatüründe ‘Tevrat’ta Yazılmıştır ki..’ Rivayetleri”⁴⁸ ve “İsrailiyatın Hadise Girişi”⁴⁹ çalışmaları da tezimizin ilk bölümünde ele aldığımız hadislerin önceki dinlerden etkilenmesine dair konuyla alâkalıdır.

Nimetullah Akın *Alman Oryantalizmi ve Hadis Perspektifler & Yönelimler*⁵⁰ adlı eserinde Alman oryantalistlerin hadis alanındaki araştırmalarını, görüşlerini ve tekniklerini incelemiştir. Eserde tartışılan bazı hadislerin diğer dinlerden alınmış olduğu iddiası, Sprenger, Goldziher, Motzki ve Schoeler’in hadislerin yazılışı, tedvini ve tasnifi konularındaki görüşleri ve bu oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metodu gibi konular çalışmamızın kapsam alanına girmektedir. Aynı müellifin “Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler’in Yaklaşımları”⁵¹ makalesi çalışmamızın ilk bölümünde incelediğimiz oryantalistlerin hadislerin yazıya dökülme sürecine dair iddiaları konusunda önem arz etmektedir.

⁴² *Usûl İslâm Araştırmaları* 25 (Ocak-Haziran 2016), 7-30.

⁴³ *YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu*, ed. Yusuf Suiçmez (b.y.: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2014), 338-350.

⁴⁴ *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 47-71.

⁴⁵ Yazarın konuya dair diğer çalışmaları için bk. Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: İFAV, 2015), 249-252.

⁴⁶ İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012.

⁴⁷ *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (2017), 25-53.

⁴⁸ *Birinci Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (USBK) Bildiri Kitabı* (Mersin: y.y., Mart 2019), 278-285.

⁴⁹ İstanbul: Serüven Kitabevi, 2015.

⁵⁰ Bursa: Emin Yayınları, 2011.

⁵¹ *HDT* 6/1 (2008), 47-70.

Salih Özer'in ‘‘Batı’da Hadis Metinlerine Yönelik Edebî Tahlil Denemeleri’’⁵² adlı makalesi Batılı araştırmacıların geliştirdiği yeni terimler ve bunların İslâm metinleri üzerinde uygulanmaları konusunda önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra aynı müellifin *İsnad Analiz Teknikleri*⁵³ isimli eserinden de gereken yerlerde istifade edilmiştir. Başta müellife ait ‘‘Juynboll ve İsnad Analiz Teknikleri’’ isimli bir çalışma olmak üzere derleme ve çeviriden ibaret bu eserde yazar Schacht, Juynboll ve Motzki’nin hadislerle ilgili bazı makalelerini Türkçe’ye tercüme edip derlemiştir.

Özcan Hıdır’ın ‘‘Oryantalistlerin ‘Rasyonel-Skeptik’ Yöntemi ve Türkiye’deki Sîret Yazıcılığına Etkisi’’⁵⁴ isimli makalesi çalışmamızda ele aldığımız oryantalistlerin yaklaşımları ile ilgili bir çalışmadır. Aynı müellifin ‘‘Oryantalistlerin Sahâbeye Dair İddialarının Modern Dönem İslâm Dünyası’ndaki Sahâbe Algısına Düşünsel- Metodolojik Etkisi’’⁵⁵ isimli çalışması kısmen oryantalistlerin metodundan bahsetmektedir. Aynı yazar ‘‘Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri (Kur’ân ve Sünnet) ‘Yeniden Okuma’daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi’’⁵⁶ makalesinde de oryantalistlerin bazı metotlarına kısaca değinmiştir. Aynı müellifin oryantalistlerin hadis tarihlendirmedeki dört yöntemi hakkında bilgi içeren ‘‘Şarkiyatçıların Hadis Tarihlendirme Metotları’’⁵⁷ isimli müstakil bir makalesi de vardır. Ayrıca ‘‘Yahudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi)’’⁵⁸ adlı eseri de çalışmamızın ilk bölümünde değerdendirđimiz oryantalistlerin hadislerle dair yapmış olduğu, hadislerin önceki dinlerden etkilendiği iddiasıyla alâkalıdır.

Rahile Kızılkaya Yılmaz’ın ‘‘Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkit Edilme Serencamına Misâl: Norman Calder’in *Muvatta*’ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler’’⁵⁹ makalesi hadisleri tarihlendirme metodu konusunda

⁵² *Dinî Araştırmalar* 9/25 (2006), 237-264.

⁵³ Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

⁵⁴ *Sîret Sempozyumu-I* (Ankara: y.y., 2012), 593-625.

⁵⁵ *İslâm’ın Kurucu Nesli Sahâbe Kimliği ve Algısı Tartışmalı İlmi Toplantı* (Sakarya: y.y.: 2013), 519-560.

⁵⁶ *Dinî ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, ed. Byram Ali Çetinkaya (İstanbul: Ege Basım, 2012), 1/11-26.

⁵⁷ *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 97-115.

⁵⁸ İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

⁵⁹ *İlahiyat Akademi Dergisi*, 7-8 (2018), 269-281.

çalışmamızla alâkalıdır. Bu makale yazarı tarafından derginin aynı sayısında İngilizce ve Arapça'ya da çevrilmiştir.⁶⁰

Fatma Yüksel Çamur “Anlatıbilim ve hadis”⁶¹ isimli doktora tezi ve “Rethinking Ḥadīth (Prophetic Traditions) as ‘Natural’ Narrative: In the Framework of Fludernik’s ‘Natural’ Narratology”⁶² makalesinde hadis ve anlatı meselesi, hadislerin nasıl bir anlatı olduğu ve hadis anlatısını incelemek için anlatıbilimden nasıl istifade edileceğinden bahsetmiştir. Bu çalışma oryantalistlerin hadisi araştırmada ürettikleri yeni metotlar bağlamında tezimizin kaynakları arasındadır.

Fatma Betül Altıntaş’ın 2019 yılında Erciyes Üniversitesi’nde tamamladığı “*Tarihî Eleştiri Tekniklerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*”⁶³ başlıklı doktora tezi de bu konuda önem arz etmektedir. Yazar bu çalışmada tarihî eleştiri tekniklerinin tarihini ve Kitâb-ı Mukaddes’in tenkit tarihindeki yerini değerlendirmiştir. Söz konusu tekniklerin kullanım hedefleri incelenmiş ve uygulamalarına misâller verilmiştir. Buna ilaveten çalışmada tarihî eleştiri tekniklerine yöneltilen eleştiriler de yoğun bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca tekniklerin felsefî arka planları ve tekniklere yöneltilen eleştirilerden hareketle İslâmî rivayetlerdeki kullanım ihtimali, sorunları ve sınırlılıkları da bu çalışmanın ihtiva ettiği konulardır. Bu tezin ilk bölümünün haricinde kalan kısımların çoğu ağırlıklı olarak oryantalistlere yönelik tenkitleri tespit etmektedir. Bu çalışmada tenkitler başlığı altında zikredilen konuların bir kısmı çalışmamızda oryantalistlerin metotları ve kaynak kullanımındaki sorunları ve muhtemel sebepleri şeklinde incelenmiştir.

Ayşe Mutlu Özgür “*Oryantalistlerin Tek Râvili Tariklerle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi*” başlıklı doktora tezi hazırlamıştır.⁶⁴ Bu tezin birinci bölümü çalışmamızın ilk bölümündeki oryantalistlerin isnad ve hadis hakkındaki iddialarıyla alâkalıdır. İkinci bölümü ise çalışmamızın ikinci bölümünde yer alan müşterek râvi ve

⁶⁰ Aynı yazarın diğer kıymetli çalışmaları için bk. Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: İFAV, 2015), 245-246.

⁶¹ (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2020)

⁶² *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/2 (Kasım 2019), 281-305.

⁶³ İstanbul: *Diyanet Vakıf Yayınları*, 2020.

⁶⁴ Marmara Üniversitesi, 2020. Bu çalışma daha sonra *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları* tarafından 2021’de *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar Tek râvili tarikler Özelinde Bir İnceleme* ismiyle basılmıştır.

tek tarikli isnad gibi bazı terimlerle ilgilidir. Ayrıca oryantalistlerin sınıfları ve medar ile müşterek râvi arasındaki fark gibi konularda bu çalışmadan istifade edilmiştir.

B. DİĞER İSLÂM ÜLKELERİNDE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Burada Araplar, Hintliler ve İranlıların çalışmalarını zikredeceğiz.⁶⁵ Arapların çalışmalarını onların niteliğine göre üçe ayırmak mümkündür. Bazı çalışmalar akademik seviyede olup eleştirel mahiyettedir ve İngilizce dilinde olduğu için bu çalışmalar sırf Araplara hitaben yazılmamıştır. Mesela Fahad A. Alhomoudi'nin McGill Üniversitesi'nde 2006 yılında tamamladığı “*On The Common Link Tehory*”⁶⁶ başlıklı doktora tezi, bu tür çalışmalarındandır. Çalışmamızda ele aldığımız Schacht'ın müşterek râvi teorisini tenkit eden son derece önemli bir çalışmadır. Yazar farklı yönleriyle bu teoriyi incelemekte ve bunun pratik bir şekilde geçersiz olduğunu misallerle ispatlamaktadır. Aynı şekilde Talal Maloush'un Edinburg Üniversitesi'nde *Early Hadith Literature and the Theory of Ignaz Goldziher* isimli 2000'de tamamladığı doktora tezi de bu tür çalışmalarındandır. Yazar, Goldziher'in *Muhammedanische Studien*'in ikinci cildinde hadislerin uydurulma sebebi olarak siyasî ve dinî olmak üzere iki ana faktör göstermesi, misâl olarak siyasî alanda hem Emevî hem Abbâsî devletlerinin kendi çıkarları için hadis uydurmaları, öbür taraftan da fıkıh ve itikadî mezheplerin aralarındaki ihtilafli konularda hadis uydurduklarına dair iddialara cevap mahiyetindedir. Bu çalışmasının özellikle sonuç kısmında zikredilen Goldziher'in metoduna dair değerlendirmeleri çalışmamızın son bölümüyle alakalıdır.

Arapların yazdığı bazı diğer çalışmalar ise akademik amaçla – veya seviyede – yazılmamışsa da son derece ciddi eleştirileri ihtiva etmektedir. Bu tür çalışmaların merkezî noktası genelde Hadislerin yazılışı ve sünnetin dindeki yeri gibi konular olmuştur. Ayrıca bunlar bu alanda ilk ciddi çalışmalar olma özelliğine sahiptir. Özellikle Arapça dilinde de yazıldığı için Arap dünyasına da hitap edecek seviyede olup önceki kategorideki çalışmalardan daha meşhur olmuştur. Ayrıca bunların yazarları da İslâm dünyasında özellikle Arap dünyasında maruf ve muteber âlimler olduğu için çalışmaları da otoriter konumdadır. Fakat bunları öncekilerinden ayıran

⁶⁵ Oryanalistlerle ilgili müslümanların çalışmaları için bk. Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)* (İstanbul: İFAV, 2013).

⁶⁶ (b.y.: VDM Verlag Publisher, 2008).

tarafı, kaynak kısmıdır. Bu tür çalışmalar her ne kadar oryantalistlerin görüşlerini ele alsada kaynak verme konusunda direkt oryantalistlerin eserlerine atıfta bulunmadıkları için akademik seviyede kaynak kullanma hususunda zaafa maruz kalmıştır. Mesela Muhammed Ebû Zehv'in *el-Hadis ve'l-muhaddisûn*; Muhammed Ebû Şehbe'nin *Difâun ani's-sünneti ve reddu şübehi'l-müştelikîn ve'l-küttâbi'l-mu'âşirîn*; Ekrem Ziyâ' el-'Umerî'nin *Mevkifu'l-istişrâk mine's-sünneti ve's-sîreti'n-nebeviyye*; Abdulhalim Mahmud'un *es-Sünnetü ve mekânetüha fi't-teşrî'i'l-İslâmî*; 'Accâc el-Hatib'in *es-Sünnetü kable't-tedvin*; Mustafa es-Sibâî'nin *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî* ve *el-istişrâk ve'l-müştelikûn*; Hâkim Abîsân el-Muteyrî'nin *Târîhu tedvîni's-sünne ve şubuhâtü'l-müştelikîn*; Yahya Murad'ın *Rudûd alâ şübühâti'l-müştelikîn* ve bunlar gibi diğer çalışmalar bu kategoridedir. Özellikle de Mustafa es-Sibâî oryantalistlerin eserlerine atıfta bulunmasada Avrupa'ya gidip direkt oryantalistlerle görüştüğünü ve bu görüşmelerde cereyan eden tartışmalarını aktarmaktadır. Kanaatimizce bu hususu hafife almamalıyız. Zira Juynboll da bir yerde görüşünü desteklemek amacıyla Michael Cook (1940-)⁶⁷ ile yaptığı özel görüşmesinden bahsetmiştir.⁶⁸

Üçüncü kategorideki çalışmalara gelince, bunlar genelde eleştiriden ziyade oryantalizm ve oryantalistleri tanıtmama mahiyetinde yazılmıştır. Bunlar da Arapça dilinde yazıldığı için ilk muhatabı da Araplar olmuştur. Ayrıca bunların kaynak durumu akademik seviyede olup gereken yerlerde yabancı dillerden ifadeler ve açıklamalara da yer verilmiştir. Örneğin oryantalistlerin adları söz konusu olunca Arapça ile iktifa etmeyip Latincesi de verilmiştir. Aynı şekilde gereken yerlerde kaynaklar da Latince'de verilmiştir. Mesela Abdurrahman Bedevî'nin *Mevsûatü'l-müştelikîn*;⁶⁹ Yahya Murad'ın *Mu'cemü esmâ'i'l-müştelikîn*⁷⁰; Ali b. İbrahim el-Hamd en-Nemle'nin *el-İstişrâk ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye*⁷¹ ve Necib el-Akikî'nin *el-*

⁶⁷ İngiliz Michael Allan Cook.

⁶⁸ Juynboll, G. H. A., "Some Isnâd - Analytical Methods Illustrated On The Basis of Several Woman - Demeanig Sayings From Hâdîth Literature", *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York & London: Routledge, 2016), 188. dn. 21.

⁶⁹ Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1993.

⁷⁰ b.y.: alkottob, ts.

⁷¹ Riyad: Mektebetu't-tevbe, 1998.

*Müsteşrikûn*⁷² gibi çalışmalar bu kategoridendir. Bunların amacı oryantalistlere reddiyeden ziyade onları tanımak ve tanıtmaktır.⁷³

Farsça'ya gelince; Seyit Ali Âkâ'î'nin derlediği *تاریخ گذاری حدیث روش ها و نمونه* *Târîh-i güzâriye hadis, reveşhâ ve nemûnaha* (Hadis Tarihlendirmesi, Metotları ve Misalleri)⁷⁴ adlı eser, Farsça literatüründe hadise dair oryantalistlerin çalışmalarını ele alan en kapsamlı ve önemli eser denebilir. Yazar diğer birkaç kişiyle beraber Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, Harald Motzki, Mustafa A'zamî, G. H. A. Juynboll, Michael Cook, Joseph Van Ess, R. Marston Speight, Halit Özkan ve David S. Powers'un (1951-)⁷⁵ hadisin tarihlendirilmesi, otantikliği ve buna benzer diğer konularda yazdığı toplam 12 makaleyi Farsça'ya çevirip derlemiştir. Bu eser, Farsça'da modern hadis tartışmalarını ve oryantalistlerin hadislere bakışlarını bir araya toplayan çalışmalardandır.⁷⁶ Ayrıca Farsça dilinde Seyit Ali Âkâ'î'nin Sünni hadis, oryantalizm, Batı'da hadis çalışmaları, hadis hakkındaki görüşleri ve eleştirileri üzerine yazdığı yaklaşık elliden fazla önemli çalışma daha bulunmaktadır. Bunların çoğu hadis hakkında olmak üzere makale, kitap tanıtımı ve çevrilerden ibarettir.

Bazı titiz, başarılı ve ciddi çalışmalar hariç, Türkiye ve Arap dünyasında olduğu kadar Hindistan ve Pakistan'da, oryantalistler hakkında genelde çok sayıda veya derinlikli çalışmalar bulunmamaktadır. Oryantalizm Hint alt kıtasındaki Müslümanlar için henüz bir problem veya değer verilmesi gereken önemli bir konu hâline gelmediği için âlimler bu alana fazla eğilmemişlerdir. Bunun farklı sebepleri vardır. Meselâ Zafar Ishaq Ensârî ve A'zamî gibi tanınmış bazı âlimlerin oryantalistleri yeterince reddetmeleri sonucu bu topraklarda oryantalistler itibarlarını kaybetmişlerdir.⁷⁷ Bunun başka bir sebebi de yalnızca Pakistan'da Barelvîler'in oranının % 60 olmasıdır.⁷⁸ Barelvîler ise sufidirler ve sufiler oryantalistlerin

⁷² Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 4. Basım, 1981.

⁷³ Arapların diğer mühim çalışmaları için bk. Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: İFAV, 2015), 252-283

⁷⁴ Tahran: Hikmet, 1394.

⁷⁵ Amerikalı oryantalist David Stephan Powers.

⁷⁶ Eser İntişârât-i Hikmet yayım evi tarafından H. 1394'de Tahran'da yayınlanmıştır.

⁷⁷ Meselâ Pakistan'ın Sindh eyaletindeki meşhur Barelvî âlim müftü Abdurrahim Sikanderî ile görüştüğümde kendisi çalışmamın konusunu sordu. Çalışmamızın konusunu duyunca bana: “buna artık gerek kalmamıştır, zira oryantalistlere yeterince reddiyeler yapılmıştır.” dedi.

⁷⁸ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Muhammad Masharib Shah, *Pakistan'daki Diyobendî ve Barelvî Ekolleri Arasındaki Hadise Dayalı Tartışmalar* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

değerlendirmelerine pek önem vermezler. Diğer taraftan Diyobendî, Ehl-i hadis ve Şif ekolleri de klasik ve geleneksel fikirlere sahip oldukları için oryantalizm bunları fazla ilgilendirmemektedir. Hatta Javed Ahmet Gâmidî'nin başladığı el-Mizan gibi modern düşünceye sahip bir hareketin sonuçlarının bir kısmı her ne kadar oryantalistlerinkine benzese de bu harekete tabi olan modernisteler, oryantalistleri kaynak olarak kullanmazlar. Bu arada Fazlurrahman'ın konumu biraz farklıdır; zira onun çabaları – Schacht'ın dediği gibi – oryantalistlerin vardıkları sonuçları farklı bir sunumla Müslümanlara kabul ettirmektir.⁷⁹ Fakat o, Hint alt kıtasında gerek halka gerekse âlimlere görüşlerini yaymada pek başarılı olamamıştır. Hatta Fazlurrahman'ı konu eden bazı özel akademik çalışmalar hariç, ilmî çevrelerde bile Fazlurrahman pek fazla tanınmaz.⁸⁰

Hint alt kıtasındaki çalışmalarını üç kategoriye ayırabiliriz. Bazısı tanıtım mahiyetindedir. Kimi çalışmaların anlatım dili İngilizce ve Arapça olduğu için muhatapları da sadece Hint alt kıtasındaki halkından ibaret değildir. Bazı çalışmalar ise Hint alt kıtasındaki halka hitaben yerel dillerde yazılmıştır.

Tanıtım mahiyetindeki çalışmalara gelince; Urduca olarak Şeyir Noroz Han'ın “Istishraq or mustashrikîn: Kitâbiyât – استشرق اور مستشرقين: کتابیات”⁸¹ isimli makalesi oryantalizm hakkında yazılan çoğunlukla Urduca eserlerin tanıtımı için önemli bir çalışmadır. Toplam 206 kaynak tanıtımı ihtiva eden bu makalede Yazar sadece müellif, telif ve yayım hakkında temel bilgi vermekle yetinmiştir.⁸² Mustafa Sibâ'î gibi birkaç müellif ile bazı oryantalistlerin çalışmaları hariç, tanıttığı çalışmaların çoğu Hint alt kıtasındaki araştırmacılara aittir. Tanıttığı kaynaklarda 148 ile 206 arasında yer alan yaklaşık 58 eser İngilizce olarak telif edilmiş çalışmalardır. Bu makale, oryantalizm hakkında Hint alt kıtasındaki literatürün zengin olduğunu göstermektedir.

İkinci kategorideki çalışmaların anlatım dili Urduca olmadığı için sadece Hint ve Pakistan halkına hitaben olmayıp diğer ülkelere de hitap etmektedir. Bu tür çalışmaların çoğu genelde Arapça veya İngilizce olup akademik seviyede

⁷⁹ Joseph Schacht, “Fazlurrahman: Islamic Methodology in History”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29/2 (1966), 395.

⁸⁰ Urduca'da oryantalizm hakkında yapılan çalışmalar için bk. Şeyir Noroz Han, “Istishraq or mustashrikîn: Kitâbiyât”, *Fikr-o-Nazar* 46/3 (ts.), 105-128.

⁸¹ *Fikr-o-Nazar* 46/3 (ts.), 105-128.

⁸² Bu makalede tanıtılan kaynakların bir kısmı Seyyit Sabahettin Abdurrahman'ın derlediği yedi ciltlik *İslâm or Musteşrikîn* (Hint: *Dâru 'l-musannifîn Şibli akademi*, 2004) eserinde yer almaktadır.

oryantalistlerin görüşlerine dair derin tahlilleri ihtiva etmektedir. Meselâ Zafar Ishaq Ensârî'nin (1932-2016) McGill Üniversitesi'nde 1966 yılında yazdığı *The Early Development of Fiqh in Kufah with Special Reference to the Works of Abu Yusuf and Shaybani* başlıklı doktora tezi ve "The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument E-Silentio"⁸³ isimli makalesi oryantalizm ve onların bazı iddialarını eleştirme konusunda büyük önem arz etmektedir. Ensârî, doktora tezinde İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in eserlerinden hareketle İslâm hukukunun Kûfe'deki gelişimini araştırmıştır. Adı geçen makalede ise Ensârî, Schacht'ın e-silentio delilini eleştirmiştir. Mezkûr iki çalışmadan asıl istifade ettiğimiz konu, e-silentio delili hakkında olmuştur.

Aynı şekilde M. Mustafa A'zamî'nin (1930-2017) bu konudaki *Studies in Early Hadith Literature*⁸⁴ adlı eseri daha sonra yazar tarafından *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebevî ve târîhi tedvînihi*⁸⁵ adıyla Arapça'ya çevrilmiştir.⁸⁶ Bu eserin içeriğinde işlenen önemli noktalar şu şekildedir: Oryantalistlerin hadis üzerine yaptığı çeşitli itirazlara cevap, onların hadis ve sünnet kavramını karıştırmaları, sünnetin otantikliği, hadislerin hüccet olmadığını iddia eden bazı temel itirazlara reddiyeler, hadislerin ilk asırdan beri el yazmalarının tespiti ve bunu gerçekleştirmek için kronolojik olarak sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn'in yazdığı hadis sahîfeleri şeklinde hadislerin yazılı kaynaklarını zikretmektir. Ayrıca İslâm öncesi ve sonrası eğitim sistemi, hadis öğrenme metotları, hadis ilimlerinin teşekkülü, isnad sistemi ve Schacht'ın isnada yönelttiği tenkitlere cevap vermiştir. Bunun dışında yazarın Arapça olarak yazdığı *Menhecu'n-nakd inde'l-muhaddisîn neş'etühû ve târihu tedvînihi*⁸⁷ ve İngilizce olarak kaleme aldığı *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*⁸⁸ adlı eserleri de

⁸³ *Hamdard Islamicus* 7/2 (Summer 1984), 51–56.

⁸⁴ Bu eser yazarın 1966'da Cambridge Üniversitesi'nde yazdığı doktora tezidir. (Beyrut: y.y., 1968).

⁸⁵ (Riyad: y.y., 1395/1975)

⁸⁶ A'zamî Arapça'daki çevrisinde başta "Sünnet kavramı ve İslâm'daki yeri" adlı bir bölüm eklemiş ve İngilizce işaret etmekle yetindiği delillerin metinlerini de Arapça çevrisinde zikretmiştir. Eser ayrıca Hulusi Yavuz tarafından *İlk Devir Hadis Edebiyatı* (İstanbul: 1993) adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

⁸⁷ (1395/1975) *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*, çev. Muhammed Enes Topgül ve M. İkbâl Aslan (İstanbul: 2017).

⁸⁸ (New York: y.y., 1985). Bu eser yazarı tarafından *Dirâsâtü nakdiyye li-kitâbi usûli's-şerî'ati'l-Muhammediyye li'l-müsteşrik Schacht* (1974) başlığıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir. Ayrıca bu eser Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. bk. *İslâm Fıkhı ve sünnet*, çev. Mustafa Ertürk (İstanbul: 1996).

yine oryantalistlerin hem isnad hem metin üzerinde yaptığı bazı temel itirazlarına, metotlarına ve kaynaklarına bir eleştirel bakış olup bu alanda fevkalade önemlidir.

Aynı kategoriden olmak üzere Bilal Ahmed'in İslâmabad'daki İslâmî Üniversitesi'nde *Textual Criticism: A Comparative Study Between the Methods of Joseph Schacht and Harald Motzki in the Study of Ḥadīth*⁸⁹ başlıklı doktora tezini de zikredebiliriz. Yazar, Schacht ve Motzki'nin hadis tarihlendirmedeki metotlarını analiz etmiştir. Aynı şekilde Bilal Ahmed'in "Harald Motzki or Hadis Ek Caiza - بهار اللہ - ایک جائزہ" isimli makalesi, Motzki'nin yanı sıra Schacht ve Juynboll'un hadisler hakkındaki görüşleri ve tarihlendirmelerini değerlendirmektedir. Makalenin sonunda yazar, Motzki'nin bazı görüşlerini ve metodik hatalarını da ortaya koymuştur. Çalışmamızda ilgili yerlerde bunlardan istifade edilmiştir. Fakat mez

Aynı kategoriden Alam Khan'ın 2019'da Gümüşhane Üniversitesi'nde Arapça olarak hazırladığı "*Takyimü nazariyyâti Juynboll havle'l-hadîsi'n-nebevî (تقییم نظریات (جونیل حول الحدیث النبوی) / Juynboll'un Hadisle İlgili Teorileri Üzerine Değerlendirme*" isimli doktora tezidir.⁹¹ Bu çalışmada, Juynboll'un eserlerinde kullandığı İslâmî kaynaklar değerlendirilmiştir. Aynı müellifin "A Critical Study of G. H. A Juynboll's Methodology in the Study of Hadīth",⁹² ve diğer bazı çalışmaları da önem arz etmektedir.

Hintli Lokman es-Selefi'nin *İhtimâmü 'l-muhaddisîn bi nakdi 'l-hadisi seneden ve metnen ve dahdi mezâ'imi 'l-müsteşrikîne ve etbâ'ihim*⁹³ başlıklı doktora tezi de bu kategoriden sayılabilir. Selefi doktora tezinin üçüncü bölümünü oryantalistlerin hadiste metin tenkidi yapılmadığı iddiasının reddiyesine tahsis etmiştir. Bu araştırmada müellif; Goldziher, Schacht, Margoliouth (1858-1940),⁹⁴ Hamilton Gibb (1895-1971),⁹⁵ Zwemer (1867-1952),⁹⁶ Muir (1819-1905),⁹⁷ Nicholson (1868-1945),⁹⁸

⁸⁹ İslamabad: International Islamic University Usûlü'd-dîn Fakültesi, 2016.

⁹⁰ *Fikr-o-Nazar* 56/1-2, 113-128.

⁹¹ Yazar bunu *İstişrak or Ulüm-i Hadis* استشراف اور علم حدیث (Lahore: Aks Publisher, 2020) isimle Urduca'ya özetlemiştir. Bu açıdan bu eser üçüncü kategoriden sayılır; zira bunun ilk muhatabı Hint alt kıtasındaki halktır.

⁹² *Al-Idah* 39/1 (Jan-June 2021), 12-22.

⁹³ Riyad: Dârü'd-Dâ'î, 1420.

⁹⁴ İngiliz Papaz David Samuel Margoliouth.

⁹⁵ İngiliz şarkiyatçısı Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb.

⁹⁶ Hollanda asıllı Amerikalı şarkiyatçı, Samuel Marinus Zwemer.

⁹⁷ İskoç asıllı İngiliz Protestan Sir William Muir.

⁹⁸ İngiliz şarkiyatçısı Reynold Alleyne Nicholson

Nicolas P. Aghnides (1884-1976),⁹⁹ Sprenger, Caetani, bunlardan etkilenen veya hemfikir olup hadislerin hücciyetini inkâr edenleri ve Kur'âniyyûn'u eleştirmiştir.

Üçüncü kategoriye gelince; Pakistan'ın şariat mahkemesinin eski başyargıçı Pir Karem Şah el-Ezherî'nin (1918-1998) *Ziyâ'u'n-Nebi*¹⁰⁰ adlı eserini bu çerçevede verebiliriz. Sîret hakkında yazdığı yedi ciltlik bu eserin son iki cildi, müsteşriklerin Kur'ân, sîret ve sünnete dair itirazlarına reddiyeler hakkındadır.¹⁰¹ Muir gibi birkaç oryantalist sîret hakkında yazdığı eserlerde hadisler hakkında bazı iddialarda bulunmaktadır. Ezherî de onların yaptığı gibi sîret üzerine yazdığı bu eserde hadislere yapılan itirazlara değinmiştir.

Ayrıca Mahmut Ahmet ve Muhammed Menşa Tayyib “Tahkikat-i Hadis men Prof. Joseph Schacht ki Tarz-i Tahkik ka Tankidi Caiza- میں پرو فیسر جوزف تحقیقات حدیث- ساخت کی طرز تحقیق کا تنقیدی جائزہ”¹⁰² adlı makalede Schacht'ın metodunu ve kaynak kullanımını incelemişlerdir.

Keza Hafız Muhammed Zübeyr'in *İslâm or müsteşrikîn - اسلام اور مستشرقین* (İslâm ve Müsteşrikler)¹⁰³ adlı Urduca eseri de oryantalizme bir giriş merkezlidir; fakat bu eser sadece hadisle kalmayıp müsteşriklerin Kur'ân, Sîret ve Fıkıh hakkındaki görüşlerini de irdelemektedir. Buna ilaveten bazı önemli müsteşrikler ve bazı itirazlarına reddiyeleri de zikretmektedir. Bu eser müsteşrikleri anlamak için önemli olmasına rağmen araştırmamızın ana konusundan uzak olup konumuz hakkında az bilgi ihtiva etmektedir.

Seyyit Aleem Ashraf Jansi'nin Urduca *Tefhîm-i İstişrâk- تفہیم استشراق* (*İstişrak'ı Anlatmak*)¹⁰⁴ isimli eseri de bu konuda özel bir yere sahiptir. Başta oryantalizmin tanımı, mahiyeti ve tarihini anlattıktan sonra onların İslâm literatürüne katkılarını detaylı bir şekilde analiz etmiştir.

⁹⁹ Osmanlı Niğde doğumlu Amerika'daki Columbia Üniversitesinde okuyan Hristiyan Nicolas P. Aghnides

¹⁰⁰ Lahore: Ziyâ'u'l-Kur'ân Publications, 1420.

¹⁰¹ Detaylı bilgi için bk. Muhammad Ekrem Virk - Muhammed Riyaz Mahmud, “İlm-i Hadis Pe Müsteşrikin Ke E'trâzât”, *Mâhnâme Mecelletü's-Şerî'a* (Nisan 2010), 19-33.

¹⁰² *Journal of Islamic & Religious Studies* 2/1 (2017), 37-51.

¹⁰³ Lahore: Mektebe Rahmetun li'l-Âlemîn, 2014.

¹⁰⁴ Lahore: World View Publishers, 2019.

Ulûm-i İslâmiye Or müsteşrikîn- اور مستشرقین علوم اسلامیہ (İslâmi İlimler ve Müsteşrikler)¹⁰⁵ isimli 555 sayfalık bu eser ise Muhammed Senaullah Nedevi tarafından “el-Menazzametü'l-Arabiyye ve's-Sekâfetü ve'l-İlm ve Mektebetü't-terbiyyeti'l-Arabî li Düveli'l-Halîc'in “*Menâhicü'l-müsteşrikîn fi'd-dirâsâti'l-Arabiyye el-İslâmiyye*” ismiyle derlediği makalelerin tercümesi ve özetidir. Bunun içinde A'zamî'nin Schacht'a yaptığı bazı eleştirileri tercüme edilmiştir.¹⁰⁶

Pakistan'ın Sindh eyaletinin ana dili ve bu eyalet içinde Pakistan'ın üçüncü resmi dili olan Sintçe'ye gelince, bu dilde oryantalizm veya müsteşrikler hakkında müstakil bir eser bulunmasa da hadis inkârcılığına reddiye için yazılan eserler arasında müsteşriklere has bir bölüm bulunmaktadır. Meselâ Abdullah Khoso'nun *Sünnet Tedvin Khan Agu ai Une Khan Poi* (سنت تدوین کان اگب ۽ ان کان پوء) (Tedvin Öncesi ve Sonrası Sünnet)¹⁰⁷ adlı eserin 15. bölümünde oryantalizm, önemli müsteşrikler, hadis hakkında bazı önemli iddiaları ve reddiyeler zikretmektedir.

C. BATI'DA YAPILAN ÇALIŞMALAR

Batı, oryantalizmin merkezi olduğu için Hadisle ilgili önemli çalışmalara sahiptir. Ancak bu çalışmaların niteliği oryantalistlerin kaynakları ve metotlarını anlamak üzere Müslümanların yaptığı çalışmalardan genelde farklıdır. Zira Müslüman araştırmacılar oryantalistlerin hem hadis hakkındaki görüşleri ve iddiaları hem de bu tür iddialar ve görüşlere ulaşmak için kullandığı kaynakları ve uyguladığı metotları araştırmaktadırlar. Batılı araştırmacıların çalışmaları ise genelde bu tür niteliği ihtiva etmemektedir.¹⁰⁸

Batı'da yapılan çalışmaları üçe ayırabiliriz. Bunların bir kısmı hadisleri eleştiren, tarihlendiren ve inceleyen çalışmalardan ibarettir, diğer bir kısmı ise oryantalistlerin ilk kategorideki çalışmalarında kullandıkları kaynakları ve izledikleri metotları sistematik bir şekilde tanıtan ve değerlendiren çalışmalardan ibarettir. Üçüncü kategorideki çalışmalar ise oryantalistlerin hadise dair çalışmalarının tanıtımı

¹⁰⁵ Lahore: Naşriyat, 2009.

¹⁰⁶ Muhammed Senaullah Nedevi, *Ulûm-i İslâmiye or müsteşrikîn* (Lahore: Nashriya, 2009), 41-68.

¹⁰⁷ Şikârpur: Mehrân Akademi, 2013.

¹⁰⁸ Hadise dair Batılı çalışmaları için bk. Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)* (İstanbul: İFAV, 2013). Ayrıca bk. Abdurrahman Bedevî, *Mevsûatü'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1993); Yahya Murad, *Mu'cemü esmâ'i'l-müsteşrikîn* (b.y.: alkottob, ts).

ve derlemesidir. Şunu unutmamamız gerekir ki çalışmaların bu sınıflandırılması kronolojik merkezli olmayıp muhteva ve içeriğin niteliğini esas almaktadır. Fakat aralarındaki bazı farklılıkların zamanla doğal gelişimiyle maruz kaldığını da göstermektedir.

İlk kategoriye gelince, Goldziher, Schacht ve Juynboll'un çalışmalarını bu kısımda sayabiliriz. Meselâ bunlar genelde hadisleri eleştirmede izledikleri metotları sistematik bir şekilde tanıtmazlar. Aksine izledikleri metotları direkt araştırmalarında uygularlar. Fakat bunlar arasında da zamanla farklılıkların ortaya çıktığı görülmektedir. Meselâ Goldziher'in çalışmaları metotlarını açıkça ortaya koyma konusunda muğlak iken, Schacht buna dair bazı terimler ortaya koymaya çalışmış ve ardından Juynboll ise Schacht'ın terimlerini de daha sistematik bir şekilde geliştirip terimler ve usulleri belirtmede daha net davranmıştır. Örneğin Goldziher hadisleri tarihlendirmede metin esaslı yöntemi uygularken bu yöntemin usullerinin işlevini açıkça netleştirmez. Schacht ise hadisleri tarihlendirmek için ne ve nasıl (neyi nasıl) yapmaya çalıştığına dair *müşterek râvi* ve *atlama (bypass)*¹⁰⁹ gibi bazı teorileri tanıtarak ilerlemektedir. Juynboll'un çalışmaları ise bu konuda Schacht'inkinden de daha belirgindir. Fakat yine de bütün bu çalışmalar hadisleri eleştirmede izlenecek metotları, teorileri, kuralları, delil çeşitliğini ve teknikleri sistematik bir şekilde ortaya atmak için hazırlanmamıştır.

Bu kategoriler kronolojik olmadığı için bundan sonraki oryantalistlerin çalışmaları da bu tür niteliğe sahip olabilirler. Hatta bu kategori oryantalistlerin çalışmalarının genelini temsil eder. Yani oryantalistlerin hadisleri incelemek, değerlendirmek, tarihlendirmek ve eleştirmek için yazdıkları tüm çalışmalar bu kategoriye girer. Başka bir deyişle oryantalistlerin çalışmalarını temsil eden ana kategori budur. Dolayısıyla bu tür çalışmaların Juynboll'dan sonraki kuşaklarda bulunamayacağı gibi yanlış bir sonuca ulaşmamak gerekir. Meselâ Andreas Görke'nin "Eschatology, History and the Common Link: A Study in Methodology"¹¹⁰ isimli makalesi de bu konuda önem arz etmektedir. Yazar bu makalede oryantalistlerin hadis tarihlendirmede geliştirdikleri isnad ve metin esaslı tekniklerin hangisinin daha sağlam

¹⁰⁹ Bunların detayları çalışmamızın ikinci bölümünde verilmiştir.

¹¹⁰ *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg (Leiden, Boston: Brill, 2003), 179-208.

olduğunu belirtmek için gaybi hadislerden hareketle her iki metodu test etmiştir. Oryantalistlerin hadis tarihlendirmedeki teknikleri, hadiste geliştirdiği prensipler gibi konularda bu makaleden istifade ettik.

İkinci kategorideki çalışmalar oryantalistlerin metotlarını sistematik bir şekilde açıklayan çalışmalardır. Bu çalışmalar genelde Goldziher, Schacht ve Juynboll'dan sonraki kuşakta bulunmaktadır. Başta Motzki olmak üzere Herbert Burg ve Jonathan Brown'un çalışmaları bu kategoriden sayılır. Bunlar Goldziher, Schacht ve Juynboll'un araştırmalarını titizlikle takip ederek, içinde kullandıkları metotları, teorileri, kuralları ve teknikleri sistematik bir şekilde açığa çıkarmaktadırlar. Meselâ Motzki'nin "Dating Muslim Traditions: A Survey"¹¹¹ adlı makalesi bu niteliğe sahip ilk çalışma olup son derece önem arz etmektedir. O, bu çalışmada oryantalistlerin hadisleri tarihlendirmedeki teknikleri, bunların işleyişini, bunu uygularken dayandıkları temel kuralları ve teorileri ni açık, net ve sistematik bir şekilde belirtmiştir.

Ayrıca Berg, Goldziher, Schacht ve Wansbrough'un (1928-2002)¹¹² hadislerin, özellikle de tefsirle alâkalı hadislerin otantik olup olmadığı konusunda onların teorileri ve metotlarını anlamak için yazdığı *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*¹¹³ eserine atıfta bulunmuştur.¹¹⁴ Bu da söz konusu çalışmanın üçüncü kategoriden olduğunu göstermektedir.

Keza Brown da *Hadīth Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*¹¹⁵ adlı kitabında oryantalistlerden Schacht, Juynboll ve Michel Cook'un bakış açılarını kısa bir şekilde incelemektedir. Yazarın bu çalışması eleştiriden ziyade bazı metotların tanıtımı mahiyetindedir.

¹¹¹ *Arabica Brill* 52/2 (2005), 204-253. Bu makalenin Farsça'ya çevrilmesi bunun önemine bir işarettir. Âkâ'i'nin kendi derlemesinde ilk yer verdiği makale budur. bk. Seyit Ali Âkâ'i, *Târîh-i gûzâriye hadîs, reveşhâ ve nemûnaha* (Tahrân: Hikmet, 1394), 21-80.

¹¹² Amerikalı John Edward Wansbrough.

¹¹³ Richmond, Surrey: Curzon, 2000.

¹¹⁴ Kendisi şöyle der: "For a discussion of their methods and theories, see Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Richmond, Surrey: Curzon, 2000), 9–12, 12–17, and 78–83, respectively." bk. Herbert Berg, "Competing Paradigms in The Study of Islamic Origins: Quran 15:89–91 and the Value of *Isnads*", *Method And Theory In The Study Of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg (Leiden: Brill, 2003), 259.

¹¹⁵ Oxford: One World, 2009.

Üçüncü kategoriye gelince, Motzki'nin editörü olduğu *Hadith, Origins and Developments*¹¹⁶ isimli derlemesi bu konuda özel bir yere sahiptir. Motzki bu derlemede oryantalistlerin bazı makalelerini 'hadisin menşei ve rivayeti', 'isnadın menşei ve güvenilirliği' ve 'hadisleri tarihlendirme ve analiz etmedeki metotları' şeklinde üç farklı kategoriye ayırmıştır. Tezimizin her bölümünde ilgili yerlerde bu çalışmalardan istifade edilmiştir.

Buna ek olarak Herbert Berg'in editörlük yaptığı *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*¹¹⁷ isimli derlemesi bu konuda önemli bir çalışma sayılmaktadır. İkinci bölüm hadislerle ilgili görünse de Kur'ân ve Tefsir isimli bölümde yer verdiği toplam iki makale doğrudan hadis ve senedle alâkalıdır; ancak bu tip hadisler genelde tefsirle alâkalı olduğu için bunlara Kur'ân ve tefsir başlığı altında yer vermiştir. Aynı durum diğer bölümlerde bulunan birkaç makale için de geçerlidir. Bu derlemede yer alan Gregor Schoeler'in, "Foundations for a New Biography of Muhammad: The Production and Evaluation of the Corpus of Traditions according to 'Urwah b. al-Zubayr" makalesi ve İsraili Uri Rubin'in (1944-2021)¹¹⁸ "Prophets and Caliphs: The Biblical Foundations of the Umayyad Authority" isimli makalesi çalışmamızda mezkûr olan "Hadislerin Kitâb-ı Mukaddes'ten Alındığı İddiası" bağlamında önemlidir. Ayrıca bu çalışmada Motzki'nin "The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article" başlıklı makalesi Herbert Berg'e reddiye nitelikli olup onun metotlarını eleştirmiştir. Motzki bu çalışmada Berg'in, oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metotları ve sınıfları incelemesini de eleştirmiştir. Bu kısım bizim çalışmamız için son derece önemlidir. Ayrıca bu derlemede Berg'in yazdığı "Competing Paradigms in The Study of Islamic Origins: Quran 15: 89–91 and the Value of Isnads" isimli makalesi de önemlidir. Bu makalede Görke'nin¹¹⁹ naklettiği oryantalistlerin sınıfları zikredilmiştir.

Aynı şekilde Mustafa Shah'ın editörü olduğu *The Hadith Articulating the Beliefs and Constructs of Classical Islam* isimli dört ciltlik eseri Batı'da hadise dair

¹¹⁶ Motzki, *Hadith, Origins and Developments* (New York & London: Routledge, 2016).

¹¹⁷ Leiden: Brill, 2003.

¹¹⁸ Tel Aviv Üniversitesi'nde İslâmî ilimler profesörü İsraili Uri Rubin.

¹¹⁹ Andreas Görke, "Criteria For Dating Early Tafsîr Traditions: The Exegetical Traditions And Variant Readings Of Abū Mijlaz Lâhiq B. Ĥumayd", *Jerusalem Studies In Arabic And Islam* 49 (2020), 276.

çalışmaların tanıtımı mahiyetindedir.¹²⁰ Shah, söz konusu eserde A‘zamî, Brown ve diğer birkaç Müslüman yazar da dâhil olmak üzere toplam 61 farklı makale derlemiştir. Birinci ciltte hadisin ortaya çıkışı ve otantikliği, ikinci cildinde isnad ve hadislerin tarihlendirilmesi, üçüncü ciltte hadis analizi ve eleştirisi, dördüncü ciltte ise hadis hakkındaki çeşitli görüşler, siyak-sibak ve hadisin içeriği, mânası ve ihtivasına dair çeşitli makaleleri toplamıştır.

Son olarak Aldershot tarafından 1996’da Britanya’da yayımlanan “*Studies on the Origins and Uses of Islamic Hādīth*” derlemesinde Juynboll’un hadislere dair toplam on bir makalesi bir araya getirilmiştir. Söz konusu çalışmada Juynboll’un hadis araştırmalarında kullandığı metot ve kaynaklar onun kendi makalelerinden çıkarılabilir.

Yukarıda istifade ettiğimiz belli başlı kaynakları zikretmiş ve çalışmamızda bunlardan hangi hususlarda istifade ettiğimizi ve çalışmamızın mezkûr eserlerden farkını belirtmiş olduk. Kullandığımız tam künyeleriyle birlikte bibliyografya kısmında zikrettik.

V. TEMEL KAVRAMLAR

Araştırma esnasında kullandığımız bazı kavramların farklı şekilde tanımlandığını tespit ettik. Bunun sebebi ilgili kelimelerin sözlük anlamı ve terim anlamının alanlar arası değişikliğe uğraması ve aynı alanda birden fazla uzmanın bu tabirleri farklı bir şekilde tanıtmaları veya kullanmalarındır. Özellikle konumuzla alâkalı kavram kargaşasının arkasında yatan diğer bir sebep, oryantalistlerin bu alandaki araştırmalarının ve kullandıkları kavramların ve metotların tam oturmamış olması, bu alandaki tecrübe ve gelişmelerin devam ediyor olmasıdır. Ayrıca oryantalistlerin çalışmaları tabiatıyla Batı dillerinde olduğundan, bazı tabirlerin Türkçeye çevrilmesi de bu konuda kargaşaya sebep olmuştur.

Bu sıkıntıyı oryantalizm ve oryantalist¹²¹ tabirlerinde olduğu gibi tarihî tenkit terimi üzerindeki tartışmalarda da görebiliriz.¹²² Nitekim Fatma Kızıllı, bu husustaki

¹²⁰ Eserin muhtevası hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: İFAV, 2015), 266-277.

¹²¹ Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 31-42.

¹²² Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Tekniklerinin Tenkidi ve İslâmî Rivâyetlere Uygulanması Sorunu*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), 42-43.

tartışma ve kargaşayı göz önünde bulundurarak çalışmasının giriş kısmında çalışmasıyla ilgili bazı kavramların mânalarını izah etmiştir.¹²³ Aynı problemi Fatma Betül Altıntaş'ın da fark ettiğini, dolayısıyla çalışmasında bunları çözmeye çalıştığını görüyoruz.¹²⁴

Çalışmamızda görüşüne yer verdiğimiz oryantalist kullandığı için zikretmek zorunda kaldığımız tabirlere gelince, bunlar genel olarak oryantalizm, oryantalist, metot, yöntem, teknik, kuram, teori, nazariye, delil, kanıt, mantık, prensip, ilke, kaide, usul, doktrin ve kural gibi tabirlerdir. Bu tabirlerin kimisi Türkçe asıllı olup kimisi de diğer dillerden ödünç alınmıştır. Bunların bir kısmı bazı ortak noktalardan dolayı eş anlamlı olduğu gibi kimi zaman bunları birbirinden ayıran noktalar mevcuttur. Hatta eş anlamlı tabirlerin bazı durumlarda tamamen birbirine zıt olarak kullanıldığına da şahit olmaktayız. Meselâ metot ve yöntem kelimesi Türkçe'de eş anlamlı olsa da yöntem “belli bir sonuca ulaşmak için planlı bir yol” iken metot, bazen daha kompleks ve gevşek bir araştırma yolunu temsil edebilmektedir.¹²⁵ Aynı karışıklığı metot ve usul tabiri arasında da görebiliriz. Nitekim Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük yöntem kelimesini metotla eş anlamlı olduğunu belirttikten sonra yöntemi “Bir amaca erişmek için izlenen, tutulan yol, usul, sistem, prosedür, politika” şeklinde açıklamaktadır.¹²⁶ Aynı şekilde *Hayat Sözlüğü*, metodu usul¹²⁷ olarak tercüme ederken Altıntaş'ın tahkiki ise bu ikisinin birbirinin tamamen zıttı olduğunu göstermektedir. Zira ona göre metot; düşünceden varlığa doğru (epistemolojik) bir kavram iken usûl bunun tam tersi, varlıktan düşünceye (ontolojik) doğru giden bir etkilenme sürecidir.¹²⁸ Aynı kargaşa dış görünüşte eş anlamlı diye gözüken ‘kuram’, ‘teori’ ve ‘nazariye’ kavramları arasında da bulunmaktadır. Meselâ *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*

¹²³ Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM, 2019), 23.

¹²⁴ Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Tekniklerinin Tenkidi ve İslâmî Rivâyetlere Uygulanması Sorunu*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), 21-38.

¹²⁵ Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Tekniklerinin Tenkidi ve İslâmî Rivâyetlere Uygulanması Sorunu*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), 33.

¹²⁶ TDK, “yöntem”, <https://sozluk.gov.tr/> erişim tarihi 20.01.2021

¹²⁷ *Hayat Büyük Türk Sözlüğü*, ed. Şevket Rado vd. (İstanbul: Hayat Yayınları, 1970), “Metot”, 851.

¹²⁸ Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Tekniklerinin Tenkidi ve İslâmî Rivâyetlere Uygulanması Sorunu*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), 38. Anladığımız kadarıyla buradaki fark Türkçe ile Arapça ve sözlük ile terim manaları arasındadır. Zira *Hayat Sözlüğü* Metodun Türkçe sözlük karşılığını zikretmiştir. Öbür taraftan Altıntaş'ın bahsettiği usul kelimesi ise Türkçede istihdam edilen usulden çok Arapçada ve özellikle de terim olarak kullanılan bir tabirdir.

‘nazariye’¹²⁹ ve ‘teori’¹³⁰ kelimesini ‘kuram’ kelimesinin eşanlamlısı olarak tercüme ederek teori kelimesinin eşanlamlısı olarak da nazariye ve teoriyi zikredip¹³¹ felsefe, mantık ve diğer alan ve boyutlara göre yaklaşık dokuz farklı tanımdan bahseder.¹³² Bu tanımlar arasında birisi *yerçekimi teorisi* gibi ispatlanmış bilimsel bir gerçek iken diğeri ise gerçeğe aykırı olabilecek henüz ispatlanmamış bir fikirdir.¹³³ Nazariye’nin bu tanımını *Dînî Terimler Sözlüğü* de yapmıştır.¹³⁴ Ona göre nazariye,¹³⁵ doğruluğu ispat edilmemiş ilmî fikirlere inanmaktır.¹³⁶ Öbür taraftan *Meydan Larousse Büyük Lûgat ve Ansiklopedisi* de *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi* ‘nazariye’¹³⁷ ve ‘teori’¹³⁸ kelimesini ‘kuram’ kelimesinin eşanlamlısı ve teori kelimesinin eşanlamlısı olarak da ‘nazariye’ ve ‘teori’ kelimesini zikretmişse de ispatlanmış bir gerçek veya ispatlanması gereken bir fikir gibi bir ayırmadan hiç bahsetmeden bunu uygulamalardan bağımsız olarak ele alınan soyut bilgi olarak tanıtmıştır.¹³⁹ Bu fark teorik olduğu gibi insanlar arasında da vardır. Meselâ Müslümanların büyük çoğunluğu *evrim teorisini* henüz ispatlanmamış bir nazariye olarak görürken bilim adamlarının – özellikle ateist kesim – büyük/bir kısmı ise ispatlanmış bir teori olarak kabul etmektedirler. Aynı durum oryantalistlerin hadise dair ortaya attıkları bazı yeni kavramlar hakkında da söz konusu olmuştur. Meselâ *müşterek râvi teorisi* (common link) genelde Schacht ve Juynboll için makbul bir teori iken Müslüman araştırmacılar için henüz ispatlanması gereken bir nazariyedir.

Hülâsa kavram kargaşası kaçınılmaz bir durum olduğu için çalışmamızda kullandığımız bazı terimlerin de özel mânalarda istihdam edildiğine riayet edilmesi ve

¹²⁹ *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Gelişim Yayınları, 1986), “Nazariye”, 14/8568.

¹³⁰ *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Gelişim Yayınları, 1986), “Teori”, 18/11418.

¹³¹ *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Gelişim Yayınları, 1986), “Kuram”, 12/7166.

¹³² *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Gelişim Yayınları, 1986), “Kuram”, 12/7166.

¹³³ *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Gelişim Yayınları, 1986), “Kuram”, 12/7166.

¹³⁴ Kemal Yavuz vd., *Dînî Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 1991), 2/94. Bu sözlükte ‘Nazariye’ kelimesi çift ‘y’ ile yazılmıştır.

¹³⁵ Bu sözlükte ‘Nazariye’ kelimesi çift ‘y’ ile yazılmıştır. bk. Kemal Yavuz vd., *Dînî Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 1991), 2/94.

¹³⁶ Kemal Yavuz vd., *Dînî Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 1991), 2/94. Bu sözlükte ‘Nazariye’ kelimesi çift ‘y’ ile yazılmıştır.

¹³⁷ *Meydan Larousse Büyük Lûgat ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1990), “Nazariye”, 9/256.

¹³⁸ *Meydan Larousse Büyük Lûgat ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1990), “Teori”, 12/62.

¹³⁹ *Meydan Larousse Büyük Lûgat ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1990), “Kuram”, 7/643.

“terimlerin tanımları üzerine tartışılmaz”¹⁴⁰ kuralına dikkat edilmesini tavsiye ederiz ki bu ihtiyat herhangi yanlış bir anlayışı önleyecektir.

Çalışmamızda kullandığımız bazı özel terimlerin de mezkûr kavram kargaşasına mahkûm olup yanlış anlaşılmaya müsait olmaları sebebiyle tasrih edilmeleri gerekir. Oryantalistlerin metotlarını oluşturan teorileri, kuralları, delilleri, yaklaşımları ve teknikleri hakkında bizden önceki araştırmacılar ve alan uzmanları farklı terimler kullanmışlardır. Bazen aynı şey için iki hatta üç farklı ifade kullanıldığına şahit olduk. Meselâ Motzki, *müşterek râvi teorisini* hem metot¹⁴¹ hem de bir prensip olarak zikretmiştir.¹⁴² Fakat bu kavram genelde *teori* olarak da nitelendirilmektedir.¹⁴³ Kızıl bunu hem *teori* hem *yöntem* olarak ele almıştır.¹⁴⁴ Aynı şekilde hadisleri tarihlendirmek için oryantalistlerin geliştirdikleri bazı prosedürleri Ahmet Yücel, *yöntem* olarak nitelendirirken, Kızıl hem bir *yöntem* hem de bir *metot* olarak ifade etmiştir.¹⁴⁵ Metot ve yöntem kelimesinin bazen farklı mânalarda kullanılabilmesi mümkün olsa da¹⁴⁶ genelde Türkçe’de eşanlamlı¹⁴⁷ olduğu için Kızıl ve Yücel’in kullanışı arasında hakikî bir fark yoktur.

Bazı terimlerin birbirinin yerine kullanılmasının sebebi, bir iddiayı ispatlamak veya belli bir sonuca ulaşmak için tercih edilmesindedir. Meselâ Schacht ve Juynboll

¹⁴⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlû Selmân, (b.y.: Dârü İbn Affân, 1417/1997), 5/218. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Ebû Abdırrahmân Muhammed es-Sânî b. Ömer b. Musa, “‘et-Takyîd ve’l-İdâh li kevlîhim ‘Lâ müşâhhete fi’l-İstîlâh’”, *Silsiletü buhûsi ve tahkîkâti muhtâre min mecelleti’l-hikme* 16, ed. Ebû Muhenned en-Necdî (b.y.: y.y., ts.), 1-35. Kanaatimizce bu kargaşadan kurtulmak için Ali Kemal Şaş’ın “‘Türkçede terim oluşturma yolları ve bilişim terimlerinin oluşum süreçleri’”, *RumeliDE Journal of Language and Literature Studies* 21 (December 2020), 242-256 isimli makalesi gibi, oryantalistlerin gelişmekte olan hadis araştırmalarına kolayca referansta bulunmak için Türkçe’de bu alandaki terimler üzere bilimsel bir araştırma yapılmalı ve ittifak edilmelidir.

¹⁴¹ Akgün’ün de bunu bir metot olarak nitelendirdiği yerlere şahit olduk. bk. Hüseyin Akgün, “Umirtu En Ukâtîle’n-Nâse” Hadisinin Rivayet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (Haziran 2022), 82.

¹⁴² Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 237.

¹⁴³ Bu Fatma Kızıl’ın *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM, 2019) isimli eserin başlığından da anlaşılmaktadır.

¹⁴⁴ Fatma Kızıl’ın *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM, 2019), Önsöz.

¹⁴⁵ Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM, 2019), Önsöz, 218; a.mlf. *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Y. Lisans Tezi, 2005)

¹⁴⁶ Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Tekniklerinin Tenkidi ve İslâmî Rivâyetlere Uygulanması Sorunu*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), 33.

¹⁴⁷ Metotla eşanlamlı olup bir gayeye veya gerçeğe varmak için tutulan düzenli yol veya sistemli düşünme yoluna yöntem denir. bk. *Hayat Büyük Türk Sözlüğü*, ed. Şevket Rado vd. (İstanbul: Hayat Yayınları, 1970), “Yöntem”, 1257.

müşterek râvi fenomenini ispatlamak için belli bir araştırma metodu kullanmışlardır. Daha sonra *müşterek râvi* Schacht ve Juynboll için ispatlanmış bir teori hâline dönmüştür. Schacht ve Juynboll bundan sonra ortaya koyacakları diğer bazı iddialarını ispatlamada bu teoriyi ön kabul, öncül ve prensip olarak da kullanmışlardır. Bundan dolayı Motzki *müşterek râvi* teorisi için bir yerde *prensip* kelimesini kullanmıştır.¹⁴⁸ Yani yeni bir sonuca ulaşmak için bu teorinin bir prensip olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Biz başlıkları kendimiz belirlese de konunun içinde oryantalist onu ifade etmek için hangi kavramı kullanmışsa onun kullanımına sadık kaldık. Dolayısıyla belli bir kavram, diğer alanlarda farklı anlama gelse de çalışmamızdaki kullanımı, oryantalistlerin hadis araştırmaları çerçevesindeki özel kullanımı olarak anlaşılmalıdır. Buna ek olarak yukarıda da zikrettiğimiz gibi bu alandaki uzmanlar bile bazen belli bir fenomenden bahsederken farklı tabirler kullanabilmektedirler. Dolayısıyla kavram kargaşasından kurtulmak için seçtiğimiz başlıklar altında yer verilen kavramları teoriden hareketle değil oryantalistin kullanımını esas alarak belirledik. Yani söz konusu kavramların tanımlarına bakarak değil, oryantalistlerin bunları nerede, ne zaman veya nasıl kullandıklarını takip ederek uygun bir kategori içerisine yerleştirmeye çalıştık. Meselâ ihtimal teorisi matematik ve istatistikte bir teori olarak nitelendirilirse de biz hadis ilminde, Wael Hallaq bu teoriyi kullandığı için, bu hususu incelerken onun nasıl kullanıldığını esas aldık. Hallaq bu teoriyi, âhâd hadislerin sağladığı bilgiyi zedelemek üzere bir delil olarak kullandığı için biz bu teoriye, teoriler kategorisinde değil, deliller başlığı altında yer vermeyi tercih ettik. Fakat yukarıda da izah ettiğimiz gibi oryantalistik hadis çalışmalarında belli bir kavram, duruma göre çeşitli amaçlara hizmet etmek üzere kullanılabilir. Dolayısıyla belli bir başlık altına yerleştirdiğimiz bir kavram, diğer başlıklar altında da yer alabilir. Meselâ müşterek râvi teorisini teori başlığı altında zikrederek incelemişsek de bu teori oryantalistler tarafından diğer bazı iddiaları ispatlamada bir öncül ve kural olarak da kullanılmıştır. Dolayısıyla prensip kavramını, ‘kural’ başlığı altında inceledik.

Netice olarak oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotlarını teori, kural, delil, yaklaşım ve teknik olmak üzere beş farklı boyutta inceledik. “Teknik” başlığı

¹⁴⁸ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 237.

altında incelediğimiz metin, isnad, kaynak ve isnad+metin gibi dört meşhur tarihlendirme yollarını, Yücel ve Kızıl “yöntem” olarak ele almışlardır. Bu kullanım isabetli ise de biz yöntem kelimesinin yerine, metotların ögeleri arasında insicam olması bakımından teknik kelimesini kullanmayı tercih ettik. Buna teknik demekle yöntemin muhtevasında bir değişiklik meydana gelmemektedir. Fark yalnızca lafızdadır. Burada teknik kelimesini tercih etmemiz, tekniğin yöntemlerin tamamını kapsaması sebebiyledir.¹⁴⁹ Bu tercihler çalışmamızın ikinci bölümündeki başlıklara hastrır.¹⁵⁰

Oryantalistlerin metotlarını oluşturduğuna kanaat getirdiğimiz mezkûr beş kavramın belli bir tanımını zikretmiş olsak da bunların altında zikrettiğimiz içerikleri yaptığımız tanımlarla sınırlandırmak istemedik. Bu nedenle söz konusu beş kavramla ne kastettiğimiz örnekler sayesinde ikinci bölümde daha net anlaşılacaktır. Burada kısa bir şekilde içeriklerin genel mahiyeti zikredilmiştir. Bunlar dışında çalışmamızın konusu olan *Oryantalistlerin Hadis Araştırmalarında Kullandıkları Metot ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi* başlığında yer alan önemli kavramlar da aşağıda tanıtılmıştır.

Teori, çalışmamızın ikinci bölümünde değerlendirdiğimiz oryantalistlerin metotlarını tamamlayan unsurlardan birisidir. Bu başlık altında genelde Schacht ve Juynboll’un hadis araştırmalarında isnad ve râviler hakkında ortaya koydukları yeni terimler ve teoriler incelenmiştir. Önceki çalışmalarda alanın uzmanları tarafından bu tür terimler için metot, yöntem, teori gibi ifadeler kullanılmıştır. Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotlarını sistematik bir insicam içinde açıklama çabasının neticesi olarak biz bunları ‘teoriler’ başlığı altında toplamayı uygun gördük.

¹⁴⁹ Bir etkinliğe özgü uygulamaya yönelik, yöntem ve yordamların tümüne denir. Belli bir sonuca varmayı sağlayan yöntemdir. Bilimsel bilgilere dayanan ve üretime yönelik yöntemlerin tümüne denir. Herhangi bir öğretim etkinliği için başvurulması gereken yoldur. bk. *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Gelişim Yayınları, 1986), “Teknik”, 18/11365. *Meydan Larousse* ise buna benzeyen açıklamalarda yöntem kelimesinin yerine metotların tümü olarak tanıtmıştır. bk. *Meydan Larousse Büyük Lûgat ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1990), “Teknik”, 12/21. Nitekim *müşterek râvi* kuramı, “dalış uydurmadır” gibi kurallar veya e-silentio gibi mantikî kanıtlar sonuçta isnad merkezli tekniği uygularken kullanılır. Bu açıdan bakarsak teknik kelimesi zikrettiğimiz insicam ve kullanım tertibine göre hadisleri tarihlendirmedeki bu dört yöntem için uygun bir tabir gözükmektedir. Fakat bu durum, söz konusu dört teknik için ‘yöntem’ tabirini kullanmanın yanlış olduğu anlamına gelmez.

¹⁵⁰ Terimlerdeki bu seçim sadece ikinci bölümdeki başlıklara hastrır. Metin içinde alternatif tabirler kullanılmıştır. Özellikle alan uzmanların istihdam ettiği bir ifade varsa onu mümkün olduğu kadar değiştirmemeye çalıştık. Mesela Motzki bir yerde prensip kelimesini kullanmışsa bunu naklederken biz de prensip kelimesini zikretmeye öncelik verdik.

Kural ise genelde oryantalistlerin belli başlı iddialarını ispatlamada veya belli bir sonuca ulaşmak için öncül ve ön kabul olarak kullandıkları varsayımları ifade etmektedir. Bunlar bizden önceki çalışmalarda alanın uzmanları tarafından genelde prensip, doktrin, ön kabul, ön koşul, ön yargı, öncül varsayım, kaide, usul ve kurucu ilkeler gibi farklı tabirlerle ifade edilmiştir. Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotlarını sistematik bir insicam içinde açıklamak amacıyla bunların hepsini ‘kurallar’ başlığı altında incelemeyi tercih ettik.

Delil, başlığı altında genelde oryantalistlerin belli bir iddiayı ispatlamada veya belli bir neticeye varmada yürüttükleri aklî delillerin çeşitleri incelenmiştir. Burada delilden kastı belli bir iddiayı ispatlamada kullandıkları belli bir rivayet değildir. Bilakis genel akıl yürütmenin çeşitleridir. Bu başlık altında e-silentio çıkarımı, kıyas, ihtimal, benzeşmezlik ve kapalı döngü olmak üzere toplam beş farklı akıl yürütme çeşidi değerlendirilmiştir. İhtimal teorisi bir teori olsa da Hallaq bunu delil olarak kullandığı için bu başlık altında yer vermeyi tercih ettik.

Teknik olarak ele aldığımız kavramlar, genelde bizden önceki çalışmalarda alanın uzmanları tarafından hadisleri tarihlendirme yöntemleri veya metotları olarak ifade edilen isnad, metin, kaynak ve isnad+metin merkezli tarihlendirme yollarıdır. Diğer bir unsur olan yaklaşıma gelince oryantalistlerin genelini temsil eden indirgemecilikle beraber fenomenolojik ve diğer bazı yaklaşımlar ele alınmıştır.

Tarihlendirme, belli bir hadisin hangi zamana ait olduğunu belirlemektir. Başka bir deyişle söz konusu hadisin ilk kez ne zaman ortaya çıktığını tespit etmektir. Bu kavramın arkasında hadislerin Resûlullah’a (s.a.v.) ait olmadığı, sonraki nesillerin ürünü olduğu varsayımı yatmaktadır. Bu nedenle hadisleri tarihlendirmenin maksadı, söz konusu hadisin kimin tarafından ne zaman uydurulduğunu araştırmaktır.¹⁵¹

Oryantalist, hadisle uğraşan Batılı gayri müslim araştırmacıdır.¹⁵² Hadis, Resûlullah’a (s.a.v.) ait sözler, fiiller veya tasviplerdir.¹⁵³ Metot, düşüncüyü belirli bir sonuca vardırması gereken birtakım yolların ve usullerin tümüne denir.¹⁵⁴ Çalışmamızda oryantalistlerin metodundan kastımız onların teorileri, kuralları,

¹⁵¹ Krş. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM, 2019), 23.

¹⁵² Bunun detaylı bilgisi çalışmamızın birinci bölümünde verilmiştir.

¹⁵³ Mahmûd et-Tahhân, *Teyşîru mustalehi’l-hadis* (Lahore: Mektebe-i Rahmâniye, ts.), 14.

¹⁵⁴ *Meydan Larousse Büyük Lûgat ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1990), ‘‘Metot’’, 8/682.

kanıtları, yaklaşımları ve tekniklerinin bir bütünüdür. Kaynak, bir şeyin çıkageldiği ilk yerdir ve buna me'haze (مأخذ) denir.¹⁵⁵ Gördüğümüz kadarıyla nakledilen bilginin asıl sahibi veya onun bulunduğu yer veya nakleden kimsenin başvurduğu yer de bir nevi kaynaktır. Bilgi direkt asıl kaynaktan nakledilmişse onu ilk el kaynak (مصدر), asıl kaynak ile arasında bir vasıta varsa ikinci el kaynak (مرجع) olarak nitelendirebiliriz. Başka bir deyişle bilginin kaynağını iki farklı boyutla ayırabiliriz. İlki bilginin asıl sahibi açısından ki bu asıl kaynaktır, diğeri ise bu bilgiyi nakleden kimsenin naklettiği yer açısından ki bu da bilgi sahibine nazaran ikinci el kaynak olsa da nakleden kimsenin kaynakları açısından onun asıl kaynağı olarak nitelendirilecektir. Meselâ Goldziher belli bir hadisi Demîrî'den nakletmişse, onun bu kaynak kullanımı ikinci el kaynak olsa da biz Goldziher'in kaynağını araştırırsak Demîrî onun ilk kaynağı olarak nitelendirilecektir. Yani hadisin ilk kaynağı Resûlullah (s.a.v.) veya hadisi isnadıyla zikreden kimse iken Goldziher'in naklinin ilk kaynağı ise Demîrî olacaktır.¹⁵⁶

Son olarak, hadis ve oryantalizme has olan bazı diğere ifadeler yeri gelince, dipnotlarda veya metin içinde açıklanmıştır.

¹⁵⁵ *Hayat Büyük Türk Sözlüğü*, ed. Şevket Rado vd. (İstanbul: Hayat Yayınları, 1970), ‘‘Kaynak’’, 689.

¹⁵⁶ Krş. Mahmûd et-Tahhân, *Usûlü't-tahrîc ve dirâsetü'l-esânîd* (b.y.: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1979), 9-18.

BİRİNCİ BÖLÜM

ORYANTALİSTLERİN HADİSE DAİR BAZI İDDİALARI VE BUNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Oryantalistlerin hadise dair araştırmalarındaki metotları ve kaynak kullanımına geçmeden evvel onların hadise dair bazı mühim iddialarını incelemek önem taşımaktadır. Zira bu iddialar onların hadis araştırmalarını son derece etkileyen temel öncüller veya varsayımlar mesabesinde dirler. Ayrıca oryantalistlerin hadise dair iddialarının niteliğini anlamak için onların içinde yetiştikleri ilmî ortamı da ele almak önem arz etmektedir. Bu amaçla bu bölümde önce oryantalizm ve oryantalistin tanımı, oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metotlarını doğrudan etkileyen Batılı araştırmacıların Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uyguladıkları tenkit sistemi gibi oryantalistlerin içinde yetiştikleri ilmî muhit, oryantalistleri hadis araştırmalarına sevk eden temel sebepler, ilk oryantalistik hadis çalışmaları, oryantalistlerin sınıflandırılması ve oryantalistlerin hadislere dair temel iddiaları incelenmiştir. Burada zikredilecek olan konular çalışmamızın ana konusu olmayıp onun mukaddimesi mesabesinde dir. Bu nedenle zikredilen veriler eleştirel tahlilden ziyade tespit ağırlıklı olup bunların detaylı tartışmalarına ve delillerinin eleştirisine girmeye ihtiyaç duyulmamıştır.

I. ORYANTALİZM VE ORYANTALİSTLER

Burada oryantalizmin tanımı ve mahiyetinden, oryantalistin tanımından ve oryantalizmin başlangıcından bahsedilmiştir.

A. Oryantalizm ve Oryantalistin Tanımı ve Mahiyeti

“Oryantalizm” kelimesi Arapça’da “şark/شرق”, Latince’de ise Doğu anlamına gelen “orient” kökünden gelmektedir. “Oryantalizm/istişrâk/استشرق”, “Doğu bilimi”

demektir.¹ Yani sözlük anlamı olarak Doğu'nun kültürleri, dinleri, tarihi, dilleri, edebiyatı, siyaseti ve bilimleriyle uğraşmaya “oryantalizm” denir. Aynı şekilde “oryantalizm” kökünden olan oryantalist kelimesi ve Arapça’da istif’âl babından isim-i fail olan “müştşirik/مستشرق” kelimesi, Doğu kültürü, dinî, tarihi, dili, edebiyatı, siyaseti ve bilimleriyle uğraşan kimseye denir. Yani sözlük anlamına göre oryantalistin tanımının merkez noktası “uğraşılan alanın Doğu” olmasıdır. Buna binaen sözlük anlamı itibariyle araştırmacının Doğulu, Batılı, Kuzeyli veya Güneyli olması ve uğraştığı alanın da siyaset, din, kültür, dil, edebiyat, bilim ve diğer alanlardan herhangi biri olup olmaması önemli değildir, sadece uğraştığı alanın Doğu olması o araştırmacıya oryantalist diyebilmemiz için yeterlidir.²

Bu kavramı genişçe tahlil eden Bulut’un tespitine göre Oryantalizmin tanımlarının çokluğu ve farklılığı, oryantalizmin hem tarihî süreç içerisinde farklı anlamlar kazanmasından hem de oryantalizm karşısındaki tutum farklılıklarından kaynaklanmaktadır.³ Aynı şekilde bu konuya derinlikle değinen Sabri Çap’ın tespitine göre bu kavram zaman, gaye ve metot açısından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Dolayısıyla tek bir tanım yapmak mümkün değildir. Zira bu kavramın tarih boyunca taşıdığı anlamın farklılaşması ve farklı disiplinler tarafından kullanılması onu tanımlamayı zorlaştırmıştır. Zira tanımı zaman, coğrafya, inanç, düşünce, araç ve amaçları bakımından tarih boyunca değişkenlik göstermiştir. Zaman bakımından neredeyse on-on beş asır, coğrafya açısından yeryüzünün tamamı ve inanç olarak da insanlığın yarısından fazlasını dikkate almamız gerekir. Ona göre Oryantalizmin tarifinde Doğu-Batı, din, kültür, siyaset, sömürge, misyonerlik, ekonomi, akademik/bilimsel çaba gibi çeşitli unsurlar belirleyici olmaktadır. Daha sonra Çap, coğrafya, din, hükümlerlik/üstünlük, bilimsel/akademik ve kültürel merkezli olmak üzere her birinin altında çok sayıda farklı tanımlar zikretmiştir.⁴ Biz burada bazı âlimlerin yaptığı tanımları zikretmekle iktifa ediyoruz.

¹ Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 31.

² Krş. Hafız Muhammed Zübeyr, *İslâm or müştşirikin* (Lahore: Mektebe Rahmetun li'l-‘Âlemîn, 2014), 1-6; Aleem Ashraf Jansi Seyyit, *Tefhîm-i İstişrâk* (Lahore: World View Publishers, 2019), 15-22.

³ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi* (İstanbul: Yöneliş 2002), 16.

⁴ Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 31-44.

Edward Wadie Said (1935-2003),⁵ oryantalizmin toplam üç farklı tanımını zikretmektedir. Said'e göre: "insanbilim uzmanı, toplumbilimci, tarihçi ya da dil uzmanı olsun, özel veya genel bir yönden Doğu'yu öğreten, onun hakkında yazan veya araştıran kimse şarkiyatçıdır ve yaptığı iş de şarkiyatçılıktır. Ona göre oryantalizm Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik fark üzerine bina edilen bir düşünme tarzıdır. Yine Said'e göre oryantalizm Doğu ile uğraşan kurumsal bir enstitüdür.⁶ Başka bir deyişle Doğu'nun incelenmesinin neticesi olarak eser, resim vb. ürünler ortaya koyma akademik oryantalizm, Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı düşünme tarzı örtük oryantalizm ve Doğu'ya hâkim olmaya çalışma ise siyasal oryantalizmdir.⁷ Kısacası oryantalizm Batı'nın Doğu'ya egemenlik sağlaması, onu yeniden inşa etmesi ve üzerinde söz sahibi olmasından ibarettir.⁸

Alman Filolog Rudi Paret'e (1901-1983) göre oryantalizm özellikle dile has olan bir ilim olup Doğu veya Doğu âleminin ilmî demektir.⁹

⁵ 1935'te Hristiyan bir ailede Kudüs'te doğdu. Babası Filistinli Amerikan vatandaşı annesi ise Lübnanlı Filistin kökenliydi. 1948 Arap İsrail savaşı döneminde ailesi Mısır'a göç etti. Victoria koleji, Kahire, Mount Hermon okulu, Massachusetts, Princeton ve Harvard üniversitesinde eğitimini gördü. Columbia Üniversitesinde Profesör olarak çalışmıştır. Hayat boyu Doğu ve Filistin hakkı için çabalayan ve birkaç eser kaleme alan Said 2003'te New York'ta vefat etmiştir. bk. Edward Wadie Said, *Orientalism* (USA: Penguin Group, 2003), Kapak sayfası.

⁶ Said, *Orientalism*, 2-3. Krş. Rudi Paret, *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye fi'l-cami'âti'l-Âlmâniyye*, çev. Mustafa Mâhir (Kahire: el-Merkezü'l-kevmî li't-terceme, 2011), 17; Mâlik b. Nebî, *İntâcü'l-musteşrikîn ve eseruhû fi'l-fikri'l-İslâmiyye'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-irşâd, 1388/1969), 5; Umar b. İbrahim Ridvan, *Ârâü'l-müsteşrikîn havle'l-Kur'âni'l-kerim ve tefsîrihî* (Riyad: Dâru Teyyibe, 1413/1992), 23; Ali b. İbrahim en-Nemle, *el-İstişrâk ve'd-dirâsâtu'l-İslâmiyye* (Riyad: Mektebetu't-tövbe, 1998), 124; Yücel Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, (İstanbul: Yöneliş 2002), 16; Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Oryantalist Paradigmanın Karşıtı Olarak Oksidentalist Söylem: Kavramsal Bir Analiz", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/2 (December 2021), 209-233.

⁷ Said, *Orientalism*, 2-3. Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Oryantalist Paradigmanın Karşıtı Olarak Oksidentalist Söylem: Kavramsal Bir Analiz", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/2 (December 2021), 209.

⁸ Said, *Orientalism*, 2-3. Krş. Rudi Paret, *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye fi'l-cami'âti'l-Âlmâniyye*, çev. Mustafa Mâhir (Kahire: el-Merkezü'l-kevmî li't-terceme, 2011), 17; Mâlik b. Nebî, *İntâcü'l-musteşrikîn ve eseruhû fi'l-fikri'l-İslâmiyye'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-irşâd, 1388/1969), 5; Umar b. İbrahim Ridvan, *Ârâü'l-müsteşrikîn havle'l-Kur'âni'l-kerim ve tefsîrihî* (Riyad: Dâru Teyyibe, 1413/1992), 23; Ali b. İbrahim en-Nemle, *el-İstişrâk ve'd-dirâsâtu'l-İslâmiyye* (Riyad: Mektebetu't-tövbe, 1998), 124; Yücel Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, (İstanbul: Yöneliş 2002), 16; Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Oryantalist Paradigmanın Karşıtı Olarak Oksidentalist Söylem: Kavramsal Bir Analiz", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/2 (December 2021), 209-233.

⁹ Rudi Paret, *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye fi'l-cami'âti'l-Âlmâniyye*, çev. Mustafa Mâhir (Kahire: el-Merkezü'l-kevmî li't-terceme, 2011), 17.

Mâlik b. Nebi ise farklı bir yaklaşım göstererek İslâm medeniyeti ve fikri hakkında yazan Avrupalı yazarları müsteşrik olarak tanımlar.¹⁰

Burada zikretmeden geçilemeyecek iki tanımdan ilki Ömer b. İbrahim Rıdvan'a aittir. O, Doğu medeniyeti, tarihi, edebiyatı veya din ilimlerini inceleyen Batılı bir âlimi müsteşrik ve işini de oryantalizm olarak zikreder.¹¹ İkincisi ise Ali b. İbrahim Nemle'nin görüşüdür. Ona göre oryantalistin Batılı ve/veya gayri müslim olması şart değildir.¹²

Bulut Yücel'in ifadelerine göre Doğu'yu kendine konu edinmiş Batı'nın Doğu hakkındaki imajları ya da Doğu'ya ilişkin Batılı kolektif muhayyiledir.¹³

Seyit Muhammed Şahid 'orient' kelimesinin fiziksel, coğrafi ve astronomik anlam boyutlarını vurgulamaksızın 'bilgi ve öğrenmek' mânasına geldiğini ifade eder. O, görüşünü desteklemek için Latince, Yunanca, Almanca, Fransızca ve İngilizce dillerine ait otoriter sözlüklerden delil getirmiştir. İngilizcedeki 'orientation' ve 'orientate' kelimesinin manasını zikredip daha fazla bilgi almak üzere bu kelimenin kökü olan orient'e bakmak için *Webster* adlı sözlüğe başvurarak atıfta bulunmuştur. Yazarın söylediği mana her ne kadar doğru olsa da 1828'de ilk kez yayımlanan *Webster* sözlüğüne baktığımızda hiçbir yerde '*Orient*' kelimesinin bilgi veya marifet veya öğrenmek manasında kullanıldığına rastlamamaktayız. Tam tersi 'orient' sözcüğü görsel, coğrafi ve astronomik mana vurgulanarak 'doğu' ve 'doğmak' anlamında kullanılmıştır. Ayrıca söz konusu *Webster*, 'orientation' veya 'orientate' kelimesini de zikretmemektedir. *Webster*'in zikrettiği kelimeler 'orient', 'oriental', 'oriency', 'orientalism', 'orientalist' ve 'orientality'dir.¹⁴ Şahid Latince'deki 'orient' (Doğu) kelimesini Almanca'da 'Morgenland' yani 'sabah toprakları' ve onun zıttı 'occident' (Batı) kelimesini de 'Abendland' yani 'akşam toprakları' olarak tercüme etmiştir. Şahid'e göre Avrupa'nın doğu ilimlerine işaret ettiği bölgeler Avrupa'nın

¹⁰ Mâlik b. Nebî, *İntâcü'l-müsteşrikîn ve eseruhû fi'l-fikri'l-İslâmiyi'l-hadîs* (Beirut: Dârü'l-irşâd, 1388/1969), 5.

¹¹ Umar b. İbrahim Ridvan, *Ârâü'l-müsteşrikîn havle'l-Kur'âni'l-kerim ve tefsîrihî* (Riyad: Dâru Teyyibe, 1413/1992), 23.

¹² Ali b. İbrahim en-Nemle, *el-İstişrâk ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye* (Riyad: Mektebetu't-tövbe, 1998), 124.

¹³ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi* (İstanbul: Yöneliş 2002), 9.

¹⁴ Noah Webster L.L.D, *An American Dictionary of the English Language*, (New York: S. Converse, 1828), "Ori", 2/216.

doğu tarafında değil, güney veya güney doğu tarafındadır.¹⁵ Ona göre Avrupa kendi kadim bilgi ve ilmî birikimlerinin geldiği tek kaynağın Yunanistan'ın olduğunu söylese de, Yunanistan ne Avrupa ne de Arapların doğusunda bulunmaktadır. O zaman bu ilimler aslında Yunanistan'ın da asıl ilim ve ilham kaynağı olan Mısır gibi bölgelere aittir. Hatta bu bölgeler Doğuda bulunduğu için değil, metaforik olarak ilmin güneşi evvelâ buralarda doğduğu gerçeğinden hareketle 'orient' diye isimlendirilmiştir. Şahid görüşünü desteklemek için Alman oryantalist Sigrid Hunke'nin yazdığı "*Allah'ın Güneşi Batıya Doğar*" isimli eserin başlığını sunar ve bunu Arapça'ya "*Arapların Güneşi Batıya Doğar*" diye tercüme edenleri de tenkit eder. Zira burada söz konusu ilim Arapların ilmi değil, tam bir kültür mozaığı denilebilecek ve kozmopolit yapıya sahip olan İslâm dininin ilmidir.¹⁶ Çünkü Hunke'nin kitabının adı *Allahs Sonne über dem Abendland*'dır. Burada 'Arap' değil 'Allah' kelimesi kullanılmıştır.¹⁷

Gördüğümüz kadarıyla bu terim oluşurken genelde Batılı gayri Müslim birinin Doğu'yu anlamak için onu araştırmaya başladığından bu söz meydana gelmiştir. Dolayısıyla Müslümanlar için bu terim yabancıdır. Yani ne Kur'ân ve sünnette geçer ne de klasik fıkıh veya kelâmın bir terimidir. Bundandır ki, oryantalistin Arapça'da yapılan meşhur tercümesi olan "müsteşrik" kelimesi araştırdığımız kadarıyla *Lisânü'l-Arab*, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, *es-Şihâḥ*, *Esâsü'l-belâğa*, *el-Muḥaşşaş* ve *Tâcü'l-'arûs* gibi klasik Arapça sözlüklerinde bulunmamaktadır. Fakat bu kelimenin eski Arapça sözlüklerinde bulunmaması, sarf kurallarından hareketle bunun manasını ve kavramını anlamaya engel değildir.¹⁸ Nitekim bazı araştırmalar sözümüzün arkasında durmaktadır. Bunlara göre "istişrâk" kelimesi ve ondan türemiş diğer sözler Arapça'da sonradan doğan yeni kelimelerdir. Bunları ilk kez hadisçiler/modernistler¹⁹ oryantalizmin tercümesi olarak kullanmıştır. Daha sonra bundan "isteşreke-استشرق"

¹⁵ Bunu Rudi Paret Almanya'ya nazaran dile getirmiştir. Bkz. Paret, *ed-Dirâsâtu'l-Arebiyye*, 17.

¹⁶ Seyyid Muhammed Şahid, "el-İstişrâk ve menheciiyetü'n-nakd inde'l-Müslimîn el-Mu'âsirîn", *Mecelleṭu'l-ictihad* 22 (1414/1994), 197.

¹⁷ Krş. Murad, *Mu'cemü esmâ'i'l-müsteşrikîn*, 6-24.

¹⁸ Krş. Yahya Murad, *Mu'cemu esmâ'i'l-müsteşrikîn* (b.y.: Kutub Arabiyye, ts.), 6.

¹⁹ Kitapta المحدثون kelimesi harekesiz yazıldığı için hem Muheddisûn hem Muhdesûn olabileceğine göre iki farklı tercüme yazmayı uygun gördük. İsmail Ali Muhammed bunu Muhdesûn olarak hareketlendirmiştir. Bk. İsmail Ali Muhammed, *el-İstişrâk beyne'l-hakiketi ve't-tedlîl* (Kahire: Dârü'l-kelime, 1436/2014), 9.

diye bir fil çıkarmışlardır. Yabancı dillerde bu Arapça filin eş anlamlı bir fili yoktur.²⁰ Anladığımız kadarıyla bundan kasıt ‘istif’âl’ babından Türkçe’de ‘Doğulu olmaya çalışan’ anlamına gelen doğulaşmak veya ‘Doğu’yu araştırmaya çalışan’ anlamına gelen Doğucu tabiridir. Zira Türkçe’de ‘doğulaşmak’ veya ‘doğucu’ diye bir kullanım yoktur. Aynı şekilde İngilizce’de “orient” kelimesi fiil olarak ‘Doğulu olmaya çalışmak veya Doğu’yu araştırmak’ anlamında değil, doğmak anlamında kullanılmaktadır.²¹ Daha dikkat eden âlimler müsteşrikin yerine şarkçılık uleması anlamını veren “Ulemâu’l-Maşrikiyyât- علماء المشرقيات ifadesini kullanmayı tercih ederler. Aynı şekilde “Arabist” kelimesini Arap/ça uzmanı anlamına gelen “Urbaniyy-عرباني” olarak tercüme etmeyi tercih ederler; fakat istişrâk ve müsteşrik kelimesi yaygın olmuştur dolayısıyla bunun kullanımında da bir beis yoktur.²²

Buna ek olarak yukarıda naklettiğimiz tanımlara bakarak araştırmacıların bu konuda tek bir görüş üzerinde ittifak ettiğini ifade etmek mümkün değildir. Bunun da birkaç sebebi vardır. İlk olarak bu terim eski âlimlerimizin ittifakla tanıtip bize aktardığı bir terim olmayıp son zamanlarda ortaya çıkmış ve henüz kavram anlamı olmak üzere sınırları tam olarak belirlenmemiştir. Ayrıca mezkûr kavramın sözlük mânasıyla güçlü bir alâkası olduğu için (yalnızca)terim mânasında ihtilaf ortaya çıkmıştır. Buna ilaveten, coğrafi açıdan her ülkenin bulunduğu yere göre doğusu da batısı da değişebilir. Astronomik açıdan da her ülkede güneşin doğduğu taraftaki bölgeler ve ülkeler doğu olarak kabul edilir. Bu açıdan bakarsak oryantalistin coğrafi mi, metaforik mi, veyahut inanca dayalı bir kavram mı olduğu sorunu da bunun tanımlamasını zenginleştirmektedir. Mezkûr farklı tanımlar ve boyutlara binaen, oryantalizmin kapsadığı çeşitli muhtemel şekiller aşağıda tablo şeklinde verilmiştir.

²⁰ Ahmet Smajlović, *Felsefetu’l-istişrâk ve eseruhâ fi’l-edebi’l-Arabîyyi’l-mu’âsır* (Kahire: Dârü’l-fikri’l-Arabî, 1418/1998), 30.

²¹ Noah Webster L.L.D, *An American Dictionary of the English Language* (New York: S. Converse, 1828), “Ori”, 2/216.

²² Smajlović, *Felsefetu’l-istişrâk*, 30.

Araştırmacının yaşadığı bölge ve inancı		İlgilendiği alan
Bölgesi	İnancı	Doğu
Herhangi bir bölge (Doğulu, Batılı, Kuzeyli Güneyli)	Herhangi bir din (Müslüman/Gayri müslim)	Herhangi bir alan (Siyaset/Din/Kültür/Dil/Bilim)
Herhangi bir bölge (Doğulu, Batılı, Kuzeyli Güneyli)	Herhangi bir din (Müslüman/Gayri müslim)	Dinler
Herhangi bir bölge (Doğulu, Batılı, Kuzeyli Güneyli)	Herhangi bir din (Müslüman/Gayri müslim)	İslâm
Herhangi bir bölge (Doğulu, Batılı, Kuzeyli Güneyli)	Herhangi bir din (Müslüman/Gayri müslim)	Hadis
Herhangi bir bölge (Doğulu Batılı, Kuzeyli Güneyli)	Gayri müslim	Herhangi bir alan (Siyaset/Din/Kültür/Dil/Bilim)
Herhangi (Doğulu Batılı, Kuzeyli Güneyli)	Gayri müslim	Dinler
Herhangi (Doğulu Batılı, Kuzeyli Güneyli)	Gayri müslim	İslâm
Herhangi (Doğulu Batılı, Kuzeyli Güneyli)	Gayri müslim	Hadis
Herhangi (Doğulu Batılı, Kuzeyli Güneyli)	Müslüman	Herhangi bir alan (Siyaset/Din/Kültür/Dil/Bilim)
Herhangi (Doğulu Batılı, Kuzeyli Güneyli)	Müslüman	Dinler
Herhangi (Doğulu Batılı, Kuzeyli Güneyli)	Müslüman	İslâm
Herhangi (Doğulu Batılı, Kuzeyli Güneyli)	Müslüman	Hadis
Batılı	Müslüman	Herhangi bir alan (Siyaset/Din/Kültür/Dil/Bilim)
Batılı	Müslüman	Dinler
Batılı	Müslüman	İslâm
Batılı	Müslüman	Hadis
Batılı	Gayri müslim	Herhangi bir alan (Siyaset/Din/Kültür/Dil/Bilim)
Batılı	Gayri müslim	Dinler
Batılı	Gayri müslim	İslâm
Batılı	Gayri müslim	Hadis

Tablo 1: Oryantalistlerin çeşitleri

Kanaatimizce tutarlı bir kavram analizi için bu kavramı sözlük, terim ve bilimsel/özel olmak üzere üç farklı seviyede değerlendirmek işimizi kolaylaştıracaktır. En genelden en özele doğru mantıksal bir sıralama yapacak olursak sözlük anlamı en geniş, terim anlamı daha dar ve ilmî anlam ise uzmanlık alanına göre daha özeldir. Buna binaen oryantalist sözlükte Doğu’yu araştıran, terim anlamı itibariyle Batılı birinin Doğu ile uğraşması ve özel ilmî bir terim olarak da hadis alanına has bir şekilde Batılı bir gayri müslimin hadisle uğraşması şeklinde önümüze çıkacaktır. Çalışmamızda da oryantalist kavramını bir derece daha hususî bir anlam ile daha çok hadisle uğraşan Batılı gayri müslim araştırmacıları kastederek kullanmaktayız.

Bu münasebetle şunu da belirtmiş olalım ki, Batı’da oryantalist kelimesi artık resmi olarak kullanılmamaktadır. Bunun resmi ilanı 1973 yılında Paris’te 29. Uluslararası Oryantalistler Kongresi’nde yapıldı. Bunun sebebi oryantalist kelimesine yüklenen olumsuz mânalar olmuştur. İlk başta oryantalist kelimesi bugünkü istihdamından farklı mânalarda kullanılırdı. Meselâ Doğu veya Yunan Kilisesinin bir üyesine oryantalist denirdi.²³

B. Oryantalizmin Başlangıcı

Oryantalizmin başlangıç tarihini tam olarak belirlemek güçtür.²⁴ Genelde Doğu ve Batının varlığından her iki tarafın ilk baştan beri birbiriyle ilgilenmesi ve uğraşması anlaşılmaktadır.²⁵ Necîb el-’Akîkî bu ilişkiyi milattan öncesinden başlatarak kronolojik olarak sunmaktadır.²⁶ Ayrıca Patricia Crone’in (1945-2015)²⁷ öğrencisi²⁸ Robert G. Hoyland “The Earliest Christian Writings on Muhammad an Appraisal, The Issue of Sources”²⁹ isimli makalesinde Crone ve Cook’un (1940-) “*Hagarism*” isimli

²³ . Yücel Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi* (İstanbul: Yöneliş 2002), 13, 15.

²⁴ Mahmûd Hamdî Zakzûk, *el-İstişrâk ve'l-Halfiyyetu'l-fikriyye li's-sirâ'i'l-hadâriy* (Kahire: Dârü'l-menâr, 1989/1409), Ayrıca bk. Yücel Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi* (İstanbul: Yöneliş 2002); Johann Fück, *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye fî urubba hatta matla'i'l-karni'l-'işrîn*. çev. Muhsin Demridaş (Kahire: Zehrâu's-şark, 2006). Krsş. Zübeyr, *İslâm or müsteşrikin*, 7-10; Seyyit, *Tefhîm-i İstişrâk*, 23-34.

²⁵ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi* (İstanbul: Yöneliş 2002), 9.

²⁶ Necîb el-'Akîkî, *el-Müsteşrikûn* (Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1981) 1/11-27.

²⁷ Danimarkalı oryantalist Patricia Crone.

²⁸ Robert G. Hoyland, “Patricia Crone, *The Qur'anic Pagans and Related Matters: Collected Studies in Three Volumes*”, *Journal of Semitic Studies* 63/2 (Oct. 2018), 526–529; a.mlf., “Obituary For Patricia Crone: A Student’s View”, *Jerusalem Studies In Arabic And Islam* 43 (2016), 1-3.

²⁹ *The Biography of Muhammad The Issue of Sources*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill 2000), 276-297.

eserinde kullandıkları ilk devir İslâm'a muasır İslâm dışı kaynakları kullanmıştır. Aynı kaynakları “*Seeing Islam as Others Saw It*”³⁰ isimli eserinde detaylı bir şekilde inceleyerek ilk devirde İslâm, Resûlullah (s.a.v.) ve İslâm'ın eğitim faaliyetleri hakkında çok önemli bilgiler toplamıştır. Bu eserde sırayla Grekçe, Süryanice, Ermenice, Latince; Yahûdi, Farisî ve Çin kaynaklarını farklı yönlerden ele almıştır. Meselâ Grekçe çalışmalardan *Doctrina Jacobi* (M. 634), Papaz John Moschus'un (M. 619 veya 634) *Leimon (Spiritual Meadow/Pratum Spirituale)* isimli yazısı, Kudüs'teki peder Sophronius'un (M. 639) hutbeleri, mektupları ve yazıları, Konstantinopolis ve Roma papazı Martin I'in (M. 649-55) mektubu, Maximus the Confessor'un (M. 662) yazıları eski Grekçe ilk oryantalistik kaynakları olarak ifade edilebilir.³¹

Hoyland'a göre Mezopotamya'da şu anda Suriye sınırlarında olan bölgede yaşamış Ortodoks papaz Thomas Presbyter'in Miladî 640'da yazdığı bir kronik/tarihçe, İslâm'a dair ilk çalışmalardan sayılır.³² Ayrıca Miladî 660'da yazarı bilinmeyen fakat tahminen Nesturi bir hıristiyan tarafından yazılan ve *Chronicle of Khuzestan* olarak tanınan bir yazı da İslâm'a dair ilk çalışmalardandır. Söz konusu yazı İtalyan oryantalist Ignazio Guidi (1844-1935) tarafından keşfedildiği için bu yazıya *Guidi's Chronicle* veya *Guidi Anonymous* da denir. İçinde Pers İmparatoru IV. Hürmüz'den (579-590) Pers İmparatorluğu'nun çöküşüne kadar (m. 652) bilgi vardır. Bilginin kaynağı yazılı kaynak değil şifahî rivayetlerdir. İçinde Müslümanların, Pers ve Bizanslıların topraklarını fethetmelerinden de bahseder. Ancak Müslümanlar İsmailîler olarak isimlendirilmiştir.³³

Buna ilaveten Yuhannâ ed-Dımaşkî (676-749),³⁴ Abbâsî Halifesi Mehdî'nin (745/127-785/169) saray astroloğu ve Yunanca'dan Süryanice'ye çok sayıda eser tercüme eden Edessalı Theophilus İbn Tuma (695-785), Konstantinopolis'te doğan Aziz Theophanes Confessor (758-818), Suriye Ortodoks Kilisesinin başında olan Dionysius of Tel Mahre (ö. 845), X. yüzyıl hıristiyan Arap yazar ve tarihçisi

³⁰ (Princeton New Jersey: The Darwin Press, 1997).

³¹ Robert G. Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It* (Princeton New Jersey: The Darwin Press, 2001), 55, 61, 67, 74, 76, 92, 103, 109, 110.

³² Robert G. Hoyland, “The Earliest Christian Writings on Muhammad An Appraisal”, *The Biography of Muhammad The Issue of Sources*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill 2000), 277.

³³ Hoyland, *Seeing Islam*, 182, 184-187.

³⁴ Yuhannâ ed-Dımaşkî, *el-Herteketu 'l-miatü* (b.y.: y.y., 1997), 49-50.

Agapius'un (ö. 941) İslâm üzerine yazdığı tarihi belgeler³⁵ de kanımızca sözlük anlamıyla ilk oryantalistik çalışmalar olarak nitelendirebiliriz.³⁶

Fakat bunlardan da önceki çalışmalara dair Sabri Çap'ın zikrettiği tespitler önem arz etmektedir. O, Resûlullah'ın (s.a.v.) hayatından itibaren kronolojik olarak hicrî I. asırda hıristiyanların yazdığı literatürün yazarlarını ve muhtelif özelliklerdeki eserlerinde bu konuya dair bilgileri tespit ederek bunları değerlendirmiş ve ardından kısaca bu kaynakların sonraki dönemlere etkisini ele almıştır. Meselâ Resûlullah'ın (s.a.v.) hayatında Stephanus Alexandrianus'un (ö. yaklaşık 8/630) *Horoscope* adlı eseri ve John/Yuhanna Moschus'un (ö. 619 veya 13/634) Latince *Leiman (Spirituelle Weise/ Manevî Hikmetler) Pratum spirituale* isimli eserinden bahsetmiştir.³⁷

Hasan Ziyaeddin, oryantalizmin Batı'nın Endülüs ve Sicilya'ya gidip ilim öğrenmeleriyle başladığını ve bunlar arasında Fransız Cerbert (ö. 999) isimli bir rahibin yer aldığını ifade eder.³⁸ Buna ek olarak İspanya'nın Toledo şehrindeki *Toledo Koleksiyonunun* ilk oryantalistik çalışma olarak da nitelendirilmiştir.³⁹

Rudi Paret'e göre Avrupa'da Arapça ve İslâm ilimlerinin başlangıcı XII. asra dayanmaktadır. İlk Arapça Latince sözlük bu asırda bulunmaktadır.⁴⁰ Ayrıca en eski Kur'an-ı Kerim'in Latince tercümesi de 1143 yılında İspanya'da bulunmaktadır.⁴¹ Kimi araştırmacılar oryantalizmin başlangıcını X. asra kadar geriye götürmüştür.⁴² Ayrıca hıristiyanların haçlı savaşlarında başarısız olup Müslümanları Hıristiyanlaştırmak amacıyla misyonerlik hareketiyle XII. asırda İslâm hakkında bilgisi olanları İslâm topraklarına gönderme zamanını oryantalizmin başlangıcı veya

³⁵ Robert G. Hoyland, "Agapius, Theophilus And Muslim Sources", *Studies in Theophanes Travaux et Memoires 19*, ed. Marek Jankowiak - Federico Montinaro (Paris: y.y., 2015), 355.

³⁶ Yazarlar Doğulu olsalar da gayri müslim olup Doğu ve özellikle de İslâm ve Resûlullah'tan (s.a.v.) bahsettikleri için günümüzde bir terim olarak isimlendirilen oryantalistlerle aynı safta bulunmaktadır. Zira gayri müslim – özellikle hıristiyan – olmak ve Doğu, hassaten de İslâm hakkında araştırma yapmak İslâmî ilimlerde genelde oryantalistlerin sıfatları olarak zikredilir. Sadece bunları terim olarak isimlendirilen oryantalistlerinden ayıran temel nokta Batılı olmamalarıdır. Bu bağlamda hicrî birinci asırda hıristiyanların diğer çalışmaları için bk. Sabri Çap, "Hicrî I. Asır Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm", *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler - II*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Ensar, 2020), 599-647.

³⁷ Çap, "Hicrî I. Asır Hıristiyan Kaynakları", 599, 602-603.

³⁸ Hasan Ziyaeddin Itr, *Vahyullâh* (Suriye: Dârü'l-mekteb, 1419/1999), 19.

³⁹ Tuğba Öztürk, "Toledo Koleksiyonu: Sebepleri ve Sonuçlarıyla İlk Oryantalist Çalışmalar", *Milel ve Nihal* 12/1 (2015), 56.

⁴⁰ Paret, *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye*, 14.

⁴¹ Fück, *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye*, 71.

⁴² Zakzûk, *el-İstişrâk*, 26.

önemli bir dönüm noktası olduğu da söylenmektedir.⁴³ Bu amaçla Müslümanları ana diliyle vaftiz edilmeleri için Arapça bilen rahipler yetiştirdiler ve 1250’de Toledo (Tuleytula) Konsilinde, İspanyol Dominikeni Raymont Martini (ö. 1284) ve yedi arkadaşının Müslümanlara hitaben Arap dilinde misyoner eserleri yazmak için yetiştirilmesi kararlaştırılmıştır.⁴⁴ Ayrıca 1312’deki Viyana Konsilinde çeşitli üniversitelerde Arapça ve diğer birkaç Doğu dili için kürsü kurulması için karar verilmesi⁴⁵ kavramsal oryantalizmin akademik başlangıcı olarak değerlendirilebilir; ancak bundan önce de Batı Kiliselerinin haçlı savaşları şeklinde Doğu ile uğraşması oryantalizmin köklerini göstermektedir. Bu bağlamda Rodinson’a göre ilk Arap dili kürsüsü 1539’da Paris’teki Collège de France’de açılmıştı.⁴⁶ Bulut’a göre oryantalizmin bir disiplin haline gelmesi ve kurumlaşması XVIII. Yüzyılın son çeyreği ve tüm XIX. Yüzyılda gerçekleşmiştir.⁴⁷ Kısacası oryantalizm farklı zamanlarda durumlara göre farklı şekilde baş göstermiştir, dolayısıyla oryantalizmin başlangıcı ile ilgili tam bir ittifak sağlanamamıştır.

Kısaca oryantalizmin başlangıç tarihini belirtmek için üç noktayı birbiriyle karıştırmamız gerekir. İlki oryantalizm kelimesinin kullanım tarihi, diğeri oryantalizm kelimesi kullanılmaksızın eski Batılıların Müslümanlarla çatışma ve onlar hakkında mücadele tarihi ve son olarak da kavramsal akademik oryantalizmin tarihidir. Dolayısıyla “oryantalizmin başlangıç noktası nedir?” sorusuna cevap vermeden önce hangi oryantalizmin kastedildiğini belirtmekte fayda gözükmektedir.

⁴³ Sabri Çap, “Misyoner ve Oryantalist William of Tripoli’nin İslâm ve Hz. Peygamber Hakkındaki İki Eserinin Değerlendirilmesi”, *DEÜİFD* 53 (2021), 49.

⁴⁴ Mehmed S. Hatiboğlu, “Batı’daki Hadis Çalışmaları Üzerine”, *Journal of Islamic Research* 6/2 (1992), 105. Krş. Sabri Çap, “13. Asır Misyoner ve Oryantalistlerinden William of Tripoli’nin Hz. Peygamber ve Kur’ân Hakkındaki Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi”, *Mizânü’l-Hak: İslâmî İlimler Dergisi* 12 (Haziran 2021), 111-145.

⁴⁵ Francis Dvornik, *The Ecumenical Councils* (New York: Hawthorn Books, 1961), 62, 64-66.

⁴⁶ Maxime Rodinson, “es-Sûretü’l-garbiyyetu ve’d-dirâsâtu’l-garbiyyetu’l-İslamiyye”, çev. Muhammed Rehîr es-Semhûrî vd. *Turâsu’l-İslâm*, ed. Joseph Schacht vd. (Küveyt: Âlemu’l-marife, 1998), 1/53. Joseph Schacht ve C. E. Bosworth’un editörlük yaptığı “*The legacy of Islam*” adlı eserde Maxime Rodinson’un 1980 yılında asıl Fransızca olarak yazdığı “*La fascination de l’İslâm*” adlı bir bölüm de yer almaktadır. Bu yazı Cemil Meriç tarafından 1983’te “*Batı’yı Büyüleyen İslâm, İslâm’ın Mirası*” adı ile Türkçe’ye çevrilmiştir. Bu çalışma orta çağdan günümüze kadar Avrupa’nın İslâm’a karşı tavırları, oryantalizmin Doğuşu, Avrupa’da Arap ve İslâm araştırmaları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu bilgi kronolojik olarak sunulduğu için her dönemde oryantalizmin hangi şekilde bulunduğunu ve nasıl çalıştığını anlamayı kolaylaştırmaktadır.

⁴⁷ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, (İstanbul: Yöneliş 2002)

C. İlk Oryantalistik Hadis Çalışmaları

İlk oryantalistik hadis çalışmalarını belirtmek için yukarıdaki bahislerde oryantalizmin tanımı ve başlangıç tarihi üzerine bulgularımızı paylaştık. Bundan anlaşılana şu ki, kurumsal oryantalizmin temelleri haçlı savaşları sonrasına tekabül etmektedir.

Ayrıca hadis bazlı bir değerlendirme yapacak olursak mekâna bakılmaksızın inanç temelli (gayri müslim) akademik veya bilimsel olmayan ilk oryantalistik çalışmalara, hicrî I. asırdaki hıristiyanların yazdıkları bazı eserlerde Resûlullah (s.a.v.), onun öğrettikleri (hadisler) hakkındaki bilgiler misâl olarak gösterilebilir.⁴⁸ Hadis üzerinde düzenli ve müstakil bir çalışma olmasa da Resûlullah (s.a.v.) ve onun sözleri hakkında olumsuz eleştirinin M. 634'te Abraham isimli bir Yahudi tarafından yapıldığını görüyoruz.⁴⁹ Daha sonra Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin (676-749)⁵⁰ yazıları sırf hadislerle ilgili olmamakla beraber İslâm'ı ve Resûlullah'ı (s.a.v.) ele aldığı için kısmen konumuzla irtibatlıdır.

Abdülmesîh el-Kindî'ye ait (ö. III/IX) bir risale⁵¹ de buna dâhildir. Kindî'nin risalesini tercüme eden Toledolu Peter'in (ö. M. 1142'den sonra) yaptığı hatalardan hareketle oryantalistlerin o zamanlarda hadise dair bilgilerinin çok yüzeysel olduğu belirtilmiştir.⁵² Ayrıca M. 660'da Ermeni Piskopos Sebeos'a nispet edilen yazılar, Doğu kaynağı ve Bizans İmparatoru III. Leo'nun (M. 717-41) Hz. Ömer b. Abdülazîz (M. 717-20) ile mektuplaşması da hadis alanında müstakil bir çalışma olmasa da Resûlullah'ın (s.a.v.) talimatına, fiillerine ve sözlerine yer veren veya bunları eleştiren ilk oryantalistik çalışmalardan sayılabilir.⁵³

⁴⁸ Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 75; a.mlf., "Hicrî I. Asır Hıristiyan Kaynakları", 599-647.

⁴⁹ Hoyland, *Seeing Islam*, 57. Ayrıca bk. Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları", 157. Yahudi şöyle der: "Ben onun hakkında araştırma yaptım ve onunla görüşenlerle konuştum onlara göre sahte peygamber arkasında hiçbir gerçek yoktur, sadece insanların kanını akıtır. O, cennetin anahtarlarının elinde bulunduğunu iddia etmektedir, fakat bu inanılır bir şey değildir."

⁵⁰ ed-Dimeşkî, *el-Herteketu'l-miatü*, 49-50.

⁵¹ Sir William Muir, *The Apology of Al-Kindi* (New York: E. & J. B. Young & Co., 1887); Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları", 157.

⁵² Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları", 159.

⁵³ R. W. Thomson, *The Armenian History Attributed to Sebeos* (b.y.: Liverpool University Press, 1999.); Robert G. Hoyland, "The Correspondence of Leo III (717-41) and 'Umar II (717-20)", *ARAM* 6 (1994), 165-77; Hoyland, "Agapius, Theophilus And Muslim Sources", 355. Ayrıca ilk dönem İslâm'a muasır İslâm dışı kaynakları hakkında fazla bilgi için bk. Michael Philip Penn, *Envisioning Islam Syriac Christians and the Early Muslim World* (Philadelphia: Penn University of Pennsylvania

Batılı gayri müslimler tarafından yapılan oryantalistik çalışmalara gelince, XV. asrın sonlarında İspanyol İmam olan Abdullah isimli bir fıkıhçının oğlu ve kendisinden dersleri alan; fakat daha sonra irtidad edip hıristiyan olan Johannes Andreas Maurus (Juan Andres)'in (1460-1515) hadislerle ilgili çalışmaları⁵⁴ daha sonra Fransasız Barthelemy d'Herbelot'un (1625-1695) *Bibliothèque Orientale* (Şark Kütüphanesi) adlı ansiklopedik bir çalışmada hadis ve sünnet maddesi oryantalistik hadis çalışmasının ilk örneği kabul edilir.⁵⁵

Bazı yeni araştırmalara göre d'Herbelot'un çalışmasını ilk çalışma olarak kabul edenlerin temel kaynağı Ahmet Von Denferr'in *Literature on Hadith in European Languages*⁵⁶ adlı eseridir ve Denferr'in bu tespiti çok yüzeyseldir ve dolayısıyla d'Herbelot'tan iki asır öncesinde Juan Andres'in çalışması ilk oryantalistik hadis çalışmaları olarak belirtilmiştir.⁵⁷ Mürted Andreas yedi sünnet yani hadis kitabını İspanyolca ve pek bilinmeyen bir dil olan Aragonca'ya tercüme etmiştir. O, 1487'de mürted olduğunu söyler. Fakat onun kitabını tercüme eden ise 1480'de mürted olduğunu tahmin etmektedir. Bu tercümeleri henüz Müslüman iken yaptığını söyler daha sonra Müslümanlar arasında gizlenmeye devam etmeyi istemediğini söyler. Bu yedi kitabın hangi kitaplar olduğu belli değildir. Aynı şekilde bu kitaplar basılmamıştır ve elimizde bunlardan bir nüsha da yoktur.⁵⁸

Terim olarak akademik gayri müstakil veya biraz sathi oryantalistik hadis çalışmalarına bakacak olursak bu konuda Sprenger (1813-1893) hadis tarihinin güvenilirliği hakkında konuştuğundan dolayı ilmî olarak ilgilendiği ilk alanın hadis olduğunu belirtmiştir.⁵⁹ Buna ilaveten Hollandalı Theodor Willem Johannes Juynboll

Press, 2015); a.mlf., *When Christian First Met Muslims: A Sourcebook of The Earliest Syriac Writings on Islam* (USA: University of California Press, 2015). Bunlar dışında diğer çalışmalar için çalışmamızda oryantalizmin başlangıcı başlığa bakınız.

⁵⁴ Çap, *Goldziher Öncesi*, 203-205.

⁵⁵ Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: İFAV, 2015), 24.

⁵⁶ Ahmet Von Denferr, *Literature on Hadith in European Languages* (Leicester: b.y., 1981).

⁵⁷ Çap, *Goldziher Öncesi*, 75.

⁵⁸ Çap, *Goldziher Öncesi*, 205-6.

⁵⁹ Mehmet Görmez, "Klasik Oryantalizmin Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler", *İslâmiyat III* 1 (2000), 15; G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of The Tradition Literature* (Leiden: E. J. Brill, 1969), 1; Hatiboğlu, "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", 107. Hatiboğlu bu konuda fazla bilgi için kendi hocası olan Bosna-Hersekli M. Tayyip Okıç'ın (1902-1977) *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* (Ankara: Atlas Yayınları, 2017.) eserini atıfta bulunmuştur. Yazar, müsteşriklerin hadise gösterdikleri yoğun ilginin hadisin değerini gösterdiğini belirtir. Müsteşriklerin hepsinin aynı olmadığını, özellikle Caitani'nin Goldziher'den objektiflik bakımından farklı olduğunu ama oryantalistik çalışmalarında mutlak bir tarafsızlığın bulunmadığını belirtir. İsnad hakkında oryantalistlerin görüşleri ve yine onların birbirlerine verdiği cevaplarını zikreder. Muhaddislerde

(1802-1861), Dozy (1820-1883)⁶⁰, Weil (1808-1889)⁶¹, Muir (1819-1905) hadis ve sîret hakkında maddeleri veya çalışmaları varsa da bu konuyu ilk olarak müstakil ve detaylı bir şekilde inceleyen Macar Yahudi Ignaz Goldziher'in çalışması kabul edilir.⁶²

Kısacası gayri müslim Doğulu çalışmalara Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin (676-749) çalışmaları, gayri müslim Batılı ve akademik olmayan çalışmalara Juan Andres ve d'Herbelot'un eserleri, gayri müslim Batılı akademik, fakat müstakil veya detaylı olmayan çalışmalara Sprenger ve müstakil veya detaylı çalışmaya Goldziher'in çalışmaları ilgili hususlarda ilk oryantalistik çalışmalara misaldir.

D. Oryantalistleri Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Sebepler

Müsteşrikleri İslâm, Arapça ve hadisle ilgilenmelerine sevk eden temel sebepler; ekonomik,⁶³ dinî, siyasî ve ilmî olmak üzere dört kısımdır.⁶⁴ Yukarıda zikredilen Batı'nın tenkit sistemi, oryantalistlerin hadis araştırmalarına ve eleştirilerine sevk eden ilmî sebeplerinin arka planı olarak nitelendirebiliriz. Goldziher'in lise hocası Hermann Vambéry (1832-1913) orta Asya'da derviş şeklinde casus olarak çalışmıştır.⁶⁵ Alman Filolog Rudi Paret'e (1901-1983) göre eski oryantalist çalışmaları ile XVIII. asrın ikinci yarısından itibaren oryantalistlerin çalışmaları ve anlayışı arasında temel bir fark vardır. Ona göre son çalışmalar Arap ve Müslümanların ilme katkı sağlamadıklarını tespit etmek için değil tam tersine onların katkılarına saygı göstererek saf niyetle ve sırf hakikati araştırmak için yapılmaktadır.⁶⁶

Fransız Marksist Maxime Rodinson'e (1915-2004) göre Batı dünyasında ilk Arapça çalışmalar misyonerliğe hizmet etmek amacıyla başlamıştır.⁶⁷ Zira

İmla/Dikte ve bunun neticesi olan Emâlî türündeki çalışmaların Batı'da pek mişâl bulunmadığını söyleyen Okiç ayrıca Goldziher'in Dâru'l-hadis'in kısa bir süre sonra sona erdiği iddiasına cevap yazmıştır. Okiç'in kullandığı 172 kaynaktan 50'si Batı kaynağıdır. bk. Ömer Faruk Akpınar, "Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler (tanıtım)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012/2), 239-42.

⁶⁰ Hollandalı Protestan Reinhart Dozy.

⁶¹ Alman Yahudi Gustav Weil.

⁶² Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı*, 25, 32.

⁶³ Rodinson, "es-Sûretu'l-garbiyyetu", 39.

⁶⁴ Detaylı bilgi için bk. Görmez, "Klasik Oryantalizm", 11-31. Krş. Murad, *Mu'cemü esmâ'i'l-müsteşrikîn*, 26; Zübeyr, *İslâm or müsteşrikîn*, 10-11.

⁶⁵ Fück, *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye*, 366.

⁶⁶ Paret, *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye*, 15-16.

⁶⁷ Rodinson, "es-Sûretu'l-garbiyyetu", 52, 53. William of Tripoli bunun örneği olabilir. Bunun üzerinde Sabri Çap, "Misyoner ve Oryantalist William of Tripoli'nin İslâm ve Hz. Peygamber Hakkındaki İki Eserinin Değerlendirilmesi", *DEUİFD* 53 (2021), 49-87. isimli makalesi yazmıştır.

hıristiyanlar iki asır boyunca Haçlı savaşlarında başarısız olunca Müslümanları hıristiyanlaştırmak⁶⁸ için misyonerliğe başvurmuşlar ve bu amaçla 12. asırdan itibaren İslâm hakkında bilgi sahibi olanları Müslüman topraklarına göndermeye başlamışlardır.⁶⁹ Misyonerliğin hedefi Arap ve Müslümanlara İslâm'ın Batıl bir din olduğunu, kendi dil ve kaynaklarından hareketle isbat etmek ve onları Hıristiyanlaştırmaktan ibarettir. Bunu başarabilmek için İspanya'da Arapça öğrendikten sonra diğer Batı ülkelerindeki üniversitelerde Arap dili kürsüleri açmışlardır.⁷⁰ Ayrıca hadislerin dindeki yerine göre oryantalistlerin hadisleri araştırması gayet doğaldır. Zira Goldziher'e göre İslâm'ı anlamak için hadisleri değerlendirmek ve tanımak şarttır.⁷¹

Ayrıca oryantalistler, hıristiyan toplumunda Protestan ve Katolik gibi yeni ıslah hareketleri başlayınca yaygın din anlayışını düzeltmek amacıyla temel kaynak olan İbranice dilini öğrenmeye yönelik çabalarını gerçekleştirebilmeleri için Arap dilinin gramerinden yardım almışlardır.⁷² Yeni ıslah hareketleriyle kendi dinlerindeki meseleleri çözmek ve yaygın dinî kavramları eleştirmek için kelâm, fıkıh, hadis, tefsir gibi İslâmî ilimlerden yardım almaları gayet makul gözükmektedir. Zira Müslüman âlimlerin koyduğu sistematik usullerin bir kısmı Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta gelişmiş değildir.

Oryantalistlerin dinî sebepleri bağlamında hadisle ilgilenmeleri değerlendirilebilir. Çünkü onlar, Kur'ân-ı Kerim'i eleştirmede başarısız olduklarını fark edince İslâm'ın ikinci kaynağı hadislere yönelmişlerdir.⁷³ Ayrıca bazı oryantalistlerin amaçları, Müslümanların sünnete bağlılığını yok etmek ya da zayıflatmak, Resûl-i Ekrem (s.a.v.) ile olan sevgi bağını kesmek ve hadislerde şüpheler uyandırarak onun itibarını zedelemek ve kendi kutsal metinlerine yönelik tartışmaları bertaraf etmektir.⁷⁴ Bu fikri Mehmet Görmez eleştirmiştir. Ona göre bunu; ancak bu

⁶⁸ Hatiboğlu, "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", 105.

⁶⁹ Çap, "Misyoner ve Oryantalist", 49.

⁷⁰ Dvornik, *The Ecumenical*, 65-6; Paret, *ed-Dirâsatu'l-Arabiyye*, 14.

⁷¹ Ahmet Tahir Dayhan, "İstişrâk ile İstişhâd edilir mi? Eleştirel Bir Bakış", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 8. Dayhan bunu Mehmed S. Hatiboğlu'nun basılmamış tercümesinden nakletmiştir.

⁷² Rodinson, "es-Sûretu'l-garbiyyetu", 53; Muhammed el-Behiy, *el-Fikrû'l-İslâmî el-hadis ve siletuhû bi'l-isti'mâri'l-garbiy* (Kahire: Mektebe Vehebe, 1961), 522.

⁷³ Mustafa es-Sibâî, *el-İstişrâk ve'l-mustaşrikûn mâ lehum ve mâ 'aleyhim* (b.y.: Dârü'l-verrâk, ts), 20-25; Hammâdî Yusfi, *Evhâmu'l-müsteşrikîn fi's-sünneti'n-nebeviyye* (b.y.: y.y., ts.), 155.

⁷⁴ Mustafa es-Sibâî, *el-İstişrâk ve'l-mustaşrikûn mâ lehum ve mâ 'aleyhim* (b.y.: Dârü'l-verrâk, ts), 20-25.

fikir kısmen doğru olsa da tek veya temel amaçları olduğu söylenemez; zira oryantalistler aynı metodu kendi kitaplarına da uygulamışlardır.⁷⁵

Okiç müsteşriklerin hadise gösterdikleri yoğun ilginin sebebinin, hadisin onların nazarında İslâm'ı anlamak için değerli olmasına bağlıdır.⁷⁶ Kızıll'ın tespitine göre Juynboll, eğer İslâm'ı bildiğimiz şekliyle icat eden Muhammed değilse bundan kimin sorumlu olduğunu bulmak⁷⁷ hadis araştırmasının temel hedefinden olduğunu söyler. Aynı şekilde Mehmed S. Hatiboğlu'nun dediği gibi, İslâm'ı anlamak için Hz. Peygamberle ilgisi olmayan bir ilim dalı neredeyse yoktur. Oryantalistler Kur'ân'ı da aslında Hz. Peygamber'in sözü, İslâm'ı ise "Onun (s.a.v.) sünneti" diye yorumlayarak araştırmışlardır. Hadis, bu otoriteyi tanıtan en eski ilimdir. Dolayısıyla oryantalistler İslâm hakkında yazabilmek için hadisleri incelemek zorunda kaldılar.⁷⁸ Kısacası oryantalistlerin Doğu, İslâm ve hadisle ilgilenmelerine sevk eden sebeplerin nefsi, ilmî, iktisadî, dinî, tarihî olmasına bir de sömürgeci amaçları ve ideolojik kabulleri de eklenebilir.⁷⁹

E. Oryantalistlerin Sınıflandırılması

Oryantalistlerin tasnifi, onların hadis araştırmalarındaki metotları ve kaynaklarıyla doğrudan ilişkisi vardır. Sınıflandırılan bu taksimin hepsi metot ve kaynak merkezli olmasa da oryantalistleri birbirinden ayıran temel özelliklerden birisi olarak sayılır. Dolayısıyla onların hadis araştırmalarındaki metot ve kaynak

⁷⁵ Görmez, "Klasik Oryantalizm", 17. Ayrıca söz konusu meseleyi bir de oryantalistlerin nazarıyla bakmak için Arnet Jan Wensinck'in "The Importance of Tradition for the Study of Islam", *The Muslim World* 11/3 (July, 1921), 239-245. isimli makalesine başvurunuz. Gördüğümüz kadarıyla son zamanlarda hadisin dindeki yerini bilince Kur'ân-ı Kerim'i gibi İslâm'ın ikinci kaynağı olan hadisleri de eleştirmek zorunda kaldılar. Zira ilk oryantalistik çalışmalar, hadisten ziyade Kur'ân-ı Kerim'le ilgilidir. Asr-ı saâdetde de müşriklerin ve münafıkların İslâm'a karşı mücadelelerini incelediğimizde Müslümanlar arasında Resûlullah'ın (s.a.v.) mevki, yeri ve itibarını zedelemeye çabaladıklarını ve ona iftiralar attıklarını görüyoruz. Hatta münafıkların başı Abdullah b. Ubey b. Selûl ve onun peşinden gidenlerin hayat boyu bu çizgiden ayrılmadıklarını görüyoruz. Dolayısıyla oryantalistler arasında, bütün hadislerin yalan olduğunu, Resûlullah'ın (s.a.v.) peygamber olmayıp yalancı biri olduğunu, Allah c.c. adına yalan söyleyip Kur'ân'ı uydurduğu gibi sonuca varan ve polemik dili kullanan bazı oryantalistlerin bulunması doğal bir durumdur. Şunu da belirtmemiz gerekir ki yukarıda bahsettiğimiz taassup, her oryantalist için geçerli değildir. Zira aralarında hakikati arayan araştıran araştırmacılar da yer almaktadır.

⁷⁶ Ayrıca eserin detaylı tanıtımı için bk. Ömer Faruk Akpınar, "Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler" (tanıtım)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012), 239-42.

⁷⁷ Fatma Kızıll, "Juynboll Gualtherus Hendrik Albert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/694-695.

⁷⁸ Hatiboğlu, "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", 105.

⁷⁹ Yahya Murad, *Rudûd ala şubuhâti'l-musteşrikîn* (b.y.: Kotobarabia, 2006), 42.

kullanımını yakından anlamak için onların sınıflarını bilmemiz gerekmektedir. Nitekim Ayşe Mutlu Özgür de bu bağlam da aynı düşünceye sahiptir. Ona göre oryantalistleri sınıflandırmak gerekmektedir. Zira oryantalistler hakkındaki çalışmalarda ‘şüpheli/ılımlı’ gibi ifadelerle tavsif edilmelerinin yanı sıra bu kategorilerin kesin sınırları belli olmaması hususu çözülmesi gereken bir durumdur. Hatta kimi zaman bu sınıfların sınır aşmaları da söz konusu olabilmektedir. Bu nedenle de onların bu durumu dikkate alınarak çalışmalarının değerlendirilmesi gerekmektedir. Böylece bu alanda çalışmak isteyenler en azından oryantalistlerin fikrî altyapısına dair ana hatlar çizmiş olacaklardır.⁸⁰

Şunu unutmamamız gerekir ki, bu tür taksimat genelde çoğunluğu baz alarak gerçekleştirilmiştir. İstisnai durumlar, sınırlı sayıdaki kişiler ve bazı konular bundan hariçtir. Yani bir oryantalist belli bir gruptan olmasına rağmen söz konusu grubun herhangi bir özelliğinden müstesna olabilir. Ayrıca bu sınıflandırmalar oryantalist merkezlidir. Fakat bazı taksimattaki kimi sınıflandırmalarda bazı Müslümanlar da mukayeseli bir şekilde zikredilmiştir. Bu sınıflandırmalar arasında Müslüman isimlerin geçmesi onların oryantalist olduğunu göstermek için değil, yapısalcılık üslubuyla sınıflandırılmasının temel mevzusu hakkında mühim incelemeleri olduğundandır. Zira onları zikretmeden oryantalistlerin hangi safta durdukları anlaşılmayacaktır. Nitekim bazı bilgiler yapısalcılık gereği, incelenen konusun çevresine (siyak ve sibak) bakılarak anlaşılır. Bu Müslüman araştırmacılar oryantalistlerin sınıflandırılmalarına sebep olan, onlar arasında farklı bir soluk getiren, onları birbirinden ayıran tartışmalı konularda kendi tespitleriyle beraber çok önemli bir rol oynamışlardır. Bu nedenle, söz konusu tartışılan mevzularda Müslüman araştırmacıların konumunu belirtmeden oryantalistlerin sınıfları tam olarak anlaşılabilir.

Araştırmacılar bu amaçla oryantalistlerin hadislere bakışı, uyguladıkları metotlar, kullandıkları kaynaklar, ulaştıkları sonuçlar vb. diğer birçok yönden inceleyerek onları sınıflandırmaya çalışmışlardır. Oryantalistlerin sınıflarını genel, kısmî ve tarihî olmak üzere üçe ayırmamız mümkündür. Genel taksim, oryantalistlerin herhangi bir fikir veya belli bir konudaki bakış açısına göre değil, hadislere olan genel

⁸⁰ Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar*, önsöz.

yaklaşım ve tutumuna göre yapılan bir taksimi ifade etmektedir. Kısmî taksim ise oryantalistlerin çeşitli yönlerden, belli bir konu ve başlık altında taksim edilmeleridir. Son olarak Tarihî taksim ise, oryantalistlerin tarihî süreç içerisinde geçirdikleri farklı aşamalarını belirtmekten ibarettir.

1. Genel Taksim

Genel taksim belli bir konu veya kişinin görüşlerine has değildir. Bu başlık altında İsrail'deki Haifa Üniversitesi'nin kütüphanecisi Judith Koren ve İsrailli Yahudi revizyonist arkeolog Yehuda D. Nevo (1932-1992), revizyonist Michael Cook, 1996'da Toronto Üniversitesi'nden ilahiyat Fakültesi'nde doktora yapan ve halen Amerika'daki University of North Carolina Wilmington'da din profesörü olan Herbert Berg, Brown (1977-), Pakistanlı Abdulkadir Cîlânî, Asif Akbar ve İftihar Ahmad İftihar'ın oryantalistlerin sınıflandırılması zikredilmiştir.

a. Koren ve Yehuda'nın sınıflandırılması

Kızıl'ın tespitine göre oryantalistleri ilk sınıflandıran araştırmacı Judith Koren ve Yehuda D. Nevo'dur (1932-1992).⁸¹ Koren ve Yehuda oryantalistleri gelenekçiler (traditionalist) ve revizyonistler (revisionist) olmak üzere ikiye ayırmışlardır.⁸² Onlara göre gelenekçiler, İslâm araştırmalarında Müslümanların kullandıkları metotlar ve kaynaklar gibi geleneğe dayalı araştırma yaparlar.⁸³ Kızıl, Koren ve Yehuda'nın bu görüşüne katılmamaktadır.⁸⁴ Koren ve Yehuda'ya göre revizyonistler kaynak kritiği metodunu kullanmaktadırlar. Kaynak olarak da erken dönem İslâm'a muasır gayri müslim dünyanın geçmiş dönemlerine ait literatüründeki eserlerde İslâm hakkında geçen bilgi veya belgeleri kullanırlar. Ayrıca arkeolojik buluşlar, eski yazıtlar bilimi ve madenî paralar gibi tarihten kalan malzemeleri de kaynak olarak kullanmaktadırlar.⁸⁵ Koren ve Yehuda, revizyonistlere verilen bu ismin onların metodundan dolayı değil, vardığı sonuçlardan dolayı olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁶ Fakat

⁸¹ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 25.

⁸² Koren – Nevo, “Methodological Approaches to the Islamic Studies”, 87.

⁸³ Koren - Nevo, “Methodological Approaches to the Islamic Studies”, 87.

⁸⁴ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 26. dn. 1.

⁸⁵ Koren - Nevo, “Methodological Approaches to the Islamic Studies”, 87.

⁸⁶ Koren - Nevo, “Methodological Approaches to the Islamic Studies”, 87.

Kızıl, ikisinin görüşünü eleştirmiştir. Ona göre revizyonistlerin vardığı sonuçlar aslında onların başvurduğu metot ve kullandıkları kaynakların bir neticesidir.⁸⁷ Dolayısıyla onlara verilen bu isim sadece sonuçlara bakarak değil, sonuçlara sebep olan metot ve kaynak kullanımından ötürü de verilebilir.

b. Michael Cook'un sınıflandırılması

Michael Cook'un taksimine gelince, o, hadisleri tarihlendirme bağlamında araştırmacıları Zâhirîler ve Bâtînîler olmak üzere iki kategoride değerlendirmiştir. Zâhirîlerin önderi Fuat Sezgin'dir. Bâtînîlerinki ise John Wansbrough'dur (1928-2002). Zâhirîlere göre her şey görüldüğü üzere doğrudur. Yani bir hadis kimden gelirse o gerçekten de ondan rivayet edilmiştir ve musanniflerin zikrettiği isnadların râvileri de gerçektir. Bunlara karşı olarak Bâtînîlere göre ise, elimizdeki hadis malzemesi hicrî ikinci asrın sonunda ortaya çıkmıştır. Diğer araştırmacılar bazı değişikliklerle beraber bu iki gruba girmektedirler. Cook'a göre Zâhirîler ve Bâtînîlerden önce Schacht (1902-1969) hadis araştırmalarında kendisine has usul ve furû'u ihtiva eden tam bir grup oluşturmayı başarmıştır. Schacht'ın anlayışı ise mezkûr iki grubun hadis anlayışının ortasındadır.⁸⁸ Yani o, ne Bâtînîler gibi hadis malzemesini toptan reddeder ne de olumlu bakar. Aksine bazı usulleri geliştirerek bunları araştırmaktadır. Schacht'ın grubunun iki direği vardır: 1. Hadislerin genel tarihlendirilmesi, 2. Belli bir hadisin tarihlendirilmesi. Genel tarihlendirmeye göre hadislerin ikinci asrın sonu ve üçüncü asrın başında ortaya çıktığını iddia eder. Cook'un tespitine göre Schacht'ın belli bir hadisi tarihlendirmesinin iki usulü vardır: 1. Bir isnad ne kadar mükemmelse söz konusu isnad o kadar geç döneme aittir. 2. Bir hadisin isnadında müşterek râvi varsa bu râvi, bizim söz konusu hadisi tarihlendirmemize yardım eder.⁸⁹ Bunları zikrettikten sonra Cook, Schacht'ın müşterek râvi teorisini eleştirmiştir.⁹⁰ Cook'un bu taksimini Berg de zikretmiştir.⁹¹

⁸⁷ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 26.

⁸⁸ Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", 217-218.

⁸⁹ Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", 218.

⁹⁰ Bu eleştiri çalışmamızın ikinci bölümünde müşterek râvi teorisi kısmında zikredilmiştir.

⁹¹ Berg, *The Development of Exegesis*, 49.

c. Herbert Berg'in sınıflandırılması

Berg iki farklı çalışmasında iki farklı taksimi ortaya atmıştır. Birinci taksiminde oryantalistleri sadece ikiye ayırmıştır. Bu taksimde Goldziher (1850-1921) gibi çok şüpheli araştırmacıların da dâhil olduğu birinci gruba göre, hadisin metni tarihî bakımdan faydalı bilgiyi ihtiva etmekte fakat isnad ise o kadar önemli değildir. Bunlara karşı Müslüman âlimler ve az şüpheli Batılı araştırmacıların dâhil olduğu ikinci gruba göre ise, isnad tarih açısından faydalı bir veridir. Mezkûr iki grubun ortasında orta yolu bulmaya çalışan bazı araştırmacılar varsa da sonuçta sadece iki grup olduğunu görüyoruz.⁹² Goldziher ve Schacht'ın tam karşısında Abbott (1897-1981), Sezgin ve A'zamî vardır. Bunlara göre isnad azamî ölçüde tarih bakımından güvenilirdir. Bu iki grubun ortasında bulunan görüşlerin birbirleriyle irtibatı vardır. Fazlurrahman bir taraftan hadislerin İslâm toplumunun ürünü olma konusunda Goldziher'in görüşünü kabul ederken öbür taraftan onun bazı iddialarını reddetmektedir. İsraili Uri Rubin (1944-2021) de sonraki nesillerin hadisler üzerinde etkisi olduğuna inanmaktadır. Juynboll ve Motzki (1948-2019), Schacht'ın teori ve metodlarını bir yandan reddetmeye çalışırken diğer yandan onun teorilerini geliştirerek kendi usullerine göre kullanmaktadırlar. Cook ve Calder (1950-1998)⁹³; Goldziher, Schacht ve Wansbrough'un şüpheli yaklaşımlarını kullanarak Motzki ve Juynboll'un isnad merkezli çalışmaları ile buldukları sonuçları reddederler. Dolayısıyla Juynboll ve Motzki'nin hadislerin yayılması, tarihî gelişimi ve râviler hakkında isnad yoluyla oluşturdukları bilgileri Cook ve Cardel "toptan uydurma" gibi basit bir mantık ile reddederler. Berg'in tespitine göre Schoeler (1944-) ve Cardel; Abbott, Sezgin ve A'zamî'nin savundukları gibi hadislerin baştan beri hem yazılı hem de sözlü olarak aktarıldıklarına inansalar da zamanla doğal değişikliklerden dolayı asıl metinlerin kaybolduğu ve bu nedenle bu metinlerin yeniden oluşturulamayacağı kanaatindedirler.⁹⁴ Berg'e göre metin ve senedin otantikliği konusunda modern araştırmacıları farklı gruplara taksim edebiliriz. Meselâ Goldziher ve Schacht hem metin hem de isnadın otantikliğine çok az inansalar da Goldziher metin konusunda

⁹² Berg, *The Development of Exegesis*, 49-50; Harald Motzki, "The Question of The Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article", *Method and Theory in The Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg (Leiden: Brill 2003), 212.

⁹³ İngiliz Oryantalist Norman Calder.

⁹⁴ Berg, *The Development of Exegesis*, 49.

Schacht'tan daha az şüphelidir. Diğer yandan Cook ve Calder ise bunlara katılırlar fakat Abbott, Sezgin ve A'zamî ise hem isnad hem metnin güvenilirliği konusunda bunlara karşıdır.⁹⁵

Berg, Cook'un seçeneğinin sadece Şâfiî ve Schacht arasında olduğu görüşüne karşı olarak seçeneğinin sadece Goldziher ve Sezgin arasında olduğunu söyler. Berg'e göre Schacht, Cook ve Calder; Goldziher'in grubundandır ve Abbott, A'zamî, Motzki, Horovitz (1874-1931)⁹⁶ ve Fück (1894-1974)⁹⁷ ise Sezgin'in grubundandır. Juynboll, Fazlurrahman, Robson (1890-1981)⁹⁸ ve Coulson (1928-1986)⁹⁹ ise bunların aralarında yer alsalar da metne bakış ve hukukî içerikli rivayetler dışındaki hadisler konusunda Sezgin'e daha yakındırlar. Uri Rubin ise bunlardan çok uzakta görüşleriyle azınlıkta kalmış gözükmektedir.¹⁰⁰

Berg, galiba Motzki'nin eleştirisinden sonra ikinci bir taksim hazırlamıştır. Zira kendisi "Competing Paradigms in the Study of Islamic Origins" isimli makalesinde önceki taksimine dair Motzki'nin eleştirisine atıfta bulunmuştur.¹⁰¹ Berg, bu taksim bağlamında Koren ve Nevo'nun yaptığı taksim üzerinde yorum yaparken şöyle der: "Kimileri, revizyonistler ve gelenekçiler terimini tercih ederler. Bu terimler sonuçlara dayalıdır. Ben¹⁰² ise şüpheli (skeptical) ve optimistler (*sangiune*) terimini tercih ederim. Zira bu taksim sonuçlara dayalı değil, yaklaşımlara dayalıdır. Ancak şüpheliler ve optimistler arasındaki fark çok belli değildir. Şüpheliler, revizyonistleri içermektedirler. Meselâ Wansbrough bunlardandır. Ben¹⁰³ genelde Goldziher ve Schacht'a da bu kategoride yer veririm. Biri diyebilir ki, bu ikisi bazı hadislerin otantik olduğunu kabul ettikleri için optimistlerdendir. Fakat kendi zamanının şartlarına göre ikisi de kaynaklara karşı şüpheli idiler. Optimistler (sanguine) terimine gelince, ben bu gruptakilerin eleştirici olmadıklarını kastetmiyorum. Bunlar genelde eleştiriciler ve kaynaklara karşı şüphelilerdir. Dolayısıyla bunlar, Sezgin gibi gelenekçilerden (*ascriptionsts/atıfçular*) ayrılmalıdırlar. Benim bu terimi (Sanguine/optimistler)

⁹⁵ Berg, *The Development of Exegesis*, 49.

⁹⁶ Alman Yahudi Josef Horovitz.

⁹⁷ Alman oryantalist Johann Wilhelm Fück.

⁹⁸ İskoç misyoner James Robson.

⁹⁹ İngiliz oryantalist Noel James Coulson

¹⁰⁰ Berg, *The Development of Exegesis*, 49-50; Motzki, "The Question of The Authenticity", 212.

¹⁰¹ Berg, "Competing Paradigms", 261. dn. 4.

¹⁰² Burada ben diyen Berg'in kendisidir.

¹⁰³ Burada benden kastı Berg'in kendisidir.

kullanmamın sebebi, bunların kaynaklardan “olayın nasıl olduğunu” çıkarmak için kaynaklara iyimser baktıklarındandır. Ben aynı zamanda bu ikisinin yani şüpheciler ve optimistlerin (veya gelenekçiler de dâhil olmak üzere üçünün) birbirinden farklı olduğunu da söyleyemem. Çünkü aslında ortada çok varyantlı yaklaşımlar vardır. Dolayısıyla bu durumda bazı araştırmacılar bir taraftan şüpheciler veya revizyonistler, diğer taraftan gelenekçiler ve optimistlerin de aralarında bir yerde bulunarak bu gruplar arasında bir nevi bağı “continuum” (kontinyum-süreklilik/iç içe bölünmemiş bir şey) teşkil etmektedirler. Daha önce de zikrettiğim bir delile göre, optimistler metot ve sonuç bakımından şüphecilere nazaran gelenekçilere daha yakındırlar. Dolayısıyla ortada gerçekten bir ortak noktanın bulunup bulunmadığına dair bir soru işareti koymuştum. Bu konuda başka görüşlere bakmak için Motzki’nin bu derlemede¹⁰⁴ yer alan “The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article” makalesine başvurunuz.”¹⁰⁵

Berg’in bahsi geçen taksimini Görke de nakletmiştir ve Berg’in anlattığı şekilde bunu açıklamıştır.¹⁰⁶ Görke’nin tespitine göre Berg Oryantalistleri, atıfçılar (ascriptionist), optimistler (sanguine) ve şüpheciler (skeptical) olmak üzere üçe ayırmıştır. Ona göre gelenekçi Müslümanlar veya atıfçılar (ascriptionists) – ki bazen Batılı akademisyenler de bunların görüşlerine katılırlar – tefsirin, Resûlullah (s.a.v.) ile başladığına inanırlar. Bunlara göre Resûlullah’ın (s.a.v.) kendisi bazı ayetleri hem sözlü hem pratik olarak açıklamıştır. Daha sonra İbn Abbas ve diğer sahâbe bu işi üstlendiler ve onlardan sonra bu açıklamalar sonraki nesillere doğru bir şekilde aktarılmıştır. Bunların bir kısmı meselâ İbn Abbas’ın tefsirleri yazılı şekilde de mevcuttu. Daha sonra bu tefsirler ikinci ve üçüncü asırdaki koleksiyonlarda yer aldı. Dolayısıyla İbn Abbas’tan gelen bu rivayetler şayet sahih senedler içeriyorsa bazı değişikliklerle beraber aslı bulunabilir. *Optimistler* ise tefsir rivayetlerinin ilk döneme aitliği konusundaki itimatları, gelenekçilere nispeten daha azdır. Bunlara göre ilk iki nesle ait rivayetler üzerine yapılan çalışmalar, onların asıl metinlerinin yeniden inşa edilemeyeceğini gösterir. Bunun iki sebebi vardır: 1. Metinler arasındaki farklılıklar. 2. Sonrakiler tarafından yapılan editörlük, redaksiyon ve değişiklikler. Bu görüşe karşı

¹⁰⁴ Burada derlemeden kastı Berg’in editörlük yaptığı “Competing Paradigms” derlemesidir.

¹⁰⁵ Berg, “Competing Paradigms”, 261.

¹⁰⁶ Görke, “Criteria For Dating Early Tafsir Traditions”, 276-277.

olanlara göre ise ilk iki neslin asıl sözleri rivayet zamanında kayıp olmuşsa da onların aslı ve ne dediklerine yakın mânaları yeniden oluşturmak mümkündür. Metinlerin bu yeniden oluşturulması hem sened hem de metinleri beraberce incelemekle mümkün olur. Ancak bu tip çalışmaların hiçbiri üçüncü kategorideki şüpheciyi tatmin etmez.¹⁰⁷ Bu gruptakiler isnadı tümüyle kabul etmezler. Bunlara göre isnad, 200/815 yılından¹⁰⁸ sonra İmam Şâfiî'nin kriterlerinden dolayı her alanda gerekli olduğu için sonrakiler tarafından eski metinlere eklenmiş bir şeydir. Bunların delili bu metinlerin çelişkileri ve tutarsızlıklarıdır ki bundan dolayı bu metinlerin orijinal şekli yeniden inşa edilemez.¹⁰⁹

Motzki, Berg'in taksimini ciddi ve uzun bir şekilde eleştirmiştir.¹¹⁰ Motzki ilk başta Berg'in taksiminin niteliğini anlatmıştır. Ona göre Berg, araştırmacıların genelde hadis ve özellikle isnada karşı şüpheci davranmalarına dayanarak onları üç kategoriye ayırmıştır.¹¹¹ Fakat sonuç olarak, gerçek mânada sadece iki grubun bulunduğunu vurgulamıştır. Birincisi, şüphecilerdir ki bunlara göre sened çok az tarihî değere sahiptir. Bir diğeri ise, Müslüman ve az şüpheci Batılı araştırmacılarıdır ki bu grubu kimi zaman Berg, 'daha optimist (more sanguine)' olarak da nitelendirir. Bunlar senedin tarihî bir değeri ve faydası olduğuna inanırlar.¹¹² Bu iki grubun ortası yoktur. Ona göre her bir gruba dâhil olan araştırmacılar, döngüsel delili kullandıkları için karşıt görüşe sahip muhalifini ikna edemiyorlar.¹¹³ Motzki, Berg'in taksimini anlattıktan sonra onu eleştirmiştir. Ona göre Berg'in sözü edilen sınıflandırmasında birçok kusur vardır. Onun taksimindeki kategoriler açıkça belirtilmemiştir. Bazı araştırmacıların içinde yer aldığı kategori sorgulanabilir. Berg, kimi zaman bir araştırmacının görüşlerini öyle ifadelerle eleştirir ki onun kullandığı ifadeler sanki mutlak doğru veya kabul görmüş delil hükmündedir. Oysa durum hiçte öyle değildir.

¹⁰⁷ Görke, "Criteria For Dating Early Tafsîr Traditions", 276-277.

¹⁰⁸ Berg, "Competing Paradigms", 275.

¹⁰⁹ Detaylı bilgi için bk. Görke, "Criteria For Dating Early Tafsîr Traditions", 276-277.

¹¹⁰ Büyük ihtimalle Motzki'nin eleştirisi Berg'in ilk taksimine yöneliktir. Bunu Berg'in ikinci taksiminde Motzki'nin eleştirisine atıfta bulunmasından yola çıkarak anlıyoruz. bk. Berg, "Competing Paradigms", 261. dn. 4.

¹¹¹ Anlaşılan şu ki, Motzki'nin burada üç demesi aslında Berg'in ilk taksiminde tutarsız sözlerinden dolayı olabilir. Zaten bundan dolayı bu eleştiri gelmiştir. Daha sonra Motzki kendisi bile onun alimlerini ikiye ayırdığını ifade etmiştir.

¹¹² Motzki bunu söylerken Berg'in *The Development of Exegesis* isimli önceki çalışmasını atıfta bulunmuştur.

¹¹³ Motzki, "The Question of The Authenticity", 212.

Bazen Berg, bir araştırmacının bir görüşünü kaçırır, kimi zaman da bir araştırmacının bir çalışmasına dayanırken onun başka bir çalışmasını görmezden gelir. Bazı araştırmacıların delilleri mâna olarak onların kastetmediği bir şekilde çarpıtılmış veya genelleştirilmiştir. Kısacası Berg’in taksimi tarafsız değildir. Motzki daha sonra zikrettiği bu kusurlarına misller sunarak Berg’in iki grup şeklinde oluşturduğu bu taksim mantıksız ve epistemolojik açıdan da anlamsız olduğunu ispatlamıştır.¹¹⁴

d. Jonathan A. C. Brown’un sınıflandırılması

Jonathan A. C. Brown da oryantalistleri sınıflandırmıştır.¹¹⁵ Brown’un tasnifi Kızıl’ın dediği gibi kronolojik olsa da aşağıda zikredilecek olan Motzki’nin kısmi taksimi gibi metotlara dayalı bir taksim olduğuna dair bazı izdüşümleri de içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla Brown’un taksim tarihî taksim içinde değil, genel taksim içinde zikretmeyi tercih ettik. Brown oryantalistleri dört farklı sınıfa taksim etmiştir. Ona göre söz konusu taksim ya tarihî bakımdandır veya motif olarak birbirinden farklı oldukları aısındanadır. Bu kategoriler şunlardır: 1. Oryantalistik yaklaşım (orientalist approach) 2. İşlam yanlısı yaklařım¹¹⁶ veya İşlm sever savunması (philo-Islamic apology) 3. revizyonist yaklaşım (revisionist approach) 4. Batılı revalüasyon (Batı’nın yeniden değerlendirmesi) (Western revaluation).¹¹⁷ Brown’un taksimnin niteliği biraz Motzki’nin, ‘oryantalistlerin hadisleri tarihlendirmedeki teknikler’e dayalı taksime benzemektedir. Zira Brown oryantalistleri sınıflandırırken, onların hadislere uyguladıkları tenkit metotlarına da dikkat etmiştir. Bu yönden ikisinin sınıflandırmaları birbirine benzemektedir; ancak Brown’un taksimi, Motzki’nin yaptığı gibi sadece tekniklere bağlı kısmi taksim değil, genel ve müstakil bir taksimdir. Brown’un taksimi aşağıda zikredilmiştir.

¹¹⁴ Motzki, ‘‘The Question of The Authenticity’’, 213.

¹¹⁵ Kızıl, *Müşterek Rvi Teorisi*, 26.

¹¹⁶ Bu tercüme Ayşe zgr’e aittir. bk. *Oryantalistlerin Tek Rvili tariklerle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi*, 31.

¹¹⁷ Brown, *Hadith Muhammad’s Legacy*, 204. Bunu Ayşe zgr ‘‘Batılı bakış açısıyla yeniden değerlendirme’’ olarak tercüme etmiştir. bk. *Oryantalistlerin Tek Rvili tariklerle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi*, 31.

i. Oryantalistik yaklaşım

Bu gruptaki oryantalistler, hadisler üzerinde tarihî tenkidin metotlarını uygulamışlar ve İslâm tarihinin erken dönemindeki birçok verileri (gelenek ve rivayet malzemesini) eleştirmişlerdir. Fakat bunlar İslâm geleneğinin genel yapısını (kaynaklarını) kabul ederler. Brown bu başlık altında toplam iki metot zikretmiştir. Bu metotları anlatmak için Brown: 1. Metin ve tarihî tenkit metodu: Goldziher'in devrimci hadis eleştirisi¹¹⁸ 2. İsnad merkezli hadis tarihlendirilmesi. Joseph Schacht'ın Ekolü¹¹⁹ şeklinde iki başlık zikretmiştir.

Brown, birinci metodun başlığı altında Muir (1819-1905) ve Goldziher'den bahsetmiştir ancak açıklamasında daha çok Goldziher'e yer vermiştir. Ona göre Goldziher, Avrupalı ve özellikle Alman Kitâb-ı Mukaddes münekkitlerinin Kitâb-ı Mukaddes'e uyguladığı tarihî tenkit metodunu hadis literatürüne uygulamıştır. O, bu bağlamda hadislerdeki çelişkiler ve anakronizme odaklanmış ve analogi ilkesini kullanmıştır. Goldziher hadislerin uydurulmasının dört sebebi olduğunu belirtir: 1. siyasi amaç, 2. hukukî amaç, 3. mezhepçilik ve 4. toplumsal ve tarihî ajanda.¹²⁰ Brown, ikinci metodun, Joseph Schacht ve Juynboll tarafından kullanıldığını belirtmiştir.¹²¹

ii. İslâm yanlısı yaklaşım

Brown, bu gruptakiler arasında Sir Seyyit Ahmad Khan'dan (ö. 1898) bahseder. Brown; Khan'ın William Muir'in (1819-1905) birçok iddiasını kabul etmekle beraber ona yaptığı reddiyeleri de zikretmiştir. Ardından 1960 ile 1980'e kadar Batılı üniversitelerde eğitilen bazı Müslüman veya Doğulu araştırmacıların Goldziher ve Schacht'ın görüşlerini ya tamamen ya da kısmen reddettiğini zikretmiştir. Bunlar arasında en etkili çalışmaların Nabia Abbott'a ait olduğunu ifade eder. Ona göre, Abbott'ın oryantalistik yaklaşımlara karşı yaptığı reddiyeler, onun tüm hadisleri kabul ettiği anlamını doğurmaz. Brown daha sonra A'zamî'nin Schacht ve Goldziher'e yaptığı tenkitleri ele almıştır.¹²²

¹¹⁸ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 205.

¹¹⁹ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 210.

¹²⁰ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 205-6, 8-10.

¹²¹ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 210, 215.

¹²² Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 217-220.

iii. Revizyonistler

Bu gruptaki Batılı araştırmacılar, Müslümanların hatta oryantalistlerin dahi ittifakla kabul ettikleri temel İslâm bilgilerini bile son bir kere kontrol etmek amacıyla tekrar gözden geçirirler ve bu bilgiye dahi şüphe ile bakarlar. Yani bunlar Temel İslâmî bilimlerin çeşitli dallarına dair esas denilebilecek kaide ve usüllerine bile şüphe ile yaklaşarak tekrar inceleyip değerlendirirler. Dolayısıyla bu gruptakilere revizyonistler denir. Brown'a göre oryantalistler (Goldziher, Schacht ve Juynboll) ile revizyonistler arasındaki farklardan birisi de şudur ki; oryantalistler her ne kadar hadislerin güvenilirliğini şüpheli bir yaklaşım ile araştırmışlarsa da genel ve bir bütün olarak İslâm literatürünü, İslâm'ı anlamak için değerli bir malzeme olarak kabul ederler. Revizyonistler ise İslâm literatürünü baştan sona, tümüyle yok sayarlar. Aksine, İslâm'ın çıktığı dönem üzerine yaptığı incelemelerde sadece diğer dinlerin kaynaklarına öncelik verirler. Brown bu grubun varlık gösterdiği dönem için 1977 ile 1979 aralığını kaydetmiştir.¹²³

Görüldüğü gibi Brown, 'revizyonistler' ile ilk kategoride zikrettiği Goldziher, Schacht ve Juynboll gibi bazı 'oryantalistler' arasında adı üzerinden bile ayırım yapmıştır. Şöyle ki, kendisi 'revizyonistler' için 'oryantalist', 'oryantalistler' için ise 'revizyonist' ismini kullanmamıştır. Yani onun nazarında 'oryantalist' olmak başka bir şeydir ve 'revizyonist' ise bambaşka bir şeyi ifade etmektedir. Zira Brown; Goldziher, Schacht ve Juynboll için 'oryantalist' ismini kullanırken Michael Cook ve Patricia Crone için ise 'revizyonist' ismini kullanmıştır. Sanki Cook ve Crone oryantalistlerden değildir. Başka bir deyişle revizyonistler oryantalistlerden değil; aksine müstakil hüviyete sahip yeni bir sınıftır. Fakat şunu diyebiliriz ki 'oryantalist' ile 'revizyonist' arasında tam girişimcilik (umum ve husus mutlak) ilişkisi vardır. Yani her 'revizyonist' 'oryantalisttir, tersi doğru değildir. Fakat bunun aksi durum ise doğru değildir. Zira 'revizyonistler' aşırı eğilimli oryantalistlere denir.

¹²³ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 220-224.

iv. Batılı bakış açısıyla yeniden değerlendirme

Brown, bu grup içinde Fred M. Donner, David S. Powers (1951-) ve Motzki'yi zikretmiştir.¹²⁴ Bu grubun en önemli özelliği '*large-scale*' analysis (büyük ve geniş seviyede hadis analizi)'dir.¹²⁵ Brown'a göre bunlar revizyonistlerin İslâm tarihinin erken dönemi hakkındaki aşırı eğilimlerine karşıt olarak, hadisler ve İslâm kaynakları hakkındaki geleneksel düşüncelerini genel anlamda savunmak için meydana gelmişlerdir. Bunlar oryantalistler ve revizyonistlerin hadis tenkidinin iki yönünü eleştirmişlerdir:

1. İki grubun öne sürdüğü iddialar doğal olarak yanlıştır.

2. Erken Batılı kritiği İslâm'ın hadis geleneğinin zorluğu ve masif genişliğini hesaba katmamışlardır.

Dolayısıyla şayet hadislere bu açıdan bakılırsa, revizyonistler ve oryantalistlerin itirazlarının çoğu etkilerini kaybeder.¹²⁶ Bu durum, revalüasyonist¹²⁷ hadisleri tamamen Sünnîler gibi kabul ettiği anlamına gelmez. Fakat revalüasyonist dil ve üslubu; yaklaşım ve eleştirel tutumu, önceki gruplara nispeten daha yumuşaktır. Bunlar hadisin uydurma olduğu ve kimin tarafından uydurulduğu şeklindeki ifadelerden ziyade 'hadisleri tarihlendirme' gibi tekniklerine işaret eden ifadeler kullanırlar.¹²⁸

Revalüasyonistlerin, revizyonistlere yaptığı en güçlü itiraz şudur ki; Müslümanların İslâm'ın sahte bir tarihini yazmadığını ve hadisleri uydurmadığını kabul etmek güç ise, İspanya'dan Orta Doğu'ya kadar uzanan bilim adamlarının modern iletişim çağından önceki zamana kadar asırlar boyunca birbirini yok edecek kadar şiddetli ihtilaflarla yaşayan bir milletin tamamen sahte ve uydurma bir tarihi yazmada gizli anlaşma ve komplo ile en iyi sonuçlara varacak kadar tutarlı bir bilim sistemi geliştirdiklerine inanarak hepsini bir kalemde silmek daha güçtür.¹²⁹ Buna ek

¹²⁴ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 225.

¹²⁵ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 226.

¹²⁶ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 224.

¹²⁷ Bunun İngilizcesinde 'revaluationist' diye bir aslı yoktur. Biz bu gruptakileri Türkçe'de kolayca referansta bulunmak için böyle bir tercüme uydurmaya zorunda kaldık. Bundan kastı batının yeniden değerlendirilmesinin gerekliliğini benimseyenlerdir. Her seferinde bu kadar uzun bir cümle yazmaktansa revalüasyonist ifadesini kullanmayı tercih ettik.

¹²⁸ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 224.

¹²⁹ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 225; Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins* (New Jersey: The Darwin Press Princeton, 1998), 27; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 235.

olarak Fred Donner iddiasını desteklemek için Yakut el-Hamevî'den bir misâl sunmuştur.¹³⁰ Bu misale göre Yakut el-Hamevî, Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi'* eserini zikrederken kendisi çok araştırmasına rağmen böyle bir eseri bulamadığını dile getirmiştir.¹³¹ Hâlbuki söz konusu çalışma onun zamanında mevcuttu. Bu durum, Müslüman âlimlerin İslâm tarihi yazmasında birbirinden bağımsız bir şekilde çalışmalarına rağmen aynı bilgi ve sonuçlara vardıklarını ve bir bütün olarak İslâm geleneğini uydurmada komplo etmedikleri veya başka bir deyişle gizli ve planlı bir şekilde kurumsal düzeyde zararlı bir faaliyet içerisinde bulunmadıklarını göstermektedir.¹³²

Motzki'ye gelince, Brown'a göre o, Batılı araştırmacılar arasında muhaddislerin usullerine dayanarak hadisi araştıran ilk kişidir. O, sadece meşhur hadis kitaplarında kolayca elde edilen rivayetlerle yetinmeyip İbn Hacer gibi, bir hadisin tüm varyantlarını toplayıp incelemektedir. Motzki'nin çalışmaları önceki Batılı araştırmaların çalışmalarına üç ana eleştiriye sahiptir:

1. Schacht, Juynboll ve Crone'un dayandığı *e-silentio* çıkarımı geçersizdir.
2. *Müşterek râviler*, birinci asrın ikinci yarısında sahâbe döneminde bile bulunmaktadır.¹³³
3. Zührî ve İbn Cüreyc gibi çok sayıda hadis rivayet edenler makbul râvilerdir.¹³⁴

Brwon'un anlattığı üzere, Motzki; bir isnadda *kısmî müşterek râvinin* bulunmasını Schacht ve Juynboll'un hadislerin müşterek râviler tarafından uydurulduğu iddiasına karşı bir fenomen olarak görür. Bu durum aynı zamanda Juynboll'un "hadisler gerçek olsaydı bunlar her devirde binlerce kişi tarafından rivayet edilmesi gerekirdi" mantığına karşı da bir delildir. Zira kısmî müşterek râvi – ki sonuçta o da bir nevi bir seviyede ortak noktadır – hadisi uydurmamışsa diğer müşterek râvi (merkezi/üst/ilk/asıl müşterek râvi)'nin uydurduğunu ispat eden meşru bir gerekçe nedir? Öbür taraftan her hadis şayet her devirde bir değil, çok kişiden rivayet

¹³⁰ Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 27.

¹³¹ Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 1/11.

¹³² Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 27. dn. 71.

¹³³ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 228. Motzki bunu "The Murder of İbn Abi-l-Huqayq" isimli makalesinin sonucu olarak da belirtmiştir. bk. Motzki, "The Murder of İbn Abi l-Huqayq", 231.

¹³⁴ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 226.

edilmesi gerekiyse müşterek râviden sonra her zaman her hadiste her devirde niçin bu çoğunluğu görmüyoruz?¹³⁵

Brown'un nazarında Motzki'nin, Schacht ve Juynboll'e yaptığı en büyük itiraz, onların çok az sayıda kaynaklara dayanmalarındır. Meselâ Juynboll'un çalışması sırf *Kütüb-i Sitte* ve diğer birkaç eserin isnadlarını içeren Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* eserine dayanmaktadır. Motzki ise daha büyük bir çapta ve derinlikte araştırma yapıp Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826-27) *Musannef*'i gibi daha erken döneme ait eser ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Delâilü'n-nübüvve* gibi daha sonraki döneme ait eserleri de kendi araştırmalarında kullanmıştır.¹³⁶

Brown'un anlattığı üzere Motzki'ye göre bir hadisin müşterek râviden önce var olduğunu tespit etmek için iki müşterek râvinin naklettiği metinlere bakılır, şayet metinlerde benzerlik varsa bu durum söz konusu ortak metnin müşterek râviden önce de bulunduğu dair bir işarettir.¹³⁷ Bunu tespit etmenin iki aşaması vardır. Birincisi, müşterek râviden çıkan tüm isnad yollarından gelen metinlerin farklı varyantlarına bakılır, birbiriyle karşılaştırıp analiz ederek bunların farklılıklarını ve ortak noktalarını belirtmektir. İkincisi, aynı işlem diğer müşterek râviden gelen varyantlar üzerinde de yapılacaktır ve daha sonra iki müşterek râvinin ittifak ettikleri bu metin parçaları tespit edilip ortaya çıkarılır. Böylece iki müşterek râviden gelen bu ortak metnin müşterek râviden önce de var olduğu ispatlanmış olacaktır.¹³⁸

Ayrıca bu taksim arasında İbrahim Hatiboğlu'nun sınıflandırması da zikredilebilir. O, Kitâb-ı Mukaddes tenkit sistemini İslâmî metinler üzerine uygulamaya çalışan oryantalistleri 'fazlaca cesur' ve 'az cesur' olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre fazlaca cesur olanlar bu sistemi Kur'ân üzerine tatbik etmeye

¹³⁵ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 227.

¹³⁶ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 227-228.

¹³⁷ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 227-228.

¹³⁸ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 227-229; Motzki, "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq", 182; Burada iki farklı varyant için 'müşterek râv ifadesini Brown kullanmıştır. Motzki ise iki farklı isnad mecmuası (isnad bundle) ifadesini kullanmıştır. Şayet bundan kastı gerçekten ikinci müşterek râvi ise o zaman büyük ihtimalle buradaki ikinci müşterek râvi pasif müşterek râvidir. Yani bu müşterek râvi genelde diğer hadislerde müşterek râvinin pozisyonunu kazanmış fakat incelenen bu metinde müşterek râvi olamamıştır veya bundan kastı başka bir tabakadaki müşterek râvi olabilir. Zira aynı tabakada olsa o zaman ne kendisi ne de diğeri; 'müşterek râv statüsünü kazanamaz. Çünkü müşterek râvi olabilmesi için aynı tabakada onun dışında başka biri birden fazla öğrenciye rivayeti aktarmaz. Müşterek râvi hakkında detaylı inceleme çalışmamızın ikinci bölümünde verilmiştir.

çalışırken, az cesur olanlar ise sadece hadislere uygulamaktadırlar.¹³⁹ Hatiboğlu'nun oryantalistleri bu şekilde ikiye ayırması genel bir taksim mîsalidir.

e. Cîlânî ve Akbar'ın sınıflandırılması

Pakistanlı araştırmacı Abdulkadir Cîlânî ve Asif Akbar, oryantalistleri üç sınıfa ayırmışlardır. Onların yaptığı taksim hakikati aşikâr etse de öncekiler gibi çok akademik gözükmemektedir.

i. Arapça bilmeyenler

Bu grupta yer alan oryantalistlerin kaynaklarına tali kaynaklar denir. Onlar şüpheli gördüğü her türlü malzemeyi derleyip bir olay örgüsü oluştururlar ve İslâm ile Resûlullah'a (s.a.v.) karşı taassup konusunda Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin (676-749) çizgisini takip etmekteledir.

ii. Arapça bilenler

Oryantalistlerin bir kısmı İslâmî ilimlerde uzman olmayıp sadece Arapça bilgilerine binaen İslâmî usulleri araştırmaktadır ve böylece vardıkları sonuçlar da ciddi hatalara maruz kalmaktadır. Alman oryantalist Eduard Sachau'nun (1845-1930) İbn Sa'd ve el-Bîrûnî'nin eserlerinin tercümelerine ekledikleri haşiyelerde yaptığı hatalar bunun örneklerindedir. Zira tercümeleleri yabana atılmayacak şekilde olsa da söz konusu eserlerin çevirisini yaptığı çalışmasında ortaya koyduğu yorumlar alana has konulardaki bilgisizliğini açığa çıkarmaktadır. Aynı şekilde Nöldeke ve E. H. Palmer'in Kur'ân tercümesi ile onların Kur'ân hakkındaki görüşleri arasındaki fark da bu hususu izah etmektedir. Bu gruptakiler Peter the Venerable (1092-1156) ve Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin (676-749) üslubunu takip edenler olarak kabul edilir.

3. Âlimler

Bazı oryantalistler hem Arapça hem de İslâmî ilimler ve usullere dair bilgileri tahsil etmişlerdir. Bunların hataları diğer gruplara nazaran daha az yer teşkil

¹³⁹ İbrahim Hatiboğlu, "Çağdaşlaşma Dönemi", 197.

etmektedir. Fakat bunların ortaya koyduğu araştırmalarla odaklandıkları tek nokta, sürekli olarak İslâm literatüründe kusur aramaktan ibarettir.¹⁴⁰

Cîlânî ve Akbar'ın oryantalistleri bu şekilde üç gruba ayırmaları belli bir yöntem, şahıs veya tarihe dayalı olmadığı için genel ve makul bir taksim sayılır.¹⁴¹ Ancak bu son gruptakilerin hepsini aynı kefeye koyup tek hüküm vermek yanlış bir genelleme olacaktır. Zira aralarında Motzki ve Wael Hallaq gibi bazı oryantalsitler veya mistik-romantik¹⁴² yaklaşımla İslâm'ı anlamaya çalışanlar için 'sürekli kusur arayan' demek pek isabetli gözükmemektedir. Dolayısıyla üçüncü grubu ikiye ayırmamız gerekir veya bunlar için müstakil bir sınıf açmamız gerekmektedir. Müstakil bir sınıf olunca ilk iki gruptaki bazı kimselerin de bu grupta yer alabilme ihtimali vardır. Mesela sadece Arapça bilmeyip veya Arapça öğrenip İslâm'ı mistik-romantik yaklaşımla anlamaya çalışanlar bu gruba girebilecektir. Aslında Cîlânî ve Akbar'ın sınıflandırması zahiri olarak tutarlıdır. Fakat İslâm'ı hangi yaklaşımla okumaya çalışmaktadırlar? sorusu farklı bir boyut taşıdığı için buna cevaben müstakil olarak iki ayrı sınıf açılabilir. Yani indirgemecilik¹⁴³ yaklaşımı ile araştıranlar ve fenomenolojik¹⁴⁴ yaklaşımla araştıranlar şeklinde ikiye ayrılabilir.

2. Kısmî Taksim

Kısmî taksim açısından oryantalistler farklı boyut ve açılardan sınıflandırılabilir. Meselâ Juynboll'e göre Schacht *The Origins* isimli eserini yazınca eserin içeriğine göre Batılı araştırmacılar ikiye ayrıldılar. Bunlardan bir kısmı, onun

¹⁴⁰ Abdulkadir Cîlânî - Asif Akbar, *İslâm, Peygamber-i İslâm or Müsteşrikîn-i Mağrib Ka Andâz-i Fikr* (Lahore: Beytu'l-Hikmet 2006), 211.

¹⁴¹ Bunun yanı sıra Pakistanlı araştırmacı İftihar Ahmet İftihar'ın taksimi de genel bir taksim içinde yer alabilir. O, oryantalistleri sınıflandırmadan evvel onların, tarih boyunca farklı şekillerde zuhur ettiklerinden bahseder. Ahmet'e göre, Batı'nın Doğu'ya yönelik hareketlerini ilk başta İsti'mâr (işgal/sömürge), Tebşîr (misyonerlik) ve İstişrâk olmak üzere üçe ayırmıştır. İşgal hareketi; haçlı seferleri, güç ve silah ile müdahale etmek ve sömürgeci ibarettir. Misyoner hareketi; Müslümanları Hıristiyanlaştırmak için başlanan misyonerlik hareketleridir. İstişrâk ise; ilim ve insanî yardım adına çalıştıklarını iddia eden kurumsal bir faaliyettir. İftihar daha sonra müsteşrikleri 1. Mutaassıp 2. Mülhit 3. Mesleği ilim olan 4. Âlimler ve 5. Mutedil olmak üzere beşe ayırmıştır. Bunlardan sonra yazar mühtedi müsteşriklerini zikretmişler. Bu taksim, doğal bir gerçeği yansıtsa da yazarın asıl kaynaklara dayanmadığı, hadis ilmine özgü olmadığı, her grupta belli başlı oryantalistleri veya onların metodlarını örnek göstermediği nedeniyle akademik seviyede olmadığı için bunun detaylarını zikretmek uygun görülmemiştir. bk.İftihar Ahmad İftihar *Tahrîk-i istişrak: lâ mutenâhî teselsül* (b.y.: Kitab-o-Sünnet, 2019), 128-129.

¹⁴² Bu yaklaşıma dair detaylı bilgi çalışmamızın ikinci bölümünde verilmiştir.

¹⁴³ Bu yaklaşıma dair detaylı bilgi çalışmamızın ikinci bölümünde verilmiştir

¹⁴⁴ Bu yaklaşıma dair detaylı bilgi çalışmamızın ikinci bölümünde verilmiştir

bazı detaylı teorilerini çekimser ve tereddütlü bir tutum sergileyerek kabul etmişlerdir. Diğerleri ise onun daha genel olan sonuçlarından bazısını kabul etmiştir; ancak birkaç göreceli nokta hariç genelde hiç kimse onun çalışmasını ciddiye almamıştır.¹⁴⁵ Bu da gösteriyor ki Juynboll, Schacht'ın öne sürdüğü görüşlerini kabul veya reddetmelerinden hareketle araştırmacıları ikiye ayırmıştır. Bu tür sınıflandırma, bir nevi kısmî taksimdir. Zira bu, oryantalistlerin genel bir taksimi değildir, aksine Schacht'ın eserinde ortaya attığı iddia ve argümanlara dayanarak yapılan özel bir taksimdir.

Buna ek olarak, Motzki'nin hadisleri tarihlendirmede oryantalistlerin beş farklı yönetime başvurduklarını vurgulaması ve her bir yönetime başvuran şahısları belirtmesi de bir nevi kısmî taksimdir. Zira bu tür sınıflandırma, oryantalistlerin hadislere karşı yaklaşımını baz alarak oluşturulan genel bir taksim olmaktan ziyade sadece onların hadisleri tarihlendirme konusundaki tekniklerini dikkate alan spesifik bir taksimdir. Binaenaleyh, oryantalistlerin hadisler hakkındaki iddiaları, esas edindikleri prensipler, ortaya attıkları deliller ve yaklaşımlarını veyahut da diğer bakışlarını kapsayan genel bir taksim değildir.¹⁴⁶ Aynı minvalde Ayşe Özgür'ün tasnifi de zikredilebilir. Özgür, bu konuda üç kategori zikretmiştir: 1. Goldziher, Wansbrough, Calder, Crone, Cook ve Uri Rubin gibi isnada değer vermeyenler, 2. Horovitz, Fück, Robson, Coulson, Schacht ve Juynboll gibi isnada kısmî değer verenler ve 3. Motzki, Schoeler ve Görke gibi isnadı dikkate alan ve isnad-metin analizi yapanlar.¹⁴⁷ Özgür'ün söz konusu taksimi de bir nevi hadisleri tarihlendirme tekniklerinde isnada dair oryantalistlerin görüşleri gibi özel bir konuyu ele alan kısmî taksimdir.

Ayrıca Wael Hallaq'ın sınıflandırması da bu meyanda sayılabilir. Hallaq, Schacht'ın hadis araştırmalarına getirdiği devrimsel nitelikteki çalışması ve onun bu konudaki özel perspektifleri, bulguları, öncülleri ve metotlarına hem oryantalistlerin hem de Müslüman araştırmacıların tutum ve tepkilerine göre onları üç sınıfta kategorize etmiştir. Hallaq'a göre Schacht'a tepki verenler, katılanlar, reddedenler ve orta yolu bulanlar (sentez yapanlar) olmak üzere üçe ayrılır. Hallaq, Schacht'ın sonuçlarına katıldığını ileri sürenler arasında Michael Cook ve John Wansbroug;

¹⁴⁵ Juynboll, *Muslim Tradition*, 206.

¹⁴⁶ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 206.

¹⁴⁷ Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar*, 54.

reddedenler arasında ise Nabia Abbott, F. Sezgin M. A‘zamî; Gregor Schoeler ve Johann Fück’e ve yukarıdaki iki grubu sentezleyenler arasında ise Harald Motzki, D. Santillana, G. H. Juynboll, Fazlurrahman ve James Robson’a yer vermiştir.¹⁴⁸ Görüldüğü gibi Hallağ’ın söz konusu taksim yine Schacht’ın sonuçlarına dayalı olduğu için kısmî taksim sayılır.

Buna ek olarak Kızıl’ın, Schacht’ın çeşitli sonuçlarına karşı araştırmacıların sergilediği tutumlarını dikkate alarak meydana getirdiği güzel bir birikim ve içeriği vardır. O da bir nevi kısmî taksim olarak zikredilebilir. Kızıl’ın tespitine göre Schacht’ın, İmâm Şâfi‘nin fıkıh usulünün kurucusu olduğu ve içtihat kapısının kapanması ile ilgili görüşleri, Wael b. Hallağ tarafından eleştirilmiştir. Ayrıca Schacht’ın I. yüzyılda teknik anlamda bir İslâm hukukunun 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, David Powers, Harald Motzki, Hallağ ve Rudolf Peters tarafından eleştirilmiştir. Aynı şekilde onun isnadların rastgele ve keyfî bir biçimde oluşturulduğu iddiasını ise M. Mustafa el-A‘zamî, İftihâr Zaman, Motzki, Schoeler ve Görke eleştirmiştir. Kızıl’a göre Schacht’ın yabancı kültürlerden iktibasa yaptığı vurgu; Seymour G. Vesey-Fitzgerald, Hallağ, Ze‘ev Maghen tarafından; müşterek râvi teorisi Schoeler, Görke ve Motzki tarafından; aile isnadlarını güvenilmez kabul etmesi Abbott, Robson, M. Watt (1909-2006)¹⁴⁹, A‘zamî ve Motzki tarafından; I. yüzyıldan gelen herhangi bir otantik, hukukî, merfû bir hadisin bulunmadığı şeklindeki temel tezi Fück, Coulson, Powes ve Motzki tarafından *e-silentio* Ensârî, A‘zamî ve Motzki tarafından; hukukî rivayetlerle ilgili ulaştığı sonuçları siyerle ilgili haberlere teşmil etmesi Fück, Alfred Guillaume (1888-1965)¹⁵⁰ ve Watt tarafından; yaşayan gelenekle nebevî sünnetin irtibatını koparması Ensârî, A‘zamî, Yasin Dutton, hatta onun hadislerle ilgili tezlerini ferâizle ilgili haberler hariç kabul eden Fazlurrahman tarafından eleştirilmiştir.¹⁵¹ Kızıl’ın bir paragraflık bu özetinin arkasında büyük bir kütüphane yatmaktadır. Zâhiri olarak on beş satırdan oluşan bu harika özet, nice eserler ve makalelerin sonucudur. Kızıl, Schacht hakkında bu özetle deyim yerindeyse adeta denizi sürahiye sığdırmıştır. Bu

¹⁴⁸ Hallağ, “The Authenticity of Prophetic Hadîth”, 76.

¹⁴⁹ İngiliz papaz William Montgomery Watt.

¹⁵⁰ İngiliz Hıristiyan Alfred Guillaume.

¹⁵¹ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 69-70.

taksim sadece Schacht'ın görüşleri, iddiaları, uyguladığı metotlar, savunduğu ilkeler, icra ettiği teknikler ve yaklaşımlar ve ilmî sahada yansıttığı karakteristik özelliğine dair diğer cephelerden yola çıkarak oluşturulduğu için kısmî taksimden sayılır.

3. Tarihî Taksim

Bu başlık altında Bernard Lewis, Özcan Hıdır ve Muhammad Salem Alshehri'nin taksimini zikredeceğiz.

İngiliz-Amerikalı tarihçi Bernard Lewis'in (1916-2018) taksimi bir paragraf kadar kısadır. O, Batı dünyasındaki İslâm tarihi araştırmalarını kronolojik olarak üç döneme taksim etmiştir. İlk evrede oryantalistler, kendilerine verilen bilgiyi olduğu gibi doğru kabul ederlerdi. İkinci evrede Batılı araştırmacılar, XIX. yüzyılda kendi dinî metinleri üzerinde tenkit metotlarını uygulamaya başlayınca aynı tenkit sistemini İslâmî metinlere de uygulamaya çalıştılar. Ayrıca bu aşamada Batılı tenkitçiler, eski yazarların ve seleflerinin tarafgirâne tutumlarını, iddia ve beyanlarındaki çarpıklığı; açıklamalarına ait varyant ve muhtelif versiyonlarını incelemeye başladılar. Bu dönemde önemli ve parlak simalar olarak Michael Jan de Goeje (1836-1909), Wellhausen (1844-1918)¹⁵², Caetani (1869-1953) ve diğerleri yer almaktadır. Daha sonra önceki dönemlere yakın bir tarihte üçüncü bir evre başlamıştır. Bu evre tamamen her şeyi reddeden şahısların varlık gösterdiği bir dönemdir. Bu dönemin temsilcilerine göre her şey yalan ve uydurmadır. Bunun üzerine hiçbir şeyi bilmediklerini eklemektedirler. Lewis, ilk ve son dönemde hiçbir kişinin adını zikretmemiştir. Ancak İslâm literatürüne tenkit metotları uygulayan ilk kuşak arasında Caetani'yi ismen zikretmiştir. Lewis söz konusu üç sınıfı zikrettikten sonra kendi görüşünü de ifade etmiştir. Ona göre üçüncü dönemi yansıtan görüş, doğru değildir. O, bu meselede daha dengeli bir yaklaşım aramamız gerektiğini vurgular. Ona göre bu yaklaşım kritik olmalı ancak yıkıcı olmamalıdır.¹⁵³

Özcan Hıdır, oryantalistlerin spekülâtif yönlerini barındıran bir taksimde onları dört farklı merhaleye ayırmıştır. Ona göre bu taksim, oksidentalistik çalışmalarda görülen diğer taksim biçimlerinden farklılık bir taksimi arz eder. Hıdır'ın taksimine

¹⁵² Alman Protestan Julius Wellhausen

¹⁵³ Lewis, *From Babel*, 413.

göre birinci dönem, haclı seferleri ile başlayıp XVII. yüzyıla kadar devam eden bir süreçtir. İkinci dönem, XVII. yüzyıldan 1950'ye kadar uzanan oryantalistik çalışmaların kurumsallaşma döneminden ibarettir. Üçüncü dönem, 1950'den sonraki sürece uzanmaktadır. Dördüncü dönem ise çağdaş post- modern veya neo-oryantalizm dönemidir.¹⁵⁴

Muhammad Salem'in taksimine gelince, ona göre oryantalistlerin hadise yaklaşımını iki tarihi aşamaya ayırmak mümkündür. Birincisini, ilk yorumlar (preliminary remarks), ikincisini ise bağımsız çalışmalar (independent studies) şeklinde nitelendirebiliriz. İlk yorumlar (preliminary remarks) kısmına gelince, bu dönem 1840'dan 1889'a kadar devam etmektedir. Bu dönemde hadis tam ölçüde, tüm yönüyle etraflıca (full-scale) araştırılmamıştır. Bu dönemde hadisle ilgili çalışmalar bağımsız ve müstakil olmayıp Kur'ân, sîret, tarih ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerin diğer alanlarıyla ilgili çalışmalar da bulunmaktadır. Gustav Weil, Aloys Sprenger (1813-1856), William Muir ve Reinhart Dozy (1820-1883) bu sınıftan sayılır. Bu dönemdeki sözü edilen oryantalistler, hadislerin otantikliğine şüpheli olarak baksalar da şüpheliğin seviye ve derecesi bakımından aralarında fark vardır.¹⁵⁵

Bağımsız çalışmalara (independent studies) gelince, Selim'e göre 1890'dan günümüze kadar Batılı araştırmacıların çalışmalarında hadislere müstakil, özel ve bağımsız bir yer ayrıldığını görüyoruz. İslâm'ın kökleri ve Resûlullah'ın (s.a.v.) hayatını otantik kaynaklardan öğrenmeye yönelik oryantalistlerde oluşan şiddetli merak, onları hadislere dair müstakil araştırmalar hazırlamaya itmiştir. Bu bağlamda Eduard Sachau (1845-1930) isimli, hadisin İslâm hukukunu meydana getirmesinde çok temel bir rol oynadığını fark eden ilk oryantalistlerden sayılır. Ayrıca bu dönem yine ikiye ayrılabilir. Birincisi, 1890'dan 1950'ye kadarki dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde çağa damgasını vuran mühim bazı Batılı araştırmacılar ortaya çıkmıştır ve onların hadise dair yönelttikleri yeni, özgün ve orijinal nitelikteki iddia ve görüşleri ve bunların temel taşları denilebilecek ilke, esas ve teknikleri büyük yankı uyandırmıştır. Bu dönem Ignaz Goldziher'in *Muhammedanische Studien (Muslim Studies)*, isimli eseriyle başlamış ve Joseph Schacht'ın 1950'de yazdığı *The Origins of Muhammadan*

¹⁵⁴ Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri", 13.

¹⁵⁵ Mohammed Salem Alshehri, "Western Works and Views On *Hadith*: Beginnings, Nature, and Impact", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Nisan 2014), 205.

Jurisprudence isimli eseriyle sonlanmıştır. İkinci dönem ise 1950 ile başlamış ve bugüne kadar devam etmektedir. Bu aşama James Robson'ın çalışmalarıyla başlamıştır. Her iki aşama arasında hadise yaklaşım tarzı ve ikisini birbirinden ayıran diğer ilmî kriterler gibi bazı farklar bulunmaktadır.¹⁵⁶ Selim'in yaptığı bu tarihî taksim makul gözükmektedir.

Kısacası oryantalistlerin görüşleri, metotları ve araştırmalarının sonuçlarına kolayca referansta bulunmak için ve aralarındaki farklılıkları çizmek üzere bunları farklı gruplara ayırmak önem arz etmektedir. Bu amaçla genel, kısmî ve tarihî taksim olmak üzere üç farklı boyuttan oryantalistlerin sınıfları zikredilmiştir. Ayrıca bu gruplarda yer alan bazı oryantalistler kimi zaman birbirinin gruplarının sınırlarını aşip paylaşmaktadırlar. Bu açıdan bakarsak mezkûr taksim genel özelliklere dayalı olup istisnaları her zaman hariç tutmaktadır.

II. ORYANTALİSTLERİN YETİŞTİKLERİ BİLİMSEL ORTAM

Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotlarını anlayabilmemiz için onların din adına karşılaştıkları problemleri, içinde yetiştikleri toplumun durumu ve ilmî çevresini bilmemiz son derece önem arz etmektedir.¹⁵⁷ Zira çalışmamızın üçüncü bölümünde misallerle beraber belirtileceği gibi bunun oryantalistlerin hadis araştırmalarında geliştirdikleri yeni metotlarla dolaylı veya dolaysız olarak güçlü bir ilişkisi vardır. Özcan Hıdır'ın da dediği gibi biz önce oryantalistlerin kendi metinlerine yönelik başlattığı tenkit sistemini, eleştiri hareketini, tekniklerini, metotlarını ve kavramlarını anlamadıkça oryantalistlerin İslâmî metinleri araştırmada kullandıkları mantığı, kavramları, ıstılahları ve metotları tam olarak değerlendiremeyiz.¹⁵⁸

Kitab-ı Mukaddes tenkit sistemi bağlamında oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotları üç kısma ayırabiliriz. Bazısı Kitâb-ı Mukaddes tenkitlerinin aynısıdır. Bu tür metotlar çalışmamızın ana konusu değildir. Ancak çalışmamızla alakalı olduğu için bunların İslâmî metinler ve özellikle hadislere uygulanışı hakkında fikir oluşturacak kadar gereken bilgi ve açıklamalar çalışmamızın üçüncü bölümünde zikredilmiştir. Ayrıca bunların bir kısmının hadislere uygulanması

¹⁵⁶ Alshehri, “Western Works and Views On *Hadith*”, 205.

¹⁵⁷ Detaylı bilgi için bk. Altıntaş, Tarihsel Eleştiri Yöntemleri, 66-86; Ayşe Mutlu Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar Tek Râvîli tarikler Özelinde Bir İnceleme* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021). Birinci bölüm.

¹⁵⁸ Hıdır, “Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri”, 23.

Ali Dere¹⁵⁹, Fatma Betül Altıntaş¹⁶⁰ ve Fatma Yüksel Çamur¹⁶¹ tarafından genişçe ele alınmıştır. Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotlarının diğer bir kısmı ise Batı'nın Kitâb-ı Mukaddes tenkit sisteminin neticesi ve semeresi olarak bundan geliştirilmiş tenkitleridir. Bu tür metotları ikinci ve üçüncü bölümde ele alınmıştır.¹⁶² Üçüncü metot çeşidi ise tamamen bağımsız olup hadislere dayalı üretilmiş yeni metotlardır. Bu son çeşit çalışmamızın ana konusu olup çalışmamızın ikinci bölümünde genişçe ele alınmıştır.

Batı'nın Kitâb-ı Mukaddes tenkit sistemi veya bu tenkitlerin hadislere uygulanması çalışmamızın konusu olmadığı için bunların detaylı tartışmalara girmedik. Ancak oryantalistlerin hadis tenkitlerine etkileri olduğu için bunlardan sadece en önemlisi olan Filolojik tenkit, Metin tenkidi, Tarihî tenkit ve Edebî tenkit özetle ele alınmıştır. Diğer tenkitlerin büyük bir kısmı mezkûr dört tenkidin çeşitleri veya bunların semeresi mesabede olduğu için onlara girmek çalışmamızın hacmini zorlayacaktır.

Oryantalistlerin içinde bulunup etkilendiği Batı, Kitâb-ı Mukaddes tenkidi için çeşitli boyutlardan birçok ilmî ve eleştirel teknikler, yaklaşımlar, metotlar, teoriler, kavramlar, prensipler ve terimler geliştirmiştir. Bu tenkit sistemi ilk başta sadece Eski Ahit için üretilmişti; fakat daha sonra Yeni Ahit üzerinde de uygulanmaya başlandı.¹⁶³ Bu terimler bazı Batılı araştırmacıların eserlerinde bazen 'tenkit' kimi zaman ise 'tarih' olarak geçmektedir; ancak ikisi arasında bir fark yoktur. Meselâ redaksiyon için

¹⁵⁹ Ali Dere, *Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları, Eleştirel Bir İnceleme, İlahiyat Araştırma İnceleme* (Ankara: Kitabiyat, 2006).

¹⁶⁰ Fatma Betül Altıntaş, "Tarihsel Eleştiri Tekniklerinin Tenkidi ve İslâmî Rivâyetlere Uygulanması Sorunu" (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019)

¹⁶¹ Fatma Yüksel Çamur, "Anlatıbilim ve Hadis" (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2020). Ayrıca bk. "Rethinking Hadîth (Prophetic Traditions) as 'Natural' Narrative: In the Framework of Fludernik's 'Natural' Narratology", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/2 (Kasım 2019), 281-305.

¹⁶² Fakat bunlar "Batı'nın Kitâb-ı Mukaddes tenkit sisteminden geliştirilmiştir metotlar" gibi belirgin bir başlık altında ele alınmamıştır. Zira çalışmamızın konusu "Kitâb-ı Mukaddes tenkit sisteminin hadislere uygulanması" değildir. Bilakis oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotları olduğu için başlıklar da çalışmamızın konusunu temsil edebilecek mahiyette konulmuştur.

¹⁶³ Norman L. Geisler - William E. Nix, *A General Introduction to the Bible* (USA: Barbara & Eulaine, 1986), 304.

hem ‘tenkit’ hem ‘tarih’ kelimesi kullanılır ve ‘redaksiyon tarihi’ veya ‘redaksiyon tenkidi’ şeklinde ifade edilir.¹⁶⁴ Bu terimler şunlardır:

Dilbilim/Filolojik (Philologic) tenkit, Temel (Lower) tenkit, Metin (Textual) tenkidi, İleri (Higher) tenkit, Tarihî (Historical) tenkit, Gelenek (Tradition) tenkidi, Rivayet (Transmission) tenkidi, Yapı/şekil (Form) tenkidi, Redaksiyon (Redaction) tenkidi, Kaynak (Source) tenkidi, Yazılı/Edebî (literary) tenkit, Sinoptik (Synoptic) problem, Anlatı (Narrative) tenkidi, Hitabet/Retorik (Rhetoric) tenkidi, Dinleyici (Audience) tenkidi, Okur-Tepki (Reader-response) tenkidi, Kanon (Canon) tenkit, Yapısalcılık (Structuralism) tenkidi, Arkeolojik (Archeologic) tenkit, Eklektik (seçici) metot, rasyonel skeptik-İndirgemeci (Rational sceptic) yaklaşım, fenomenolojik yaklaşım, hermeneutik, semantik, linguistik, narratoloji ve feminist yaklaşımlar.¹⁶⁵ Bunlarda çok meşhur ve temel olan bazı tenkitler aşağıda açıklanmıştır.

A. Filolojik Tenkit (Philological Criticism)

Yunanca’da ‘‘dil sevgisi’’ anlamına gelen filolojinin¹⁶⁶ amacı okunması ve anlaşılması zor olan metinleri açıklamak, anlaşılmasına engel olan tüm düğümleri çözmek, metni canlandırmak ve bunu yaparken bile dilbiliminden çıkıp sosyoloji, felsefe, dinler tarihi, tarih, hukuk vb. bilim dallarından yardım alarak metinleri analiz etmektir. Metnin güçlüğü dil ile alâkalı ise dilbilimi kullanılır, başka bir bilim dalıyla ilişkili ise söz konusu dala müracaat edilir. Yani filoloji, metni çözmek için hem dar hem de geniş alanda çalışır. Dar alanı onun kendi dilbilim alanıdır ve geniş alan ise diğer bilimlerden yararlanarak meseleyi çözmesidir. Dar alanda filoloji edebiyat ile dilbilimi beraberce götürür. Metinlerin bulunması, okunması, betimlenmesi, farklı varyantların karşılaştırılması, eleştirilmesi, sınıflandırılması, yayımlanması, mânası değişmiş veya unutulmuş olan kelimelerin çözülmesi, tarih olayları, inanç ve törelere yapılan işaretlerin açıklanması, metnin nerede ve ne zaman yazıldığının araştırılması, içerik ve biçim bakımından diğer kaynaklar, yazılar ve metinlerle alâkasını araştırmak,

¹⁶⁴ Dere, *Oryantalistlerin Hadis’e Yaklaşımları*, 20; Odil Hannes Steck, *Old Testament Exegesis, A Guide to the Methodology*, çev. James D. Nogalski (Georgia Atlanta: Scholars Press, 1998), 18-20.

¹⁶⁵ Edgar Krentz, *The Historical Critical Method* (USA Philadelphia: Fortres Press, 1977), 2, 48-51; Odil Hannes Steck, *Old Testament Exegesis*, 18-20; Dere, *Oryantalistlerin Hadis’e Yaklaşımları*, 15-20; Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Tekniklerinin Tenkidi*, 39-50; Hıdır, ‘‘Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri’’, 19-21, 23-26.

¹⁶⁶ Süheyla Bayrav, *Filolojinin Oluşumu* (İstanbul: Multilingual, 1998), 9.

kaynak arama, sanat değerini incelemek, yapı, üslup, söz özelliklerini incelemek, edebiyat dışında bir ilişki olup olmadığını araştırıp çözmek filolojik kritiğın meseleleridir.¹⁶⁷

B. Metin Tenkidi (Textual Criticism)

Alt tenkit veya temel tenkit (*lower criticism/sachkritik*) olarak da isimlendirilen metin tenkidinin (*textual criticism*) amacı Eski Ahid'in asıl metnini bulmaktır.¹⁶⁸ Ayrıca kutsal metnin otantikliğini araştırmak için onun şekli (form) veya metni ile ilgilenir. Bunun vasıtasıyla asıl metin elde edinmeye çalışılır. Metin tenkidi Kitâb-ı Mukaddes'in ilahî söz ve dolayısıyla da yanılmaz bir metin olduğu düşüncesine dayandığı için bu münekkitler Kitâb-ı Mukaddes'in asıl metnini bulmak üzere belli kriterler koymuşlardır. Bu tenkidin hedefi Kitâb-ı Mukaddes'in eski asıl ve tercümelerini okuyarak içinden hatalarını ve değişikliklerini çıkarıp metnin asıl yüzünü ortaya koymaktır.¹⁶⁹ Bu tenkit ne metni yargılar ne de onun mesajına yoğunlaşır. Aksine onun aktarım sürecinde yaşadığı değişiklikleri ve hataları yakalayıp metnin otantikliğini araştırır. Bundan dolayı bu tenkit, tarihî tenkit gibi eleştiriye maruz kalmamıştır.¹⁷⁰

C. Tarihî Tenkit (Historical Criticism)

Bu tenkide yüksek veya ileri tenkit de denir (*higher criticism*). Amacı Kitâb-ı Mukaddes'in metninin gerçekliğini ve özgünlüğünü (*genuineness*), onun şekli (form) ve değerini araştırmaktır.¹⁷¹ Bu amaçla metnin tarihlendirilmesi, metinde bulunan olayların doğruluğunu incelemek, tarih yazmak, olayları yeniden oluşturup onları açıklamak, metnin yazı stili (*literary style*) ve yapısı (*structure*), yazı şekli (*literary form*), tarihîliği (*historicity*), kaynakları (*sources*) ve yazarını (*authorship*)

¹⁶⁷ Bayrav, *Filolojinin Oluşumu*, 13-14.

¹⁶⁸ Steck, *Old Testament Exegesis*, 18.

¹⁶⁹ Geisler - Nix, *A General Introduction to the Bible*, 303-04.

¹⁷⁰ Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Tekniklerinin Tenkidi*, 40.

¹⁷¹ Geisler - Nix, *A General Introduction to the Bible*, 303, 305; Andrew C. Zenos, *The Elements of The Higher Criticism* (New York: Funk & Wagnalls Company, 1895), 15-16.

araştırmaktır.¹⁷² Bu tenkit, metin tenkidinin bittiği yerden başlar ve daha çok metnin menşei, tarihi, kaynağı ve yazılışını araştırır.¹⁷³

Tarihî tenkidin; form kritiği, redaksiyon tenkidi, kaynak tenkidi ve gelenek tenkidi olmak üzere dört çeşidi vardır. Form kritiği, sözlü (oral) rivayetlerin ünitelerini belirtip sınıflandırarak onları erken dönem toplumun sosyal değerlerine uyarlamak demektir.¹⁷⁴ Bunun amacı belli bir çerçevede yazılan bu parçaları kendi cümle akışından ayırıp zamanın ihtiyacına göre onun asıl mânası ve ortaya çıkış nedenini bulmaktır.¹⁷⁵ Redaksiyon tenkidinin amacı ise Kitâb-ı Mukaddes'in yazarı veya edisyon yapan kimsenin şifahî veya yazılı kaynağından rivayetlerini toplarken, derlerken, yazarken, telif ve tedvin ederken ne biçim değişiklikler ve kendi tarafından ne tür eklemeler veya oynamalar yaptığını belirtmektir.¹⁷⁶ Kaynak tenkidinin amacı Kitâb-ı Mukaddes'in son yazılı halinden bir önceki kaynağı bulmak, aralarındaki ilişkiyi araştırmak ve mümkünse yeniden orijinal kaynağı oluşturmaya çalışmaktır.¹⁷⁷ Gelenek tenkidi ise yazıya geçmeden önceki şifahi dönemde dolaşan sözlü rivayetleri inceler.¹⁷⁸

D. Edebî Tenkit (Literary Criticism)

Edebî (literary)¹⁷⁹ tenkit genelde literatür çalışmalarını tanıtmak, sınıflandırmak, analiz etmek, açıklamak ve değerlendirmekle ilgili araştırmalara

¹⁷² Geisler - Nix, *A General Introduction to the Bible*, 303, 305.

¹⁷³ Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Tekniklerinin Tenkidi*, 40.

¹⁷⁴ Edgar, *The Historical Critical Method*, 50. Ayrıca bk. Zafer Duygu, "Sözlü Gelenek Form Kritiği ve İnciller", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyâ Fakültesi Dergisi* 46 (Haziran 2019), 312-13.

¹⁷⁵ Bunun sonuçları genelde şöyle olur: "Yeni şarap eski tulumla konulmaz". bk. *Holy Bible*, Mark, 2:22, KJV. RCK (Washington: Syber Service, ts.), 2473. Form tenkidine göre bu sözler gerçekten Hz. İsa'nın (a.s.) sözleri olabilir fakat 'Sitz im Leben' usulüne göre o zamanlarda Hristiyanlar'ın Yahudi şeriatı uygulayacağı konusu tartışılıyordu ve Yahudi kanununa ittiba etmek istemeyen kimseler bu sözü uydurdular veya bu söz gerçekse buna bir hikaye uydurup Hz. İsa'ya (a.s.) atfettiler ve böylece kendilerini Yahudi şeriatına ittiba etmemek için bu sözü mecaz olarak aldılar. Kısacası yeni Hristiyan toplumu eski Yahudi şeriate uymaz. <https://philosophydungeon.weebly.com/form-criticism.html>

¹⁷⁶ Edgar, *The Historical Critical Method*, 51; İlk devir hadislerine bu tenkit metodu kullanılırsa ve yazarların gerçekten hadislerle kendi fikirlerini ekledikleri tespit edilirse o zaman bu duruma göre oryantalistlerin 'hadis rivayetinde metne dikkat edilmediği' mahiyetindeki meşhur iddia isabetli olmayacaktır.

¹⁷⁷ Law David R., *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed* (b.y.: Bloomsbury T&T Clark, 2012), 113-114.

¹⁷⁸ Geisler - Nix, *A General Introduction to the Bible*, 307-8.

¹⁷⁹ *Literary* kelimesini Ali Dere, 'edebî tenkit' olarak tercüme etmiştir ve onun başvurduğu asıl kaynak, bununla beraber "kaynak tenkidinin" adını zikretmemiştir. Ancak anlattığı edebî tenkidinin içeriği aynı zamanda kaynak tenkidini de yansıtmaktadır. Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları*, 83,

denir.¹⁸⁰ Bunun amacı Kitâb-ı Mukaddes yazarlarının kullandıkları yazılı (literary) kaynakları bulmak ve belirtmektir.¹⁸¹ Yani mevcut kaynaklardan hareketle, kayıp olan asıl kaynakları, yazılma tarihi ve yerini bulmak, yazarın kimliğini tespit etmektir.¹⁸²

Altıntaş'ın tespitine göre metinlerin kaynağına, orijinal hâline ve metnin olduğu dönemin tarihî şartlarına yoğunlaşmış tarihî eleştiri tekniklerinden farklı olarak metinlerin son hali üzerinde durmaya ağırlık veren tekniklere edebî eleştiri teknikleri denir. Ona göre edebî tenkit genelde tarihî eleştiri tekniklerini temel almıştır. Bu açıdan edebî eleştiri; tarihî tenkidin bir devamı sayılabilir. Kitâb-ı Mukaddes münekkitleri tarihî tenkitten elde edilen sonuçların eksik olduğunu fark edince edebî tenkidi geliştirmişlerdir.¹⁸³ Edebî tenkit metnin dikey boyutunu incelemektedir.¹⁸⁴ Yani yazarın metin vasıtasıyla okuyucuya ne gibi bir mesaj verdiği incelenir.

yazar → metin → okuyucu

Tablo 2: Edebî Tenkid'in işleyiş boyutu.¹⁸⁵

Görüldüğü gibi Batı, Kitâb-ı Mukaddes tenkidi bağlamında farklı metotlar ortaya koymuştur. Bunlardan filolojik tenkit, metin tenkidi, tarihî tenkit ve edebî tenkit en önemlileri sayılır. Filolojik tenkit bunların en kapsamlısıdır. Diğer tenkitler de aslında filolojik tenkidin bir nevi çeşidi sayılır. Ancak bunlar zamanla gelişip müstakil birer tenkit sistemi hâline gelmiştir. Kısacası filolojik tenkidin maksadı, anlaşılması zor olan metinleri açıklamak, buna engel olan düğümleri çözmek, metni canlandırmak ve bunun için diğer bilim dallarından yardım istemektir. Metin tenkidi Kitâb-ı Mukaddes'in asıl metnini araştırırken tarihî tenkit ise bu metnin otantikliği, şekli ve değerini araştırmaktadır. Edebî tenkit ise mevcut kaynaklardan hareketle, kayıp olan asıl kaynakları bulmaya çalışır. Ayrıca bunların yazılma tarihi, yerini ve yazarın kimliğini araştırır. Buna ek olarak yazarın metin vasıtasıyla okuyucuya ne gibi bir mesaj verdiğini inceler. Aşağıdaki incelemelerden oryantalistlerin hadisleri araştırma

dn. 17; Steck, *Old Testament Exegesis*, 18-20, 47. Ayrıca Altıntaş kaynak tenkidini tarihî tenkidinin bir çeşidi olarak zikretmiştir. Kızıl ise *literary* kelimesini yazılı tenkit olarak tercüme etmiştir. bk. Fatma Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları", 178.

¹⁸⁰ Abrams, M. H. - Geoffrey Galt Harpham, *A Glossary of Literary Terms* (USA: Cengage Learning, 2015), 70.

¹⁸¹ Edgar, *The Historical Critical Method*, 50.

¹⁸² Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları*, 17.

¹⁸³ Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Tekniklerinin Tenkidi*, 44.

¹⁸⁴ Mark Allan Powell, *What Is Narrative Criticism? (Guides to Biblical Scholarship New Testament)* (Minneapolis: Fortress press, 1990), 19-23.

¹⁸⁵ Powell, *What Is Narrative Criticism?*, 22.

amaçlarının da bunlardan pek farklı olmadığı anlaşılacaktır. Ayrıca oryantalistlerin bu metotlardan etkilenip bunların bir kısmı olduğu gibi, diğer bir kısmı ise İslâmî metinlere göre geliştirip hadis dâhil İslâmî literatüre uyguladıkları da bir gerçektir.¹⁸⁶

Velhasıl oryantalistler, Kur'ân veya hadise yönelik ilmî ve akademik çalışmalarını başlatmadan evvel Batı Yahudilik ve Hıristiyanlık üzerinde yeni bilimsel ve akademik araştırmalar yapmıştır. Kitâb-ı Mukaddes üzerinde başlatılan bu yeni ilmî araştırma hareketi içinde yetişen oryantalistlerin aynı mantıktan hareketle diğer dinlerin eski temel kutsal metinlerine özellikle İslâmî metinlere ve bilhassa hadislere aynı pencereden bakmaları doğaldır.

III. ORYANTALİSTLERİN HADİSLERLE İLGİLİ TEMEL İDDİALARI

Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotları ve kaynak kullanımına girmeden önce onların hadisler hakkındaki temel görüşlerini ele almamız gerekmektedir. Aşağıda oryantalistlerin hadisler hakkındaki bazı meşhur ve temel görüşleri ele alınmıştır.

¹⁸⁶ Paret, *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye*, 16; Berg, “Competing Paradigms”, 275. Krş. Salih Özer, “Batı’da Hadis Metinlerine Yönelik Edebî Tahlil Denemeleri”, *Dinî Araştırmalar* 9/25 (2006), 237-264; Jonathan A. C. Brown, *Hadith Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: One World, 2009), 204-205, 210; a.mlf. “How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It’s So Hard to Find” *Islamic Law and Society* 15 (2008), 144; İbrahim Hatiboğlu, “Çağdaşlaşma Dönemi Metodolojik Hadis Tenkidi Tekniklerinin Mahiyeti” *İslâm’ın Anlaşılmasında sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu-2001* (Ankara: 2003), 197; S. Hatiboğlu, “Batı’daki Hadis Çalışmaları Üzerine”, 113; Görmez, *Klasik Oryantalizm*”, 17; Hıdır, “Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri”, 1/23-25; Hüseyin Akgün, “Hadislerin Otantikliği Hususunda Bazı Oryantalistlerin Görüşleri ve ‘Hadisin Özü’ (Kern, Core) Kavramı”, *Hikmet Yurdu* 8/15 (Ocak – Haziran, 2015), 87; Henry Alford, *The Greek Testament* (London: Francis & John Rivington, 1849), 1/56; Muir, *The Life of Mahomet*, 1/54; Bernard Lewis, *From Babel to Dragomans* (USA: Oxford University Press, 2005), 413; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 212-213, 242-43, 251; a.mlf. “The Murder of Ibn Abî l-Huqayq: The Origin and Reliability of Some *Maghâzî*-Reports”, *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2000), 233; Wensinck, “The Importance of Tradition”, 241; Nimetullah Akın, “Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler’in Yaklaşımları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008), 47; Dere, *Oryantalistlerin Hadis’e Yaklaşımları*, 65, 67, 72 dn. 33; John E. Wansbrough, *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (New York: Prometheus Books, 2004), 183; Judith Koren - Yehuda D. Nevo, “Methodological Approaches to the Islamic Studies”, *Der Islam* 68 (1991), 87; Görke, “Eschatology”, 180-181. Bunu ispatlayan mezkur kaynakların ifadeleri için çalışmamızın üçüncü bölümündeki ilgili başlığa bakınız.

A. HADİS VE SÜNNET KAVRAMI

Oryantalistler hadis kelimesinin yerine “*tradition*” kelimesini kullanmayı tercih ederler.¹⁸⁷ Kitâb-ı Mukaddes bağlamında tradition kelimesi Ortodoks Hıristiyanlarca Kitâb-ı Mukaddes, akîde, ekümenik konsil kararları, Kilise önderlerinin yazıları, kanunlar, ibadet, dua kitapları ve ikonlar gibi şeyler için kullanılır. Katolik Kilisesi, Kitâb-ı Mukaddes’in yanı sıra Kilise geleneğini de dinî bir otorite olarak kabul eder. Ona göre Hıristiyanlar, Hıristiyanlığı ve kitabı Hz. İsa’nın (a.s) şifahî olarak eğittiği havârîler vasıtasıyla öğrendiler ve bu öğretileri gelenek olarak isimlendirdiler. Başka bir ifade ile “dinî konularla ilgili olup Kitâb-ı Mukaddes’te bulunmayan bilginin nakledilmesine” gelenek denir. Ayrıca geleneğin Rûhu’l-Kudüs’ün denetimi altında gelişmiş olması bu görüş için vurgulanması gerekli bir konudur.¹⁸⁸

XV. asrın sonlarında ilk oryantalistik hadis çalışmalarından sayılan mürted Juan Andres (1460-1515) hadise dair yedi kitabı tercüme etmiş ve hadis kitaplarını “sünnet kitapları” olarak nitelendirmiştir.¹⁸⁹ Bu da gösteriyor ki ona göre sünnetle hadis arasında pek fark yoktur ve çoğu zaman aynı mânada da kullanılır; fakat daha sonra oryantalistlerin hadise yaklaşımında Batı’nın dinî metinlere dair kendi ilmî yaklaşımlarının etkisi görülmektedir.

Geiger’in (1810-1874)¹⁹⁰ *Judaism and Islâm* isimli eserinde *hadis* kelimesine rastlayamadık. Ancak o, hadisler için gelenek (tradition)¹⁹¹ veya sünnet kelimesini kullanmıştır.¹⁹² Bu durum hadisin sünnet anlamına geldiğine delâlet etmektedir. Oryantalistlerin hadisleri *gelenek* olarak tercüme etmeleri gittikçe daha farklı bir boyut kazanmış ve artık onlar tarafından hadisle sünnet arasında farkın olduğu kabul

¹⁸⁷ Bunu oryantalistlerin hadise dair yazdığı makale ve eserlerde görebiliyoruz. Meselâ Harald Motzki’nin “Dating Muslim Tradition”, Wensinck’in “The Importance of Tradition”, Margoliouth’un “On Moslem Tradition” ve Juynboll’un *Muslim Tradition* adlı çalışmaları buna açıkça delalet etmektedir.

¹⁸⁸ J. A. Fichtner, *Tradition (In Theology)*, *The New Catholic Encyclopedia* (USA: The Catholic University of America, 2003), 14/133-137; Mehmet Aydın, “Hıristiyanlık (Kutsal Metinler ve Dini Literatür)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/341. Ayrıca bk. Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870* (b.y.: Oxford University Press, 2003); Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition* (London: University of Chicago Press, 1984); Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (b.y.: Nordland Publishing Company, 1972).

¹⁸⁹ Çap, *Goldziher Öncesi*, 203-205.

¹⁹⁰ Goldziher’in hocası Alman haham Abraham.

¹⁹¹ Abraham Geiger, *Judaism and Islam* (b.y.: M.D.C.S.P.C.K Press, 1898), 145.

¹⁹² Geiger, *Judaism and Islam*, 12, 54, 72, 108.

edilmek zorunda kalınmıştır. Oryantalistlerin, hadisi; *tradition* olarak çevirmeleri hadisin Resûlullah'ın (s.a.v.) sözleriyle alâkası olmayıp sonraki âlimlerin anlayışı olduğunu gösterme çabasıdır.¹⁹³

Dayhan bu hususta, oryantalistlerin; hadis ifadesini sonraki âlimlerin dinî anlayışı anlamında kullandıklarını, kişileri eğlendirip oyalayan herhangi bir hikâye olarak gördüklerini ifade etmiştir. O, Goldziher'in Hz. Ebû Hüreyre'den (r.a.) “Ben size hadis öğretmeyeyim mi?” anlamına gelen (أَلَا أَعَلِّمُكُمْ)¹⁹⁴ sözleriyle gelen meşhur rivayeti bırakıp Belâzürî'nin *Fütûhu'l-büldân*'da (ö. 279/892-93) tashif edilmiş “sizi meşgul edip oyalayayım mı?” anlamına gelen (أَلَا أَعَلِّمُكُمْ)¹⁹⁵ ifadeleri içeren rivayeti tercih ettiğini¹⁹⁶ belirtip böylece hadis teriminin Resûlullah'a (s.a.v.) ait bir metin olmayıp aksine eğlendirici herhangi bir hikâye olduğunu göstermeye çalıştığını belirtmiştir.¹⁹⁷

Goldziher, hadis kelimesinin ilk başta sözlü mânalarını ele almıştır. Ona göre hadis kelimesi, dinî veya seküler olması fark etmeksizin hikâye, efsane, zikri baki kalan misâl ve iletişim (communication) anlamına gelir.¹⁹⁸ Goldziher'e göre bu kelime daha sonra Allah'ın kelâmı için de kullanılmıştır. O, bunu isbat etmek için İbn Mes'ûd'un görüşü ile merfû bir hadisi ele almıştır. Ona göre daha sonra bu kelime Kur'an için değil, sadece Resûlullah'ın (s.a.v.) sözleri için kullanılmıştır. Hadis kelimesinin Resûlullah'ın (s.a.v.) sözleri için kullanılmasını aktarmak üzere Goldziher, Buhârî'den¹⁹⁹ naklettiği bir hadisi delil olarak zikretmiştir.²⁰⁰ Bir taraftan sünnet kelimesini Kilisenin geleneğine benzetirken öbür taraftan Ehl-i sünnet'i Goldziher *Orthodox Church* (Ortodoks Kilisesi) olarak da nitelendirmiştir. Goldziher ayrıca sünnet'i inkâr ettiği için Ehl-i sünneti de sözde sünnî olarak nitelendirir.²⁰¹

¹⁹³ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı*, 45-46.

¹⁹⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. (Beyrut: Dâru İhyâü't-turâsi'l-Arabî, ts.), “el-Cihâd ve's-siyer”, 84/1780.

¹⁹⁵ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-hilal, 1988), 48.

¹⁹⁶ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*. çev. C. R. Barber - S. M. Stern (Chicago, New York: Aldine Atherson, 1971), 2/17.

¹⁹⁷ Dayhan, “İstişrâk ile İstişhâd edilir mi?”, 11, 14.

¹⁹⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/17.

¹⁹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Lübnan: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “el-İlm”, 33 (No. 99).

لَقَدْ ظَنَنْتُ بِأَبَا هُرَيْرَةَ أَنْ لَا يُسْأَلُنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوْلَ مِنْكَ لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حُرُوكِ عَلَى الْحَدِيثِ

²⁰⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/17-18

²⁰¹ a.g.e., 2/43, 125.

Goldziher hadis ve sünnet arasında fark olmadığı görüşünü öne sürse de biz onun hadis ile sünnet arasında fark olduğu görüşüne de yakın olduğunu görüyoruz. Onun nezdinde, sonraki İslâmî terimlerin gelişimine göre ikisi arasında fark yoksa da sözlük anlamları açısından ikisi aynı değildir. Goldziher'e göre hadis; Resûlullah'ın (s.a.v.) sözlü konuşması iken sünnet ise -eski Müslüman toplumundaki kullanımına göre- sözlü bir rivayet ortada bulunmasa da o konuya dair dinî ve hukukî bir husustan ibarettir.²⁰² Yani belli bir konuda Resûlullah'tan (s.a.v.) sözlü bir hadis bulunmazsa da o konuya dair İslâm toplumunda din adına uygulanan bir amele sünnet denir. Bir hadis içindeki norma, doğal olarak sünnet denir; fakat her sünneti onaylayan sözlü veya yazılı bir hadisin bulunması gerekmez. Bir hadisin muhtevası sünnete aykırı olabilir. Bunu çözmek müctehitlerin işidir. Goldziher bu görüşünü desteklemek için *et-Tavdîh*'ten bir ibareyi delil olarak zikretmiştir.²⁰³ İbareye göre *musarrât* hadisi (keçilerin memelerinin sütle dolu bir şekilde satılması), sahih kıyasa, sünnet ve *icmâ'*a aykırıdır.²⁰⁴ Gördüğümüz kadarıyla Goldziher bu konuda İslâm âlimleri gibi düşünmektedir. Goldziher'e göre hadisle sünnet arasındaki diğer bir fark ise; bu konudaki literatürde bulunur. Hadis teorik disiplin iken; sünnet pratik kuralların bir özetidir. Bu düşünceye göre; ikisi arasındaki ortak nokta, ikisinin de bilgisinin gelenekten kaynaklanmasıdır. O, bunu ispatlamak için birkaç delil getirmiştir. Bunlardan birincisi Abdurrahman b. Mehdî'nin sözüdür. O, Süfyân es-Sevrî'nin hadis imamı, Evzâ'î'nin sünnet imamı ve Mâlik'in ise hem sünnet hem hadis imamı olduğunu söylemiştir.²⁰⁵ İkinci delil ise Ebû Dâvûd'dan iktibas ettiği bir rivayettir. Bu rivayete göre râvi, önce Enes b. Mâlik'in bir sözünü aktarır. Daha sonra şöyle der: “Şayet ben onun bu sözünün Resûlullah'a (s.a.v.) nispet edildiğini söylersem, doğru olur; ancak o, “sünnet böyledir” dedi.”²⁰⁶ Goldziher bundan şöyle bir netice çıkarmıştır: “Bu konuda hiçbir hadis yoktur, fakat bu sünnet olarak alınmalıdır.”²⁰⁷ Üçüncü delil ise İbn Nedîm'in sözüdür. Ona göre Ahmed b. Muhammed b. el-

²⁰² Goldziher, *Muslim Studies*, 2/24.

²⁰³ a.g.e., 2/24.

²⁰⁴ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-telvîh 'ala't-tavdîh* (Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.), 2/9.

²⁰⁵ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtîm er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Hint: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Usmâniyye, 1271/1952), 1/118.

²⁰⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Muhyuddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, ts.), “en-Nikâh”, 35 (No. 2124).

²⁰⁷ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/25.

Haccâc'ın “*Kitabü's-sünen bi şevâhidi'l-hadis*” isimli bir eseri vardır.²⁰⁸ Goldzher'e göre bu durum kimi sünnetlerin hadislerle desteklendiğini ortaya koymaktadır.²⁰⁹ Sünnet kelimesi zaten İslâm öncesinde Araplar tarafından ataların geleneği için kullanılıyordu. Dolayısıyla bu kelime İslâm geldikten sonra sırf Resûlullah (s.a.v.) için üretilen yeni bir kelime değildir. Sadece şu fark var ki, İslâm öncesi Araplar bunu kendi atalarının gelenekleri için kullanırken İslâm sonrası hem Resûlullah'ın (s.a.v.) hem de sahâbenin amelleri için kullanılmaya başlanmıştır.²¹⁰

Arent Jan Wensinck'e (1882-1939)²¹¹ göre hem hadis hem sünnet Müslüman geleneği için kullanılır. Hadis; haber (communication) veya hikâye (tale) anlamına gelir. Yani amellerin yazılı (scribal) veya sözlü (oral) şeklidir. Sünnet ise kullanım (use) ve gelenek (tradition) anlamındadır. Yani Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yaptıkları ve konuştuklarının örnek yoludur (examplar way). Buna göre hadis, geleneğin dış tarafı iken sünnet iç kısımdır. Hadis kalıptır (form), sünnet meseledir (matter). Gelenek (tradition), işleri kaydetme hususunda tesadüfî bir derleme değil, aksine tarih boyunca sistematik bir kompozisyonudur. Bu, tarihteki belli bir maksadı yansıtmaz. Aksine aile hukuku, ceza ve yargı hukuku, muamelat ve ibadetler gibi dört ana mesele ile Müslümanların hayatının tümünü kapsar. Fıkıh, sadece bu dört ana kapıyı içerirken gelenek (hadis ve sünnet) daha geniştir. Zira o, günlük hayatı, yeme içmeyi, âdâbı, sosyal ilişkileri, cennet-cehennem, kıyamet, diriliş, kıyamet alâmetleri ve mehdi gibi konuları içerir. Kısacası gelenek, tüm konulara dair Müslümanların görüşlerinin depolandığı bir mekân ve onların zihin aynasıdır.²¹² Ona göre sünnetin icmâ' olarak tanınması Müslüman geleneğini hıristiyan geleneği ile karşılaştırmamıza yol açar. İslâm bu konuda Protestanlar ile değil Katolik hıristiyanlar ile beraber yürümektedir. Zira onlar sadece vahyin otoritesinin değil Kilisenin yasallaştırdığı geleneğin de hüccet olduğuna inanmaktadırlar.²¹³

David Samuel Margoliouth'a (1858-1940) göre sünnet, aslında toplumun ideal ve örnek uygulamasıdır. Bu uygulamaların Hz. Muhammed'e has olması daha sonraki

²⁰⁸ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, en-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhîm Ramazân (Beyrut: Dârü'l-marife, 1417/1997), 1/281.

²⁰⁹ Goldzher, *Muslim Studies*, 2/25.

²¹⁰ Goldzher, *Muslim Studies*, 2/26. Goldzher'in hadis ve sünnet kavram anlayışı için ayrıca bk. Hüseyin Akgün, *Goldzher ve Hadis* (Ankara: Araştırma yayınları, 2014), 136-144.

²¹¹ Hollandalı Hıristiyan Arnet Jan Wensinck.

²¹² Wensinck, “The Importance of Tradition”, 239-40.

²¹³ a.g.e., 243-44.

zamanların anlayışıdır.²¹⁴ Margoliouth, sünnet kelimesinin kullanımına değinmiştir. O, rivayetlerde sünnetin toplam on farklı mânada kullanıldığını söyler. Bu görüşünü desteklemek için Taberî'nin *Târîhu 'l-ümem ve 'l-mülûk* isimli eserinden her bir mâna için rivayetler zikretmiştir. Meselâ: geçmiş sünnet (سنة ماضية),²¹⁵ bid'ate karşı bilinen sünnet (سنة معلومة)²¹⁶, kötü sünnete karşı iyi sünnet (السنة الحسنة),²¹⁷ fitneye karşı emniyet yolu sünnet²¹⁸, açıklaması olmayan sünnet²¹⁹, ilahî sünnet (سنة الله),²²⁰ Müslümanların sünneti (سنة المسلمين),²²¹ İslâm sünneti (سنن الإسلام),²²² Hz. Peygamber ve ilk iki halifenin sünneti,²²³ Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetinin dışında olan sünnet,²²⁴ Resûlullah'ın (s.a.v.) öğrettiği sünnet²²⁵ ve Kur'ân sünneti örnek olarak verilir.²²⁶ Margoliouth bunlardan şöyle bir sonuç çıkarmıştır: Hz. Peygamber'in sünnetinin diğer sünnetler arasında çok da belirleyici bir yeri yoktur. Aksine diğer gelenekler gibi normal ve genel bir sünnettir. Yani diğer sünnetler gibi olup özel bir öneme sahip değildir. Bu düşünceye göre Kur'ân'dan sonra İslâm'ın ikinci kaynağı henüz belli değildir. Belli olan kaynak ise gelenekler idi. Bu gelenekler, otoriteye sahip kimseler tarafından onaylanmış ve daha sonra Hz. Peygamber'in sünnetiyle karıştırılmıştır.²²⁷ Yani insanların kavli ve fiileri Resûlullah'a (s.a.v.) nispet edilmiştir. Margoliouth'un vardığı sonuçlar, M. M. Bravmann²²⁸ ve M. Mustafa A'zamî tarafından eleştirilmiştir.²²⁹

Schacht sünnet kavramı üzerinde özellikle durmuştur ve o, kendisinden önceki Goldziher ve Margoliouth görüşlerini de ele almış ve kendi sonuçlarının

²¹⁴ David S. Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism* (b.y.: Simon Publications, 2003), 69.

²¹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu 'l-ümem ve 'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-turâs, 1387), 5/77.

²¹⁶ et-Taberî, *Târîhu 'l-ümem ve 'l-mülûk*, 4/337.

²¹⁷ a.g.e., 4/410.

²¹⁸ a.g.e., 5/520.

²¹⁹ a.g.e., 5/114.

²²⁰ a.g.e., 8/368.

²²¹ a.g.e., 4/542.

²²² a.g.e., 1/280.

²²³ a.g.e., 4/410.

²²⁴ a.g.e., 7/181.

²²⁵ a.g.e., 4/548.

²²⁶ a.g.e., 7/361.

²²⁷ Margoliouth, *The Early Development*, 69-70.

²²⁸ M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1972), 128-129, 151.

²²⁹ M. Mustafa el-A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Lahore: Suhail Academy 2004), 40.

Margoliouth'un sonucuna eşlik ettiğini dile getirmiştir.²³⁰ Schacht'a göre bu kavram üç farklı mânada kullanılmıştır. Birincisi, genel mânada olup Arapların herhangi bir geleneğidir, ikincisi, erken dönem İslâm ekollerinin din anlayışı ve uygulamalarıdır ki buna Schacht "yaşayan gelenek" adını vermiştir. Üçüncüsü ise Hz. Peygamber'e nispet edilen amellerdir. Fakat yaşayan geleneklerin çoğu daha sonra peygamber geleneği olarak merfûlaştırılmıştır. O, bunun için *sunna*, *pratik gelenek* ve *yaşayan gelenek* terimlerini kullanmıştır.²³¹

Schacht'ın sünnet hakkında *yaşayan sünnet* olarak yeni bir kavramı eklemesinde Hıristiyanlık'ta kullanılan 'yaşayan sünnet'ten etkilendiğini söyleyebiliriz. Ona göre ilk İslâm hukukçularınca ortaya konan malzemenin Hz. Peygamber ile doğrudan bir alâkası yoktur; aksine bunlar İslâm öncesi Arap örfü, fethedilen topraklardaki uygulamalar ve Emevî Devleti ve toplumunun muamelaından ibarettir. Hadisler ise bu malzemenin Hz. Peygamber'in diliyle aktarılmasından sonra oluşan bir kurgunun ürünüdür. Ona göre sünnet kavramı ilk başta "İslâm toplumunun örf ve adetleri ve dinî ekollerin prensipleri" anlamında kullanılırdı. Bunları ilk kez "Resûlullah'ın sünneti" olarak nitelendiren Iraklılar olmuştur. Bu sünnetler yani mezheplerin din anlayışı ve doktrinleri ilk başta hadisler şeklinde merfûlaştırılarak Resûlullah'a (s.a.v.) nispet edilmiştir. Hadisçilerden evvel fıkıhçılar dinî hayata hâkimdiler. Söz konusu sünnetlerin hadis şeklinde ifade edilmesi İmam Şâfiî ortaya çıkana kadar fıkıhçıların hoşuna gitmezdi. İmam Şâfiî artık "yaşayan sünnet"i yani mezheplerin kendi din anlayışı ve usullerinin, ancak Resûlullah'a (s.a.v.) merfûlaştırılmış hadisler şeklinde kabul edilebileceği kuralını koydu. Sonra yaşayan sünneti de sistematik bir şekilde Resûlullah'ın sünneti hâline dönüştürdü. O, zaman gelenekler, Resûlullah'ın (s.a.v.) hadisleri şeklinde nakledilmeye başlanmıştır. Böylece hadis ile sünnetin aynı mânada kullanılması, ilk kez sistematik bir şekilde İmam Şâfiî'nin eseridir.²³²

²³⁰ Schacht, *The Origins*, 58. Krş. Mahmut Ahmet - Muhammed Menşâ Tayyib, "Tahkikat-i Hadis men Prof. Joseph Schacht ki Tarz-i Tahkik ka Tankidi Caiza", *Journal of Islamic & Religious Studies* 2/1 (2017), 37-40.

²³¹ Schacht, *The Origins*, 58-59. Krş. Fazlurrahman, "Sunnah And Hādīth", *Islamic Studies* 1/2 (1962) 1-36.

²³² Schacht, *The Origins*, 80-81. Murteza Bedir, "Schacht, Joseph", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/225.

A‘zamî’ye göre Schacht bir taraftan Resûlullah’ın (s.a.v.) sünneti kavramının ilk kez Iraklılar tarafından ikinci asırda ortaya konulduğuna inanırken, öbür taraftan Margoliouth’un vardığı sonuca da dayanmaktadır. Hâlbuki Margoliouth’un kullandığı rivayetler ilk asrın ilk yarısına aittir.²³³ Kızıl’ın tespitine göre Schacht’ın yaşayan gelenekle, Nebevî sünnetin irtibatını koparması Ensârî, A‘zamî, Yasin Dutton, – hatta onun hadislerle ilgili tezlerini ferâizle ilgili haberler hariç – kabul eden- Fazlurrahman tarafından eleştirilmiştir.²³⁴

Juynboll’un babası Theodorus Willem Juynboll’e (1866-1948) göre, sünnet hem Resûlullah (s.a.v.) hem de eski Müslüman camianın uygulamalarıdır. Bu düşünceye göre çok geçmeden hadisler kasten tahrif edildi. Bu minvalde hadis ise; Hz. Peygamber’in kavli ve fiillerinden ibaret rivayetlerdir. Tabi ki bu, hadislerin otantikliğini gerektirmez; aksine hadisler uydurmadır.²³⁵ Oğlu Juynboll’un bu konudaki görüşleri seleflerinden pek farklı gözükmektedir. Juynboll, sünnet kavramının ilk iki asırdaki kullanımını incelemiştir. O, ilk başta bu konuda Müslümanların görüşlerini araştırmıştır. Onun ele aldığı Müslüman âlimlerin görüşü şöyledir: Sünnet kelimesi her ne kadar Müslümanlar arasında Resûlullah’ın (s.a.v.) sünneti olarak kabul görmüşse de bu terim Resûlullah’tan (s.a.v.) sonra ilk iki halife ve bazı diğer güçlü sahâbîler için de kullanılmıştır. Sünneti sonraki nesillere aktarmak için hadis diye bir araç ortaya konuldu. Sünnet, gelenek ise hadis onu aktaran araçtır. Bu aracın otantikliği ise Hz. Osman’ın vefatından hemen sonra 37/656’da isnad sistemiyle geliştirilmiştir. Hadis literatürünün gelişimiyle birlikte Resûlullah’ın sünneti kavramı diğer sünnetlere galip geldi. Juynboll’e göre bu, Müslümanların anlayışıdır. Daha sonra Juynboll bu konuda kendi görüşünü delilleriyle beraber zikreder. O, sünnet kelimesinin kullanımını kronolojik olarak ortaya koymaktadır. Ona göre üçüncü asırda sünnet kelimesi kullanıldığında hemen akla gelen ilk şey Hz. Peygamber’in sünnetidir. Ondan önceki eski literatürde durum öyle değildir. Juynboll, hadis kitaplarında bulunan ve Resûlullah’a (s.a.v.) nispet edilen kimi sünnetlerin gerçekte onun (s.a.v.) sünnetleri olduğuna inanmaktadır. Fakat ilk bir buçuk asırda

²³³ A‘zamî, *On Schacht’s Origins*, 40.

²³⁴ Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM, 2019), 70.

²³⁵ Theodorus Willem Juynboll, “Hadis”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), 5/48; Tynchtykbek Mânas Uulu, “Oryantalistlerin Hadis, Sünnet ve Sahâbe Kavramlarına Yaklaşımları”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 24 (2018), 147.

sünnet kelimesi Resûlullah'tan ziyade diğerleri için de kullanılmıştır. Hatta kimi zaman Resûlullah'ın sünneti İslâm'ın diğer kaynaklarıyla beraber bir kaynak olarak gözükmektedir. Bu da Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetinin hücciyeti konusunda onun değerini zedelemek mesabesinde dir.²³⁶

Köktaş, Juynboll'un bu konudaki görüşlerini şu üç maddede özetlemiştir:

1. Peygamberin ve başkalarının sünneti toplumda var olmakla beraber *Peygamber'in sünnetine* özel bir vurgu görünmemektedir.

2. Üçüncü asırdan önceki kaynaklarda mutlak olarak kullanılan *es-sünne* kelimesi *Resûlullah'ın (s.a.v.) sünneti* anlamında değildir.

3. İmam Şâfi ile birlikte *Peygamber'in sünneti'ne* vurgu yapılmış, diğerlerinin sünnetinin önemi azalmış ve ilk kaynaklardaki sünnetler Resûlullah'a (s.a.v.) merfûlaştırılıp Hz. Peygamber'in sünneti olarak nitelendirilmeye başlanmıştır.²³⁷

Bu bağlamda Rus ve Batılı oryantalistler arasında sünnetin tanımında fark olduğunu zikretmemiz gerekir.²³⁸ Rus oryantalistlere göre “Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sözleri, fiilleri ve mülahazaları anlaşıldığı gibi onun dava arkadaşları ve takipçilerinin söz, fiil ve mülahazalarının toplamına İslâm'da sünnet denir.”²³⁹ Ayrıca, dinî ya da hukukî bir durumla alâkalı İslâm toplumunda yerleşmiş gelenekler, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) fiilleri, hayat tarzı, sözleri hakkındaki rivayetlerin toplamı, rivayetler veya hadislerde nakledilen tüm kurallar, Müslümanların tüm rivayetleri olarak da tanıtılır.²⁴⁰

Görüldüğü gibi oryantalistlerin hadis ve sünnet kavramı hakkındaki görüşleri, hadis ve sünnetin mânası, bunların aralarındaki ilişki özellikle farkı ve bunların Resûlullah (s.a.v.) ile ilişkisi hakkındadır. Oryantalistler mezkûr üç hususta fikir birliği içinde değildirler. Juan Andres veya Geiger gibi Goldziher'den önceki bazı oryantalistler ve kimi Rus oryantalistler nazarında hadis ve sünnet kavramı arasında pek fark olmayıp, bunun Resûlullah (s.a.v.) ile ilişkisi konusu da onlar için tartışılacak

²³⁶ G. H. A. Juynboll, “Some New Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 98-101.

²³⁷ Yavuz Köktaş, “Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine”, *Dîvân Dergisi* 1 (2002), 114.

²³⁸ Uulu, “Oryantalistlerin Hadis, Sünnet ve Sahâbe Kavramları”, 148.

²³⁹ a.g.e., 148.

²⁴⁰ a.g.e., 148-49.

kadar mühim bir mevzu olarak gözükmemektedir. Goldziher ve sonraki bazı oryantalistler tarafından hadis ve sünnetin ne mânada kullanıldığı, aralarındaki farkı ve bunun Resûlullah (s.a.v.) ile ilişkisi tartışılmıştır. Oryantalistlerin hadis ve sünnet hakkındaki görüşleri biraz karışık gözükse de muhaddislere karşı net olan tek nokta, ikisinin Resûlullah (s.a.v.) ile ilişkisi konusudur. Yani genelde Müslüman âlimler hadis ve sünnetin bazı durumlar hariç hemen hemen aynı şey olduğu, özellikle Resûlullah (s.a.v.) ile ilişkisi konusunda ikisi arasında pek fark olmadığı ve genelde mutlak olarak kullanılınca Resûlullah'ın (s.a.v.) sünneti ve hadisi olarak anlaşılır. Hadis ve sünnetin bu kullanımı kural iken diğer kullanımlar istisna sayılır. Fakat Goldziher, Schacht, Juynboll ve diğer bazı oryantalistler böyle bir kuralı tanımazlar veya bu kuralı tam tersi bir şekilde kullanmayı tercih ederler. Anladığımız kadarıyla onların bu tür sonuçlarına vesile olan şey İslâm literatüründe hadis ve sünnetin çeşitli mânalarda kullanıldığı, özellikle bunların lügat manaları ve kimi zaman birbirinden farklı anlamda kullanılmalarıdır. Bazı oryantalistler bu tür şaz görüşler veya bazı ma'lûl²⁴¹ rivayetlerden hareketle kuralı istisna ve şaz durumları ise bir kural haline getirmeye çalışmışlardır.

B. HZ. PEYGAMBER'İN HUKUK SİSTEMİ VAZETMEDİĞİ

Bu konuda oryantalistlerin görüşlerini üç farklı soru şeklinde ele almak mümkündür. Birincisi, Resûlullah (s.a.v.) ümmeti için hukuk sistemi vazetmiş midir? Etmişse bu sistem erken dönemde bağlayıcı mıydı? Resulullah'ın (s.a.v.) zamanında bu sistem bağlayıcı olsa bile bize ulaşan İslâm hukuku gerçekten Resûlullah'a (s.a.v.) ait midir? Burada kısaca ilk soruya değinilip ardından son iki sorunun cevabı ise sünnetin hücciyeti ile hadislerin otantikliği olmak üzere müstakil iki başlık altında işlenecektir.

Resûlullah'ın (s.a.v.) kendi ümmetine hukuk sistemi vazedip etmediği hususuna gelince; Crone ve Cook gibi revizyonistlerin kriterlerine uygun olan erken dönem İslâm dışı kaynaklarda Resûlullah'ın (s.a.v.) hukukçu ve hukuk sistemi inşa eden biri olarak kabul edilmesi onun (s.a.v.) hukuk sistemi vazettiğine delalet etmektedir. Zira Robert G. Hoyland bu konuda erken dönem İslâm dışı kaynaklardan

²⁴¹ Görünürde sâlim (kusursuz) gözükmesine rağmen, kendisinde sıhhatini yaralayan gizli bir kusur farkedildiği hadise denir. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 90.

deliller toplamıştır.²⁴² Ona göre Kuzey Mezopotamya'nın rahibi John Bar Penkay (67/686-87) Hz. Muhammed'i (s.a.v.) hidayet ve talimat veren biri olarak ele almıştır. John'a göre Araplar, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) geleneğini o kadar sıkı bağlıydılar ki, onun koyduğu yasalara aykırı davranan kimseye ölüm cezası verilirdi.²⁴³ Hoyland Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hukuk inşa eden bu imajının çok meşhur olduğuna inanmaktadır.²⁴⁴ Hoyland'ın tespitine göre Archdeacon George, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Araplara bir ahit verdiğini ve Arapların bunu kanun (al-Nâmûs) olarak isimlendirdiğini söylemiştir.²⁴⁵ Hoyland ayrıca Mardin ve Diyarbakır'da bulunan son Emevî dönemine ait Beth Hale Manastırı'nın rahibi ile bir Müslüman arasındaki diyalogu da nakletmiştir. Bu rahip şöyle demiştir: “Bence Muhammed'in (s.a.v.) size öğrettiği tüm yasalar Kur'ân'da mevcut değildir. Bazısı Kur'ân'dan bir kısmı Bakara süresinden ve bazısı Tevrat ve İncil'den alınmıştır.”²⁴⁶

Yazarı bilinmeyen ancak kimilerine göre Dionysius I Telmaharoyo'ya ait olan ve yaratılıştan Miladî 775'e kadar ki tarihî süreci içeren *Zuqnin Chronicle* diye isimlendirilen kronikte şöyle yazmaktadır: “O (Resûlullah s.a.v.) onlar (Araplar) için yasalar koydu.” Yine Resûlullah (s.a.v.) Arapların Hâdî'si (guide) ve kanun koyucusu (legislator) olarak da nitelendirilmiştir.²⁴⁷ Crone ve Cook'un da kendisinden istidlal ettiği ve M. 660'da Ermeni Piskopos Sebeos'a ait bir metinde açıkça Resûlullah'ın (s.a.v.) sahâbeye “leş yemeyi, içki içmeyi, yalan söylemeyi ve zina etmeyi yasakladığı ve emrin üstten gelmesiyle hepsinin tek kişinin otorite ve yasasının altında toplandıkları” geçmektedir.²⁴⁸ Aynı şekilde Hıristiyan azizi, Kilise önderi ve teolog Yuhannâ ed-Dımaşkî (676-749) de polemik yazısında bazı hükümler ve kanunlar üzerinden Resûlullah'a (s.a.v.) itiraz etmiştir. Onun nazarında Resûlullah'ın (s.a.v.) koyduğu bazı kanunlar şunlardır: Muamelatta, alışverişte ve nikahta şahitlerin bulunması, erkek ve kadının sünnet edilmesi, cumartesi gününü iptal etmesi, vaftiz yasağı, şeriat tarafından haram kılınmış bazı yemekleri yiyebilecekleri, bunların

²⁴² Hoyland, “The Earliest Christian Writings”, 284-85.

²⁴³ a.g.e., 284.

²⁴⁴ a.g.e., 284.

²⁴⁵ a.g.e., 284.

²⁴⁶ a.g.e., 284. Krş. Çap, “Hicrî I. Asır Hıristiyan Kaynakları”, 599-647.

²⁴⁷ Hoyland, “The Earliest Christian Writings”, 284.

²⁴⁸ Patricia Crone - Michael Cook, *Hagarism: The Making Of The Islamic World* (London: Cambridge University Press, 1977), 6-7; Hoyland, “The Earliest Christian Writings”, 285; Thomson, *The Armenian History*, 95-96.

dışında diğer yemeklerden yememeleri, her çeşit içkiyi tamamen haram kılması.²⁴⁹ Özellikle bir kadını boşayıp onunla evlenilebileceğine dair açıkça kanunlar koyduğunu ifade etmiştir.²⁵⁰ Bunlar arasında özellikle kadın ve erkeklerin sünnet edilmesi ve vaftiz yasağı Kur'ân'da yoktur. Demek ki buna dair hadisler onun zamanında bulunmaktaydı.

Aloys Sprenger'e göre hukukî içerikli rivayetler, Resûlullah (s.a.v.) hayattayken bile bağlayıcı idiler.²⁵¹ Bu söz Resûlullah'ın (s.a.v.) sahâbeye hukuk vazettiğine delalet etmektedir. Goldziher bir taraftan hukukî içerikli rivayetlerin büyük bir kısmının uydurma olduğuna inanırken²⁵² öbür taraftan Resûlullah'ın (s.a.v.) sahâbesine dinî, dünyevî, siyasî, ahlâkî ve hukukî talimatlar verdiğine de inanmaktadır.²⁵³ Goldziher'in iki görüşü arasında çelişki gözükse de Resûlullah'ın (s.a.v.) sahâbesine hukuk sistemi vazettiğine mâni değildir. Zira ikinci görüşü açıkça Resûlullah'ın (s.a.v.) hukuk sistemi vazettiğine delalet ederken birinci görüşü ise hadislerin büyük çoğunluğunun sahte olduğundan bahsetmektedir. Bu durum Resûlullah'ın (s.a.v.) bu konuda hiçbir talimat vermediği veya bu konuya dair hiçbir hadisin otantik olmadığı anlamına gelmez.

Kızıl'ın tespitine göre Schacht, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hukuk sistemi vazetmeyi amaçlamadığını ve netice olarak I. asırda teknik anlamıyla bir hukukun olmadığını iddia eder.²⁵⁴ Ona göre İslâm hukuk düşüncesi Emevilerin son yıllarında yani hicrî 100 yılı civarında tedavüle getirilmiştir.²⁵⁵ Schacht'ın nebevî sünneti hukuk kaynaklarından biri olarak saymamasının arkasında Resûlullah'ın (s.a.v.) hiçbir hukukî düzen kurmadığı görüşü bulunmaktadır. Yani şayet nebevî sünnetin, varlığına rağmen takip edilmediğini iddia etseydi bu durum sünnetin hücciyeti başlığı altında tartışılacaktı.²⁵⁶ Kızıl'ın tespitine göre Schacht'ın I. yüzyıldan gelen herhangi bir otantik hukukî merfû hadisin olmadığı şeklindeki temel tezi; Johann Wilhelm Fück, Noel James Coulson ve Harald Motzki tarafından eleştirilmiştir. Ayrıca hukukî rivayetlerle ilgili ulaştığı sonuçları siyerle ilgili haberlere teşmil etmesi Johann Fück,

²⁴⁹ ed-Dimaşkî, *el-Herteke*, 52, 61.

²⁵⁰ a.g.e., 56.

²⁵¹ Akgün, "Hadislerin Otantikliği", 76.

²⁵² Goldziher, *Muslim Studies*, 2/18.

²⁵³ a.g.e., 2/18.

²⁵⁴ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 79.

²⁵⁵ M. Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Otto 2015), 416.

²⁵⁶ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 79-80.

İngiliz Alfred Guillaume ve William Montgomery Watt (1909-2006) tarafından eleştirilmiştir.²⁵⁷ Bu konuda oryantalistlerin Schacht'a eleştirisi aksi ispat edilene dek dolaylı olarak Resûlullah'ın (s.a.v.) hukuk sistemi vazettiğini ispatlamaktadırlar.

Ayrıca Kur'ân'ın Resûlullah'a (s.a.v.) ait olması oryantalistlerce kabul görmüştür.²⁵⁸ Kur'ân'daki emir ve nehiyeler Resûlullah'ın (s.a.v.) hukuk sistemi inşa ettiğine delalet etmektedir. Kısacası Schacht hariç, oryantalistlerin çoğu Resulullah'ın (s.a.v.) hukuk sistemi vazettiği kanaatindedirler. Ancak bu durum onların nazarında hukukî içerikli rivayetlerin hepsinin otantik olduğu veya Resûlullah'a (s.a.v.) ait olduğu anlamına gelmez. Bu görüşler aşağıda özel bir başlık altında etraflıca incelenmiştir.

C. HADİS VE SÜNNETİN HÜCCİYETİ MESELESİ

Hadis ve sünnetin hücciyetinden kasıt bunun güvenilirliği değil, sahâbe ve sonraki Müslümanların nazarında Resûlullah'ın (s.a.v.) sözlerinin bağlayıcı olup olmamasıdır. Yani hadislerin güvenilirliği ile onların bağlayıcı olması iki farklı konudur. Zira bir kişi için belli bir hadis otantik olabilir; yani söz konusu hadisin Resûlullah'a (s.a.v.) aidiyetinin doğruluğu ispatlanmış olabilir fakat bundan dinî hükümlerin çıkarılabileceği anlamına gelmez. Öbür taraftan belli bir hadisin otantik olmaması, Resûlullah'a (s.a.v.) aidiyeti ispatlanmış olan diğer hadislerin bağlayıcı olmamasını gerektirmez.²⁵⁹ Hadis ve sünnetin hücciyetini inkar edenler tek bir grup değildirler. Dâhîrî'nin tespitine göre bu konuda üç farklı görüş söz konusu olabilir. 1. İslâm'da, Kur'ân dışında hiçbir şey hüccet değildir. 2. Kur'ân'ın yanında Resûlullah'ın (s.a.v.) sözleri de bağlayıcıdır; fakat hadis ve sünnetin bu bağlayıcılığı sadece sahâbeye hastır, sonraki Müslümanlar içinse bağlayıcı değildir. 3. Kur'ân'ın yanında Resûlullah'ın (s.a.v.) sözlerinin bağlayıcılığı tüm ümmet için geçerlidir; fakat hadisler bize güvenilir tariklerle ulaşamadığı için bugün biz bunlara inanmak zorunda değiliz

²⁵⁷ Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 69-70.

²⁵⁸ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/14; Burton, *The Collection of the Qur'an*, 239-40; Gibb, *Mohammedanism*, 50; Hurgonje, *Mohammedanism*, 11; Robinson, *Christ in Islam*, 194; Torrey, *The Jewish Foundation*, 2; Bodley, *er-Resûl, Hayâtu Muhammed*, 231; Krş. Amiri, *Hunting for the Word of God*, 202-206.

²⁵⁹ Hadislerin güvenilirliği ile sünnetin hücciyeti arasındaki ilişki için bk. Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 72-87; Mehmet Özşenel, "Fıkıh, Mezhep ve Sunnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mulahazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2006), 9, 11.

ve İslâm hukukunun Resûlullah (s.a.v.) ile alakası yoktur. Bu sonrakilerin ürünüdür.²⁶⁰ Dâhirî'nin zikrettiği ilk iki görüş hadis ve sünnetin hücciyetini yansıtırken son görüş ise hadis ve kaynaklarının güvenilirliği ile alakalıdır. Biz burada ilk iki görüşü tartışmaktayız. Üçüncü görüş ise bundan sonra ele alınan 'hadis ve kaynaklarının güvenilirliği' isimli konu altında ele alınacaktır.

Oryantalistler hadis ve sünnetin bağlayıcılığı konusunu farklı boyutlardan tartışmışlardır. Bu bağlamda oryantalistlerin görüşlerini ele almak için Avusturyalı oryantalist Aloys Sprenger'in bir sözünden başlayabiliriz. O, Resûlullah (s.a.v.) henüz hayattayken onun (s.a.v.) hukukî içerikli sözlerinin bağlayıcı olduğu ve öylece nakledildiği kanaatindeydi.²⁶¹ Sprenger'in bu kanaati onun nazarında en azından bu konudaki hadislerin hücciyeti ve bu tür hadislerin bağlayıcı olduğuna delalet etmektedir.

Goldziher'e göre sünnetin hüccet olması İslâm'ın doğuşu kadar eskidir. Hatta birinci asrın sonuna kadar sünnetle Kur'ân âyetlerinin neshedilebileceği kuralı bile konulmuştu ve daha sonra sünnetin bu hüccet oluşu zamanla daha fazla kabul görmeye başlamıştır.²⁶² Yani o, hadislerin otoritesinin zamanla arttığını iddia etmektedir. Öbür taraftan Goldziher özellikle Hz. Muaviye'den bahsederken onun sünnete az inandığını söyler.²⁶³ O, bu iddiada bulunurken hiçbir delil zikretmemiştir. Sadece sünnetin gelişimi hakkındaki bazı görüşleri eleştirirken bunu ara cümle olarak dile getirmiştir. Goldziher'in ibaresi şöyledir: "Bu hikâye²⁶⁴ hiçbir İslâm kaynağından alınmamıştır. Müslüman yazarlar, Emevî Devleti'nin kurucusunun – sünnete az inansa da – hadislere özel ihtimam gösterdiği ihtimalini reddetmezler."²⁶⁵ Burada Goldziher açıkça Hz.

²⁶⁰ Muhammad İdris Dâhirî, *et-Tahrîru'l-'acîb fi hücciyeti hadisi'l-habîb* (Sindh: İdâre hizmetü'l-Kur'ân ve's-Sünne, 2012), 35. Krş. Abdullah Khoso, *Sünnet Tedvin Khan Agu ai Une Khan Poi* (Şikârpur: Mehrân Akademi, 2013), 468-503. Ayrıca bk. <http://bulbulemadina.orgfree.com/Unicodebooks/shamailtirmizi/file10muqadumo.htm> erişim 28-06-2022.

²⁶¹ Akgün, "Hadislerin Otantikliği", 76.

²⁶² Ignaz Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafındaki Mücadeleler", çev. Cihad Tunç, *AÜİFD* 19/1 (1973), 232.

²⁶³ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/194.

²⁶⁴ Ki Hz. Muaviya *Kütüb-i Sitte*'yi yazdırdı. bk. Goldziher, *Muslim Studies*, 2/194.

²⁶⁵ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/194. Goldziher misâller için Aloys Sprenger'in (1813-1893) *Mohammad* isimli eserine atıfta bulunmuştur. Ayrıca Goldziher'in bu konudaki görüşleri için onun 1907'de Almanca'da yazdığı "Kampfe um die Stellung Des Hadit im Islam", *ZDMG* 61 (1907), 860-872. isimli makalesine müracaat edilmeli. Bu makale Cihad Tunç tarafından Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. bk. "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafındaki Mücadeleler", *Goldziher, Hadis Kültürü Araştırmaları*, ed. Hüseyin Akgün (Ankara: Otto 2020), 91-104.

Muaviye'nin sünnete az inandığını dile getirmiştir. Bu durum Hz. Muaviye'nin nazarında sünnetin kendisi için bağlayıcı olmadığını göstermektedir. Öbür taraftan 'hadislere ihtimam gösterdiği' sözünden Goldizher'in kastı büyük ihtimalle sadece hadislere değer vermesi açısından olmayıp hadisleri uydurtmaya yöneliktir. Yani onun nazarında Hz. Muaviye kendi menfaati ve devletini korumak için hadisleri uydurturdu. Bu durum ise hadislerin güvenilirliği konusunu gündeme getirmektedir. Fakat Goldziher'in bu sözünde çelişki görünmektedir. Zira hadislerin hücciyeti ve dindeki yerine inanmayan kimse kendi otoritesini desteklemek için toplumda bağlayıcı olmayan bir şeye dayanmaz. Hz. Muaviye'nin hadisleri uydurtması, o zamanki İslâmî toplumda hadislerin hücciyeti ve bağlayıcı olduğunu gerektirmektedir. Çünkü toplumun bağlayıcı olduğuna inanmadığı bir şeye dayanarak Hz. Muaviye kendi sözlerini onlara kabul ettiremez. Goldziher bu durumda sadece Hz. Muaviye'yi istisna kılabilir. O, zaman çelişki olmaz. Yani Hz. Muaviye sünnetin bağlayıcı olduğuna inanmasa da toplumun nazarında hüccet olduğu için kendi sözünü kabul ettirmek üzere hadisleri uydurtmuştur.

Snouck-Hurgronje'ye (1857-1936)²⁶⁶ göre sünnet, İslâm hukukunda hüccet değildir. O, buna delil olarak şunu söylemektedir: "Peygamber'in (s.a.v.) veda hutbesinin en eski metninde tek otorite olarak sadece Kitâbullah gösterilmiştir. "Peygamber'in (s.a.v.) sünneti" ibaresi ancak pek sonraları buna eklenmiş, müteakiben de bunun yerine Şiîler "ailem ve sülalem" sözlerini eklemişlerdir. İlk zamanda öyle kimseler vardı ki bunlar Peygamber'in (s.a.v.) kendiliğinden kanunlar koyarak Allah'ın (c.c.) kelamını tamamlama salahiyetinde olmadığını, onun ancak tebliğle mükellef olduğunu iddia ediyorlardı. Aynı çerçevede Halife Ömer Kur'ân'dan başka otorite kabul etmediği için methediliyor, Ali ise yabancı menşeli bazı hukukî metinleri Kur'ân'a eklemiş olmakla ayıplanıyordu."²⁶⁷

Schacht sünnetin dindeki yerini hafifleterek şöyle der: "İraklılar ve Medineliler sahâbenin görüşleri ve genel kurallardan çıkarılmış sistematik sonuçlara bakarak Hz.

²⁶⁶ Hollandalı Hıristiyan Snouck-Hurgronje Christiaan.

²⁶⁷ Hatiboğlu, "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", 110. Mehmed S. Hatiboğlu Hurgronje'nin söz konusu iddiasını eleştirmiştir. Ona göre Hurgronje'nin bu iddiasının gerçekte en ufak ilgisi yoktur. Hâdiseyi onun dayandığı kaynaktan bir de biz anlatacak olursak, bu ilmiyle müftehir koca müsteşrikin hakikatları nasıl çarpıtıldığı açıkça görülecektir. Bu iddianın detaylı eleştirisi için Hatiboğlu'nun adı geçen makalesine müracaat edilmeli. Hatiboğlu, "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", 110. Ayrıca oryantalistlerin itirazlarına karşı hadis ve sünnetin hücciyeti için Pir Karem Şah'ın görüşleri için bk. Karem Şah el-Ezherî, *Ziyâ'u'n-Nebi* (Lahore: Ziyâ'u'l-Kur'ân Publications, 1420), 7/15-74.

Peygamber'in (s.a.v.) hadislerine önem vermezlerdi.”²⁶⁸ Öbür taraftan Schacht'a göre tartışmalı konuları bir karara bağlamak için onları Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözlerine dâhil etmekten daha iyi bir yol yoktu.²⁶⁹ Bu durum hadislerin hücciyetini yansıtmaktadır. Fakat ne var ki Schacht hadislerin hücciyetine inanmamaktadır. Schacht bunu İmam Şafî'nin *İhtilafü'l-hadis* eserinde hem Hanefî hem de Mâlikîlere karşı yazdığı reddiyelerinden çıkarmıştır. Ona göre Resûlullah'ın (s.a.v.) otoritesine delalet eden hukukî içerikli rivayetler İmam Şafî ve sonrasında uydurulmuştur.²⁷⁰ Schacht, I. yüzyılda nebevî sünnetin bağlayıcı olmasının tarihen mümkün olmadığına inanır. Onun bu inancının arkasında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hukuk sistemi vazetmediği iddiası bulunmaktadır.²⁷¹ Fakat bu durum sadece hukukî içerikli rivayetler veya bunlar dışında Schacht'ın istediği gibi tarih ve sîretle alakalı rivayetlerle sınırlanmalıdır. Zira Resûlullah'ın (s.a.v.) hukuk vazetmediği, onun din getirmedeği veya din adına hiçbir şey demediği anlamına gelmez. En azından Kur'ân'ın Resûlullah'a (s.a.v.) aidiyeti sabit olunca Kur'ân'ın tüm sözleri Resûlullah'ın (s.a.v.) sözleri (hadis) olup ümmeti için bağlayıcı olacaktır. Bu durum Resûlullah'ın (s.a.v.) sözlerinin (Kur'ân'ın) hücciyetini gerektirmektedir. Schacht'ın bu konudaki görüşü Coulson, David Powers, Motzki ve diğer bazı oryantalistler tarafından eleştirilmiştir.²⁷²

Nabia Abbott, Goldziher'in Emevî yönetiminin seküler olduğu için hadislerle ilgilenmedikleri iddiasına karşı çıkar ve onun bu yanlışını düzeltmek için²⁷³ Hz. Muaviye (ö. 60/680), Mervan (ö. 65/684), Abdümelik (ö. 86/705) ve Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720) hadislerin rivayet ve yazımı konusunda aktif olduklarını vurgular.²⁷⁴ Bu durum sözü geçen halifelerin nazarında hadislerin dindeki yeri ve hücciyetini göstermektedir.

²⁶⁸ Schacht, *The Origins*, 21.

²⁶⁹ Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 75.

²⁷⁰ Joseph Schacht, “A Revaluation of Islamic Traditions”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 81/3-4 (Oct.- 1949), 144.

²⁷¹ Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 79-80.

²⁷² a.g.e., 84-85.

²⁷³ Herbert Berg, “Hadis Tenkidi”, çev. Dilek Tekin - İshak Emin Aktepe, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/2 (2018), 126. Goldziher'in Emevîler'in seküler yapısı olduğuna ve dolayısıyla hadisleri yayma veya yazmada bir payı olmadığına inanması, hadisleri uydurmada Emevîlerin bir el olduğu iddiasıyla çelişmektedir.

²⁷⁴ Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'ānic Commentary and Tradition* (USA: The University of Chicago Press, 1967), 18-32.

Juynboll bu konuda Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetinin ilk İslâm toplumunda çok değerli bir şey olmadığı ve İslâm'ın temel kaynakları arasında yer almayacak kadar önemsiz olduğu kanaatindedir. O, bu görüşünü desteklemek için Hz. Ömer'in bir sözünden istidlal etmiştir.²⁷⁵ Juynboll, İbn Sa'd'ın *Tabakât* adlı eserinden Hz. Ömer'in vasiyetini nakleder. Bu vasiyet içinde 'sünnet' kelimesi geçmeden Kitâbullah, muhâcirîn, ensar, bedeviler ve zimmîler ile ilgili meselelerin çözülmesinin gerektiği zikredilmiştir.²⁷⁶ Juynboll'e göre sünnet şayet bağlayıcı olsaydı Hz. Ömer onu da zikrederdi.²⁷⁷ Yücel'e göre bu vasiyette Kur'ân kelimesi geçmemektedir. Ayrıca bu rivayette tartışılan konu 'ittiba' değil, aksine sözü edilen kişilere iyi davranmaya yönelik bir vasiyettir.²⁷⁸ Yücel'in temas ettiği ikinci nokta güzel bir tespittir fakat onun işaret ettiği rivayette Kur'ân kelimesi geçmiyorsa²⁷⁹ da Juynboll'un dayandığı rivayet başkadır. Juynboll'un kullandığı rivayette de aslında Yücel'in tespit ettiği gibi Kur'ân kelimesi geçmemektedir. Fakat Juynboll'un buradaki istidlal noktası bu rivayette sünnet kelimesi geçmeden Kitâbullah'a itaat ettikleri müddetçe sapmayacaklarına dair bir vasiyetin bulunmasıdır.²⁸⁰ Bu rivayette 'Kitâbullah' kelimesinin geçmesi ve 'Sünnet' kelimesinin geçmemesi Juynboll'un istidlali için kafidir. Fakat Yücel'in de dediği gibi mevzu bahis 'hücciyet' olmayınca Juynboll'un istidlali kendi değerini kaybetmektedir.

Bunlara ilaveten Juynboll'un Hz. Ömer'in hayatıyla ilgili tüm rivayetlerden sadece birisini cımbızlayarak bundan genel bir sonuç çıkarması onun subjektif davrandığını göstermektedir. Zira Hz. Ömer'in verdiği tüm kararlara bir bütün olarak baktığımızda kendisinin hadislere ve sünnete bağlı olduğunu görüyoruz. Meselâ Juynboll'un dayandığı kaynaktaki başka bir rivayete göre Hz. Ömer'in "Halife seçsem de sünnettir (Hz. Ebû Bekr'in r.a.) seçmezsem de sünnettir (Resûlullah'ın s.a.v.)." sözünü Hz. Ali (r.a.) duyunca Allah'a (c.c.) yemin ederek "Ben bundan onun Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetini terk etmeyeceğini anladım." demiştir.²⁸¹ Ayrıca Juynboll'un dayandığı rivayete göre bile Hz. Ömer (r.a.) zimmîler Resûlullah'ın

²⁷⁵ Juynboll, "Some New Ideas on the Development of Sunna", 98-101.

²⁷⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1410/1990), 3/256.

²⁷⁷ G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition* (New York: Cambridge University Press, 2008), 26.

²⁷⁸ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 3/258; Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı*, 53.

²⁷⁹ a.g.e., 3/258.

²⁸⁰ a.g.e., 3/256.

²⁸¹ a.g.e., 3/260.

(s.a.v.) sığınağında oldukları için onlara iyi davranmayı vasiyet etmiştir. Bu durum Hz. Ömer'in kararlarında yine Resûlullah'a (s.a.v.) dayandığını göstermektedir.

Kısacası mezkûr oryantalistlerden Sprenger ve Goldziher hadis ve sünnetin hücciyetine olumlu bakar (kismî bağlayıcılığına inanır), Hurgronje ve Schacht reddeder, Abbott inanır, Juynboll ise Goldziher'e nazaran Schacht'ın görüşüne daha yakındır. Fakat bu konuyu tek başına el almak oryantalistlerin görüşlerini hakkıyla temsil etmeyecektir. Dolayısıyla bu konuya dair oryantalistlerin görüşlerine etraflıca bakmak için aşağıda zikredilen buna bağlı hadis ve kaynaklarının otantikliği ve bunların Resûlullah'a (s.a.v.) aidiyeti hakkındaki görüşleri bağlamında anlamamız gerekmektedir.

Kanaatimizce bir kişinin peygamber olduğuna inanıp da din adına onun verdiği talimatların hücciyetine inanmamak mantıksızdır ve onun peygamberliğine olan inancın tabiatına aykırıdır. Aynı şekilde bir kişi peygamber olduğunu iddia edip din adına verdiği talimatın bağlayıcı olmadığını söylese bu durum peygamberlik müessesenin tabiatına aykırıdır. Dolayısıyla Resûlullah'ın (s.a.v.) kendisinin peygamber olduğunu iddia etmesi ispatlanınca ve bir toplumun onu Allah'ın (s.a.v.) elçisi olarak kabul etmesi ispatlandıktan sonra, onun getirdiği mesajın hücciyetini tartışmak abestir.

D. HADİSLERİN SİHHATİ VE KAYNAKLARININ OTANTİKLİĞİ MESELESİ

Hadislerin tarihî bir öze sahip olmaları, onların otantikliği, tarihî gerçekliği, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aidiyeti, hadislerin merfûlaştırılması ve hadis kaynaklarının güvenilirliği konusunda oryantalistler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Batılı araştırmacılar Kitâb-ı Mukaddes üzerinde yaptıkları tarihî tenkit ve özellikle de form tenkidinin sonucunda Hıristiyanlık'taki talimatın Hz. İsa'nın (a.s.) talimatı olmadığı, aksine Kilisenin kendi talimatı olduğu kanaatine varmışlardır.²⁸² Bazı oryantalistler de aynı arka plandan hareketle İslâm'a bakıp İslâm'ın hukuk sistemini Resûlullah'ın

²⁸² Geisler - Nix, *A General Introduction to the Bible*, 306-7. Bu kural ne zaman üretildi buna dair bilgimiz yoktur. Ancak aynı şeyi 1948'de vefat eden Abdulazim Zurkânî kendi *Menâhilü'l-irfan* isimli eserinde Kur'ân ayetleri ve sureleri hakkında yazmaktadır. Ona göre ayetleri uzun olan sureler medenîdirler (geç) ve kısa olanlar ise mekkîdirler (erken). bk. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Matba İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 204.

(s.a.v.) vazetmediği, aksine sonraki siyasî ve mezhebî gelişmelerin ürünü olduğu kanaatindedirler.

Reinhart Dozy (1820-1883) hadislerin büyük bir kısmının Resûlullah'a (s.a.v.) ait olduğuna inanmaktaydı.²⁸³ Gustav Weil 1848 yılında hadislerin otantikliği üzerine ilk itiraz edenler arasında yer alıp hadislerin çoğunun uydurma olduğunu iddia etmiştir.²⁸⁴ Kendisi Buhârî'nin hadislerinin yarısının uydurma olduğu kanaatindedir.²⁸⁵ Bu durum Buhârî'nin hadislerinin diğer yarısının da otantik olduğunu gösterir.

Aloys Sprenger de Gustav Weil'in görüşüne katılarak hadislerin çoğunun uydurma olduğuna inanmaktadır.²⁸⁶ Kendisi 1861'de aynı tezi ileri sürmüştür.²⁸⁷ Hatta Juynboll'un dediği üzere hadislerin büyük bir kısmının uydurma olduğunu söyleyen ilk kişi A. Sprenger olmuştur.²⁸⁸ Ayrıca Sprenger'in, Resûlullah (s.a.v.) henüz hayattayken onun (s.a.v.) hukukî içerikli rivayetlerinin bağlayıcı olması ve öyle nakledilmesi görüşü²⁸⁹ de bu konudaki hadislerin tarihî bir öze sahip olduğuna delalet etmektedir.

Bu bağlamda Akgün'ün zikrettiği *core/kern* veya *kernal* (hadislerin tarihî bir özü) kavramı önemlidir.²⁹⁰ Kendisi bu konuda "Hadislerin Otantikliği Hususunda Bazı Oryantalistlerin Görüşleri ve 'Hadisin Özü' (Kern/Core) Kavramı"²⁹¹ isimli bir makale yazmıştır. Ona göre bu kavrama ilk olarak Sprenger'de hadislerin tarihî bir özü olduğunu kabul etmek suretiyle rastlamaktayız.²⁹² Daha sonra aynı görüşü kabul edenler tarafından söz konusu kavram bir *paradigma* hâline gelmişse de bunun üzerinde müstakil bir çalışma bulunmamaktadır.²⁹³ Sprenger'e göre hadislerin ilk

²⁸³ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/19.

²⁸⁴ Wael B. Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-Problem", *Studia Islamica* 89 (1999), 77.

²⁸⁵ Berg, *The Development of Exegesis*, 8-9.

²⁸⁶ Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadith", 75.

²⁸⁷ a.g.e., 77.

²⁸⁸ Juynboll, *The Authenticity of The Tradition Literature*, 1.

²⁸⁹ Akgün, "Hadislerin Otantikliği", 76.

²⁹⁰ a.g.e., 87.

²⁹¹ Hikmet Yurdu 8, 1/15 (Ocak – Haziran, 2015), 75 – 97. Ayrıca Hadislerin tarihî bir öze sahip olup olmaması hususunda Akgün'ün dikkat çektiği *core* ve *kern* tabiri G. Schoeler'in Almanca yazdığı "Wahrer Kern der Traditionen vom ersten Offenbarungserlebnis?" (İlk vahiyle ilgili rivayetlerin sahit bir özü var mıdır?) isimli bir çalışmasının başlığında buluyoruz. bk. Akgün, "Hadislerin Otantikliği", 87.

²⁹² Akgün, "Hadislerin Otantikliği", 87.

²⁹³ a.g.e., 87.

redaksiyonu esnasında (hicrî 50-140) bazı muhaddisler aşırı keyfi davranarak korkunç miktarda hadis uydurmuşlardır.²⁹⁴ Kendisi hadislerin sahâbe zamanında daha rahat ve fazlaca uydurulduğuna inanır. Sonraki zamanlarda ise râvi tetkiki ve isnad sistemi bunu azaltmıştır.²⁹⁵ Sprenger'in bu görüşü, Schacht ve Juynboll gibi bazı diğer oryantalistlerin sahâbeden sonraki nesillerde hadislerin artışı, gelişimi, ıslahı ve diğer meseleler hakkındaki iddialarına aykırı gözükmetedir.

Sprenger'in hadislerin ilk dönemden itibaren yazıldığına inanması hadislerin otantik olduğuna da inandığı anlamına gelmez. Zira kendisinin de ifade ettiği gibi sünnetin sahih olanı sahtesinden fazladır; siyer ve biyografi eserlerinde ise sahte olan daha fazladır. Bir hadisin versiyonları ne kadar fazla ise bu durum bize onu eleştirme imkânı sağlamaktadır. Dolayısıyla Kur'ân ve dokümanlardan sonra en fazla güvendiği kaynak sünnettir.²⁹⁶ Sprenger'in bu görüşü günümüzdeki genel oryantalistik düşünceye aykırıdır.²⁹⁷ Hadisler ve kaynaklarının otantikliği konusunda Sprenger ile Gustav Weil'in fikirleri arasında bir karşılaştırma yaparsak Sprenger selefinden daha septik idi. Sprenger (ö. 1893) hadislerin çoğunun uydurma olduğunu söylerken Gustav Weil ise Buhârî'nin hadislerinin yarısının uydurma olduğu kanaatindedir.²⁹⁸ Bu da gösteriyor ki Weil'in sünnetin güvenilirliğine olan inancı Sprenger'inkinden daha yüksektir.

Brown, William Muir'i (1819-1905) Batı'da hadislerin güvenilirliğine ilk karşı çıkanlar arasında zikretmiştir.²⁹⁹ Muir'e göre hadislerin güvenilirliğini üç şey zedelemiştir: 1. Kişisel taraftarlığı, 2. Mezhep/Grup/Parti taraftarlığı, 3. Millî/siyasî taraftarlık.³⁰⁰ Hadisler ve kaynaklarının otantikliği konusunda Muir ile seleflerinin fikirleri arasında bir karşılaştırma yaparsak Muir'in, R. P. A. Dozy (1820-1883)³⁰¹ ve Gustav Weil gibi, Aloys Sprenger'den daha az şüpheli olduğu söylenebilir.³⁰² Zira onlar Buhârî'nin hadislerinin yarısının otantik olduğunu kabul etmekteydiler.³⁰³

²⁹⁴ Akgün, "Hadislerin Otantikliği", 76.

²⁹⁵ Nimetullah Akın, *Alman Oryantalizmi ve Hadis Perspektifler & Yönelimler* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 112.

²⁹⁶ Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı", 53.

²⁹⁷ a.g.e., 53.

²⁹⁸ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/43; Berg, *The Development of Exegesis*, 8-9.

²⁹⁹ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 205.

³⁰⁰ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/59

³⁰¹ Juynboll, *The Authenticity of The Tradition Literature*, 1.

³⁰² Muir, *The Life of Mahomet*, 1/43 .

³⁰³ Juynboll, *The Authenticity of The Tradition Literature*, 1.

Ignaz Goldziher de Gustav Weil ve Sprenger gibi seleflerinin başlattığı hadislerin çoğunun uydurma olduğu tezini ispatlamak üzere yeni çalışmalar yapmıştır.³⁰⁴ Goldziher'e göre bazı hadisler hariç hadislerin çoğunun Resûlullah (s.a.v.) ile doğrudan bir ilişkisi yoktur. Aksine hadislerin büyük bir kısmı ilk iki asırda siyasî durumlar, fıkıh ve diğer tartışmaların, dinî, tarihî ve sosyal gelişmelerin sonucudur.³⁰⁵ Goldziher'e göre Resûlullah (s.a.v.) dinî, dünyevî, siyasî, ahlâkî ve kânunî her türlü hadisi sahâbeye öğretti. Sahâbe de ellerinden geldiği kadar bunları öğrendiler. Daha sonra fethettikleri bölgelerdeki insanlara aktardılar; ancak Resûlullah'ın (s.a.v.) talimatına uyumlu olan sözleri de kendilerinden onun (s.a.v.) adına aktardılar ve ilerideki nesillerde de hadislerin büyük bir kısmı bu şekilde uyduruldu.³⁰⁶ Ona göre Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından sonra sahâbe öğrencilerine Resûlullah'ın (s.a.v.) talimatının ruhuna uygun gördüğü birçok hadisi ona (s.a.v.) nispet etmeyi yasal ve caiz gördükleri için kendiliklerinden ekleyip ona (s.a.v.) nispet etmişlerdir.³⁰⁷ Ayrıca Goldziher, hadislerin çoğunun sahâbeden sonraki nesillerin ürünü olduğu kanaatindedir.³⁰⁸

Goldziher'e göre hem fıkıh hem de ahlâk konularıyla alâkalı sözler, erken dönem İslâmî toplumda ilk başta mevkuf olarak bulunurken, bunların çoğu daha sonra merfûlaştırılıp Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilmiştir.³⁰⁹ Bu merfûlaştırma faaliyeti, dikkatsizce sadece isnadı tamamlamak için rastgele bazı kişilerin isnadlara eklenmesiyle de mümkün olabiliyordu.³¹⁰ Ayrıca Goldziher'e göre hadislerin büyük bir kısmı uydurma olsa da belli bir kısmı gerçektir.³¹¹ Meselâ Goldziher "*Din*

³⁰⁴ Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadith", 77.

³⁰⁵ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/19.

³⁰⁶ a.g.e., 2/18.

³⁰⁷ a.g.e., 2/18.

³⁰⁸ a.g.e., 2/18. Goldziher, bu iddiayı ispat etmek amacıyla hadislerin hangi maksatla o kadar büyük seviyede uydurulduklarını sonraki bölümlerde zikredeceğini söylemiştir. Sonraki bölümlerde zikrettiği en büyük sebepten ikisi Emevî ve Abbâsî devletinin bu konuda kendi siyasî çıkarları ve ikincisi de dinî cemaatlerin tartışmalarıdır. bk. Goldziher, *Muslim Studies*, 2/18. Bu konuda Talal Maloush'un 2000'de Edinburg Üniversitesi'nde yazdığı *Early Hadith Literature And The Theory of Ignaz Goldziher* isimli doktora tezi Goldziher'in zikrettiği her iki sebebine cevap mahiyetindedir.

³⁰⁹ Anlaşılan şu ki Goldziher'in bu görüşü, Schacht'ın *isnadların geriye doğru büyümesi*, ıslahı ve görüşlerin geriye yansıtılması gibi teorilerinin aynısıdır. Bu teoriler aşağıda ikinci bölümde incelenmiştir.

³¹⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/148. Goldziher dipnotta hadisleri merfûlaştıranlara *Reffâ'* isim verildiğini İbn Haldun'un Mukaddimesi'nden (256, 17) aktarmıştır; ancak araştırdığımızda İbn Haldun'un mukaddimesinde söz konusu ıslahı bulamadık.

³¹¹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/18.

nasihatten ibarettir” hadisini sahih ve gerçek hadis olarak kullanmıştır.³¹² Ona göre hadislerin çoğu Reinhart Dozy’nin (1820-1883) dediğine aykırı olarak ilk iki asırda İslâm’ın sosyal, tarihî ve dinî gelişmelerinin neticesi olarak ortaya çıkmıştır.³¹³ Goldziher, Emevî döneminde yaygın olan hadislerin neredeyse hepsinin fıkıh değil, ahlâk, zühd, ahiret ve siyaset hakkında olduğuna inanır.³¹⁴ Kendisi, hadislerin çoğunun Resûlullah’ın (s.a.v.) zamanına değil ondan çok sonraki asra dayandığı kanaatindedir.³¹⁵

Snouck-Hurgronje’ye göre bugünkü İslâmî gelenek, Resûlullah’tan (s.a.v.) sonra evrim geçirmiştir. Yeni bir mesele çıkınca çözüm bulmak için birbirine karşı çelişkili görüşler ortaya konulurdu. Bu âlimler birbiriyle tartışırken kendilerinden önceki otoriteler (büyük sahâbe veya büyük tâbiî) ve Resûlullah’tan (s.a.v.) bir misâl zikrederlerdi ve bunu birbirine karşı bir silah olarak kullanırlardı. Bunu yapanlar bugün saygı ile anılan Allah dostları (saints) diye bilinen büyük zatlar idi. Bunlar hadisleri uydurmuşlardır.³¹⁶ Hurgronje’nin bu şekilde genelleme yapması onun nazarında bazı cahil sofi ve zâhidler haricinde sahâbe, mevsuk râviler, muhaddisler, fıkıhçılar ve diğer İslâm âlimlerinin de sahtekâr olduğunu gerektirmektedir.

Arent Jan Wensinck, Goldziher ve Hurgronje’nin hadislerin uydurma olduklarına dair görüşlerini aktardıktan sonra bazı araştırmalara dayanarak İmam Mehdi hakkındaki hadislerin Müslüman toplumun zamanındaki gelişimleri yansıttığını söyler. O, bu araştırmalara dayanarak hadis uydurmanın Müslümanlarca sevilen bir etkinlik olduğunu da dile getirmiştir.³¹⁷

Juynboll’un babası Theodorus Willem Juynboll’e (1866-1948) göre muhaddisler, Peygamber’in (s.a.v.) kavî ve fiillerini yeni zamanın düşüncelerine uygun şekle koydular ve kendi amaçlarını yerine getirmek için yeni hadisler uydurdular.³¹⁸ Norman Calder hadis kaynakları üzerinde itiraz ederek *Muvatta*’ın,

³¹² Goldziher, *Muslim Studies*, 2/261.

³¹³ a.g.e., 2/19.

³¹⁴ Schacht, “A Revaluation of Islamic Tradition”, 148.

³¹⁵ Hallaq, “The Authenticity of Prophetic Hadith”, 75.

³¹⁶ Wensinck, “The Importance of Tradition”, 241-42.

³¹⁷ a.g.e., 242.

³¹⁸ Juynboll, “Hadis”, 5/48; Uulu, “Oryantalistlerin Hadis, Sünnet ve Sahâbe Kavramları”, 147.

İmam Mâlik'in yazdığı bir eser olmayıp ondan sonra Kurtuba'da telif edildiğine inanmaktadır.³¹⁹

Joseph Schacht da Gustav Weil ve Sprenger gibi seleflerinin başlattığı hadislerin çoğunun uydurma olduğu tezini ispatlamak için yeni çalışmalar hazırlamıştır.³²⁰ Ona göre hadislerin büyük bir kısmı İmam Şâfiî'den sonra ikinci asrın ortasında ortaya çıkmıştır. O, fıkıh ile ilgili hadislerin en erken hicrî 100. yıla ait olduğu kanaatindedir. Ayrıca hadislerin bir kısmı da Emevî idaresinin etkisini taşımaktadır.³²¹ Kızıl'ın tespitine göre Schacht, tartışmalı konuları bir karara bağlamak için onları Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözlerine dâhil etmekten daha iyi bir yol olmadığına inanır. O, ilk birkaç yüzyıl boyunca Müslümanlar tarafından özümşenen her şeyin çok büyük bir kurgu yoluyla Peygamber'in (s.a.v.) sünneti olarak adlandırılıp hadis formuna sokulduğu kanaatindedir.³²² Johann Wilhelm Fück Schacht'ın görüşlerini eleştirmiştir. Ona göre hadis malzemesinin bir kısmı otantik ve toptan tüm hadis malzemesini inkâr etmek aslında Tanrı'yı bile inkâr eden materyalist düşünceye benzemektedir.³²³

Nabia Abbott'ın, diğer oryantalistlere karşı hadislerin Resûlullah'ın (s.a.v.) döneminden itibaren hem yazılı hem şifahi olarak kesintisiz bir şekilde nakledildiğine inanması³²⁴ aynı zamanda hadislerin gerçek bir öze sahip olduklarını göstermektedir.³²⁵ Abbott'e göre erken dönem hadisçilerin uydurma hadislerin sahih olanlardan daha fazla olduğunu belirtmeleri, o zamanda hadislerin büyük bir ölçüde uydurulduğunu ispat etmez; zira onların kastı metin değil, isnaddır. Ayrıca zaman geçtikçe metindeki sözler az da olsa farklılık kazandığında isnadlar da otomatik bir şekilde geometrik olarak hadislerin artışına sebep olur. Dolayısıyla bu tâbiî artış,

³¹⁹ Wael Hallaq, "On Dating Malik's Muwatta'", *UCLA Journal of Islamic & Near Eastern Law* 47 (2001-2002), 48-49. Hallaq'ın söz konusu makalesi de zaten Calder'in bu görüşünün reddiyesidir. Krş. Rahile Kızılkaya. "Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkit Edilme Serencamına Misal: Norman Calder'ın *Muvatta'*ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 7-8 (2018), 269-281. Kızılkayanın bu makalesi onun *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta' daki Mürsel Rivayetler* (İstanbul: MÜSBE, 2014) isimli doktora tezinden alınmıştır. Kızılkayanın söz konusu doktora tezi daha sonra *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta* adıyla İFAV tarafından 2020'de kitap şeklinde basılmıştır.

³²⁰ Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadith", 77.

³²¹ Schacht, *The Origins*, 4-5.

³²² Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 75.

³²³ Johann Wilhelm Fück, "The Role of Tradition in Islam", *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledge, 2016), 15.

³²⁴ Abbott, *Studies in Arabic Literary*, 6-7.

³²⁵ Berg, "Hadis Tenkîdi", 124-125.

hadislerin uydurma olduğunun delili değildir. Ona göre Buhârî ve Müslim'in bütün hadisleri otantik olmasa da içinde otantik hadisler bulunmaktadır.³²⁶

Juynboll'un tespitine göre Goldziher'in ulaştığı sonuçlar üzerine sadece tek bir hadisin de doğru olabileceğini söylemek güçtür.³²⁷ Kırbaşoğlu, Juynboll'e, Goldziher ve Schacht gibi şüpheçiler ile Sezgin ve Abbott gibi iyimserler arasında yer vermiştir. Ona göre Juynboll, Schacht'ın mutlak şüpheçiliğine katılmaz. O, hadislerin bir bütün olarak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) söz ve fiillerini makul bir düzeyde yansıttığını da kabul eder. O, Schacht kadar şüpheci gözüke de aslında hadis kaynaklarındaki rivayetler içerisinde güvenilir malzemenin mevcut olabileceğine ihtimal vermektedir.³²⁸

Revizyonistleri temsil eden Patricia Crone'a göre hiçbir hadis otantik değildir. Ona göre aksi ispat edilene kadar bütün hadisler uydurmadır. O, hukukî içerikli hadislerin uydurma ve fıkıhçıların kendi anlayışı olduğu konusunda Schacht'ın vardığı sonuçları onaylamış olup bu hadislerin hicrî birinci asra ulaşmadığı kanaatindedir.³²⁹

Motzki ise tüm oryantalistlerden farklıdır. O, yanlış genellemeler yapmaz, aksine isnadla metni beraberce araştırıp her kaynak ve hadisi ayrı ayrı incelemenin gereğine inanır. Bundandır ki Motzki erken dönem İslâm kaynaklarını yeniden oluşturma çabasıyla Abdürrezzâk'ın *Musannef'i* üzerinde çalışarak onun isnadlarının şahsi profilleri³³⁰ ve güvenilirlik alametlerini inceledikten sonra karşılaştırmalı bir metotla onun hadisleri uydurmadığı ve istisnaları hariç güvenli bir kaynak olduğunu ispatlamıştır.³³¹ Motzki aynı metotla İbn Cüreyc, Atâ, Amr b. Dînar ve Zührî'nin kaynaklarını yeniden oluşturmuş ve bunlara olumlu bakmıştır.³³²

Hallaq'ın hadislerin otantikliği hakkındaki görüşleri için onun "The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem"³³³ isimli makalesi önem arz

³²⁶ Abbott, *Studies in Arabic Literary*, 82-83; Berg, *The Development of Exegesis*, 21.

³²⁷ Juynboll, *The Authenticity of The Tradition Literature*, 1.

³²⁸ Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 417-418.

³²⁹ Patricia Crone, *Roman, provincial and Islamic Law, The Origins of Islamic patronate* (London: Cambridge University Press, 2002), 33-34.

³³⁰ Detaylı bilgi için çalışmamızın ikinci bölümündeki teoriler kısmına bakınız.

³³¹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 248.

³³² Motzki, "Dating Muslim Traditions", 249-50.

³³³ *Studia Islamica* 89 (1999), 75-90. Bu makale Hüseyin Hansu tarafından "Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (1/2006), 137-151. isimle ve Rahile Kızılkaya tarafından "Nebevî Hadislerin Güvenirliği: Sahte Bir Problem", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2006), 147-161. isimle Türkçe'ye çevrilmiştir

etmektedir. O, bu makalede ihtimal teorisine dayanarak âhâd hadislerin güvenilirliğini reddetmiştir.³³⁴ Hallaq; Gustav Weil, Sprenger, Goldziher ve Schacht'ın bu konudaki görüşlerinden tamamen veya kısmen etkilenen John Wansbrough, Michael Cook, Harald Motzki, G. H. Juynboll, Fazlurrahman, James Robson ve bunların çizgisinden ayrılmadan hadislerin otantikliğine itiraz edenlerin, klasik âlimlerin görüşlerine değer vermediklerinden, çabalarının gereksiz olduğunu belirtmektedir. Hallaq'a göre klasik âlimler önceden bizim için bu problemi çözmüşler ve yeni ilmî çabalar boşuna uzatılmıştır.³³⁵ Hallaq, kendi delilini usulcülerden farklı görmemektedir. Ona göre yeni çalışmalar buna dikkat etmemiştir.³³⁶ Kendini fıkıh usulünde hadislere yönelik yapılan taksimat ile delillendirmektedir. Fıkıh usulüne göre hadis ya mütevâtir ya da âhâd olur. Âhâd yakînî ve zarurî bilgi vermez.³³⁷ Usulcülerden sonra Hallaq, muhaddislerin hadisleri taksiminden bahseder. Ona göre muhaddisler hadisleri delil olması noktasında zannî veya zarurî bilgi ifade etme sadedinde mütevâtir veya âhâd olarak değil; daha çok sahih, hasen, zayıf ve uydurma kavramlarını kullanarak değerlendirirler.³³⁸

Gördüğümüz kadarıyla Hallaq her ne kadar oryantalistlerin araştırmalarını eleştirse de vardığı sonuç oryantalistlerin çalışmalarından farklı değildir; zira ona göre oryantalistlerin bugün yapmak istediğini usulcüler önceden yapmışlardır. Ona göre büyük muhaddisler ve usulcüler en fazla 9 mütevâtir hariç, hadislerin çoğunun âhâd olduğunu belirtmişlerdir.³³⁹ Âhâd ise zannî bilgi sağlar. Zannî bilgi hata veya yalan ihtimali taşımaktadır. Dolayısıyla hadislerin çoğu hata ihtimali içeriyorsa biz (oryantalistler) daha ne istiyoruz? Yani hadislerin sıhhatini araştırmak mantıksızdır.³⁴⁰

Brown'un ifade ettiğine göre Amerikalı oryantalist David Stephan Powers aksi ispat edilene dek hadislerin doğru bilgi verdiği kanaatindedir. Brown bunu, David S. Powers'in Patricia Crone'e reddiyede söylediği şu cümleden çıkarmıştır: "Delil getirme sorumluluğu, aslında hadislerin geçerliliğini inkâr edenlerin omuzuna

³³⁴ Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadith", 78-79, 84, 90. Bu teorinin eleştirisi için çalışmamızın ikinci bölümüne bakınız.

³³⁵ Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadith", 77.

³³⁶ a.g.e., 78.

³³⁷ a.g.e., 78.

³³⁸ a.g.e., 84.

³³⁹ a.g.e., 87-88.

³⁴⁰ a.g.e., 78-79, 84, 90.

düŒer.”³⁴¹ Ayrıca Andreas Görke'nin tespitine göre metin esaslı teknikle tarihlendirilebilecek gaybî bilgi veren hadisler uydurmadır.³⁴²

Sonuç olarak Berg'in özetlediği üzere metin ve senedin otantikliğine dair modern araştırmacıları farklı gruplara taksim edebiliriz. Goldziher ve Schacht hem isnad hem metnin otantikliğine çok az inanır. Goldziher metin konusunda Schacht'tan daha az Œüphecidir. Cook ve Calder bunlara katılırlar; Abbott, Sezgin ve A'zamî ise hem sened hem metnin güvenilirliği konusunda bunlara karşıdırlar. Motzki, Horovitz ve Fück, hadis malzemesinin temel kabulünü desteklerler. Juynboll, Fazlurrahman, Robson ve Coulson, senedlerin güvenilirliğine meyil etmezler; ancak metinler konusunda asıl sözler olmazsa da aktarılan sözlerin asıl mesajın ruhunu içerdiğine inanırlar. Uri Rubin ise tam tersine senede değil, metne Œüphe ile bakar. Schoeler ve Calder; hadislerin baştan hem yazılı hem sözlü olarak nakledildiklerine inansalar da onların zamanla değişikliklere maruz kaldığını da ileri sürerler ve artık asıl metni elde edemeyeceğimiz kanaatinde dirler.³⁴³ Bu durum onların nezdinde hadislerin otantikliğini zedeleme mesabesinde dir. Kısacası mezkûr oryantalistlerden Dozy (1820-1883), Abbott ve Motzki hariç, oryantalistlerin çoğu hadis ve kaynaklarının güvenilirliğine genelde olumlu bakmazlar.

Kanaatimizce sahabê, tâbiîn ve sonrakilerin hadisleri uydurdıkları görüşü aynı zamanda hadislerin onların nazarında hücciyetini gerektirdiği gibi hadiste metin tenkidi de yaptıklarını göstermektedir. Zira metnin muhtevası, Resûlullah'a (s.a.v.) ait olmayıp uyduran kişiye (sahâbî/tâbiî/râvi/fıkıhçı/muhaddis/müdevvin/musannif) aitse, bu kişi kendi görüşünü desteklemek için düşünmeden bir metin uyduramaz. Kısacası bu iki farklı iddia birbiriyle çelişmektedir. Zira fıkıhçıların ve muhaddislerin tartışırken birbirine karşı silah olarak hadisleri uydurdıkları iddiası doğru ise hadiste metin tenkidi yapılmadığı ve hadislerin onların nazarında hücciyeti olmadığı iddiası isabetli değildir. Öbür taraftan Œayet hadiste metin tenkidi yapılmadığı veya hadisin onların nazarında bir önemi olmadığı iddiası doğru ise, o zaman bu durum, hadislerin uydurulduğu iddiasının isabetli olmadığını göstermektedir. Zira önemsiz ve karşı

³⁴¹ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 199, 225; Kızıl, “Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları”, 159.

³⁴² Görke, “Eschatology”, 208. Bu Makale Tuğçe Günaydın tarafından “Gaybî Haberler, Tarih ve Müşterek Râvi: Metodolojik Bir Çalışma”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (June 2019), 329-363. başlıkla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

³⁴³ Berg, *The Development of Exegesis*, 49.

taraftaki kişinin nazarında bağlayıcı olmayan bir şeyi uydurmaya da gerek yoktur. Aynı şekilde metni tenkit etmeyen, metni uydurmadığı, bilakis onu duyduğu gibi naklettiğine delalet etmektedir. Bu durum söz konusu hadislerin önceki nesillerden olduğu gibi nakledildiğini gösterdiği gibi bunlarda kasıtlı redaksiyon da yapılmadığını müstelzimidir.

E. HADİSLERİN YAZILIŞI, TEDVİNİ VE TASNİFİ

Bu konuda oryantalistler fikir birliği içinde değildirler. Hadislerle ilk uğraşanlardan sayılan Aloys Sprenger'e göre sahâbe bazı hadisleri yazmışlardır.³⁴⁴ Sprenger, kendi iddiasını desteklemek için çok sayıda yazıları zikretmiştir ancak bu yazılar bildiğimiz kitap şeklinde olmayıp bireysel notlar formundaydı. Böylece Sprenger İlk dönemde sadece Kur'ân'ın resmî yazılışı ile hadisin şifahi nakli şeklindeki görüşün ortasını bulmuştur.³⁴⁵

Nimetullah Akın, Sprenger'in hadislerin kitabeti hakkındaki görüşlerini üç başlık altında özetler:

1. Hadislerin yazılı kaydının teorik imkânı.
2. Hadislerin tedvini ve defterlerin oluşumu.
3. Hadislerin tasnifi ve kitap hâline gelmesi.

Sprenger, Resûlullah'ın (s.a.v.) zamanında sahâbe tarafından kendi şahsî hatıraları ve ezberleri için Kur'ân gibi müstakil bir kitap şeklinde olmasa da hadislerin yazıldığına inanmaktadır. O, hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetleri muhaddislerin te'vil ettiği gibi te'vil etmekte ve buna karşı delil için hadislerin yazılmasını emreden tüm rivayetlerden istidlal etmektedir. Hadislerin tedvinine gelince, Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) emriyle hicrî birinci yüzyılın sonunda gerçekleştiğine inanmaktadır. Tasnif konusunda Sprenger "İlk kitap tasnif edenler İbn Cüreyc (ö. 150/768) ve Saîd b. Ebî Arûbe'dir (ö. 156/773)"³⁴⁶ rivayetini yorumlarken bu rivayetin Müslüman âlimler tarafından yanlış anlaşıldığını söyler. Zira bu

³⁴⁴ Akgün, "Hadislerin Otantikliği", 76.

³⁴⁵ Gregor Schoeler, "Oral Torah and Hadith Transmission Prohibition of Writing, Redaction", *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledge, 2016), 67-68.

³⁴⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'ricâl*, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed el-Abbas (Riyad: Dârü'l-Hânî, 1422), 2/311 (No. 2383).

rivayetten Müslüman âlimler ilk defa kitap yazanın İbn Cüreyc olduğunu anlamışlar, hâlbuki buradaki yazımdan kasıt kitabet değil, ilk kez icâzet yönteminin uygulanması anlamındadır.³⁴⁷ Bütün bu bahis Sprenger'in istidlal ettiği hadisler ve rivayetlerin onun nazarında güvenilir olduğunu göstermektedir. Kısacası Sprenger hadislerin yazımı, tedvini ve tasnifine olumlu bakar ve Resûlullah'ın (s.a.v.) zamanından beri hadislerin yazıldığına inanır. Ayrıca tedvin ve tasnif konusundaki inancı da Müslüman âlimlerden pek farklı değildir. Zira hadislerin kitaplaşması ona göre hicrî ikinci asırdan itibaren başlamıştır.³⁴⁸

Goldziher'e göre ilk nesle (sahâbeye) ait hadis sahifelerinin bulunduğu dair bir miktar veriler varsa da bunların gerçekten onlar tarafından yazıldığı kesin bir şekilde söylenemez; zira sonraki nesiller aralarındaki tartışmalarda ve özellikle de hadislerin yazılıp yazılmaması konusundaki tartışmalarda hadislerin yazılmasını caiz gören grup tarafından uydurulup öncekilere nispet edilmiş olabilir.³⁴⁹ Goldziher bu bağlamda Hz. Esmâ bint Umeys'in (ö. 40/661) hadis kitabından bahseder ve bu konudaki güvensizliğinin daha çok artacağını dile getirmiştir.³⁵⁰ Bunun dışında diğer sahâbeye nispet edilen sahifeleri hiç eleştirmeden zikretmiştir.³⁵¹ Goldziher ayrıca Kur'ân dışında hadislerin de Resûlullah'ın (s.a.v.) zamanında yazıldığına ihtimal vermektedir. Ona göre Araplar hikmetli sözler veya normal insanların hikâyelerini yazarken bu kadar önem atfettikleri efendilerinin sözlerini nasıl ve niçin yazmayıp bıraksınlar? Dolayısıyla sahâbenin çoğu yanında kendisine veya çevresine verilen talimatları yazmak için bir sahife taşırdı ancak bu tür sahifeler ve kitapların gerçekten sahâbenin olup olmaması konusunda şüphe etmektedir.³⁵² Nimetullah Akın, Goldziher'in bu konudaki görüşünü iki başlık altında özetler: Birincisi hadislerin yazımını yasaklayan rivayetlerin değeri ve ikincisi ise Arap literatürünün oluşum süreci ve hadislerin bu süreçteki yeridir. Goldziher hadislerin yazılmasına izin veren rivayetlere dayanarak hadislerin yazılmasını meneden rivayetlerin ne Resûlullah'tan (s.a.v.) ne de sahâbeden geldiği kanaatindedir. Zira öyle bir şey olsaydı Ebû Hüreyre,

³⁴⁷ Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı", 50-52.

³⁴⁸ a.g.e., 69-70.

³⁴⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/22.

³⁵⁰ a.g.e., 2/22.

³⁵¹ a.g.e., 2/23.

³⁵² a.g.e., 2/22. Goldziher'in hadislerin tedvini ve tasnifi hakkındaki görüşlerinin eleştirisi için bk. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1956).

Abdullah b. Amr'in hadisleri yazdığını³⁵³ söylemezdi. Kısacası Goldziher de Sprenger gibi hadislerin yazılışı, tedvini ve tasnifi konularını ispatlayan rivayetlere itimat ederek bunu ispatlamaktadır. Öbür taraftan yazıyı yasaklayan rivayetleri ise mezhep çatışmalarının bir sonucu olarak görür fakat hadislerin yazılmasına izin veren rivayetleri de muhaliflerin uydurduğu hadislere karşı uydurulmuş rivayetler olarak görür. Sonuçta hadislerin yazılışına dair tüm rivayetleri bu konudaki görüş farklılığının ürünü olarak kabul eder. Yani hadisleri yazmak isteyenler hadislerin yazılmasına izin veren rivayetler uydurmuştur ve hadisleri yazmak istemeyenler ise yazılmasını yasaklayan rivayetler uydurmuşlardır. Dolayısıyla Goldziher hadislerin yazıldığını ispatlamada hadislerin yazılmasına izin veren rivayetlere dayanmaz, aksine bunun çok doğal ve mantıklı olduğundan böyle bir görüşe sahiptir.³⁵⁴ Ayrıca Goldziher'in İmam Mâlik'in *Muvatta'*ı, İbn İshak'ın (ö. 151/768) *Megâzî*'si, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri, Taberî'nin *Târih*'i ve *Tefsîr*'i ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin *el-Egâni*'si gibi VIII. ile X. asır dönemi eserlerinin sözlü rivayetlere dayandığı kanaatinde olduğu da söylenir. Ona göre hadislerin yazılışı Resûlullah'ın (s.a.v.) zamanından beri sabit olsa da kitaplaşması ancak hicrî üçüncü asırda başlamıştır.³⁵⁵

Arnet Jan Wensinck, hadislerin II./VII. yüzyılın başlarında ortaya çıktığına inanmaktadır.³⁵⁶ Schacht'a göre ise hadisler yaşayan geleneğe karşı sonradan üretilmiştir.³⁵⁷ Nabia Abbott tefsir ve hadis hakkında olan on dört papirüs ile yazılı hadislerin erken bir gelişim gösterdiği, Resûlullah'ın (s.a.v.) döneminden itibaren hem yazılı hem şifahi olarak kesintisiz bir şekilde nakledildiği ve hadis sayılarının zamanla arttığı kanaatindedir.³⁵⁸ Berg'in tespitine göre Cardel (ö. 1998) ve Schoeler (1944-); Abbott, A'zamî ve Sezgin'in (1924-2018) inandığı gibi hadislerin baştan hem yazılı hem sözlü olarak aktarıldığına inanırlar ancak zamanla doğal değişikliklerinden dolayı asıl metinler yeniden oluşturulamaz.³⁵⁹

³⁵³ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, "el-İlm", 39 (No. 113).

³⁵⁴ Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı", 54-55, 69.

³⁵⁵ a.g.e., 66, 70.

³⁵⁶ Arnet Jan Wensinck, *The Muslim Creed Its Genesis And Historical Development* (London: Routledge 2008), 59.

³⁵⁷ Schacht, *The Origins*, 4-5.

³⁵⁸ Abbott, *Studies in Arabic Literary*, 6-7. Krş. İbrahim Kutluay, "Bazı Oryantalistlerle Sezgin ve A'zamî'nin Erken Dönemde Hadislerin Yazılması Meselesine Yaklaşımları", *İslam ve Yorum III (Din bilim ve Medeniyet)*, ed. Fikret Karaman (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 1/11-33.

³⁵⁹ Berg, *The Development of Exegesis*, 49.

Nimetullah Akın'ın tespitine göre bu konuda Arap-İslâm biliminin rivayetinde yazının fonksiyonu ve kullanımı konusu üzerinde Batılı araştırmacılar arasında en fazla yoğun çalışması olan kişi Gregor Schoeler'dir. Zira onun bu konuda dört makalesi, bir doçentlik çalışması ve bir kitabı vardır. Akın, Schoeler'in çalışmalarını ve bu konudaki görüşlerini üç başlıkla özetlemiştir.

1. Hadislerin yazılışının men edilmesinin analizi.
2. Erken dönem Arap bilimlerinde yazı ve kitap.
3. Hadislerin oral ve yazılılık sorunu.

Birinci başlık altında Akın, Schoeler'in, Kur'ân'la hadislerin yazılışını Tevrat'la Talmud'a benzeten Horovitz'in görüşüne³⁶⁰ karşı çıkan Goldziher'in görüşüne karşı Horovitz'in görüşünü desteklediğini söyler.³⁶¹ Bu hususta hadislerin yazılışının men edilmesinin sebepleri ve aynı konudaki çelişkili rivayetlerin arasını bulma konusunda Schoeler Müslüman âlimlerin görüşüyle hemfikir görünmektedir. Ona göre Yahudilikteki yazı yasağının arkasında tam olarak bu sebep olmasa da bunun gibi belli başlı geçerli makul sebepler vardı. Aynı yasağın Yunan felsefesinde de belli sebeplerden dolayı olduğu görülmektedir. Üç kültürün ortak noktası yazının hıfza karşı az güvenilir ve problematik bir şey olmasıdır. Schoeler, hadislerin hepsinin değilse de baştan beri şu veya bu şekilde en azından yazıya geçirildiği kanaatindedir.³⁶²

İkinci başlık altında Akın, Schoeler'in İslâm öncesinde de yazının bulunduğu fakat sözleşmeler gibi mühim hususlarla sınırlı kaldığına inandığını söyler. Yazılan bu notlar kitap şeklinde neşredilip kamuya açık değillerdi. İslâm geldikten sonra da ilk bir buçuk asırdaki hadisler kitap şeklinde olsa da herkese açık olmayıp sınırlı ve dar çerçevede bulunurlardı. Schoeler'e göre gerçekten kitap diyebileceğimiz şey üç alanda görülmüştür:

1. Sapık mezheplere reddiye konusunda Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) *Kader* risalesi, 2. Halife ve yönetimi için yazılan eserler. Meselâ İmam Ebû Yûsuf'un

³⁶⁰ Josef Horovitz, "The Antiquity and The Origin of Isnad", *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledge, 2016), 155.

³⁶¹ Gregor Schoeler'in bu konuda "Oral Torah and Hadith Transmission Prohibition of Writing, Redaction," *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledge, 2016) isimli müstakil bir makalesi de vardır. Ayrıca oryantalistlerin itirazlarına karşı hadis ve sünnetin yazılışı, tedvini ve tasnifi için Pir Karem Şah'ın görüşleri için bk. Karem Şah el-Ezherî, *Ziyâ'u'n-Nebi* (Lahore: Ziyâ'u'l-Kur'ân Publications, 1420), 7/75-158.

³⁶² Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı", 61-64.

Kitâbü'l-harâc ve 3. Yönetimin emriyle tarih veya edebiyat konusundaki notların kitap şekliyle yayılması. Meselâ halife Mansur'un emriyle el-Mufaddal ed-Dabbî'nin *el-Mufaddaliyât* ve İbn İshak'ın (ö. 151/768) *Kitâbü'l-kebîr* eseri bunlardandır.³⁶³

Üçüncü başlık altında Akgün, Schoeler'in, Buhârî ve önceki hadis külliyyatının yazılı kaynaklara dayanıp dayanmadığı hususunda Goldziher, Abbott ve Sezgin arasındaki ihtilafları altı nokta içinde ele aldığını söyler:

1. Sezgin ve Goldziher arasında hadis mecmualarından önce hadislerin yazıldığı konusunda ihtilaf yoktur. İhtilaf, hadis mecmualarından önce de bunları hazırlayan öncü bir edebiyatın bulunup bulunmaması konusundadır.

2. Miladî VIII. ve IX. asırda bile son tashihi yapılmış eserler şeklinde kitaplar neşredilmemişti veya geride bırakılmamıştı. Meselâ İmam Mâlik her ne kadar *Muvatta'*ı yazmış ve yaymışsa da vefat ettiğiinde tamamen bitirmiş değildi.

3. Sezgin'in müellif ile râvi arasında belirttiği fark hayalîdir.

4. Buhârî gibi yazarlar önceden kalan yazılardan *vicâde* veya *kitâbe* yoluyla değil, kendi hocalarından hem sözlü hem yazılı bir şekilde rivayetler almayı tercih etmişlerdir.

5. Hadis külliyyatı musanniflerinin yazılı veya sözlü değil, aksine hem yazılı hem sözlü faaliyeti vardı. Dolayısıyla yazılı veya sadece sözlü diye iki farklı gruptan söz etmek yanlıştır.

6. İslâm'ın kendine has zannettiği rivayet sistemi ondan önce geç antik çağ bilimi, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Câhiliye Araplarında vardı ve onlardan etkilenmiştir.³⁶⁴

Kanaatimizce rivayet sistemi İslâm'dan önce varsa da İslâm geldikten sonra Müslüman filozoflar ve bilim adamları önceki ilimleri tahkik ve tenkit edip bunları kendi bilimsel süzgeçlerinden geçirerek geliştirdiği gibi muhaddisler de bu rivayet sistemini kendi bilimsel metotlarıyla eleştirel bir bakış ile geliştirmişlerdir. Dolayısıyla rivayet sisteminin kökleri önceden bulunsa da muhaddislerin rivayet sistemi kadar gelişmiş, sağlam, geçerli, detaylı, ince ve kapsayıcı olduğunu söylemek güçtür. Kısacası oryantalistler hadislerin yazılışı, tasnifi ve tedvini konusunda farklı görüşlere

³⁶³ Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı", 64-66.

³⁶⁴ a.g.e., 66-69.

sahiptirler. Wensinck, Schacht ve aşırı şüpheciler gibi bazıları hariç genelde oryantalistler bazı hadislerin Resûlullah'ın (s.a.v.) zamanından itibaren yazıldığına inanmakta ve böylece her devirde tasnif şeklinde olmasa da en azından bireysel notlar şeklinde yazıya geçirildiğine inanmaktadırlar. Ayrıca hadislerin yazılışına dair delillerini, hadislerin otantikliği veya hücciyetini kabul veya reddetmek için mutlak bir şekilde delil olarak kullanmak isabetli bir davranış değildir. Ancak hadislerin yazılmalarına izin veren rivayetlerden hadislerin önemi, hücciyeti ve bir yere kadar otantikliğini de ispatlamak, hadislerin yazılışını meneden rivayetlerden hadislerin hücciyeti veya otantikliğini reddetmekten daha makuldür.

F. İSNADIN BAŞLANGICI, ÖNEMİ VE GÜVENİLİRLİĞİ MESELESİ

Hadislerin ve kaynaklarının otantikliğinden şüphe eden veya reddeden oryantalistlerin isnadlar hakkında da aynı düşünceleri gayet doğaldır. Zira isnadlar hadislerin otantikliği konusunda önemli bir rol oynamaktadır. İsnadın otantikliği onun başlangıcı ile irtibatlandırılır. Dolayısıyla isnadın otantikliğine geçmeden evvel onun başlangıcı hakkındaki oryantalistik düşünceleri zikretmek gerekir. Aynı şekilde isnad, râvilerden oluştuğu için oryantalistlerin râviler hakkındaki görüşlerini incelemek de bu konunun bir parçasıdır.

1. İsnadın Başlangıcı

Bu konuda oryantalistler farklı tarihler önermişlerdir. İsnadın başlangıcı hakkındaki tartışmalar genelde İbn Sîrîn'nin (ö. 110/729) "Müslümanlar hadisi dinlerken isnad sormuyorlardı, ancak fitne ortaya çıkınca, 'bize râvilerin isimlerini söyleyin' demeye başladılar"³⁶⁵ sözünde geçen *fitne*nin tarihi etrafında dolaşmaktadır. Bu konuda İbn Sîrîn dışında diğer râvilerden nakledilen *fitne* kelimesini içeren rivayetlerden hareketle de isnadların başlangıcı tartışılmıştır. Ayrıca kimi araştırmacılar *fitne* rivayetinden bağımsız bir şekilde diğer delillerle bunu tarihlendirmeye kalkışmışlardır.

İtalyan oryantalist Leone Caetani'ye göre isnad, Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) ile İbn İshak (ö. 151/768) arasındaki bir zamanda gündeme getirilmiştir. Ona göre

³⁶⁵ Müslim, *el-Câmi 'u 'ş-şahîh*, Mukaddime, 5, 1/15.

Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından 60 yıl sonra Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) (hilafet 70-80)³⁶⁶ döneminde bile isnad yoktu. Caetani bunu ispatlamak için kaynak olarak Taberî'ye (ö. 310/923) başvurmuştur. Taberî'den de Urve b. Zübeyr'in rivayetlerine dayanmıştır. Ona göre Urve, ilk sistematik hadis toplayıcılardandır; fakat Taberî'nin ondan naklettiği rivayetlerde Urve, Kur'ân dışında başka bir şeyi kendi isnadı veya kaynağı olarak zikretmez. Ondan sonra İbn İshak isnad kullanmışsa da sonrakiler gibi tam olarak isnad kullanmamıştır. Daha sonra Vâkidî (ö. 207/823) ve onun yardımcısı İbn Sa'd (ö. 230/845) isnadı daha geliştirmiş olsalar da isnad yine eksiklikler içermekteydi. Ona göre isnadların büyük bir kısmı ikinci veya üçüncü asrın hadisçileri tarafından ortaya konulmuştur.³⁶⁷

Alman Yahudi Josef Horovitz “Alter und Ursprung des Isnad”³⁶⁸ adlı makalesinde Caetani'nin (ö. 1935) bu görüşlerini eleştirmiştir.³⁶⁹ Ona göre isnad birinci asrın son üçüncü diliminden sonraya kadar zuhur etmemiş, aksine en geç ilk asrın son üçüncü diliminde zuhur etmiştir.³⁷⁰

Schacht ise Horovitz'in görüşünü eleştirmiştir.³⁷¹ Ona göre İbn Sîrîn'e (ö. 110/729) atfedilen *fitne* sözü Velid b. Yezid'in 126'da öldürülmesi olayına aittir; zira ondan önceki zaman sünnetin galip kalması için zaten uygun bir dönem idi,³⁷² dolayısıyla isnad sormaya gerek yoktu. Ayrıca İbn Sîrîn 110'da vefat etmiştir, dolayısıyla bu sözün kendisine aidiyeti uydurmazdır.³⁷³ Her halükârda isnad ikinci asrın başlangıcından daha eski değildir.³⁷⁴ Schacht'ın, İbn Sîrîn'in rivayetinin uydurulduğu görüşü aslında Evzâ'î'nin rivayetinin doğru olduğunu kabul etmekten ileri gelmektedir. Evzâ'î *fitne* kelimesini el-Velîd b. Yezîd'in öldürülmesine yönelik

³⁶⁶ Bu tarihi James Robson zikretmiştir. bk. “The Isnad in Muslim Tradition”, 166.

³⁶⁷ James Robson, “The Isnad in Muslim Tradition”, 166; Schacht, *The Origins*, 37, dn. 1.

³⁶⁸ Makale asıl Almanca'da “Alter und Ursprung des Isnad”, *Der Islam* 8 (1918), 39-47. olarak yayımlanmıştır. Bu Makale Motzki tarafından onun *Hadith, Origins and Developments* (New York: Routledg 2016) derlemesinde “The Antiquity and Origin of The Muslim Isnad”, 151-158. isimle İngilizce dilinde bulunmaktadır.

³⁶⁹ Robson, “The Isnad in Muslim Tradition”, 166.

³⁷⁰ Horovitz, “The Antiquity and Origin of The Muslim Isnad”, *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledg 2016), 155.

³⁷¹ Schacht, *The Origins*, 37, dn. 1.

³⁷² Burada sünnetten kastı şayet Resûlullah'ın (s.a.v.) sünneti ise o zaman bu söz sünnetin hücciyetini gerektirmektedir.

³⁷³ Arif Ulu bu konuda “Önceleri İsnaddan Sormazlardı' rivayetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme”, *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 20-46. isimli müstakil bir makale hazırlamıştır. Yazarın vardığı sonuca göre bu sözün İbn Sîrîn'e aidiyeti doğrudur. bk. Ulu, “Önceleri İsnaddan Sormazlardı”, 43.

³⁷⁴ Schacht, *The Origins*, 36-37.

kullanmıştır. Zira Evza'î'nin dediğine göre Velîd öldürülünce ümmet arasında fitneler ve çok sayıda öldürmeler başlamıştır.³⁷⁵ Kırbaçoğlu'nun tespitine göre Schacht'ın belirttiği tarih aslında onun fıkıh ile ilgili hadislerin en erken hicrî 100 yıllarına kadar ancak gidebileceği varsayımına dayanmaktadır. Bundan önce düzenli bir şekilde isnad kullanımına dair herhangi bir delil yoktur. Dolayısıyla isnadlar daha geç döneme aittir.³⁷⁶ Schacht burada uydurma dediği rivayete dayanarak isnadın başlangıç tarihini belirtmiştir.

İskoç asıllı ve misyoner James Robson da isnadın başlangıcı hakkında özel görüşlere sahiptir. A'zamî'nin dediği üzere Robson biraz detaylı bir şekilde isnadı incelemiştir.³⁷⁷ Robson, Schacht'ın görüşünü eleştirmiştir. Ona göre burada fitneden kasıt Abdullah b. Zübeyr'in hilafet dönemidir. Bu, hicrî 64 veya hicrî 72 olabilir. Robson bunu İmam Mâlik'in *Muvatta*'ındaki bir rivayetten istidlal etmektedir. Bu rivayete göre "İbn Ömer fitne zamanında Mekke'ye gitmek istedi."³⁷⁸ Bu rivayette bir *fitneden* bahsedilmektedir. Ayrıca İbn Sîrîn (ö. 110/729) hicrî 33'te doğduğu için hicrî 64/72 tarihindeki olay hakkında söz etmesi mümkündür. Dolayısıyla bu rivayetin ona aidiyeti doğrudur. Robson'a göre bu görüş aynı zamanda Horovitz'in isnadın ilk asrın son üçüncü diliminde ortaya çıktığı tezine de uyum sağlamaktadır.³⁷⁹ Robson, Schacht'ın Emevî Halifesi II. Velîd'in (126/744) öldürülmesiyle *fitnenin* başladığı görüşüne karşı çıkmıştır. Ona göre bu fitne, Abdullah b. Zübeyr'in Emevî iktidarına karşı isyan etmesi üzerine 64/683-73/692 yılları arasındaki olaylara işaretler. Çünkü Velîd b. Yezid'den önce Hz. Ali ile Muâviye arasındaki cenkler ve ondan önce İbn Zübeyr'in mücadeleleri ve fitnelerinin yanında II. Velîd'in (ö. 126/744)

³⁷⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâilu'n-Nubiyyet*, nşr. Abdulmu'tî Kala'cî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408/1988), 6/505; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfi' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1407/1986), 6/242; G. H. A. Juynboll, "The Date of Great Fitna", *Arabica* 20/2 (1973), 143-44.

³⁷⁶ Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 416.

³⁷⁷ M. Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebeviyyi ve târihu tedvinihi* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980/1400), 449-50.

³⁷⁸ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta*, nşr. Mustafa A'zamî (Ebû Dabi: Müessesetu Zâyid b. Sultan, 1425/2004), "el-Hac", 377/1321.

مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ؛ أَنَّهُ قَالَ، حِينَ خَرَجَ مِنْ مَكَّةَ مُعْتَمِرًا فِي الْفَيْتَنَةِ.

³⁷⁹ Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", 170.

öldürülmesinin tarihi çok geç sayılır.³⁸⁰ Nabia Abbott da isnadın başlangıcını *fitned* sonra kabul edip³⁸¹ bu konuda Horovitz'in görüşünü desteklemiştir.³⁸²

Juynboll bu konuda Robson'un görüşüne katılmış, ancak kendisi yeni delillerden istidlal etmiştir.³⁸³ Juynboll, Schacht'a karşı Evzâ'î'nin rivayetinin aksine İbn Sîrîn'in rivayetinin otantik olduğunu ifade etmiştir. Zira Evzâ'î'nin rivayeti doğru olsa da bunun isnadın başlangıcıyla alâkası yoktur.³⁸⁴ Juynboll, isnadın bir müessesese olarak hicrî ilk asrın son çeyreğinde ortaya çıktığına inanmaktadır.³⁸⁵ Ona göre İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) zikrettiği *fitned*en kastı Abdullah b. Zübeyr'in hicrî 72 yılındaki ikinci kalkışmasına denk gelen dönemdir.³⁸⁶

A'zamî, Schacht'ın *fitne* tarihini eleştirmiştir. Ona göre Schacht'ın bu tespiti delilsizdir. [İslâm tarihinde hicrî 126 yılı, geçmişteki güzel günleri bitiren bir dönüm noktası olarak zikredilmemiştir. Şayet sünnetlerin galip geldiği öyle güzel bir dönem varsa o da ancak raşid halifelerin zamanı sayılır. Hicrî 126'dan önce İbn Zübeyr, Ali ve Muaviye'nin aralarında yaşanan olaylar gibi diğer birkaç fitne daha yaşanmıştır. Aksi takdirde biri kalkıp Hülâgû veya Tatar'ın fitnessi olduğunu söylese buna engel nedir?³⁸⁷ Hülâgû, İbn Sîrîn'den sonra geldiği için, bu sözün İbn Sîrîn'e yalanla nispet edildiğini söylese ne fark edecektir? A'zamî ayrıca Urve'nin isnad kullanımını hem Taberî'den (ö. 310/923) hem de Taberî'den önce Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i gibi hadis kitaplarından göstererek Caitani ve Sprenger'in görüşlerini de eleştirmiştir.³⁸⁸

Görke'nin, Berg'in taksimine yönelik açıklamasına göre *skeptical* grubundaki oryantalistlerin nazarında 200/815 yılından sonra İmam Şâfiî'nin kriterlerinden dolayı

³⁸⁰ İbrahim Hatiboğlu, "Robson James", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 152-153.

³⁸¹ Abbott, *Studies in Arabic Literary*, 75.

³⁸² Juynboll, "The Date of Great Fitna", 159.

³⁸³ Hatiboğlu, "Robson, James", 152-53; Juynboll, "The Date of Great Fitna", 142-159.

³⁸⁴ Juynboll, "The Date of Great Fitna", 144.

³⁸⁵ Juynboll, G. H. A., "Some Isnâd - Analytical Methods Illustrated On The Basis of Several Woman - Demeaning Sayings From Hadîth Literature", *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York & London: Routledge, 2016), 186.

³⁸⁶ Juynboll, "The Date of Great Fitna", 153, 158-159. Koçyiğit de bu görüş üzerindedir. Ona göre 33 hicrîde doğan İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) 73'teki İbn Zübeyr olayı yaş olarak ve kendisinin de yaşadığı bir olay olarak müsait bir zamandır. bk. Talat Koçyiğit, "İslâm Hadisinde İsnad ve Hadis Râvilerinin Cerhi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961), 49.

³⁸⁷ A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebeviyyi*, 395. Krş. Muhammed Senaullah Nedevi, *Ulûm-i İslâmiye or müsteşrikîn* (Lahore: Nashriya, 2009), 41-68.

³⁸⁸ A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebeviyyi*, 393.

isnadlar her alanda gerektiği için sonrakiler tarafından eski metinlere eklenmiş bir şeydir.³⁸⁹ Berg'in, Andrew Rippin'den (1950-2016)³⁹⁰ naklettiğine göre senedin bulunması bir rivayetin ikinci veya daha sonraki zamana ait olduğunu belirtir. Bu da Rippin'e göre senedin başlangıç noktasının ikinci veya daha sonraki asra ait olduğuna bir işaret olabilir.³⁹¹ Schacht'ın bu konudaki görüşünü Uri Rubin de eleştirmiştir. Ona göre isnadlar Schacht'ın önerdiği zamandan önce de bulunmaktaydı. Fakat bu durum isnadların otantik olduğunu da gerektirmez.³⁹² Rubin bu bağlamda *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*³⁹³ isimli eserinin sonunda 'The evidence of isnad' diye müstakil bir başlık altında Schacht'ın isnada dair ileri sürdüğü çeşitli teori ve ilkesini eleştirmiştir.³⁹⁴

Kısacası Müslüman âlimlerin çoğunun *fitne*den kastı Hz. Osman'ın şehadeti (ö. 35/656) olduğu için oryantalistlerin çoğu bu dönemi, ilk asrın ikinci yarısının ortası, Schacht ise hicrî 126 yılını isnadın başlangıç tarihi olarak kabul etmektedir. İsnadın başlangıcı hakkındaki oryantalist düşüncelerini değerlendirmeden önce bu konunun ikinci mühim bir unsuru olan 'İsnadın önemi ve otantikliği' hakkında oryantalistlerin görüşlerini çözmek daha verimli olacaktır. Bu konu aşağıda müstakil bir başlık altında incelemek daha münasiptir.

2. İsnadın Önemi ve Otantikliği

Schacht ve Juynboll gibi bazı oryantalistler bu konuda, *backwards growth of isnad* (isnadın geriye doğru gelişimi), *spread of isnad* (isnadın yayılımı), *diving isnad* (dalma isnad), *single strand* (tek râvili isnad), *spider* (örümcek), *isnad bundle* (isnad kümesi), *collective isnad* (müşterek isnad) ve *family isnad* (aile isnadı) gibi çeşitli

³⁸⁹ Görke, "Criteria For Dating Early Tafsîr Traditions", 276-277; Herbert Berg, "Competing Paradigms", 275.

³⁹⁰ Kanadalı Andrew Lawrence Rippin.

³⁹¹ Berg, "Competing Paradigms", 275. Arif Ulu bu konuda "Hadis rivayetinde İsnadın Başlaması Ya Da Fitnenin Tarihi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 119-166 ve "Önceleri İsnaddan Sormazlardı' rivayetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 20-46. isimli iki müstakil makale hazırlamıştır. Onun vardığı sonuca göre de söz konusu fitne, Hz. Osman'ın (r.a.) katledilmesidir. bk. "Hadis rivayetinde İsnadın Başlaması Ya Da Fitnenin Tarihi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 161.

³⁹² Uri Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims* (Princeton: The Darwin Press, 1995), 234.

³⁹³ Princeton: The Darwin Press, 1995.

³⁹⁴ Ayrıca bu konuda detaylı bilgi için bk. Rahile Kızılkaya, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: İFAV, 2020), 145-177.

terimler kullanmışlardır. Bunların izahı bir sonraki bölümde terimler kısmında detaylı bir şekilde yapılacaktır. Bu terimlerin isnadların otantikliğiyle güçlü bir alâkası olduğu için en azından ismen burada zikredilmesi gerekmektedir. Kısaca şunu diyebiliriz ki, mezkûr isnad çeşitlerinin çoğu hemen hemen uydurma sayılır. Burada bu terimlerin detaylarına girmeden sadece isnadın önemi ve otantikliği konusu üzerinde durulacaktır.

Erken dönem kaynaklarının yeniden oluşturulmasında isnadın önemi XIX. yüzyılda Batılı âlimler tarafından fark edilmiştir. Meselâ Julius Wellhausen bunu Taberî ve Belâzürî'nin eserleri üzerinde denemiştir. O, bu kitaplardaki senedlerden hareketle İbn İshak (ö. 150/768) gibi önceki yazarların bilgilerini bulmaya çalışmıştır.³⁹⁵

Hadislerin tarihlendirilmesinde Goldziher isnadın önemine pek dikkat etmemişse de³⁹⁶ isnadların sahte olduğuna inanmaktadır. Ona göre sadece isnadı tamamlamak için bazı kişileri dikkat etmeden rastgele isnadlara eklemekle de hadislerin merfûlaştırılması mümkün olabiliyordu.³⁹⁷ Goldziher'in bu sözü aşağıda ele alınacak Schacht'ın isnadların dikkatsizce vazedildiği³⁹⁸ görüşünden farklı değildir. Dolayısıyla isnadların dikkatsizce rastgele derlenmiş bir ürün olduğu görüşü Schacht'tan önce Goldziher tarafından ortaya atıldığını söyleyebiliriz.

Batı'da isnadın otantikliğini ilk soruşturanların Josef Horovitz ve Leone Caetani olduğu söylenir.³⁹⁹ Sıddîkî, Caetani'nin isnad ve rivayet gibi bilimsel bir sistemin Araplar gibi bedevilerden çıkmasının beklenmediği iddiasını naklettikten sonra ona cevaben delilsiz bu iddia doğru olsa bile en fazla isnadın Araplar tarafından ortaya konulmadığını belirtir, mutlak bir şekilde Müslümanların ürünü olmadığı gerektirmez ve şayet bu sistemi çıkaran Araplar değilse kimin tarafından oluşturulduğuna dair Caetani'nin bir alternatif sunmadığını belirtir.⁴⁰⁰ Horovitz de Caetani'nin bir alternatif vermediğinden bahseder fakat kendisi isnad sisteminin

³⁹⁵ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 242-43.

³⁹⁶ a.g.e., 206.

³⁹⁷ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/148. Goldziher dipnotta hadisleri merfûlaştırıcılara *Reffâ*' ismi verildiğini İbn Haldun'un Mukaddimesi'nden (256, 17) aktarmıştır; ancak İbn Haldun'un mukaddimesinde böyle bir ıstılahı bulamadık.

³⁹⁸ Schacht, *The Origins*, 163.

³⁹⁹ Muhammad Zubayr Sıddîkî, *Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features* (Calcutta: y.y., 1961), 77.

⁴⁰⁰ Sıddîkî, *Hadith Literature*, 77. Horovitz, "The Antiquity and The Origin of Isnad", 155.

köklerini Yahudilikte bulmuştur.⁴⁰¹ Kökleri Yahûdilikte bulunsa da Yahudi literatürü muhaddislerin geliştirdiği kadar derin bir isnad sistemine dayanmamaktadır.

Oryantalistler arasında isnadı ilk kez detaylı bir şekilde ele alan kimsenin Schacht olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre isnadlar hadislerin en keyfi kısmıdır ve çok dikkatsizlikle hazırlanmıştır⁴⁰² buna rağmen isnad hadislerin tarihlendirilmesine yardım eder.⁴⁰³ Isnad geç başladığı için her hadisin son râvileri (I. asırdakiler) sahtedir ve sonradan eklenmiştir.⁴⁰⁴ Schacht'a göre aile isnadları, hadisin uydurma olduğuna dair bir işarettir. Buna göre İbn Ömer'in âzatlî kölesi tâbiî Nâfi'in kendi efendisinden rivayeti aile isnadı sayılır ve uydurmadır.⁴⁰⁵ Schacht isnadın otantik olmadığı için *spread of isnads (isnadların yayılımı)* terimini geliştirmiştir. Ona göre sonraki kaynaklarda fazla bulunan râvileri içerip tamamlanmış bir isnada *spread of isnad* denir ve bu, tamamıyla uydurulmuş bir isnaddır.⁴⁰⁶ Ayrıca Schacht isnadların uydurma olduğuna dair *backward growth of isnad* isimli bir terim daha tanıtmıştır.⁴⁰⁷ Buna göre bir hadisin iki isnadı varsa, birisi tabiûna ulaşırken (maktû) öbürü sahâbeye (mevkuf) veya Resûlullah'a (s.a.v.) ulaşırsa (merfû'), bu durumda maktû olan asıl sayılır ve daha yüksek bir otoriteye ulaşan ise sonradan geliştirildiği için uydurma sayılır.⁴⁰⁸

Buna ek olarak Schacht, "Mâlik-Nâfi'-İbn Ömer" isnad zincirinin uydurma olduğunu iddia eder. Onun nazarında bunun iki sebebi vardır: Birincisi, Mâlik, Nâfi'den rivayet almayacak kadar küçüktür; zira Nâfi' 117'de ve Mâlik ise 179'de vefat etmiştir. Mâlik'in doğum tarihi hakkında hiçbir rivayet sahih değildir. En fazlası Mâlik, Nâfi'e ait rivayetleri içeren yazılı bir kaynağı elde etmiş olabilir⁴⁰⁹ ve ondan duymuşçasına rivayet etmiştir.⁴¹⁰ İkincisi ise bu isnadın aile isnadı (İbn Ömer-azatlısı Nâfi') olmasıdır ve aile isnadı ise uydurmadır.⁴¹¹

⁴⁰¹ Horovitz, "The Antiquity and The Origin of Isnad", 155.

⁴⁰² Schacht, *The Origins*, 163.

⁴⁰³ a.g.e., 5.

⁴⁰⁴ a.g.e., 171, 75; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 221.

⁴⁰⁵ a.g.e., 170.

⁴⁰⁶ a.g.e., 171.

⁴⁰⁷ a.g.e., 157, 159; 163,65; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 220.

⁴⁰⁸ a.g.e., 157, 159; 163,65; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 220.

⁴⁰⁹ Bu durum Nâfi'in hadis yazdığı ve hadislerin hicrî 117'ye kadar yazılığa geçtiğine delalet etmektedir.

⁴¹⁰ Bunu bu şekilde Robson anlamıştır. bk. Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", 170. Schacht ise buna da bir soru işareti koymuştur. bk. Schacht, *The Origins*, 177.

⁴¹¹ Schacht, *The Origins*, 170, 176-177.

Schacht, Leone Caetani'nin tarihle ilgili rivayetlerin isnadlarını incelediğini, onun buluşlarından birisi hariç hepsinin ahkâmla ilgili rivayetlerin isnadları için de geçerli olduğunu belirtmiştir.⁴¹² Schacht'ın Caetani ile ihtilaf ettiği noktaya gelince, Schacht'a göre isnadlar ve onlardan oluşan malzemelerin incelenmesiyle biz, uyduranların meyilleri ve belli bir sahâbîye nispet edilen belli bir prensibin kriterlerini yeniden oluşturabiliriz.⁴¹³

Schacht'ın isnadların rastgele ve keyfi bir biçimde oluşturulduğu iddiası M. Mustafa el-A'zamî, İftihâr Zaman, Motzki, Gregor Schoeler ve Andreas Görke tarafından ve onun aile isnadlarının sahte olduğu teorisi ise Nabia Abbott, James Robson, Montgomery Watt (1909-2006), A'zamî ve Motzki tarafından eleştirilmiştir.⁴¹⁴

Abbott, Schacht'ın '*isnadların yayılımı*' teorisi ve aile isnadlarının uydurma olduğu iddiasına karşı çıkmıştır. Ona göre aile isnadları gerçektir, hatta bu gerçeklik hadislerin otantikliğine delalet etmektedir. Ayrıca hadisler ilk asrın ikinci yarısında bile yayılmaya devam etmiştir; dolayısıyla Schacht'ın isnadların yayılması teorisi doğru değildir.⁴¹⁵

Robson; Schacht'ın 'Mâlik-Nâfi'-İbn Ömer tarikinin sahte olduğunu ispatlamak için sunduğu iki sebebi eleştirmiştir. Ona göre Mâlik, Nâfi'den rivayet edecek kadar yaşça büyük idi ve aile isnadları uydurma değildir. Ona göre İbnü'l-Kayserânî, İmam Mâlik'in doğum tarihinin hicrî 93 yılı olduğunu belirtmiştir. Buna göre Mâlik, Nâfi'in (ö. 117/735) vefatında 24 yaşındaydı. Robson'a göre Schacht'ın ikinci sebebi makbul değildir. Zira aile isnadının uydurma hadisler için istismar edilmesi, gerçekten aile isnadı gibi bir şeyin var olmamasını gerektirmez. Aslında aile isnadları vardı, ancak kimi zaman bazı kişiler uydurma hadisler için bu tür hazır isnad silsilesini kullanıyorlardı.⁴¹⁶

⁴¹² Schacht, *The Origins*, 163, dn. 4.

⁴¹³ a.g.e., 169, dn. 5.

⁴¹⁴ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 69-70.

⁴¹⁵ Abbott, *Studies in Arabic Literary*, 29, 39; Berg, *The Development of Exegesis*, 19-20. Krş. İbrahim Kutluay, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott.", *Yakın Doğu Üniversitesi I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu 2012*, ed. Yusuf Suiçmez (KKTC, Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2014), 281-324.

⁴¹⁶ Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", 170-171.

John Wansbrough'un tespitine göre, edebî tenkidin (*literary criticism*) kriterlerinin gereği olan isnad, gereksiz ve fazla bir şeydir."⁴¹⁷ Görke'nin tespitine göre Berg'in *Skeptical*/şüpheli olarak isimlendirdiği oryantalistler grubu, isnadı toptan kabul etmez.⁴¹⁸ Berg'in Andrew Rippin'den naklettiğine göre bir kişinin bir metne otantiklik kazandırmak için bir isnad eklemesine yol her zaman açıktır. Bu, tüm hadis kitaplarında gerçekleşmiştir. Bu kitaplarda sonraki zamana ait bir metne isnad eklenip önceki zamana aidiyet kazandırılmıştır.⁴¹⁹

Motzki, isnada olumlu bakar. O, isnadlara karşı ne olumlu ne de olumsuz şekilde mutlak bir hüküm vermez. Aksine isnadla beraber metni araştırıp bir sonuca varmaya çalışır ve toptancı davranmaz. Dolayısıyla onun nazarında isnadda hatalarla beraber doğru olanlar da vardır. Ona göre isnad bize İslâm'ın ilk iki asra nispet edilen bilginin gerçekliğine ve yeniden bir kaynak oluşturmaya çok yardım eder ki bunu sadece metinlerin muhtevasına bakarak yapamayız.⁴²⁰ İsnadın *geriye doğru gelişimi*, Motzki'ye göre Müslüman âlimler tarafından önceden bilinen ve kullanılan ref' (hadisi merfûlaştırma/daha yüksek mertebeye sahip bir otoriteye nispet etmesi) kavramının aynısıdır. Motzki bu konuda Schacht'ın bunu mutlak bir gerçek olarak kabul etmesine karşı muhaddislerin kullanımına meyletmiştir. Ona göre bu durum ilk devir isnadlarının hepsinin eksik olması veya hiçbir isnadın tam olmamasını gerektirmez. Aynı şekilde kimi isnadların merfûlaştırılması doğru olsa da bu her isnadın merfûlaştırılmasını gerektirmez.⁴²¹ Kısacası Motzki oryantalistlerin özellikle de Schacht ve Juynboll'un isnad hakkındaki terimler ve prensiplerindeki genellemelerini reddeder.

Bu konudaki sözü Berg'in özetiyle noktalamak uygun olacaktır. Ona göre Goldziher ve Schacht senedin otantikliğine çok az inanırlar. Calder ve Cook bunlara katılırlar; Abbott, Sezgin ve A'zamî ise bu konuda onlara karşılardır. Motzki, Horovitz ve Fück, bu malzemenin temel kabulünü desteklerler. Juynboll, Fazlurrahman, Robson ve Coulson, isnadların güvenilirliğine meyil etmezler. Uri Rubin ise senede değil, metne şüpheli bakar.⁴²² İsnadın başlangıcı, önemi ve otantikliği hakkındaki oryantalistlerin görüşlerini zikrettikten sonra bu konunun üçüncü önemli bir unsuru olan 'râviler'

⁴¹⁷ Wansbrough, *Quranic Studies*, 183.

⁴¹⁸ Görke, "Criteria For Dating Early Tafsir Traditions", 276-277.

⁴¹⁹ Berg, "Competing Paradigms", 275.

⁴²⁰ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 242-43.

⁴²¹ a.g.e., 220.

⁴²² Berg, *The Development of Exegesis*, 49.

hakkında oryantalistlerin görüşlerini aşağıda müstakil bir başlık altında incelemek uygun görülmüştür.

3. Râvilerle İlgili Bazı İddialar

Bazı oryantalistler sadece tam bir isnadın uydurulmuş olduğuna değil, içinde bulunan belli başlı râvilerin veya bazı özelliklere sahip râvilerin de sahte olduğuna inanmaktadırlar. Genelde Schacht ve Juynboll isnadda olduğu gibi râviler hakkında da özel terimler ortaya koymuşlardır. Meselâ *müşterek râvi* (common link), *kısmî müşterek râvi* (partial common link), *görünüşte müşterek râvi* (seeming common link), *küçük kısmî müşterek râvi*, *tersine kısmî/müşterek râvi* (inverted partial/common link), *düğüm* (knot) gibi kavramlar bu konudaki incelemelerinin sonuçlarıdır. Bunların istisnaları hariç ya kendileri sahtedir veya bunlar gerçekse de bunların içinde bulunduğu rivayetler sahtedir. Bu terimler ikinci bölümde detaylı bir şekilde incelenecektir.

Schacht'a göre hadisler ya müşterek râvilerin veya onlar adına sonrakilerin ürünüdür.⁴²³ Bir hadis kimin tarafından tedavüle sokulmuşsa veya onun adıyla başkası tarafından yayılmışsa o müşterek râvidir.⁴²⁴ Yani bu râvi isnadın gerçek ile sahte tarafını bağlayan kimsedir.⁴²⁵ Bunlar genelde İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Ebû Yûsuf'tan (ö. 182/798) bir önceki nesildendir.⁴²⁶

Juynboll, Schacht'ın müşterek râvi teorisine katılmış ve bu teoriyi övmüştür.⁴²⁷ Ona göre müşterek râviler Resûlullah'tan (s.a.v.) sonra ikinci veya üçüncü nesilde bulunurlar⁴²⁸ ve ilk resmî müşterek râviler 80/699'de bulunmaktaydılar.⁴²⁹ Hadislerin müşterek râvilerin ürünü olmasının delili e-silentio'dur.⁴³⁰ Çünkü bir hadisi Resûlullah (s.a.v.) gerçekten öğretmişse niçin ilk iki nesilde onu aktaranların sayısı tek kişi olup müşterek râviden sonra çoğalır.⁴³¹ Juynboll *mu'ammârûn* diye tanınan uzun ömürlü

⁴²³ Schacht, *The Origins*, 172, 75; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 220; Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 183.

⁴²⁴ Schacht, *The Origins*, 171; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 222.

⁴²⁵ a.g.e., 171; a.g.e., 222.

⁴²⁶ Schacht, *The Origins*, 176.

⁴²⁷ Juynboll, *Muslim Tradition*, 207.

⁴²⁸ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 184.

⁴²⁹ a.g.e., 186.

⁴³⁰ E-silentio hakkında detaylı bilgi için çalışmamızın ikinci bölümüne bakınız.

⁴³¹ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 185.

râvilerin de sahte râviler olduğunu söyler. Ona göre bunlar aslında müşterek râvilerin ürünüdür. Müşterek râviler, bunları seneddeki kopukluğu doldurmak için bir köprü olarak kullanmışlardır. Bunların genelde muhadram olup Kûfeli ve Basralı olduklarını söyler. Meselâ tâbiî Ebû Osman en-Nehdî (ö. 100/718-19) bunlardandır.⁴³² Juynboll bu konuda “The Role of Mu’ammarrun in the Early Development of the Isnad”⁴³³ isimli bir makale yazmıştır.⁴³⁴ Buna ilaveten *The Encyclopedia of Islam*’da da “Mu’ammarrun” başlıklı bir madde hazırlamıştır.⁴³⁵ Ayrıca Juynboll’e göre İbn Ömer’in azatlısı Nâfi’ isimli râvi aslında sahte bir râvidir.⁴³⁶ O, bu konuda “Nâfi’ the Mawla of Ibn Umar and His Position in Muslim Hadith Literature”⁴³⁷ isimli müstakil bir makale kaleme almıştır.

Schacht ve Juynboll’un *müşterek râvi* teorisi, Harald Motzki,⁴³⁸ İngiliz revizyonist Michael Allan Cook (1940-),⁴³⁹ Alman Gregor Schoeler (1944-),⁴⁴⁰ Andreas Görke⁴⁴¹ ve Amerikalı mühtedi Jonathan A.C. Brown⁴⁴² tarafından eleştirilmiştir. Motzki ve Cook, Schacht’ın müşterek râvilerin sonrakiler tarafından istismar edildiği görüşünün müşterek râvi ile hadisleri tarihlendirme metodunu zayıflattığını söylerler.⁴⁴³ Motzki’ye göre müşterek râviler hadis uyduranlar değil, hadisleri ilk kez sistematik bir şekilde toplayıp yayan kişilerdir.⁴⁴⁴ Motzki, Cook ve Görke’nin Schacht’ın müşterek râvi teorisinin eleştirisini över.⁴⁴⁵ Ona göre Juynboll,

⁴³² Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 192.

⁴³³ *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81 (1991), 155-75.

⁴³⁴ Bu konuda eleştirel bir çalışma için bk. Murat Gökalp, “G.H.A Juynboll’un İsnadda Muammerun’un Rolüne Dair İddialarına A’meş-Ma’rûr bin Süveyd Özelinde Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 4/10 (2001), 17-36. Yazar Mu’ammarrun üzerinde ilk kayda geçen eserin Ebû Hatim es-Sicistânî’nin *Kitâbu’l-Mu’ammerin* isimli bir eser olduğunu belirtmiştir. Fakat söz konusu eserin hadis râvileri bağlamında değil, uzun yaşlı Arapların şiirlerini derlediğini söylemiştir. Sicistânî’nin ayrıca *Kitabu’l-Vesâyâ* isimli bir eseri olduğunu ve bunda da uzun yaşlı kişilerin vasiyetlerini derlediğini belirtmiştir. bk. Gökalp, “G.H.A Juynboll’un İsnadda Muammerun’un Rolüne Dair”, 20.

⁴³⁵ Kızıllı, “Juynboll Gualtherus Hendrik Albert”, 694-695.

⁴³⁶ G. H. A. Juynboll, “Nafi’ the Mawla of Ibn Umar and His Position in Muslim Hadith Literature”, *Der Islam* 70 (1993), 207.

⁴³⁷ *Der Islam* 70 (1993), 207-244.

⁴³⁸ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 219-241.

⁴³⁹ Cook, “Eschatology and the Dating of Traditions”, 217-244.

⁴⁴⁰ Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 69-70.

⁴⁴¹ Görke, “Eschatology”, 207.

⁴⁴² Brown, *Hadith Muhammad’s Legacy*, 223, 227.

⁴⁴³ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 222; Cook, “Eschatology and the Dating of Traditions”, 217; Brown, *Hadith Muhammad’s Legacy*, 223.

⁴⁴⁴ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 228, 239-240.

⁴⁴⁵ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 230. O, şöyle der: Müşterek râvi üzerinden hareketle *Eschatology*’ye dair hadisleri tarihlendirme konusunda Andreas Görkenin “Eschatology, History, and

şayet müşterek râvinin yaptığıının aynısını yani hadislerin çoğalmasını önceki nesilden ve özellikle Resûlullah'tan (s.a.v.) bekliyorsa, o zaman biz de onun beklediğini onun kendi icat ettiği kısmî müşterek râvilerden bekleyeceğiz; fakat ne var ki söz konusu hadis müşterek râvi tarafından bir kere çoğaltıldıktan sonra onun râvileri tarafından kimi zaman onun gibi veya onun kadar çoğalmadığını görüyoruz. Bu da gösteriyor ki, hadislerin belli bir kişiden çoğalması ilk kez onun tarafından uydurulduğu anlamına gelmez. Aksine bu eğitim-öğretimin kasıtsız doğal bir parçasıdır.⁴⁴⁶ Motzki, Juynboll'un Nâfi' üzerine yazdığı makalesine cevaben "Quo vadis, Hadith Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: Nâfi' the mewla of Ibn 'Umar, and his position in Muslim Hadith literature"⁴⁴⁷ isimli bir makale yazmıştır. O, bu makalede Juynboll'un görüşüne karşı Nâfi'in sahte bir râvi olmadığını ispatlamıştır. Motzki, Juynboll'un muammerûn hakkındaki iddialarını da eleştirmiştir ve Ebû Recâ el-Utâridî (107/725) ile Ebû Osman en-Nehdî'nin (100/718) örneğini vererek Juynboll'un kendi iddiasında çelişkide bulunduğunu ispatlamıştır. Zira ikisi aynı özelliklere sahip olmalarına rağmen Juynboll, el-Utâridî'nin gerçek⁴⁴⁸ ve en-Nehdî'nin ise sahte⁴⁴⁹ olduğuna inanmaktadır.⁴⁵⁰

Cook⁴⁵¹ da Motzki'nin not aldığı ve eleştirdiği Schacht'ın müşterek râvi teorisindeki zayıf noktayı eleştirmiştir.⁴⁵² Yani Schacht bir taraftan hadislerin

the *Common Link: A Study in Methodology*" in H. Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leiden, E.J. Brill, 2003, 179-208.) isimli yeni makalesine bakınız." bk. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 239, dn.: 141. Schacht'ın müşterek râvi teorisinin eleştirisi için ayrıca bk. Fahad A. Alhomoudi, *On The Common Link Theory* (b.y.: VDM Verlag Publisher, 2008). Krş. Seyit Ali Âkâ'î, "Pedîde-i Halka-i Müşterek Der Senedhâ-i Rivâyât: Tebyîn ve Tahlîl", *Mutâlaat-i Tarih-i İslâm* 2/7 (1389), 26-50. Müşterek râvi hakkında detaylı bilgi için çalışmamızın ikinci bölümündeki teoriler kısmına bakınız.

⁴⁴⁶ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 227.

⁴⁴⁷ *Der Islam* 73 (1996), 40-80. Makale Bülent Uçar tarafından "G.H.A. Juynboll'ün Nâfi' the Mawla of Ibn Umar, and his Position in Muslim Hadith Literature Adlı Çalışmasına Bir Tenkit Denemesi" isimle Türkçe'ye çevrilmiştir. bk. *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, ed. Bülent Uçar (İstanbul: Hadisevi, 2006), 151-239. Ayrıca Dr. Frank Griffel tarafından "Whither Hâdîth Studies?" ismiyle İngilizce'ye de çevrilmiştir. bk. *Analysing Muslim traditions. Studies in legal, exegetical and Maghâzî Hâdîth*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill 2010), 47-122. Bu konuda Juynboll ve Motzki arasında mukayeseli bir çalışma için bk. Ömer Faruk Akpınar, "G.H.A. Juynboll'ün Nâfi' Hakkındaki İddialarına H. Motzki'nin Verdiği Yanıtın Değerlendirilmesi", *Marife* (kış 2013), 33-54; Ayrıca İbrahim Hatiboğlu'nun, İslâm ansiklopedisinde yazdığı "Nâfi" maddesinde de bazı özeti bilgi vardır. bk. İbrahim Hatiboğlu, "Nâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/286-287.

⁴⁴⁸ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 202.

⁴⁴⁹ a.g.e., 192.

⁴⁵⁰ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 227;

⁴⁵¹ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 223.

⁴⁵² Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", 217.

müşterek râviler veya onların adına sonrakiler tarafından uydurulduğunu iddia ederken öbür taraftan hadisleri tarihlendirmek için müşterek râviyi merkeze almaktadır. Oysa sonrakiler de müşterek râvi adına bir hadisi uydurabiliyorlarsa, hadisleri tarihlendirmede müşterek râvi kendi merkezîliğini kaybetmektedir. Böylece hadisleri tarihlendirmede müşterek râvi ile diğer râviler arasında pek fark kalmamıştır. Dolayısıyla hadisleri tarihlendirmede müşterek râvi teorisinin pek önemi kalmaz.

Andreas Görke de Schacht'ın müşterek râvi teorisine çok olumlu bakmaz. Zira ona göre bu çok boyutlu ve henüz araştırılması gereken bazı önemli boyutları olan zor ve karışık bir metottur.⁴⁵³ Brown'a göre müşterek râviden önce tek tarihin bulunması, bugünkü eğitim sistemi gibi bir şeydir. Zira sınıftaki her öğrenci öğretmen olmaz. Başka râvilerin hadisi aktarmaması onların öğretmenlik yapmadığı anlamına gelir. Onların zamanında hadisin yokluğu anlamına gelmez.⁴⁵⁴

Ezcümle isnad konusunda oryantalistler isnadın başlangıcı, onun önemi, otantikliği ve râvileri hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İsnadın başlangıcına gelince, oryantalistlerin çoğu bunun birinci asrın ikinci yarısında ortaya çıktığını kabul ederken Schacht hicrî 126 yılında zuhur ettiğini söyler. İsnadın önemi konusuna dair oryantalistlerin görüşleri muhaddislerinkinden farklıdır. Muhaddisler için isnad hadisin direğiymek bazı oryantalistler için ise hadisi tarihlendirmeye yardım eden bir malzemedir. Yani isnadın oryantalistlerin nazarındaki önemi muhaddislerinki gibi değildir. Muhaddisler isnadı rivayetin direği olarak kabul ederken, Schacht ve Juynboll için ise bundan hareketle rivayetin kimin tarafından ve ne zaman uydurulduğunu ispatlamaya yarayan malzemedir başka bir şey değildir. Goldziher ise bu açıdan bile isnadlara önem vermez. O, hadisleri tarihlendirmek için rivayetlerin metinlerine bakar.

Schacht, isnadın başlangıç tarihini geç dönemle irtibatlandırırken aslında erken dönem rivayetlerin isnadsız ve kopuk olduğunu, bu döneme ait isnadın müşterek râvinin ürünü olduğunu ve netice olarak hadislerin uydurma olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Kanaatimizce isnadın başlangıcına dair *fitne* rivayetinde tarihi belirtmekten daha önemli bir nokta bulunmaktadır. O, da bu *fitne* rivayetinin asıl demek istediği maksattır. Bu noktaya dikkat edildiğinde başlangıç tarihi ne olursa

⁴⁵³ Görke, "Eschatology", 207.

⁴⁵⁴ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 227.

olsun *fitne* rivayeti kendi amacını kaybetmemekle beraber hadislerin otantikliğine de zarar gelmez. Şöyle ki, *fitne* rivayetinin asıl maksadı isnadın başlangıç tarihini belirtmekten ziyade hadisleri kabul veya reddetme açısından râvilerin güvenli olup olmaması hususudur. Yani *fitne* çıkana kadar yalancı râviler yoktu veya hadisler dikkat edilmesi gereken seviyede uydurulmazdı. Dolayısıyla râvinin kimliğini veya güvenilirliğini sormaya bile gerek kalmayacak kadar güvenli bir toplum ve rivayet sistemi vardı. Bu açıdan bakarsak isnadın başlangıcı ne kadar ertelenirse İslâm toplumunun o kadar geç bir döneme kadar güvenli bir toplum olduğu, râvilerin yalan söylemedikleri ve hadislerin henüz uydurulmadığı ispatlanmış olur. Yani *fitne* rivayetinin asıl maksadı rivayetin güvenilirliğini sağlamak, bazı kimseler rivayetleri uydurmaya başlayınca bunu fark eden muhaddislerin bu *fitneyi* önlemek ve hadislerin güvenilirliği için isnadı bir silah olarak kullanmalarıdır. Dolayısıyla *fitne* rivayetini belli bir tarihle irtibatlandırmaktan ziyade uydurma faaliyetlerinin başlangıç noktasına dikkat edilmelidir. Başka bir deyişle *fitne*den kasıt sanki belli bir olaydan ziyade hadisleri uydurma fitnesidir. Bu açıdan bakarsak oryantalistler ne zaman hadislerin uydurulmaya başladığını söylerlerse isnadın başlangıç tarihi de odur. Ondan önce ise rivayetler uydurulmazdı ve toplum güvenli bir şekilde isnadsız bile olsa rivayetleri hem kabul eder hem de aktarabilirdi. *Fitne* rivayetinin amaçladığı bu noktaya odaklanınca, oryantalistler *fitne*nin başlangıç tarihini ne kadar ertelemeye çalışırlarsa İslâm toplumunun o kadar güvenli olduğunu ispatlamış olacaklardır. Bu durum ise Schacht'ın ispatlamak istediği asıl amacının aleyhinedir. Yani Schacht, hadislerin kopukluğunu ispatlamayı amaçlarken dayandığı rivayetin asıl amacını görmezden gelmiştir. Schacht'ın çıkarımının amacı isnadsız bir toplumun varlığını ispatlamak iken dayandığı rivayetin amacı ise isnada ihtiyaç duymayacak kadar güvenli bir toplumun varlığını ispatlamaktır.

İsnadların otantikliğine gelince, Goldziher bunların uydurma olduğuna inanırken Schacht ve Juynboll ise müşterek râviden Resûlullah'a (s.a.v.) doğru çıkan isnad diliminin sahte olduğu ve müşterek râviden musanniflere doğru inen isnad diliminin bir kısmının gerçek olduğu kanaatindedirler. Bunlar dışında diğer isnadların genelde sahte olduğuna inanırlar. Motzki ise toptancı davranmadan bazı isnadların gerçek olduğu kanaatindedir. Râvilere gelince, Schacht ve Juynboll bu konuda özel terimler ortaya koymuşlardır. Bazı râviler isimleriyle uydurma iken kimi râviler ise

vasıflarıyla sahtedir. Meselâ Nâfi‘ ve Sabit isimli râviler veya muammerûn vasfına sahip râviler bunlardandır. Motzki ve diğer bazı oryantalistler ise Schacht ve Juynboll’un bu konudaki tezlerini de eleştirmişlerdir. Velhasıl bazı istisnalar hariç genelde oryantalistler isnadlara, muhaddisler gibi olumlu bakmazlar.

G. HADİSLERİN ÖNCEKİ DİNLER VE KÜLTÜRLERDEN ALINDIĞI İDDİASI

Oryantalistlerin bu görüşünün kökleri XIX. yüzyılda başlayan modern din bilimsel yaklaşımlarına dayanmaktadır. Zira fenomenolojik yaklaşıma göre, modernistler Darwin’in teorisinden etkilenecek bunu dil, kültür ve din gibi alanlara tatbik etmişlerdir. Yani dinlerin öncekilerden evrilmiş olduğuna inanmaktadırlar.⁴⁵⁵ Bu açıdan bakarsak oryantalistlerin İslâm’ın önceki dinlerden alındığı iddiası da Darwin’in evrim teorisine⁴⁵⁶ benzemektedir.

Bu konudaki oryantalistik iddiaların genelde Goldziher’in hocası Alman Rabbi Abraham Geiger’in *Judaism and Islam* isimli eserinde ortaya koyduğu düşüncelere dayandığı söylenir.⁴⁵⁷ Polemiğin sınırlarını aşan bu kitapta Geiger konu başlıklarını soru şeklinde koyar ve sırayla sorulara cevap verir. Meselâ Hz. Muhammed Yahudilikten bir şey ödünç almayı arzular mıydı? Ödünç alabildi mi? Almışsa bu nasıl mümkün oldu? Bu onun davasına uygun muydu? Gerçekten aldı mı? Neler aldı? Bu tür soruları çözdükten sonra Geiger, Kur’ân’da Yahudilikten ödünç alınan fikirlerin, hukuk sistemi, ahlâk, muamelat, peygamberlerin kıssaları ve diğer konulardaki fikirler olduğunu ispatlamaya kalkmıştır.⁴⁵⁸ Geiger’in kitabında hadis kelimesine rastlayamadık. O, Zikrettiği hadisler için gelenek (Tradition)⁴⁵⁹ veya sünnet kelimesini kullanmıştır.⁴⁶⁰ Ona göre İslâm, Yahudiliğin bozuk ve değiştirilmiş bir şeklidir. Geiger

⁴⁵⁵ Douglas Allen, ‘‘Phenomenology of Religion’’, *The Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. John R. Hinnells (London & New York: Routledge 2005), 186-188.

⁴⁵⁶ Charles Darwin, *On the Origins of Species By Means of Natural Selection* (London: W. Clowes and Sons, 1859).

⁴⁵⁷ Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât -Hadis İlişkisi)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 420.

⁴⁵⁸ Geiger, *Judaism and Islam*, 4, 17, 21, 26, 29-30, 45, 64, 70, 75, 83, 95, 170.

⁴⁵⁹ a.g.e., 145.

⁴⁶⁰ a.g.e., 12, 54, 72, 108.

bunun iki sebebi olduğunu söyler. Birincisi, Hicaz bölgesindeki Yahudilerin cehâleti, diğeri de Resûlullah'ın (s.a.v.) onların yazılarından bîhaber olmasıdır.⁴⁶¹

Goldziher, hadislerin önceki din ve kültürlerden alındığı görüşünü, *Muhammedanische Studien* isimli eserinin ekler kısmında savunmaktadır.⁴⁶² Ona göre Yeni Ahit öğretileri, hadis edebiyatında Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sözleri olarak geçmektedir.⁴⁶³ Ayrıca Goldziher, Yeni Eflatuncu ve Gnostik unsurların da hadislere girmiş olduğuna inanmaktadır.⁴⁶⁴ Goldziher'e göre hadisler Yahudi ve hıristiyan kaynakları ve geleneğinden etkilenmiştir. O, şöyle der: "İbn Kuteybe, paralelleri Kitâb-ı Mukaddes'te bulunan hadislerdeki saçmalıkları ve mantıksızlıkları giderip bunlara bir anlam kazandırmak için güç açıklamalar yapmak zorunda kalmıştır."⁴⁶⁵ Ona göre hadislerin Ehl-i kitap'tan etkilenmelerine karşı sünnî Müslümanlar ve İbn Kuteybe hüzünlü gözükmektedir.⁴⁶⁶ Goldziher bu konuyu işlerken iki hadis zikretmiştir. "Benî İsrail'den rivayet ediniz; bunda bir beis yoktur."⁴⁶⁷ ve "Bir gün Hz. Ömer Resûlullah'a (s.a.v.) Ehl-i kitab'a ait güzel bir kitap bulunduğunu söyledi. Resûlullah (s.a.v) buna kızdı ve "Felakete mi düşmek istiyorsunuz Ey Hattab oğlu! Canım kudreti elinde olan Allah'a (c.c.) yemin olsun ki ben size tertemiz bembeyaz

⁴⁶¹ Geiger, *Judaism and Islam*, 4, 6, 19, 128. Bu konuda Geiger'den sonra en ciddi ve detaylı çalışma Charles Cutler Torrey'nin *The Jewish Foundation of Islam* (USA: KTAV Publication House, 1967) isimli eseridir.

⁴⁶² Goldziher, *Muslim Studies*, 2/346. Goldziher bu konuda ayrıca "Neutestamentliche Elemente in der Traditionslitteratur des Islam", *Oriens Christianus II* (1902), 390-397. isimli bir makale de yazmıştır. Bu makale Sami Şahin tarafından "Hadis Kültüründe Yer Alan İncil Parçaları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 485-491. ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

⁴⁶³ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/346-348. Ignaz Goldziher, "Hadis Kültüründe Yer Alan İncil Parçaları", çev. Sami Şahin, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 486.

⁴⁶⁴ Kendisi bu bağlamda "Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadit", *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 22 (1909), 317-344. isimli bir makale de kaleme almıştır. Bu makale Ömer Özsoy tarafından "Hadis'te Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", *AÜFİ* 36 (1997), 405-421. ismiyle Türkçe'ye de çevrilmiştir.

⁴⁶⁵ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/130. Bu durum muhaddislerin, hadislerin metni ve muhtevasına dikkat ettikleri anlamına gelir.

⁴⁶⁶ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/131. Muhaddislerin bu tutumu hadisleri önceki dinler ve kültürlerden alıp Resûlullah'a (s.a.v.) merfulaştırmadıklarını göstermektedir.

⁴⁶⁷ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "el-İlm", 11 (No. 3662). حَدَّثَنَا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ

bir kitap getirdim.”⁴⁶⁸ Goldziher’e göre bu hadisten dolayı sonraki ilahiyatçılar, Ehl-i kitap’tan rivayet etme konusunda uyarılmışlardır.⁴⁶⁹

Arent Jan Wensinck de hadislerin önceki dinler ve kültürlerden etkilendikleri, hatta onlardan çalınıp Resûlullah’a (s.a.v.) nispet edildiklerine inanmaktadır. Ona göre Kur’ân, Resûlullah’ın (s.a.v.) kendi kitabıdır ve hadis ise erken dönem Müslümanların farklı dinler ve kültürlerden istifade ettikleri bilgileri derleyip topladıkları bir hatıradan ibarettir.⁴⁷⁰ Zira Kur’ân sadece tevhîd ve ahiretten ibaret iki merkezi inancı üretip yaymıştır. Ayrıca o, Medine’nin küçük toplumu için az miktarda ahkâm ortaya koymuştur. Daha sonra İslâm yayılınca erken dönem Müslümanlar, özellikle Roma ve Yahudilikten hukuku, Hıristiyanlık’tan ahlâk ve zühdü, Helenizm’den sosyal ve filozofik kültürü alarak hadis hâline getirmişlerdir. Ona göre mezhepler arası ihtilaf ve dayanakları birbirine zıt olan sayısız hadisler, bu görüşün delilidir.⁴⁷¹

Ayrıca Wensinck, bu görüşü tarihî tenkit metodundan hareketle de ispatladığını iddia etmiş ve iddiasını desteklemek için delil olarak bir misâl zikretmiştir. Onun zikrettiği rivayetlere göre Resûlullah’ın (s.a.v.) kefen kumaşının sayısı iki⁴⁷² veya üçtür.⁴⁷³ Başka bir rivayette ise beşten⁴⁷⁴ fazla olmaması hususunda uyarı vardır.

⁴⁶⁸ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, el-Absî el-Kûfî, *el-Muşannef*, nşr. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1409.), 5/312 (No. 26421).

أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، أَمَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكِتَابٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي أَصَبْتُ كِتَابًا حَسَنًا مِنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكِتَابِ، قَالَ: فَغَضِبَ وَقَالَ: «أَمْتَهُوَكَونَ فِيهَا يَا ابْنَ الْخَطَّابِ، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَقَدْ جِئْتُمْكُمْ بِمَا بَيَّضَاءَ نَفْيَةٍ، لَا تَسْأَلُوهُمْ عَنْ شَيْءٍ فَيُخْبِرُوكُمْ بِحَقِّ فَتَكْذِبُوا بِهِ، أَوْ يَبْاطِلُ فَتُصَدِّقُوا بِهِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا أَنْ يَبْغِي»

⁴⁶⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/131. Öncekiler niçin uyarılmış olmasınlar! Bu durumda Hadisin uydurma olduğunun geçerli bir gerekçesi nedir?

⁴⁷⁰ Wensinck, “The Importance of Tradition”, 244-245.

⁴⁷¹ Wensinck, “The Importance of Tradition”, 244-245.

⁴⁷² Ebû Ya’lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk: Hüseyin Selim Esed (Şam: Dârü’l-ma’mûn, 1404/1984), 12/88 (No. 6720). Bu rivayette Hz. Fazl b. Abbas’tan nakledildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) iki beyaz Sahûlî isimli kumaş içinde kefenlendi. Muhakkik bu hadisin senedinin çok zayıf olduğunu söylemiştir.

⁴⁷³ Buhârî, *el-Câmi’u’s-ş-şahîh*, “el-Cenâiz”, 18 (No. 1264). Bu rivayette Hz. Aişe’den (r.a.) nakledildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) üç beyaz Yemenli kuşam içinde kefen edildi.

⁴⁷⁴ Beşten fazla olma durumunda uyarı içeren bir hadisi Ehl-i Sünnet kitaplarında bulamadık. Küleynî’nin Kafisinde buna benzeyen bir rivayet vardır. Ona göre beşten fazla yapan bidatçıdır. bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’kûb b. İshâk er-Râzî el-Küleynî, *el-Kâfî fi’l-’ilmi’d-dîn* (Tahran: Dârü’l-kütübi’l-İslâmiyye, 1365), 3/144 (No. 5). Bahbûdî bunun sahih olduğunu söylemiştir. bk. Muhammed Bakir Bahbûdî, *Sahîhü’l-kâfî*, nşr. Abdurrahman ed-Dimaşkiyye (b.y.: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1365), 2/31 (No. 2678). Meclisî ise bunun hasan olduğunu söylemiştir. bk. Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî Meclisî, *Mir’âtü’l-’ukûl fi şerhi aḥbâri âli’r-resûl*, (Tahran: Dârü’l-kütübi’l-İslâmiyye, 1370), 13/310 (No. 5). Ayrıca uyarısız ve İbn Abbas’a (r.a.) mevkûf bir rivayette de beş kelimesi geçmektedir. Bu rivayete göre İbn Abbas kefen kumaşının bir, üç veya beş olabileceğini söyler. bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/463 (No. 11056).

سُئِلَ جَابِرُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ الْمَتِّ كَمْ يُكْفَرُ مِنَ الْكُفْرِ؟ قَالَ: كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ: «ثُوبٌ، أَوْ ثَلَاثَةُ أَثْوَابٍ، أَوْ خَمْسَةُ أَثْوَابٍ»

Wensinck toplam iki, üç ve beş adet kefen kumaşı olmak üzere sadece üç farklı rivayetten bahseder.⁴⁷⁵ Kendisi tam olarak hangi rivayeti kastettiğini zikretmemiştir. Bunlardan iki adet kumaş sayısını içeren rivayetin, Matta 5: 40'ta olduğu gibi eski Sâmi kültüründen alındığı, üç adet kumaş sayısını içeren rivayetin Yahudiliğin dinî törenlerdeki tek sayıyı tercih etmesinden etkilendiğini ve beş kumaş sayısını içeren rivayetin ise, Süryanî literatüründe lüks yaşama alışkanlığının yayılması üzerine Kilise papazlarının bundan men etmelerinden alındığını iddia etmektedir.⁴⁷⁶ Kendisi Goldziher'in çalışmalarını övmekte ve açıklamaktadır. Ona göre İncil'in öğretileri büyük ölçüde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilmiştir. *Kütüb-i Sitte* ve sonraki hadis mecmuaları Hz. İsa'nın (a.s.) sözleriyle doludur. Sadece Hıristiyanlık değil, Yahudilik de İslâm'ı çok etkilemiştir. Ka'b el-Ahbâr ve onun gibi diğer Yahudi mühtediler Kitâb-ı Mukaddes öğretilerini İslâm'a taşıdılar. Eskatoloji (dünyanın sonu ve öbür dünyayı anlatan bilim) ve kozmolojideki (evren bilim) neredeyse tüm geleneği İslâm'a aktarmışlardır. Bunun yanı sıra Helenizm (eski Yunan uygarlığı), felsefe, Gnostisizm ve yeni Eflatunculuk da Müslümanların geleneğini etkilemiştir.⁴⁷⁷

Alfred Guillaume de bu konuda selefinden farklı düşünmez. Ona göre de İslâm; Hıristiyanlık, Yahudilik ve Yunan felsefesi gibi önceki dinler ve kültürlerden meseller, hikmetli sözler, Hz. İsa'nın (a.s.) mucizeleri ve benzeri malzemelerden ödünç almıştır.

Kefen kumaşının beş adet olması Resûlullah'a (s.a.v.) merfû olan bir hadiste vardır; ancak bu rivayette söz konusu kumaş adedi Resûlullah'ın (s.a.v.) kendi kefeni değil, bir kadının kefen kumaşının sayısıdır. Bu rivayete göre Resûlullah (s.a.v.) kadının kefeninin beş olmasının gerektiğini söylemiştir; fakat bunda bir uyarı yoktur. bk. Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 25/124 (No. 304).

وَلْيَكُنْ كَفْنُهَا فِي خَمْسَةِ أَثْوَابٍ

⁴⁷⁵ Halbuki Resûlullah'ın (s.a.v.) kefen kumaş sayısının toplam yedi adet kumaş olduğunu zikreden bir rivayet de vardır. bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/465 (No. 11084).

عَنْ عَلِيٍّ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَفَّنَ فِي سَبْعَةِ أَثْوَابٍ

Ayrıca sırf bir kumaş zikreden rivayet de vardır. bk. Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 3/34 (No. 1418). Bu rivayete göre Hz. Hamza ve başka bir Ansârî sahâbi birer kumaş içinde kefenlendi. Bunda Resûlullah'ın (s.a.v.) kefeni hakkında bahsedilmemektedir.

فوجدنا غضاضةً وحياءً أن نكفن حمزة في ثوبين والأنصاري لا نكفن له، فقلنا: حمزة ثوب وللأنصاري ثوب، فقدرناهما فكان أحدهما أكبر من الآخر فأفرغنا بينهما، فكفنا كل واحد منهما في الثوب الذي صار له.

Ayrıca uyarısız ve İbn Abbas'a (r.a.) mevkûf bir rivayette bir adet kumaş sayısı da geçmektedir. Bu rivayete göre İbn Abbas kefen kumaşının bir, üç veya beş olabileceğini söyler. bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/463 (No. 11056).

⁴⁷⁶ Wensinck, "The Importance of Tradition", 244-45.

⁴⁷⁷ Wensinck, "The Importance of Tradition", 242-243.

Guillaume'e göre Müslümanlar Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından birkaç sene sonra Suriye, Mezopotamya ve Mısır'a hâkim olmuşlar ve bu bölgelerin halkı önceden bir medeniyet, gelenek ve kültüre sahip idi. İslâm ise hem teorik olarak hem de pratik olarak henüz pekişmiş ve gelişmiş bir din değil idi. Dolayısıyla İslâm'ın kendi topraklarında barındırdığı önceki hıristiyan ve Yahudi halktan malzeme alması gayet doğal bir gerçektir. Özellikle Emevî hilafetinin bu konuda müsamaha göstermesinden dolayı Müslüman âlimler, hıristiyan âlimlerden istifade etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Resmî saray şairi Ahtal, Yuhannâ ed-Dımaşkî (676-749) ve babası bunun örneğidir. Bununla birlikte bu kanalla Hıristiyanlığın İslâm üzerindeki izleri kalıcı olmuştur, bunun dışında diğer pek çok kanalla İslâm, Hıristiyanlık'tan istifade etmiştir.⁴⁷⁸

Schacht'ın kendisinin de dediği gibi, onun *The Origins* adlı eseri Goldziher'in başladığı tezin bir devamıdır.⁴⁷⁹ Dolayısıyla bu konuda Schacht'ın görüşleri Goldziher'inkinden farklı olamaz. Kızıl'ın Schacht'tan naklettiğine göre dinî kurum ve doktrinler Yahudi, hıristiyan ve Fars etkileri altında gelişmeye devam etmiştir. Eğer İslâm bağımsız bir din olarak konumunu koruyacaksa, bu unsurların Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen hadisler olduğunu iddia etmekten başka şansı yoktur.⁴⁸⁰ Kızıl'ın tespitine göre Schacht'ın İslâm'ın yabancı kültürlerden iktibasa yaptığı vurgu, İngiliz oryantalist Seymour Gonne Vesey-Fitzgerald (1884-1954), Wael Hallaq ve Bar-Ilan Üniversitesi'nde Arapça ve İslâm ilahiyatı profesörü İsraili oryantalist Ze'ev Maghen tarafından eleştirilmiştir.⁴⁸¹ Schacht, Fazlurrahman'ın çalışmalarını kendi ve Batı'nın sonuçlarının bir devamı olarak kabul eder.⁴⁸² Ona göre Fazlurrahman, oryantalistlerin vardıkları sonuçların aynısını Pakistan halkına ve kendi gelenekselcilerine kelime oyunuyla inandırmaya çalışmıştır.⁴⁸³

1965 yılında Tübingen Üniversitesi'nde tamamladığı *Topoi und schemata im Hadîth* adlı tezinde Eckart Stetter (ö. ?) "Sa'd'ın Resûlullah'ın (s.a.v.) elinin

⁴⁷⁸ Alferd Guillaume, *The Tradition of Islam* (England: Oxford University Press, 1924), 132-33.

⁴⁷⁹ Schacht, *The Origins*, v.

⁴⁸⁰ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 75.

⁴⁸¹ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 69-70. Ayrıca bu konuda daha geniş bilgi için bk. Nimetullah Akın, *Alman Oryantalizmi ve Hadis Perspektifler & Yönelimler* (Bursa: Emin Yayınları, 2011).

⁴⁸² Schacht, "Fazlurrahman: Islamic Methodology in History", 395.

⁴⁸³ Schacht, "Fazlurrahman: Islamic Methodology in History", 395. Krş. Fazlurrahman, "Sunnah And Hadîth", *Islamic Studies* 1/2 (1962), 1-36.

soğukluğunu hissettiği”⁴⁸⁴ hadisine yorum yaparak bunun Hıristiyanlık’tan etkilenerek Resûlullah’a (s.a.v.) karizmatik bir sıfat kazandırma çabasından ileri geldiğini ifade etmiştir.⁴⁸⁵ Ali Dere’nin tespitine göre Stetter seleflerinin modasına uyarak fırsat buldukça İslâm kültüründeki malzemeyi Yahudi veya hıristiyan menşeli iddia etme eğilimindedir.⁴⁸⁶

Kanaatimizce bu konu, muhaddisler için yeni bir şey değildir;⁴⁸⁷ zira onlar bu meseleyi hadiste İsrâiliyat konusunda ele almışlardır. Usûlî olarak bu iddia ile *isrâiliyat* meselesi arasında çok mesafe olmasa da tatbik açısından büyük ölçüde oryantalistlerin bakışı ile muhaddislerin tetkikleri arasında fark vardır. Muhaddisler nezdinde bir hadisin Resûlullah’a (s.a.v.) aidiyeti sabit olsa da oryantalistik düşüncede o hadis *isrâiliyattan* (önceki din ve kültürden) olabilir. Muhaddisler bir hadisin *isrâiliyattan* olup olmaması için kriterleri metin tenkidi ve ricâl bağlamında geliştirmişken, Goldziher gibi bazı oryantalistler için bunu tespit etmek daha basittir. Onlara göre bir hadisin muhtevasının önceki dinlerle benzemesi mezkûr hadisin onlardan alındığına dair yeterli bir delildir. Bu açıdan muhaddislerin sahih saydığı hadislerin büyük miktarı oryantalistlerce *isrâiliyattan* olabilmektedir.⁴⁸⁸ Fakat benzerlik her zaman intihalin delili değildir.

⁴⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/74 (No. 1474).

قال: فوضع على جبهته فمسح وجهي وصدري وبطني قال: "اللهم اشف سعدًا وأتم له هجرته، فما زلت يحيل إلى أبي أجد نَزْدَ يده على كبدي حتى الساعة".

⁴⁸⁵ Ali Dere, *Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları, Eleştirel Bir İnceleme, İlahiyat Araştırma İnceleme* (Ankara: Kitabiyat, 2006), 69, dn. 15.

⁴⁸⁶ Dere, *Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları*, 92, dn. 128.

⁴⁸⁷ Krş. Ali Kuzudişli, “İsrailiyat Hadis Rivayetleri Arasına Nasıl Karıştı?”, *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (2017), 25-53.

⁴⁸⁸ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*; a.mlf. *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler Zühd Hadisleri Literatürü Özelinde* (İstanbul: İnsan Yayınları 2017); Ertuğrul Döner, “İsrâiliyyât Kavramının Oluşum ve Olgunlaşma Süreci”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Eylül 2015), 1-39; Veysel Özdemir, “İsrailiyat Türü Rivayetlerin Hükümünü Belirleme Açısından “*Ve Haddiso an Beni İsrâile ve La Harace ...*” Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme”, *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 307-325; Salih Karacabey, “İsrâiliyyât’ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 71-104; Harun Reşit Demirel, “Ka’bu’l-Ahbâr ve İsrâiliyyât”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19 (2010), 157-168; Ali Salih Mustafa, “Nakdu da’vâ vücûdi’l-isrâiliyyât fi’s sahihayn”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/30 (Temmuz-Aralık 2013), 233-247; Muhammed Emin Eren, “Tarihsel Bağlam ve İsrâiliyyâtın Rivayetlerin Oluşumundaki Etkisi –Nüzülü İsa İle Alâkalı Bir Rivayet Bağlamında–”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 255-292; Atilla Yargıcı, “Tefsirlerde İsrailiyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Harran Ün. İlahiyat Fak. Dergisi* 11/15 (Ocak-Haziran 2006), 51-65; Ali Kuzudişli, “İsrailiyat Hadis Rivayetleri Arasına Nasıl Karıştı?”, *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (2017), 25-53; a.mlf., “Erken Dönem İslâm Literatüründe “Tevrat’ta Yazılmıştır ki...” Rivayetleri”, *Birinci Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (USBK) Bildiri Kitabı*, Mersin (Mart 2019), 278-285. a.mlf. *İsrailiyatın Hadise Girişi* (İstanbul: Serüven Kitabevi, 2015).

H. HADİSTE METİN TENKİDİ YAPILMADIĞI İDDİASI

Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki iddialarından biri, muhaddislerin hadisin muhtevasına dikkat etmedikleri ve metin tenkidi yapmadıkları, bunun yerine sadece isnad tenkidi yaptıkları iddiasıdır. Goldziher'e göre muhaddisler hadis tenkidini yaparken zâhirî şeklini yani isnadlarını araştırmıştır. Metnin değerli olup olmadığı hükmü isnadının doğruluğuna bağlıdır. Eğer iç ve dış çelişkilerle dolu imkânsız bir cümle bir isnadla bağlanırsa, o artık formel bir eleştiryi ve dikkatli bir incelemeyi hak eder. Eğer isnadı muttasıl ve râvileri güvenli ise o zaman metin de kabul görür; fakat hiç kimsenin "Metin mantıksal veya tarihî hatayı içermektedir, dolayısıyla bunun isnadında şüphe ederim." demesine izin verilmez. Lakin metni reddetmek yerine ayrıntılara girip metinler arası uyumu sağlamaya çalışırlar. Hiç olmazsa mensûh veya ma'lûl kategorisine koyarlar. Ona göre isnadı sahih olduğu müddetçe Müslüman münekkitle çok basit bir anakronizmi bile hissetmezler.⁴⁸⁹ Goldziher, bu iddiadan sonra görüşünü ispatlamak amacıyla bir misâl zikretmiştir. Bu rivayete göre Resûlullah'ın (s.a.v.) Kâbe'de namaz kılıp kılmadığı hususunda Hz. Bilal ile İbn Abbâs'tan gelen iki sahih rivayette bulunan dış görünüşteki çelişkiyi, muhaddisler "ispatlayanın şهادeti nefyedeninkine tercih edilir" kuralına dayanarak Hz. Bilal'inkini güvenilir kabul edip bunu İbn Abbâs'inkine tercih etmişlerdir.⁴⁹⁰ Kanaatimizce Goldziher'in delili onun istidlalini desteklememektedir. Çünkü bu misâl muhaddislerin mezkûr iki farklı hadisin muhtevasına dikkat ettiklerini, aralarındaki çelişkiyi fark ettiklerini ve bu çelişkiyi tercih yoluyla çözmeye çalıştıklarını göstermektedir. Bu durum söz konusu iki hadiste metin tenkidi yapıldığına delalet etmektedir.

Alfred Guillaume Goldziher'in görüşünü desteklemiştir.⁴⁹¹ Guillaume'a göre hadis tenkidi ikinci asırdaki siyasî çatışmalarda yükselmiştir. Özellikle Irak gibi siyasî ve dinî farklılıkları yaşayan bölgelerde daha yoğun seviyede hadis tenkidi gerçekleşmiştir. Bununla birlikte hadis hem metin hem sened açısından tenkit edilmişse de metnin muhtevası tenkitsiz bırakılmıştır. Zira metin, onun kendi güveni ve mantığı açısından değil, aksine râvilerin güvenilirliğinden tenkit edilmiştir. Fakat bu

⁴⁸⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/140.

⁴⁹⁰ a.g.e., 2/140.

⁴⁹¹ Brown, "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism?", 147.

Ortodoks düşüncesi dışında ikinci ve üçüncü asırdaki serbest düşünenlerin büyük seviyede bir düşünce ortamı vardı ki, bunun savunucuları hadisin tüm sistemini özellikle isnad sistemini reddetmişlerdir. Hadiste metin tenkidi konusunda Guillaume, İbn Haldûn'u (ö. 808/1406) istisna sayar. Ona göre İbn Haldûn, sadece mümkün olan bir şeyi kabul ederdi ve imkânsız bir şeyi reddederdi. Guillaume'a göre râvileri cerh ederek binlerce hadis çıkarılıp reddedilmiştir ve bu duruma *Kütüb-i Sitte*'de (*Canonical Books*) yer verilmemiştir. Bunun aksine bir hadisin metninde şayet bir mantıksızlık veya *anakronizm* varsa da isnadı sahih olduğu müddetçe onu reddetmenin bir sebebi yoktur.⁴⁹²

Joseph Schacht'a göre de hadiste büyük ölçüde sadece isnad tenkidi yapılmıştır.⁴⁹³ Abbott'a göre isnad tenkidi fitneden sonra başlamıştır, ondan önce sahâbe metin tenkidi yapıyorlardı.⁴⁹⁴ İskoç Misyoner James Robson'a göre hadiste metin tenkidi yapılmadığı görüşü her ne kadar doğru olsa da bu, hiç metin tenkidi yapılmadığı anlamına gelmez. Zira İmam Hâkim'in, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* eserinde, sahih senedle zikrettiği bir hadisin metnini kabul etmediğini görüyoruz.⁴⁹⁵

Juynboll'e göre genelde muhaddisler sadece isnad tenkidi yapmışlardır. Metinler neredeyse sorgulanmamıştır. Sahih isnadla gelen bir hadis eğer apaçık bir şekilde Kur'ân'a aykırı düşerse, ancak o durumda onu reddetmişlerdir. Eğer Kur'ân'a ve diğer hadislere uyum sağlayacak şekilde te'vil edilebilirse metin, tenkit edilmez. Her hâlükârda hadisler arasında cem etme yolunu, onları nesih veya reddetmeye tercih etmişlerdir.⁴⁹⁶ Juynboll çağdaş muhaddislerin de hadiste metin tenkidine önem vermediğini iddia etmektedir. Juynboll, iddiasını ispat etmek için Ahmet Şakir'i misâl olarak zikretmiştir. Ona göre *Müsned-i Ahmed*'in tahkikinde Resûlullah'ın (s.a.v.) vefat tarihinin 63 ile 65 olduğunu belirten iki sahih rivayetin metinlerindeki çelişkiler üzerinde Ahmet Şakir'in hiçbir yorum yapmaması, onun metin tenkidi yapmadığını göstermektedir.⁴⁹⁷

⁴⁹² Guillaume, *The Tradition of Islam*, 179-180, 189.

⁴⁹³ Schacht, *The Origins*, 3.

⁴⁹⁴ Abbott, *Studies in Arabic Literary*, 75.

⁴⁹⁵ James Robson, "Hadith (The Study and Transmission of Tradition)", *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 3/28.

⁴⁹⁶ Juynboll, *The Authenticity of The Tradition Literature*, 139.

⁴⁹⁷ Juynboll, *The Authenticity of The Tradition Literature*, 139. Juynboll'un yaptığı bu itiraz, onun hadiste metin tenkidinin niteliğini göstermektedir. Yani ona göre her çelişki gördüğünde yorum

Brown'a göre eski muhaddisler isnad tenkidinin yanı sıra metin tenkidi de yapmışlardır. Onun buradaki metin tenkidinden kastı, sözde değil mânası bakımından tenkit yapıldığıdır. Brown bu görüşünü ispat etmek amacıyla "How We Know Early Hadith Critics Did *Matn* Criticism and Why It's So Hard to Find"⁴⁹⁸ adlı bir makale kaleme almıştır. O, Müslim'in *et-Temyîz* adlı eserinde hadiste yaptığı metin tenkidinin on dokuz veya daha fazla ayrıntılı misali olduğunu söylemiştir.⁴⁹⁹ Ayrıca bu makalede toplam on beş farklı muhaddisten ayrıntılı misâller zikretmiştir. Brown'a göre bu misâller az da olsa en azından ilk dönemde metin tenkidi yapıldığını ispatlamaktadır. O, bu misallerle Goldziher'in iddiası ve izinden giden Alfred Guillaume, A. J. Wensinck, Joseph Schacht, James Robson, Fazlurrahman ve Juynboll gibi oryantalistlerin görüşlerini reddetmektedir.⁵⁰⁰

Brown, muhaddislerin, hadisin; hem kaynağını (isnad) hem de muhtevasını inceledikleri kanaatindedir. Ona göre oryantalistlerin metin tenkidi anlamına gelen "text criticism" teriminden kastı, metnin sözleri değil, metnin muhtevası, içeriği ve mânasının tenkididir. Dolayısıyla buna "content criticism" demeyi tercih eder; ancak burada onun content criticism'den kastı *Kitâb-ı Mukaddes* üzerine yapılan "sachkritik" isimli metin tenkidi de değildir. Brown'a göre muhaddisler hadisin mânasına dokunmadan metin tenkidi yapabilirlerdi. Meselâ İmam Dârekutnî, bir hadisin metnini daha güvenli bir hadisin metninden farklı bulunca mâna değişmese de ona itiraz eder.⁵⁰¹ Hatta Brown, sırf metin tenkidi yapıldığını kabul etmekle kalmayıp muhaddislerin, metinden hareketle isnad tenkidi de yaptıklarına inanmaktadır. Ona göre bazı râviler sırf yanlış metin aktardıklarından dolayı muhaddislerin nazarında itibarını kaybetmişlerdir.⁵⁰² Brown kendi görüşünü desteklemek amacıyla İbn Maîn (ö. 233/848) ve İbn Adî'nin (ö. 365/976) sözlerini ve onların bu husustaki eserlerini de misâl olarak zikretmiştir. Brown'a göre muhaddisler eğer bir metinde sıkıntı

yapmak *metin tenkidi* demektir. Yorum yapılmazsa bu durum metnin tenkitsiz bırakıldığına dair bir delildir.

⁴⁹⁸ *Islamic Law and Society* 15 (2008), 143-184.

⁴⁹⁹ Brown, "How We Know Early Hadith Critics Did *Matn* Criticism?", 158.

⁵⁰⁰ a.g.e., 147.

⁵⁰¹ a.g.e., 144, dn. 1.

⁵⁰² a.g.e., 163.

görürlerse onu, isnadında herhangi bir hatanın neticesi olarak kabul ettiği için tenkidini de isnad tenkidi olarak ortaya koyarlardı.⁵⁰³

Velhasıl Goldziher, Guillaume, Schacht ve Juynboll gibi bazı önemli oryantalistler, genelde hadiste metin tenkidi yapılmadığı iddiasını ileri sürerken Nabia Abbott, Robson ve Brown bunlara karşı çıkmışlardır. Kanaatimizce muhaddisler bazen isnad tenkidi çatısı altında aslında metin tenkidini de işlemişlerdir ve metinde bulunan bir sorunun kaynağı olan isnad veya râviyi, tenkidin başlığı olarak kullanmışlardır. Kanaatimizce yukarıda hadislerin otantikliği konusunu değerlendirdiğimiz gibi hadiste metin tenkidi yapılmadığı iddiası ile hadislerin uydurulduğu ve hadislerin hücciyeti olmadığı iddiası birbiriyle çelişkilidir. Zira kendi görüşünü ve amacını desteklemek için bilinçli bir şekilde bir metni uyduran kimseden uydurduğu metne hiç bakmaması veya dikkat etmemesi beklenmez. Aynı şekilde ulema nezdinde hüccet olmayan bir şeyi uydurmaya da gerek yoktur. Şayet hadisler uydurulmuşsa, uyduran veya bunlara inanması hedeflenen kişinin nazarında da hadislerin bağlayıcı bir değere sahip olmaları gerekir; çünkü hadisin bağlayıcılığına inanmayan kimse onu uydurmaz veya onun bağlayıcılığına inanmayan kimse için de hadis uydurulmaz. Öbür taraftan eğer musannifler hadislerin metinlerini tenkit etmemişlerse bu durum söz konusu metinlerin tahrif edilmediği, asıl şekliyle bize ulaştırıldığı, redaksiyon yapılmadığı, musannifin kendi görüşlerini içermediği, idrâc⁵⁰⁴ edilmediği, manası değiştirilmediği, musanniflerin şahsi anlayışına göre kendi fikirlerini karıştırmadıkları, bilakis sıdk ve emanet ile ilettikleri ve metinlerin (hadislerin) onların nazarında dokunulmaz derecede mukaddes yani hüccet olduğunu göstermektedir.

IV. GENEL DEĞERLENDİRME

Oryantalizm veya oryantalist kavramını ilk kez Batılılar, istisnalar hariç, kendileri arasında özellikle Doğu ile uğraşanlar için kullanmışlardır. Buna bakarak Araplar da ‘müsteşrik’ kelimesini üretip ilk kez Batılı gayri müslimlerden Doğu ile özellikle de İslâm ile ilgilenenler için kullanmışlardır. Zira bu terim doğarken Batılıların çoğu İslam’a nazaran gayri müslimdir. Kelimenin bu şekildeki ilk ve doğal

⁵⁰³ Jonathan A.C. Brown, “The Rules of Matn Criticism There Are No Rules”, *Islamic Law and Society* 19 (2012), 359. Krş. Lokman es-Selefi, *İhtimâmu 'l-muhaddisîn bi nakdi 'l-hadisi seneden ve metnen ve dahdi mezâ'imi 'l-müsteşrikîne ve etbâ'ihim* (Riyad: Dârü'd-Dâ'î, 1420).

⁵⁰⁴ Metne ait olmayan bir şeyin metinden ayırt edilmeksizin, metnine dâhil etmek. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 93.

kullanımına binaen şunu diyebiliriz ki, Batılı, özellikle de gayri müslim birinin Doğu ile hassaten İslâm ile uğraşması bu terimin köklerinde yatmaktadır. Ayrıca oryantizmi sözlük, terim ve ilmî/özel olmak üzere üç farklı seviyede tanıtmak bu tartışmalardan meydana gelen kargaşadan bizi kurtarabilir. Sözlük anlamı en geniş, terim anlamı daha dar ve ilmî anlam ise her alana hastır. Meselâ oryantist sözcüğü sözlükte Doğu ile ilgisi olan (Doğu’da yaşayan, Doğu ile ilgilenen), terim anlamı Batılı birinin Doğu’yu araştırması ve alana has terim olarak da hadis alanına göre Batılı bir gayri müslimin hadisleri araştırması anlamına gelmektedir.

Oryantalizmin başlangıcı da aslında bu tür tartışmalara maruz kalmıştır. Dolayısıyla bunu da kolaylaştırmak için sözcüğün farklı asırlarda farklı şekilleriyle nasıl karşımıza çıktığını görmemiz gerekir. Bunu yapabilmemiz için oryantist ve oryantizm kelimesinin kullanılmasını, olay ile karıştırmamamız gerekir. Oryantist sözcüğü henüz doğmadan da onun müsemması, çağın ihtiyaçlarına göre farklı şekilde tezahür etmeye devam etmiştir. Bu açıdan bakıldığında ilk oryantistik çalışmaları da aynı mantık ile ele almamız gerekmektedir. Bunu kısaca Hıristiyanların çalışmaları, Batılıların çalışmaları, akademik çalışmalar, hadise has çalışmalar ve hadise has akademik çalışmalar olmak üzere farklı açılardan değerlendirmemiz icap eder ve her bir boyuta has ilk çalışmayı diğeriyle karıştırmamamız gerekir.

Oryantistleri hadisle uğraşmaya sevk eden sebeplere gelince, bunları da her beşerin psikoloji, mantık, ihtiyaç ve tabiat farklılıklarını göz önüne alarak değerlendirmemiz uygun olacaktır; zira oryantistler de sonuçta beşerdir ve her beşerin muhalif veya farklı bir görüş ile karşılaştığı zaman nasıl düşünmesi ve nasıl tepki vermesi gerektiğine dair düşünmesi bir temel teşkil eder. Bu açıdan bakıldığında yukarıda zikredilen maddî, dinî, siyasî, ilmî gibi sebeplerden bahsedilebilir.

Oryantistlerin tasnifi ile ilgili olarak bu durumun ilmî ortamda da geçerli olması her din ve millette olduğu gibi beşerin tabiatı gereği doğaldır ve bunun direkt insanın düşünce tarzı, planları ve araştırma üsluplarıyla alakası olduğu için bu sınıflar arasında metotların farklı olması veya sınıfların metotlara dayalı olması kaçınılmazdır. Bu açıdan bakıldığında oryantistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metotları ve kaynakları değerlendirmek için her oryantistin şahsi kullanımını ile birlikte bir grup içerisindeki mantığını çizmek daha isabetli ve verimli sonuçlara ulaşmamıza vesile olur.

Oryantalistlerin hadise dair iddialarına gelince, iddia olarak nitelendirdiğimiz konular kimi zaman onların araştırma sonuçlarını da temsil edebilmektedir; zira iddia, araştırmadan önce ortaya atılan ispatlanması gereken hipotezi temsil ederken araştırmadan sonra bu hipotez doğru çıkarsa ispatlanmış teori adını kazanır. Başka bir deyişle araştırmanın sonucu iddiayı desteklerse, bu durumda iddia ile sonuç aynı safta durur. Dolayısıyla burada oryantalistlerin iddiaları olarak ele aldığımız mevzuların hepsi veya bir kısmı onların uzun araştırmalarının neticelerini teşkil etmektedir. Ayrıca bu iddialar veya sonuçlar büyüüp teori hâlini de kazanabilir ve bunlardan sonraki çalışmalarda prensip olarak da kullanılabilir. Bu açıdan bakıldığında iddia dediğimiz bir mevzu, kimi zaman teori veya ilke olarak da kullanılabilir.

Oryantalistlerin iddiaları arasında birtakım çelişkilerin olduğunu gördük. Meselâ hadislerin hücciyeti, uydurulması ve metin tenkidi hususları arasında çelişki vardır. Şöyle ki, toplumda hüccet olmayan bir şey uydurulamaz. Uydurulduğu zaman, ya uyduran veya kendisi için uydurulan kişinin nazarında bağlayıcı olması gerekmektedir. Sonuçta, hadislerin uydurulduğu iddiası gerçekse onların bağlayıcı olmadığı iddiası isabetli olmayacaktır. Aksi durumu zaten muhaddisler inkâr etmemişlerdir. Zira onlar hadislerin uydurulmasını önlemek için zamanın ihtiyacına göre bir tenkit sistemi meydana getirmişlerdir. Öbür taraftan hadisin metnini uyduran kişinin metnin muhtevasına dikkat etmemesi de mantıksızdır. Dolayısıyla hadisler sahte ve uydurulmuş ise bu durum uyduranlar tarafından bunların muhtevalarına dikkat edildiğine delâlet etmektedir. Aksi takdirde hadislerde redaksiyon yapılmadığı ispatlanmış olacaktır. Yani râviler veya muhaddisler hadisin metnini veya muhtevasını tenkit etmemişlerse, bu durum onların hadis metinlerini veya muhtevasını hiç değiştirmeden olduğu gibi önceki nesillerden sonrakilere emanet ile ilettiklerine delâlet etmektedir. Başka bir deyişle hadis metinleri yazarların şahsi görüşlerini yansıtmamakta, öncekilerin aktardıkları metinlerin aynısı olup râviler de bunu devam ettirmektedir. Bu durum hadisleri, redaksiyona maruz kalan Kitâb-ı Mukaddes'ten ayırmaktadır. Bu sebeple Kitâb-ı Mukaddes'in problemini çözmek için üretilen tenkit sistemini hadislere uygulamanın ne derece güvenilir olduğu meselesi gündeme gelmektedir.

Son olarak, Goldziher, Schacht veya Juynboll'un hadis ve sünnetin Resûlullah (s.a.v.) ile ilişkisi olmadığı veya sırf ona (s.a.v.) has olmadığına dair ileri sürdükleri

görüşler ile hadis ve sünnetin otantikliği, hücciyeti ve Resûlullah'a (s.a.v.) aidiyeti gibi diğer bazı konular arasında bir irtibat gözükmektedir. Fakat iki kısımdan hangisinin onların diğer iddialarına sebep olduğunu söylemek güçtür. Yani mezkûr oryantalistler, önce hadis ve sünnetin tanımını araştırarak her ikisinin de Resûlullah (s.a.v.) ile ilişkisi olmadığı veya sırf ona has olmadığını görünce, hadis ve sünnetin otantikliği, hücciyeti ve Resûlullah'a aidiyetini inkâr mı etmişler, yoksa önce hadislerin hücciyeti, otantikliği ve Resûlullah'a aidiyetini araştırıp bunun neticesi olarak hadis ve sünnet kavramının Resûlullah ile ilişkisi olmadığı veya sırf ona has olmadığını mı iddia etmişlerdir? İki farklı iddiadan hangisi diğerine temel, prensip veya ön ayak olmuştur? Bunun çözümü ancak oryantalistlerin araştırmalarının kronolojik bir tahlilini yapmakla ve her iki iddiayı ispatlarken kullandıkları ilkeleri tespit etmekle mümkün olur. Diğer taraftan iki farklı iddia birbiri için temel olmaksızın, İslâmî talimatın Resûlullah (s.a.v.) ile irtibatı olmadığı gibi tek bir hedefe ulaşma neticesinde ortaya çıkmış paralel iddialar olarak da gözükmektedir. Yani hadisleri tenkit eden oryantalistlerin Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) bugünkü İslâm ve ümmeti ile var olan bağının sağlam temellere dayanmadığını iki farklı yönden ispatlamaya odaklandıkları anlaşılmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

ORYANTALİSTLERİN HADİS ARAŞTIRMALARINDA KULLANDIKLARI METOTLAR

Oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metotlar; teori, kural, delil, teknik ve yaklaşım olmak üzere beş açıdan değerlendireceğiz; zira mezkûr beş unsur oryantalistlerin metotlarını oluşturmakta, yansıtmakta, temsil ve teşkil etmektedir. Başka bir deyişle oryantalistler metotlarında bu beş unsuru kullanmaktadırlar veya şunu diyebiliriz ki oryantalistlerin metotlarının arkasında bu beş unsur yatmaktadır. Dolayısıyla oryantalistlerin metotlarının mekanizmasını anlamak, ancak bunu ayakta tutan teori, kural, delil, teknik ve yaklaşım gibi beş direğini tespit edip tahlil etmekle mümkün olur.

Mezkûr unsurları, zikredilen sırayla anlamak gerekir. Zira teknik; teoriler, prensipler ve delilleri içerir. Bu nedenle teknikleri tahlil etmeden evvel teoriler, prensipler ve deliller incelenmiştir. Bu tabirlerin sırası araştırmacının ihtiyaına göre değişebilir. Meselâ bazen bir teoriyi çözmeden önce, içindeki delilini veya prensibini anlamak gerekebilir. Buna ilaveten kimi zaman bazı kavramların birbirinin yerinde kullanıldığı da görülmektedir. Fakat bu tür durumlar teferruat babındandır. Biz ise genel itibariyle mezkûr başlıkları zikrettiğimiz sırayla değerlendirmeyi tercih ettik.

I. TEORİLER

İlk önce oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotlarında kullandıkları teoriler ele alınmıştır. Oryantalistlerin hadisler hakkındaki yeni iddiaları, teknikleri ve prensipleri gereği yeni kavramlar¹ ihdas etmeleri tabiî bir durumdur. Bu kavramların bir kısmı muhaddisler tarafından önceden üretilmiş ve bilinen kavramlar iken, kimi teoriler ise tamamen oryantalistlerce üretilmiştir. Oryantalistlerin hadis alanında

¹ Krş. Bekir Kuzudişli, “Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, *Usûl İslâm Araştırmaları* 25 (Ocak-Haziran 2016), 7-30; a.mlf. “Oryantalistler ve Hadis Terimleri”, *YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu*, ed. Yusuf Suiçmez (b.y.: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2014), 338-350.

ürettikleri veya geliştirdikleri yeni teoriler ve kavramlar aşağıda isnad ve râvi olmak üzere ikiye ayrılarak ele alınmıştır.²

A. İSNADLA İLGİLİ TEORİLER

Oryantalistlerden Schacht (1902-1969) ve Juynboll, metinden ziyade isnad üzerinde durmuşlar ve buna dair yeni terimler üretmişlerdir. Bu terimler *hukukî içerikli rivayetlerin artışı*, *hadislerin geriye doğru gelişimi*, *isnadların yayılımı*, *dalma isnad*, *tek râvili tarik*, *örümcek*, *isnad kümesi/demet*'i, *kolektif isnad* ve *aile isnad* şeklindedir.

1. Hukukî İçerikli Rivayetlerin Artışı (Growth of Legal Traditions)

Hukukî içerikli rivayetlerin artışı (growth of legal traditions) veya hadislerin artışı (the material growth of traditions) terimini ilk kez Schacht ortaya atmıştır. O, bunun için *The Origins* isimli eserinin ikinci bölümünde müstakil bir başlık koymuştur.³ Ona göre bilhassa İmam Şafî ile *Kütüb-i Sitte* arasındaki zaman diliminde hadislerin sayısı özellikle merfû olanlar çok artmıştır. Bunun bir sebebi İmam Şafî ve diğer muhaddislerin merfû hadislerin hücciyetine özel vurgu yapmaları ve muhaliflerinden delil olarak sadece merfû hadisi istemeleridir. Schacht, bu bölümde hicrî 150 - 250 yılları arası ve bazı istisna durumlarda ikinci asrın ilk yarısındaki literatürü inceleyip böyle bir sonuca ulaştığını iddia eder. O, bu sonuca varmak için e-silentio delilini kullanmıştır. Buna göre belli bir zamanda belli bir âlim belli bir hadisi delil olarak kullanmamışsa ve bu hadis sonraki döneme ait bir eserde bulunuyorsa, bu durum söz konusu hadisin sonrakiler tarafından uydurulduğunu göstermektedir. Daha sonra Schacht, bu delili kullanarak pek çok hadisin sonraki zamanlarda arttığını iddia etmiştir.⁴

² Bunlara ilaveten metinle ilgili ileri sürdükleri bazı teoriler de vardır, ancak bunların hadisleri reddetmede niteliği ve niceliği açısından isnad ve râviler kadar mühim bir rolü oynamadığı için ve çalışmamızın hacmini zorlayacağı için müstakil başlıkları altında incelememeyi tercih ettik. Konuyu işlerken bunlardan biri geçerse, hakkında dipnotta gereken bilgiyi zikretmeye çalıştık.

³ Schacht, *The Origins*, 138 ff.

⁴ a.g.e., 138-141.

Schacht, sadece merfû hadislerin artışıyla yetinmeyip, mevkuf⁵ ve maktû⁶ rivayetlerin de artışına inanmaktadır.⁷ Anlaşılan şu ki Schacht, İmam Şâfiî ve *Kütüb-i Sitte* sonrasında kaynaklarda da bazı mevkuf ve maktû hadislerin bulunduğunu fark etmiştir. Fakat o, sonraki kaynaklarda mevkuf ve maktûların bulunması, onun asıl teorisinin geçersiz olduğunu ispatlayamayacağı kanaatindedir. Zira ona göre Şâfiî ve diğer muhaddislerin sadece merfû hadisleri kabul edecekleri ve delil olarak sadece merfû hadisleri talep etmede ısrar etmeleri, hadis literatürünü birden etkilemiş bir fenomen değil, aksine zamanla kemale ermiş bir durum olduğu kanaatindedir. Bundandır ki Şâfiî ve *Kütüb-i Sitte* sonrasında da hadis literatüründe mevkuf ve maktû rivayetler bulunmaktadır.⁸ Fakat dikkat edilirse Schacht, iddialarını yalnız merfû hadislerle sınırlamamış, mevkuf rivayetlerin de sayıca Şâfiî'den sonra bile arttığını göstermeye çalışmıştır.⁹ Bu durum ise onun te'vilinin tam tersini göstermektedir. Yani Şâfiî ve muhaddislerin merfû üzerindeki ısrarının neticesiyle mevkuf rivayetlerin artışı durmazsa da en azından azalmaya başlaması gerekmektedir; fakat burada durum ise tam tersidir. Yani mevkufklar Şâfiî'den sonra bile sayıca artmaya devam etmiştir. Bunlar nadir vuku bulan istisnalar değil, büyük bir miktarı teşkil eden sayılardır. Dolayısıyla Schacht, kendi teorisini kural ve bu durumu istisna olarak nitelendiremez. Buna göre Schacht için sadece şöyle bir te'vil mümkün olabilir ki Şâfiî ve muhaddislerin ısrarından sonra mevkufkların artışının – sadece – hızı yavaşça azalmaya başlamıştır. Ayrıca İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) merfû veya mevkuf olması bakımından 203 rivayetin 168'inin mevkuf olduğunu belirtmesi, Dârekutnî'nin (ö. 385/995), Müslim (ö. 261/875) ve benzeri kaynaklarda merfû olarak bulunan bazı hadislerin mevkuf olduğunu savunması, onun merfû-mevkuf olması açısından incelediği 503 rivayetten 306'sının mevkuf olduğunu tercih etmesi¹⁰ gibi veriler Schacht'ın oluşturmaya çalıştığı senaryodan ziyade muhaddislerin ve İslâm âlimlerinin otoriteye değil, orijinaliteye odaklanmaya çalıştıklarını göstermektedir.

⁵ Sahâbî'ye izâfe edilen söz, fiil, takrire denir. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadis Usûlü*, 114.

⁶ tâbiyye izâfe edilen söz, fiil, takrire denir. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadis Usûlü*, 117.

⁷ Schacht, *The Origins*, 150-151.

⁸ a.g.e., 150.

⁹ a.g.e., 150.

¹⁰ Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû- Mevkuf İlişkisi* (Ankara: İlahiyat, 2020), 364-366.

Kızıl, Schacht'ın mezkûr teorisini; 'Hadislerin Artışı' başlığı altında ele almıştır.¹¹ Kızıl, ilk başta Schacht'ın bu konuya dair – yukarıda zikrettiğimiz – görüşlerini özetledikten sonra özellikle e-silentio deliline odaklanmıştır. O, E-silentio delilini ele alırken Ensârî ve A'zamî'nin bunu nasıl eleştirdiklerini özetleyerek yorumlayıp değerlendirmiştir. Juynboll'un e-silentio kullanımını da bu başlık altında eleştiren Kızıl, hadislerin artışı e-silentio'ya dayalı olduğu için e-silentio'yu eleştirip Schacht'ın bu kavramının temel bir zaafı ma'lûl olduğunu belirtmiştir.¹²

Hadislerin artışı terimi yeni olsa da fikir açısından oryantalistler için yeni bir şey değildir. Zira bu terim sonuçta hadislerin uydurulduğunu açıklamak için kullanılmaktadır. Hadislerin uydurulduğu iddiasını ise Schacht'tan önce Goldziher (1850-1921) ve bazı diğer oryantalistler de ileri sürmüşlerdir. Fakat, Goldziher hadislerin niçin uydurulduğunu araştırırken Schacht bir şekilde hadislerin nasıl uydurulduğunu araştırmakla beraber bazı yeni terimler kullanmıştır.¹³

Gördüğümüz kadarıyla hadislerin artışı, aşağıda değerlendirildiği üzere '*hadislerin geriye doğru büyümesi*', '*görüşlerin geriye yansıtılması*', '*isnadların ıslahı, yayılımı ve dalışı*' gibi terimlerin bir sonucu veya bu terimleri kapsayan genel bir çatıdır. Başka bir deyişle, mezkûr terimler hadislerin artışının farklı şekillerinden ibarettir. Dolayısıyla 'hadislerin artışı' kavramını anlamak ve bunun isabetli olup olmadığını incelemek için adı geçen terimler (şekiller) ve e-silentio delilini çözmemiz yeterli olacaktır. Mezkûr terimler ve e-silentio delili ise çalışmamızın bu bölümünde müstakil başlıklar altında incelenmiştir.

2. Hadislerin Geriye Doğru Gelişimi (Backward Projection/Backward Growth of Isnad/Gradual Improvement of Isnad)

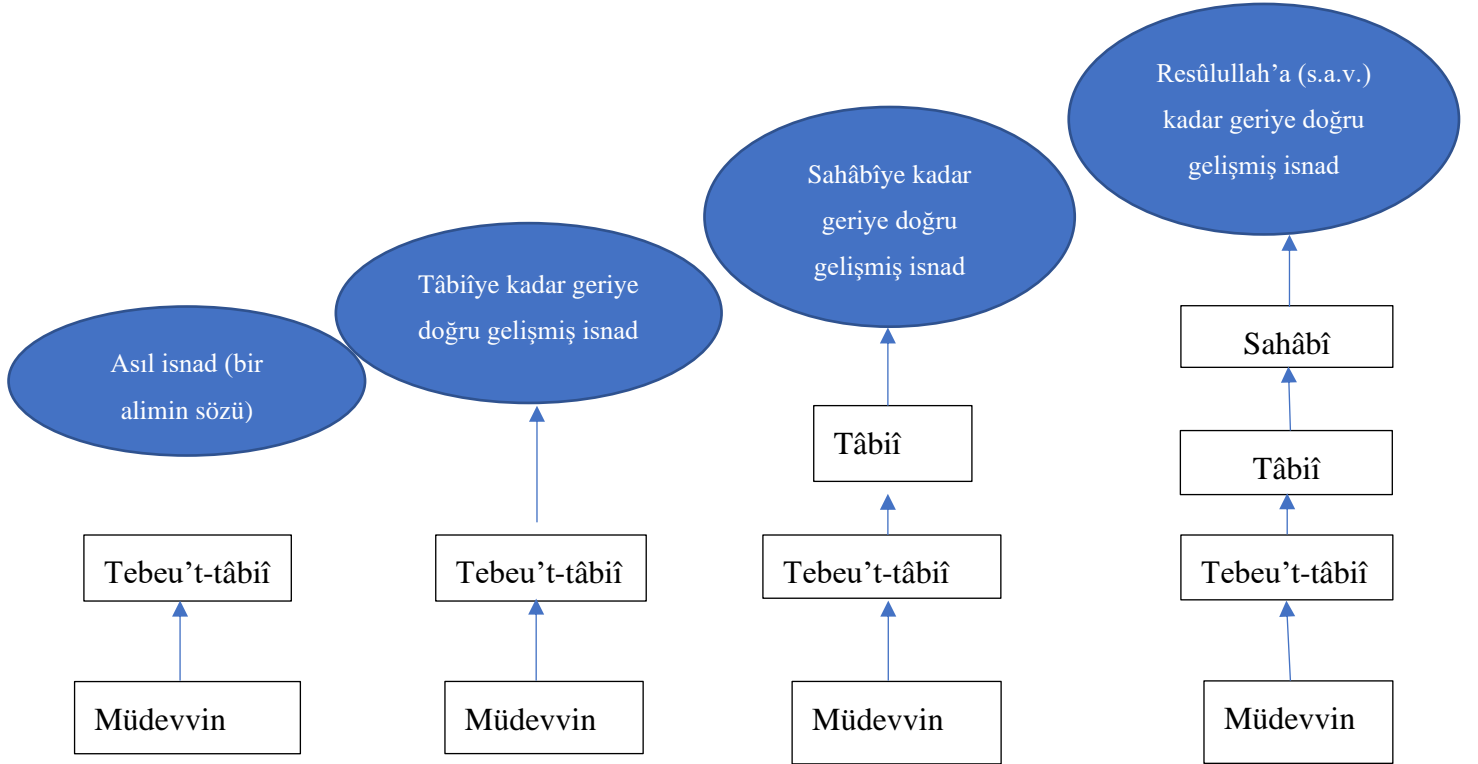
Bu başlık altında birbirine benzeyen üç teori incelenmiştir. Bunlar *isnadların geriye doğru büyümesi* (backward growth of isnad), *görüşlerin geriye yansıtılması*

¹¹ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 113-127.

¹² a.g.e., 113-127.

¹³ Goldziher ve Schacht'ın araştırmalarının arasındaki fark, mutlak olmadığı için bunu genellemek yanlış olacaktır. Zira ikisi kimi zaman rollerini değiştirebilirler. Yani Goldziher'in belli bir delili belli bir hadisin nasıl uydurulduğunu açıklarken Schacht'ınki ise sebebini işleyebilir. Burada bunu zikretmemizin amacı sadece yeni terimlerin önceki çalışmalardan ne gibi farklılıklar kazandığını açıklamaktır.

(backward projection) ve *isnadların ıslahı* (gradual improvement of isnad) terimidir.¹⁴ İsnad ve görüş/metni birleştirmek için ‘hadis’ kelimesini kullanmayı tercih ettik. Bu durumda mezkûr üç farklı terimi ‘*hadislerin geriye doğru gelişimi*’ olarak kısalttık. Alternatif olarak sunduğumuz bu yeni terimde ‘hadis’ kelimesinden kastımız hem isnad hem de görüşlerdir. ‘*Geriye doğru gelişimi*’ ise, ‘*isnadların büyümesi*’ ve ‘*isnadların ıslahı*’ ile ‘*görüştün geriye yansıtılması*’nu’ kapsamaktadır. Çalışmamızda mezkûr üç terimi birlikte zikretmeye ihtiyaç duyulunca bunları ayrı ayrı zikretmektense ‘*hadislerin geriye doğru gelişimi*’ şeklinde zikretmeyi tercih ettik. Bu terimlerde ‘*geriye doğru*’ ifadesinden kasıt müdevvin, tebeu’t-tâbiî, tâbiî veya sahâbî ile Resûlullah (s.a.v.) arasındaki zaman dilimi veya isnad kısmıdır. Senedin *geriye doğru gelişimi* genelde dikey şekilde gerçekleşmektedir. Bu fenomen aşağıda şema şeklinde gösterilmiştir.



Tablo 3: Hadislerin *geriye doğru gelişimi*

Tabloda görüldüğü gibi asıl sened, musanniften tebeu’t-tâbiîye kadar ulaşırken sonrakiler bunu uzatıp bazısı bunu maktû, bazısı ise mevkuf veya merfû yaptılar. Yani tebeu’t-tâbiîden önceki iki nesil râviler uydurulmuştur. Bu, senedin *geriye doğru*

¹⁴ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 112.

gelişimidir. Bu gelişim dikey şekilde olup genelde tek râvili olur. Fakat her tabakada birden fazla râvi uydurulup eklenmişse bu sefer hem dikey hem yatay gelişim gösterir ve buna da *isnadların yayılımı* denir.¹⁵

Mezkûr üç terimi ilk kullanan Schacht'tır.¹⁶ Bir metin veya görüşün; iki isnadı olup, birisi tâbiûna (maktû), diğeri sahâbîye (mevkuf) veya Resûlullah'a (s.a.v.) (merfû) ulaşırsa, bu durumda maktû olan asıl; daha yüksek bir otoriteye, sahâbî veya Resûlullah'a (s.a.v.) ulaşan ise sonradan geliştirilmiş sahte bir isnad olarak kabul edilir. Yani belli bir metin; maktû, mevkuf ve merfû olarak zikredilmişse, bunlardan otantik olan maktûdur; mevkuf veya merfû ise sonradan uydurulmuştur. İsnadın bu tarz gelişimine *isnadların geriye doğru büyümesi* (backward growth of isnad) veya *görüşlerin geriye yansıtılması* (backward projection) denir.¹⁷ Yani bu durumda sahâbî veya tâbiûnin görüşünü geriye yansıtmak için¹⁸ bunun isnadı da geriye doğru büyütülmüş ve geliştirilmiştir.¹⁹ Bu açıdan bakarsak '*görüşlerin geriye yansıtılması*', isnadın '*geriye büyümesini*' müstelzimdir. Aynı şekilde '*isnadların geriye büyümesi*' de aslında bir nevi belli bir görüşün geriye yansıtılmasını gerektirmektedir. Aralarındaki fark '*görüşlerin geriye yansıtılması*' terimi metin esaslı iken '*isnadların geriye doğru büyümesi*' terimi ise isnad merkezli bir terim olmasıdır. İsnadların ıslahından (the gradual improvement of isnad) kasıt ise önceki kaynaklarda *mürsel* veya diğer herhangi kopuk bir isnadın sonraki veya başka kaynaklarda muttasıl/bağlı olarak geçmesidir.²⁰ Buna binaen Schacht, "isnad ne kadar mükemmelse, o kadar geç tarihlidir"²¹ şeklinde bir ilke ortaya koymuştur. Yani en mükemmel isnad en geç döneme aittir. Schacht'ın bu teorileri (isnadların/görüşlerin geriye

¹⁵ İsnadların yayılımı terimi bir sonraki başlık altında genişçe ele alınacaktır.

¹⁶ Schacht, *The Origins*, 157, 159, 163, 165. Bu terimlerin ilk kez Schacht tarafından ortaya atılması, bunların delalet ettiği fenomenin de ilk kez oryantalistler arasında Schacht tarafından keşfedildiği anlamına gelmez. Zira Schacht'tan önce mevkuf hadislerin merfûlaştırılması görüşü açıkça Goldziher tarafından da dile getirilmiştir. bk. Goldziher, *Muslim Studies*, 2/148.

¹⁷ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 220; Schacht, *The Origins*, 157, 159; 163,65; Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 112, 127-129.

¹⁸ Yani Resûlullah'ın (s.a.v.) sözü olarak göstermek için.

¹⁹ Yani maktû iken sadece tâbiûne kadar ulaşırdı. Fakat mevkuf yapmak için bu senede sahâbîyi de ekleyerek bunu uzatıp büyüterek bir adım geriye yani Resûlullah'a (s.a.v.) doğru çekilmiştir. Daha sonra bunu merfû yapmak amacıyla buna Resûlullah'ın (s.a.v.) mübarek ismi şerifi de ekleyerek isnadı yine daha da geriye doğru çekmişler, büyütmüşler, uzatmışlar ve geliştirmişlerdir. Böylece tâbiûnin sözünü sahâbî veya Resûlullah'ın (s.a.v.) sözü olarak yansıtmışlardır ve sahâbînin sözünü ise Resûlullah'ın (s.a.v.) sözü olarak göstermişlerdir.

²⁰ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 112.

²¹ Schacht, *The Origins*, 165.

/büyümesi/yansıtılması /ıslahı) e-silentio deliline dayanmaktadır. Bu teoriler ise yukarıda zikredildiği üzere hadislerin artışı mahiyetindeki iddiasının temel sebebi²² veya özel şeklidir.

Bu kavramı Juynboll *Muslim Tradition* isimli eserinin 1. ve 3. bölümünde detaylı bir şekilde ele almıştır ve Schacht'tan farklı bir görüşe sahip değildir.²³ Motzki'ye (1948-2019) göre bu terim, Müslüman âlimler tarafından önceden bilinen ve kullanılan *ref'in*²⁴ (hadisi merfûlaştırma/daha yüksek mertebeye sahip bir otoriteye nispet etme) aynıdır. Schacht bunu mutlak bir gerçek olarak kabul ederken, Motzki bu konuda muhaddislerin görüşüne yakındır. Yani ona göre her ref' edilen sened uydurma olmak zorunda değildir.²⁵ Motzki, bu teoriyi eleştirmiştir. Ona göre bu konuda genelleme yapmak isabetli bir tavır değildir. Zira mevcut veriler bu durumun bir kural olmadığını göstermektedir.²⁶

Uri Rubin (1944-2021), Schacht'ın bu görüşünü eleştirmiştir. O da Motzki gibi Schacht'ın bu konudaki genellemesini kabul etmez. Ona göre isnadların *ittisâli* veya *irsâli*'nden hareketle kronolojiyle alakalı çıkarımda bulunmak isabetli bir davranış değildir.²⁷ Fakat bu durum isnadların geriye doğru hiç büyümediğini de gerektirmez. O, merfû, mevkuf ve maktû rivayetin müstakil bir şekilde yan yana rivayet edilmeye devam edildiği kanaatindedir.²⁸

Michael Cook (1940-), Schacht'ın bu teorisine katılmıştır; ancak o bunun için *kurnazlık* (sharp practice) ve *orijinalite değil, otorite* (authority, not originality) gibi ifadeler kullanmıştır.²⁹ Cook bunu söyleyerek aslında erken dönem İslâm eğitim sistemini temsil eden gelenekçi kültürde, bilginin otantikliğine değil, otoriteye değer verildiğini varsaymaktadır. Yani sözün kime ait olduğu değil, aksine toplumda kim otorite ise, kişi kendi görüşünü ona nispet edip rivayet ederdi. Böylece toplumda kendi sözüne itibar kazandırır. Motzki bunu eleştirmiştir. Ona göre birkaç örnekten genel

²² Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 127. Ayrıca hadislerin artışı görüşü aynı zamanda direkt e-silentio deliline de dayanmaktadır. bk. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 112.

²³ Juynboll, *Muslim Tradition*, 207.

²⁴ Hz. Peygamber'e (s.a.v.) izâfe edilen söz, fiil, takrir veya sıfat. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 113.

²⁵ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 220.

²⁶ Harald Motzki, "The Prophet and the Debtors", *Analysing Muslim Traditions*, eds. Harald Motzki vd. (Leiden: Brill, 2010), 136-137.

²⁷ Rubin, *The Eye of the Beholder*, 237, 241-242, 245.

²⁸ a.g.e., 234-238-260.

²⁹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 231.

bir kural veya sonuç çıkarmak bilimsel bir metot değildir.³⁰ Ayrıca Motzki'nin hadis literatüründe bir kişinin belli bir otoriteye nispet edilen bir görüşün isnadında yer almasına rağmen söz konusu otoriteden farklı bir görüşe sahip olduğuna dair rivayetlerin bulunduğunu³¹ ispat etmesi Cook'un tezinin isabetli olmadığını göstermektedir. Zira râvi kendi görüşünü de bu otoriteye nispet ederek itibar kazandırmamıştır.

Jonathan Brown (1977-) da bu konuda Schacht, Juynboll ve Cook'a karşı Motzki gibi düşünmektedir. O, zikri geçen oryantalistlerin bu konudaki görüşlerini özetleyip Motzki'nin de dediği gibi, muhaddislerin de özellikle ilmü'l-ilel içinde ref' ve vasl konusunu çok detaylı bir şekilde tartıştıklarını misallerle ispatlamıştır.³² Ancak muhaddislerin bu konudaki hükümleri Schacht ve Juynboll'un genellediği kadar geniş değildir.³³

Kızıl'ın tespitine göre Schacht'ın, *isnadların geriye doğru büyümesi* tezi oryantalist literatürde en etkili görüşlerinden birisi olup Calder (1950-1998), Cook ve Berg gibi oryantalistlerin hadisleri tarihlendirmede isnadlardan istifade edilemeyeceği görüşünü benimsemeye etkili vesile olmuştur.³⁴ Ona göre Schacht'ın bu tezinin iki yönü vardır. Birincisi, hadislerin maktûlaşma, mevkuflaşma ve merfulaşma gibi geriye doğru büyümeleri öbürü ise muttasıllaşma gibi isnadların kopukluklarını ıslah etmekten ibarettir. Yani muhaddisler ile Schacht arasında bu konuda fark vardır. Birinci fark bunun hacmine dairdir. Schacht'ın tezi maktûlaşma ve mevkuflaşma gibi yeni özelliklerle muhaddislerin bu konudaki kategorilerinden daha geniştir. Muhaddislerde ise sadece ref' ve vasl gibi iki kategori vardır. İkinci fark şudur ki, Schacht'a göre tüm hadisler bu süreçten geçmiştir, muhaddisler ise böyle bir genelleme yapmazlar.³⁵ Schacht'ın bu teorisinin İslâm hukukunun gelişimine dair şemayı tersine çevirmesinin neticesi olduğunu söyleyen Kızıl, Schacht'ın bu teoride hadislerin geçtiği kaynakları temel aldığını belirtmiştir. Yani Schacht, bu kaynakların

³⁰ a.g.e., 231.

³¹ Motzki, "The Prophet and the Debtors", 137.

³² Detaylı bilgi için bk. Brown Jonathan, "Critical Rigor vs Juridical Pragmatism How Legal Theorists and Hadith Scholars Approached the Back Growth of Isnads in the Genre of Ilal al-Hadith", *Islamic Law and Society* 14/1 (2007), 1-41. Krş. Kızılkaya, *Çağdaş Hadis Tartışmaları*, 178-273.

³³ Brown, "Critical Rigor vs Juridical Pragmatism", 7.

³⁴ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 127.

³⁵ a.g.e., 128.

kronolojik mukayesesini yapmıştır.³⁶ Kanaatimizce Schacht bu mukayesesinde kaynak-isnad merkezli bir teknik ile beraber e-silentio delilini kullanmıştır. Kızıl'a göre kaynakların bu kronolojik mukayesesini doğru değildir. Zira hadis literatürünün kendi dinamikleri dikkate alındığında bu mukayese kabul edilmeyecektir. Çünkü hadis literatürü eser değil, isnad merkezli bir literatürdür. Dolayısıyla bir rivayetin incelenmesinde geçtiği kaynaktan ziyade bunların isnadları önemlidir. Zira bu kaynaklarda Schacht'ın ispat etmek istediğinin tam tersine önceki kaynaklarda büyümüş ve gelişmiş bir isnad sonraki kaynaklarda ise kopuk veya eksik olarak da yer almaktadır.³⁷

Kızıl'ın tespitine göre Schacht'ın bu teorisi erken dönem isnadların kusurlu olup zamanla tekâmül ettiği düşüncesine dayanmaktadır. Ona göre bu düşünce bir yere kadar doğru olsa da bundan hareketle tüm kopukların erken ve tüm muttasılların ise geç tarihli olduğunu söyleyerek bunu bir kural hâline getirmek yanlış bir genelleme olacaktır. Zira ilk baştan itibaren hem mürsel hem muttasıl isnadların bulunması da bir gerçektir.³⁸ Buna ek olarak Schacht'ın, hadis literatüründe ref' ve vaslın yaşanmadığı birçok rivayetleri açıklayamaması onun bu konudaki görüşünün zafiyetini gösterir. Ayrıca üçüncü, dördüncü ve beşinci asırlarda bile yoğun bir şekilde mevkuf ve maktû rivayetlerin bulunması Schacht'ın Şâfiî'den sonra hadislerin merfulaştırıldığına dair genelleme yapmasının isabetli olmadığını göstermektedir. Kızıl'a göre Schacht, hadis literatüründe yaşanan önemli bir fenomeni keşfetmiştir; aynı şeyin bulunduğunu itiraf eden hadis âlimlerine karşı, bütün hadislerin geriye doğru geliştiği ve dolayısıyla hiçbir merfû hadisin sahih olmayacağı genellemesine ulaşmıştır. Aslında onun bu genellemesi, birinci asırdan gelen sahih rivayetlerin varlığını inkâr ettiği başka bir öncüle dayanmaktadır.³⁹

Kanaatimizce bir râvi çeşitli sebeplerle isnadı hafızlamayı tercih etmiş olabilir. Meselâ hadisin aktarılması ortamında duyan öğrenciler bu hadisin isnadını biliyor olabilirler veya bir âlimin belli bir fetvası Resûlullah'ın (s.a.v.) hadisine dayalıyken kendisi de verdiği fetvanın arkasında hadisin bulunduğunu bildiği hâlde bu hadisi, fetvasını desteklemek için zikretmeye ihtiyaç duymamış olabilir. Zira halk veya

³⁶ a.g.e., 129-130. Bu durum aynı zamanda kaynak merkezli tekniğe benzemektedir.

³⁷ a.g.e., 130.

³⁸ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 130, 136.

³⁹ a.g.e., 130, 136.

öğrenciler ondan fetva isterken detaylı delil istemek zorunda değildirlir.⁴⁰ Hatta kimi zaman önceden verilen kaynaksız bir fetvada, öğrencilerin istifrası üzerinde hocaların kaynakları gösterdikleri de vuku bulmuştur.⁴¹

İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Muşannef*'inde toplam 34.800 rivayetten 7.500'ü merfû, 11.250'si mevkuf, 16.000'i ise maktû rivayetlerdir. Ayrıca İbn Münzir'in (ö. 319/931) *el-Evsat* isimli eseri de çok sayıda mevkuf ve maktû rivayetler içermektedir. Buhârî'nin (ö. 256/869) *es-Sahîh*'i tekrarlarla beraber 461 mevkuf, *el-Edebü'l-müfred*, 383 mevkuf, *Ref'u'l-yedeyn*'deki 122 rivayetten 60'ı merfû, 40'ı mevkuf ve 22'si ise maktû rivayetlerdir. Kimi zaman Buhârî görüşünü desteklemek için merfû hadis zikretmeksizin sadece sahâbe ve tâbiîn sözlerini zikretmekle iktifa eder.⁴² Bu veriler Schacht'ın, Şafî'den sonra rivayetlerin merfulaştırılma düşüncesindeki genellemenin tam tersini göstermektedir.

Schacht'ın hadislerin *geriye doğru gelişim* teorisinin her zaman isabetli olmadığını gösteren bir misâl verecek olursak; Cook'un, "Vesim'de"⁴³ siz ve Endülüs ahalisi savaşacaksınız. Sonra Şam'dan size yardım gelecek. Onların ilki gelince, Allah Teâlâ onları hezimete uğratacak"⁴⁴ hadisine dış sebep tekniğini⁴⁵ uygularken Hâkim (ö. 405/1014) gibi Ebû Nuaym'dan (ö. 228/843) sonra gelen kaynaklarda bu rivayet bulunmasına rağmen bunun merfulaştırılmamasını tespit etmesi,⁴⁶ eksikliklerinin tamamlanmaması, yanlışlıklarının düzeltilmemesi, Ebû Nuaym'ın öğrencisi olan Buhârî (ö. 256/870) veya diğer öğrencileri tarafından, yaşanmış bir olaya uyumlu bir şekilde redaksiyon yapılarak *fiten* babında yer verilmemesi bunun tarihî bir öze sahip olduğuna işaret olup Schacht'ın hadisin *geriye doğru gelişimi* teorisine aykırı bir

⁴⁰ İftikhar Zaman, *The Evolution of a Hadith: Transmission, Growth and The Science of Rijal in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqas* (Chicago: Illinois, 1991), 138-139.

⁴¹ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 131, dn. 229. Kızıl bunun için (Müslim, "cenâiz", 954)'u bir örnek olarak sunmuştur.

⁴² Çap, *Hadis İliminde Merfu-Mevkuf İlişkisi*, 94-96. Çap ayrıca Buhârî dışında *Kütüb-i Sitte* ve diğer kitaplarındaki mevkuf ve maktû rivayetlerinin rakamlarını da sonraki sayfalarda belirtmiştir.

⁴³ Mısır'ın güneyinde Kahireye yakın bir bölgenin adıdır. bk. el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/377; Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 229; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 223.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd el-Huzâî el-Mervezî, *el-Fiten ve'l-melâhim*, nşr. Sümeyr Emin ez-Züheyri. Kahire: Mektebetü't-tevhîd, 1412), 2/672, (No. 1888).

حَدَّثَنَا نُعَيْمُ بْنُ شَدِيدٍ، عَنِ ابْنِ لَهَيْعَةَ، عَنْ بَكْرِ بْنِ سَوَادَةَ، أَنَّ مَوْلَى لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو حَدَّثَهُ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ، عَنْ شَفِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: "تَقْتُلُونَ بَوَسِيمَ أَنْتُمْ وَأَهْلُ الْأَنْدَلُسِ، فَيَأْتِيكُمْ مَدَدُكُمْ مِنَ الشَّامِ، فَإِذَا نَزَلَ أَوْلَهُمْ هَرَمَ اللَّهِ عَدُوَّكُمْ، وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَهُمْ إِلَى لُوبِيَّةٍ"

⁴⁵ Bu yöntem çalışmamızın ikinci bölümündeki oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları teknikler kısmında değerlendirilmiştir.

⁴⁶ Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 222.

misâldir. Fakat rivayetin özelliklerinden sadece hadisin merfulaştırılmaması Schacht'ın nazarında onun hadislerin *geriye doğru gelişimi* teorisine karşı olmayabilir. Zira Schacht, İmam Şâfiî ve diğer muhaddislerin, merfû hadislerde ısrar etmelerinden sonra da mevkuf ve maktû rivayetlerin artışına inanmaktadır.⁴⁷

Bu tür kopuk isnadlar ve bunların ıslahı muhaddisler tarafından maktû, mevkuf, merfu, mürsel, mu'dal, münkati' ve diğer hadis çeşitleri adına ele alınmıştır.⁴⁸ Dolayısıyla Schacht'ın ileri sürdüğü bu yeni terimlerin yansıttığı hadis literatüründe yaşanan bu fenomen, muhaddisler tarafından ihmal edilmemiştir. Fark hadis literatüründe yaşanan bu fenomenin açıklaması, hükmün niteliği ve onun uygulanması ve tatbikatının hacmi hususunda muhaddisler ile Schacht arasında fark vardır. Schacht'ın açıklamasına göre buna *hadislerin geriye gelişimi/yansıtılması* ve *ıslahı* denir. Muhaddislerin açıklamasına göre ise buna ref', vasl, mürsel, mu'dal⁴⁹, münkati'⁵⁰, maktû, mevkuf ve merfû gibi çeşitli adlar verilir. Bu, sadece lafzî bir farktır. Zira aynı fenomeni, birisi '*geriye doğru gelişimi*' olarak nitelendirirken öbürü 'ref', 'vasl' ve diğer tabirlerle ifade etmektedir. İkinci bir fark ise bu fenomene verilen hükmün niteliği konusundadır. Schacht, bu fenomeni yanlışlıktan ziyade kasıtlı uydurmalar olarak görürken muhaddisler böyle bir genelleme yapmaktansa bazısının kasıtlı, bir kısmının ise kasıtsız hatalar ve diğer bir kısmını da ne yalan ne hata olarak nitelendirirler; bilakis, asrın eğitim sistemi ve meclisin durumuna göre öğretim gereği rivayetin doğal bir şekli olarak kabul etmektedirler. Hükmün uygulanmasının hacmine gelince; Schacht'a göre hadis literatürünün tümü⁵¹ bundan ibaret iken; muhaddisler, her hadis hakkında ayrı ve müstakil bir araştırma yapıp belli bir hükme varmayı tercih

⁴⁷ Schacht, *The Origins*, 150, 151.

⁴⁸ Ebû Bekir Ahmet b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, nşr. Ebû Abdillâh es-Sûrikî - İbrahim Hamdi el-Medenî (Medine Münevvere: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.), 384; a.mlf., *el-Faşl li'l-vaşl el-müddrec fi'n-naql*, nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî (b.y.: Dârü'l-hicre, 1997/1418), 2/621; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetü envâ'i 'ulûmi'l-hadis (Mukaddimetü İbni's-Şalâh)*, nşr. Nûreddin İtr (Suiye: Dârü'l-fikr, 1406/1986), 71-72, 88; Ayrıca detaylı bilgi için bk. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1985); Çap, *Hadis İlminde Merfu-Mevkuf İlişkisi*; Rahile Kızılkaya Yılmaz, *İbn Ebî Hâtim er-Râzi'nin "İleli'l-hadis" Adlı Eserinde Vasledilmekle İletti Saydığı Mürsel rivayetler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008). Mezkûr eserleri kronolojik tertibiyle zikretmeyi tercih ettik.

⁴⁹ İsnadından peşpeşe iki veya daha çok râvinin düştüğü hadise denir. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 71.

⁵⁰ Kopluğu hangi tarafta olursa olsun, isnadı muttasıl olmayan hadise denir. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 73.

⁵¹ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 128.

ederler.⁵² Yani burada hükmün niteliği ve onun uygulanmasının hacmi konusunda Schacht ile muhaddisler arasındaki fark, ön yargı ve yanlış genellemeden ibarettir. Diğer bir fark ise maktûlaşma ve mevkûlaşma konusundadır. Zira muhaddisler hadis usulünde böyle bir fenomenden bahsetmezler. Schacht'ın verdiği hüküm, e-silentio çıkarımı üzerinde durduğu için mutlak bir gerçek değildir.⁵³ Schacht'ın böyle bir teori ortaya atmasının sebebi, onun *hadislerin geriye doğru gelişimi* teorisinin arkasında Resûlullah'ın (s.a.v.) hukuk sistemi vazetmediği, hadis ve sünnetin hüccet olmadığı, muhaddislerden önce fıkıhçıların bulunması, fıkıhçıların yaşayan geleneği kullanmaları, isnadın geç dönemde zuhur etmesi, Şafî ve muhaddislerin ısrarından sonra merfû hadislere ihtiyaç duyulduğu gibi görüşlerinin yatmasıdır. Schacht'ın oluşturduğu İslâm hukukunun şeması Müslümanların oluşturduğu şemaya nazaran terstir. Zira Schacht maktû rivayetleri asıl alıp diğerlerinin ise sonradan geliştiğine inanırken Müslümanlara göre ise İslâm hukuku aslen Resûlullah'tan (s.a.v.) gelmektedir.⁵⁴

Kısacası bazı hadisler Schacht'ın fark ettiği gibi merfûlaştırılmış, (geriye gelişimi) bazısı ise vasl (ıslah) edilmiştir. Fakat, ister hadislerin *geriye doğru gelişimi* olsun (ref⁵) isterse isnadların ıslahı (isnadın kopukluğunu doldurmak) meselesi olsun, bu konuları muhaddisler göz ardı etmemişlerdir. Zira onlar, rivayet sürecinde yaşanan bu fenomeni, hadis literatüründe; ref⁵ ve vasl'ü'l-mürsel gibi başlıklar altında incelemişlerdir. Fakat muhaddisler Schacht gibi kaynakların kronolojik mukayesesiyle e-silentio'yu kullanma, ön yargıda bulunma ve genelleme yapmadan her rivayeti ayrı ayrı inceleme metodunu takip etmeyi tercih etmişlerdir.

⁵² Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdırrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis bi-şerhi elfiyeti'l-hadis li'l-'Irâkî*, nşr. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-sünne, 2003/1424), 214-215.

فالحق حسب الإستهراء من صنيع متقدمي القرنين مئدي، والقطن، وأحمد، والبخاري - عدم الطراد حكم كلفي.

Selahattin Polat'ın tespitine göre muhaddislerin bu konuda toplam beş farklı görüşü vardır. Kimiler hıfza bakarlar, bazıları ekseriyete bakarlar, bazıları sikanın vaslını tercih ederler, bazıları irsalı tercih ederler bazıları ise ikisinin bu konuda aynı seviyede olduğunu söylerler. Polat ise İmam Sehâvî'nin görüşünü en isabetli bulmuştur. bk. Polat, *Mürsel Hadisler*, 85-88.

⁵³ E-silentio delilinin mutlak bir şekilde kullanımının isabetli olmadığı hususu ise çalışmamızın bu bölümünün delilleri kısmında izah edilmiştir.

⁵⁴ Gördüğümüz kadarıyla maktû rivayetleri asıl alması da aslında görecelidir. Yani belli bir konuda iki rivayet olup birisi tebeu't-tâbiye ait öbürü tâbiye aitse bunlardan asıl olan tebeu't-tâbiye ait olandır. Yani maktû rivayetleri sadece mevkuf ve merfulara nazaran asıl kabul eder, bu durum maktû rivayetlerin otantik olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla bu konuda Schacht'ın görüşünü dile getirmek için belli bir konuda merfû, mevkuf ve maktû rivayetlerin bulunması halinde maktû rivayetin otantik olduğunu söylemektense merfû ve mevkuf rivayetin uydurma olduğunu söylemek daha uygundur. bk. Schacht, *The Origins*, 73; Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 129, dn. 225.

3. İsnadların Yayılımı (Spread of Isnads)

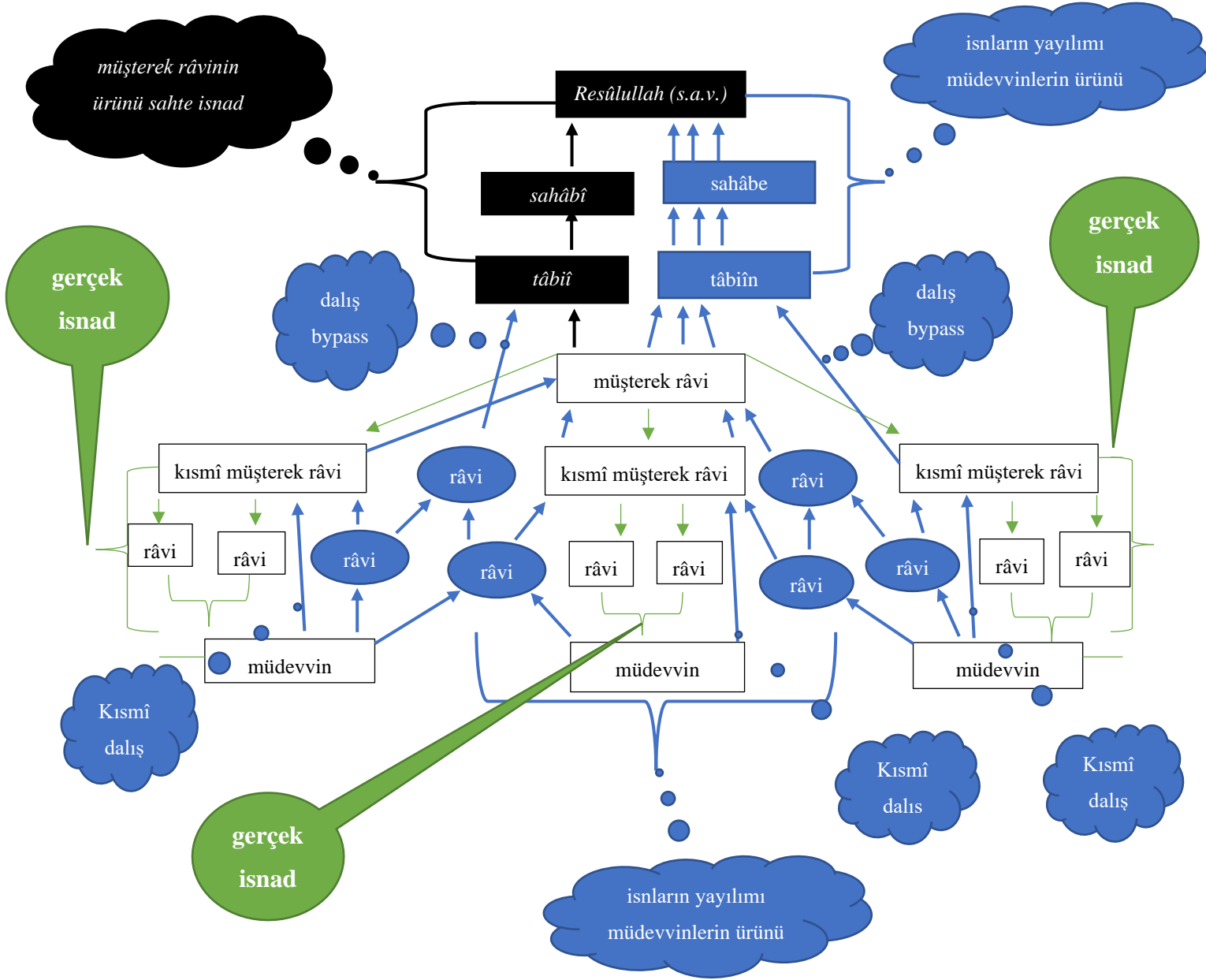
İsnadların geriye büyümesi ve görüşlerin geriye yansıtılması fenomeni yaşanırken, özellikle garib⁵⁵ hadisleri tenkitten kurtarmak ve bu isnadları takviye amacıyla yeni isnadlar ilave edilmiştir. Bu yeni ilavelere ‘*isnadların yayılımı*’ denir.⁵⁶ Anlaşılan şu ki, hadis literatüründe yaşanan bu fenomen de sonuçta hadislerin artışının bir şeklidir. Bu durum aynı zamanda hadislerin *geriye doğru gelişimini* de müstelzimidir. Yani, her ‘*isnadların yayılımı*’, ‘*geriye doğru gelişim*’dir, fakat her ‘*geriye doğru gelişim*’, ‘*isnadların yayılımı*’ değildir. *İsnadların yayılımı* geriye doğru dikey ve yatay şekilde yayılır. Başka bir deyişle, geriye doğru dikey şekilde gelişmiş bir isnad şayet yatay şekilde de gelişmeye başlarsa buna *isnadların yayılımı* denir. Ancak bu durumun *isnadların yayılımı* dairesine girmesi için sadece müşterek râvinin tarikini kullanarak yayılması lazımdır. Diğer tarikler kullanılırsa bunlara dalış denir. Yani yayılım eğer müşterek râviyi kenara bırakıp alternatif isnadla yayılırsa buna dalış denir. Fakat Schacht için dalış ile isnadın yayılımı arasında fark yoktur. Schacht isnadda yaşanan bu iki farklı fenomeni fark etmişse de ikisi için sadece *isnadın yayılımı* terimini kullanır. Dalış terimini ise Juynboll tanıtmıştır.⁵⁷ Görülen şu ki, her ‘*dalış*’; ‘*hadislerin artışı*’ ile beraber ‘*isnadların yayılımına*’ vesile olup ‘*isnadın geriye doğru gelişimi*’dir; fakat her ‘*isnadların yayılımı*’ veya ‘*geriye doğru gelişimi*’, Juynboll’un terimine göre ‘*dalış*’ değildir. İsnadların yatay şekilde gelişimi ve yayılımında bazen tersine kısmî/müşterek râvi de yer almaktadır.⁵⁸ *İsnadların yayılımı* fenomenini yansıtan tablo aşağıda verilmiştir.

⁵⁵ Bir râvinin rivayette tek kaldığı hadise denir. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 38.

⁵⁶ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 112.

⁵⁷ Dalış kavramı müstakil bir başlık altında ele alınmıştır. Asıl tariklerden geçen sahte tarikler ve kısmî müşterek râvileri atlayan tarikler zikredilmiştir. Buna göre dalışı da ikiye ayırmamız mümkündür. Müşterek râviyi atlayana dalış ve onun altındaki atlamalara meselâ kısmî müşterek râviyi atlayana veya onun öğrencisini atlayıp direkt kısmî müşterek râviden rivayet etmeyi de kısmî dalış olarak nitelendirebiliriz. Fakat Juynboll’un böyle bir terim kullandığına rastlamadık.

⁵⁸ Tersine kısmî/müşterek râvi için bu bölümün râvilerle ilgili kavramlar konusuna bakınız.



Tablo 4: İsnadların yayılımı

Bu tabloda yukarıdan aşağıya doğru inen yeşil renkli oklar isnadın gerçek tariklerini temsil ederken aşağıdan yukarıya (geriye) doğru yükselen siyah ve mavi renkli oklar ise isnadın sahte tariklerini göstermektedir. Yani yeşil renk gerçek isnad parçasını temsil ederken mavi ve siyah renk ise sahte kısmını göstermektedir. Ayrıca

mavi renk isnadın yayılımını temsil ederken siyah renk ise isnadın *geriye doğru gelişimini* göstermektedir. Siyah olan isnad parçası müşterek râvinin ürünü iken mavi renkli tarikler ise müdevvinlerin ürünüdür. Başka bir deyişle müşterek râvi sadece eğik ve siyah renkle gösterilen tek râvili tariki uydurmuştur, daha sonra müdevvinler bu tariki kuvvetlendirmek için diğer tarikleri uydurmuşlardır.⁵⁹ Kısacası kalın yeşil ve aşağıya inen oklar gibi simgeler isnadın gerçekliğinin alametleri olarak kullanılmıştır. Mavi renk ve yükselen oklar ise isnadın yayılımını temsil etmektedir. Siyah renk, eğik ve yükselen oklar ise müşterek râvinin uydurduğu tek râvili tarik ve isnadın geriye doğru büyümesini göstermektedir.

İsnadların yayılımı terimini ilk olarak Schacht kullanmış ve tanıtmıştır. O, bu kavramı şöyle açıklamaktadır: “*İsnadın geriye doğru gelişimine* paralel olarak onun – yatay şekilde – yayılımı da vardır. Bu da söz konusu prensip veya rivayet için ek otoriteler veya râviler üretmek demektir. İsnadın yayılımı haber-i vâhîde (isolated) yapılan itirazları karşılamak için yapıldı.”⁶⁰ Bu terim de bir önceki terim gibidir; ancak sadece tek bir senedin geriye doğru (dikey şekilde) değil, aynı zamanda ileriye doğru hem dikey hem de yatay şekilde çoğalır ve yayılır. Bu, sonraki kaynaklarda fazla râvileri içerip tamamlanmış bir isnad demektir. Schacht yukarıdaki tabloda musannifler ile müşterek râvi arasındaki isnad diliminde yer alan ilavelerden hiç bahsetmemiştir.⁶¹ O, sadece müşterek râviler ile Resûlullah (s.a.v.) arasındaki isnad kısmının çoğalmasına yayılım adını verir. Ayrıca ona göre tek râvili tarike verilen bu destek sadece ilavelerle olmayıp kimi zaman hocasını atlayarak hocasının hocasından direkt rivayet etmek suretiyle de mümkün olur. Müşterek râviyi atlayarak direkt onun hocasından rivayet etmek böyledir. Tabloda dalış ve kısmî dalışlar diye adlandırdığımız tarikler bu fenomeni göstermektedir. Schacht her ne kadar bu fenomeni zikretmişse⁶² de buna dalış diyen Juynboll’dur . Schacht ise buna işaret etmek için ‘by-pass ...’ ifadesi kullanır.⁶³ Ayrıca bu fenomeni Schacht’tan önce

⁵⁹ Burada sorulması gereken soru şu ki müşterek râvi kendi görüşüne kuvvet vermek için niçin diğer tarikler ilave etmiş olmasın? Ayrıca müşterek râvilerin sadece bir tariki uydurmakla iktifa etmeleri onların nazarında âhâd hadislerin hucciyetini göstermektedir. Bu çıkarım ise Hallaq’ın âhâd hadislerin muhaddislerin usullerine göre reddedilmesi gerektiği görüşüne aykırıdır.

⁶⁰ Schacht, *The Origins*, 166.

⁶¹ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 141.

⁶² Schacht, *The Origins*, 171.

⁶³ Schacht, *The Origins*, 201 dn. 1, 349. Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 223.

Horovitz (1874-1931) de fark etmiştir.⁶⁴ Schacht'a göre *isnadların yayılımı* uydurmadır.⁶⁵

Abbott (1897-1981), Schacht'ın "*isnadların yayılımı*" teorisine katılmamıştır. Ona göre hadisler ilk asrın ikinci yarısından itibaren yayılmaya devam etmiştir; dolayısıyla Schacht'ın isnadların yayılması teorisi doğru değildir.⁶⁶ Juynboll, Schacht'ın bu teorisine katılmıştır. Fakat kendisi bu fenomen için başka ifadeler de kullanmıştır.⁶⁷ Bu ifadeleri; isnadların çoğalması,⁶⁸ devreye sokulan öbür yollar,⁶⁹ müşterek râvi seviyesinin altına dalma⁷⁰ ve biçimlendirme⁷¹ şeklinde sıralayabiliriz.

A'zamî'ye göre tüm hadis literatürünü kapsayacak kadar büyük bir ölçüde, bugünkü iletişim araçları olmaksızın farklı bölgelerden râvilerin belli bir hadisi aynı lafızlarla uydurma komplosu, bu durumun tüm hadis literatürü için geçerli olması ve Schacht gelene kadar hiç kimsenin bunu fark etmemesi veya edip de ortaya çıkarmaması mümkün değildir.⁷²

Cook, Schacht'ın bu teorisine katılmıştır. Öyle gözüküyor ki sanki Cook'un bu konudaki görüşü, onun – çalışmamızın 'ilkeler' kısmında açıklanan – 'orijinalite değil, otorite' ilkesine dayanmaktadır. Ona göre bu tür uydurmalar diğerlerine nazaran daha kurnaz ve incedir. Zira bunun misallerini keşfetmek oldukça zordur. Ayrıca müşterek râviye binaen hadisleri tarihlendirmede bunun çok ciddi sonuçları vardır. Cook, isnad yayılımını üçe ayırmıştır. 1. Kişi, arkadaşı veya akranından, o da kendi hocasından rivayet eder. Ancak bu râvi kendi arkadaşını/akranını seneden silerek direkt onun hocasından rivayet eder. Bu oyunla sözü edilen hoca bir şekilde müşterek râvi olmuş oluyor. Hâlbuki o müşterek râvi değildir. Yani yapılan kaldırma işlemi ile müşterek râvi konumuna gelen hoca, esasen müşterek râvi değildir. Bunun şekli şöyledir:

⁶⁴ Josef Horovitz, "The Growth of the Mohammed Legend", *The Life of Muhammad*, ed. Uri Rubin (Britain: Ashgate, 1998), 271.

⁶⁵ Schacht, *The Origins*, 166, 171-172; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 220.

⁶⁶ Abbott, *Studies in Arabic Literary*, 29, 39; Berg, *The Development of Exegesis*, 19-20.

⁶⁷ Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 233.

⁶⁸ Bunun için Juynboll '*The Proliferation of Isnads*' ibaresi kullanmıştır. bk. Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 186.

⁶⁹ Juynboll bunun için '*alternative strands are brought into circulation*' ifadesi kullanmıştır. bk. Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 196.

⁷⁰ Juynboll bunun için '*diving under the level of the cl.*' ifadesini kullanmıştır. bk. Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 198.

⁷¹ Juynboll bunu şöyle ifade eder: '*one traditionist who "modeled" his sayings on that of another.*' bk. Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 202.

⁷² A'zamî, *On Schacht's Origins*, 166.



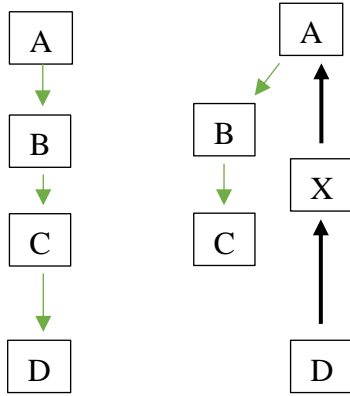
Asıl isnad C'nin B'yi atlama halı

isnadın yayılımı

Tablo 5: Cook'un nazarındaki isnad yayılımının ilk çeşidi

Bu tabloda A, B'ye ve B ise C'ye rivayet etmektedir. Fakat C, B'yi atlayıp direkt A'dan rivayet eder. Böylece A'nın bu rivayette iki öğrencisi olmuş oluyor. Birincisi, asıl isnaddaki B, öbürü ise atlama ve yayılımın neticesi olan C'dir. Bu fenomen hadis usulünde âlî isnad, tedlîs ve irsâl hafî babında ele alınır.

Cook'un zikrettiği ikinci çeşide gelince; bir râvi bazen birden fazla râviyi silip direkt bir üst müşterek râviden rivayet nakleder. Üçüncü çeşidine göre kişi, akranından aldığı rivayette hem akranı hem de onun hocasını silip onların yerine onlardan aldığı bu rivayeti kendi hocasından aktarır. Böylece kişi kendiliğinden yepyeni bir sened oluşturur.⁷³ Bu çeşidi aşağıda tabloda verilmiştir:



Asıl isnad

yayılmış halı

Tablo 6: Cook'un zikrettiği isnad yayılımının üçüncü çeşidi

Bu tabloda A, B'ye, B, C'ye ve C ise D'ye rivayet etmiştir. Daha sonra D, aynı hadisi rivayet etmek için başka bir isnadı uydurmuştur. Bu yeni isnadda, C isimli hocası ve B isimli hocasının hocasını silmiştir. Bu ikisinin yerinde ise X isimli başka

⁷³ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 232-234. Motzki bunu Cook'un elde edemediğimiz *Early Muslim Dogma* isimli eserinden nakletmiştir.

bir hocasını zikretmiştir. Cook, ilk kısım için Süfyân b. Uyeyne'nin ortadan iki râviyi sildiği rivayetten istidlal etmiştir.⁷⁴ Cook'a göre, erken dönem İslâm eğitim sistemini temsil eden gelenekte kısa⁷⁵ sened daha güzeldir. İşte bu senedi elde etmek için aradan râviler kaldırılırdı. Yani kısa isnadın daha muteber olmasından mütevellit, râvileri aradan kaldırma işlemleri yapılırdı. Cook buna dair misâller sunmuştur.⁷⁶

Cook ayrıca *isnadların yayılımı* teorisini kullanarak Schacht'ın müşterek râvi teorisini eleştirmiştir. Ona göre şayet biri, isnad yayılımının büyük bir seviyede gerçekleşmediğine inanıyorsa, o zaman mütevâtir⁷⁷ hadislere de inanması gerekir; fakat şayet isnad yayılımı büyük seviyede gerçekleştiğine inanıyorsa o zaman isnad merkezli, özellikle müşterek râviden hareketle hadisleri tarihlendirebileceği görüşünden vazgeçmesi gerekmektedir.⁷⁸ Yani İslâm tarihinde büyük çoğunlukla isnadlar uydurulmuşsa bir râvinin üç öğrencisine rivayet etmesi de onun gerçekliğine delalet etmez. Aksine gerçek öğrenciler sanılan müşterek râvinin öğrencileri de aslında sahte olabilirler. Cook bu konuda seçeneğin Schacht ile A'zamî arasında olduğunu söyleyip, kendi delillerinin bu soruyu nihaî şekilde cevaplamaya imkân vermediğini itiraf etmişse de Schacht'a tâbi olmuştur. Ona göre isnadların büyük ölçüde yayıldığına inanmazsak A'zamî'nin deliline inanmamız gerekecektir. Başka deyişle *isnadların yayılımına* inanırsak A'zamî'nin delili bize dokunamaz.⁷⁹

Motzki'ye göre Cook'un tanıttığı ilk çeşit, Schacht'ın *isnadların yayılımı* teriminin tanımına girmez. Zira o bir atlamadır.⁸⁰ Ayrıca Süfyân b. Uyeyne, bir râviden

⁷⁴ Bu örnek bu şekilde ise Cook'un zikrettiği üçüncü çeşidine uyumlu gözükmektedir.

⁷⁵ Bu ifade âli isnada denk gelse de burada değiştirmeden Motzki'nin naklettiği gibi 'kısa isnad' olarak zikretmeyi tercih ettik. bk. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 232-234.

⁷⁶ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 232-234. Motzki bunu elde edemediğimiz Cook'un *Early Muslim Dogma* adlı eserinden aktarmıştır. Cook'un zikrettiği bu hususları muhaddisler ihmal etmemişlerdir. Onlar bunun için münkatı', müdelles, mürsel hafî gibi terimler üretmişlerdir. Ayrıca kısa ve uzun sened hakkında âli ile nâzil sened kategorisi belirtmişlerdir.

⁷⁷ Yalan üzere birleşmeleri âdeten mümkün olmayan kalabalık bir grup tarafından rivayet edilen haber. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadis Usûlü*, 31.

⁷⁸ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 232-234.

⁷⁹ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 147-148.

⁸⁰ Fakat atlama da bazen yayılımın özel bir şekli ve çeşidi olabilir. Cook'un zikrettiği ilk çeşit, Schacht'ın yayılım tanımına girmezse de mutlak bir şekilde yayılımın bir örneği olabilmesi için bir engel yoktur. Hatta Schacht kendisi bile *isnadların yayılımı* bağlamında 'by-pass' diyerek atlamadan bahseder. Fakat bunun yayılma olabilmesi için iki şartın aynı anda bulunması gerekmektedir. Yoksa Motzki'nin dediği gibi söz konusu şekil yayılma değil, sırf bir atlama olur. Bu şartlar şunlardır: 1. atladığı hocasının diğer öğrencilerinin de bulunması gerekir ve bu öğrencilerin bu rivayeti bu (atılmış/silinmiş veya atlanmış) hocadan rivayet etmeleri gerekir. 2. O, atlayıp yeni bir isnad üretmişse de asıl hocadan da rivayet etmesi gerekir.

duyduğu hadisi direkt hocasından duymak için ona gider ve direkt ondan duyduğunu zikreden başka bir rivayet de vardır. Bunun yanı sıra kısa isnad elde etme çabasında bir mahzur bulunmamaktadır. Zira bir rivayeti araç vasıtasıyla duymaktansa direkt asıl kaynaktan işitme imkânı varken hadisçiler bunu niçin asıl kaynaktan dinlemesinler? Meselâ Yahya b. Yahya el-Murâdî, *el-Muvaṭṭa*'ı Endülüs'te Ziyad b. Abdurrahman'dan sema etti, daha sonra Medine'ye gidip direkt İmam Mâlik'ten dinledi. Dolayısıyla isnadın kısa olması onun uydurma olduğunu göstermez. İkinci ve üçüncü çeşidine Cook hiçbir misâl zikretmemiştir. Ancak bu çeşitler Schacht'ın asıl müşterek râvi ile uyumludur. Cook, bu son iki çeşidin amacının haber-i vâhide olan itiraza karşı ona takviye vermekten ibaret olduğu kanaatindedir. Motzki'ye göre bu iddiayı genellemek doğru değildir. Zira haber-i vâhidin birinci asır ile ikinci asrın çoğunda bir problem olması sabit midir? İkinci olarak haber-i vâhide bu itiraz sadece hukukî içerikli hadislerde olabilir, bundan her türlü hadis hakkında hüküm vermek doğru olmaz. Üçüncüsü bu kadar büyük ölçüde sahtekârlık ve aldatma varsa kandırılan kimdir? Yani İslâm'ın sahte bir tarihi yazmadığı ve hadisleri uydurmadığını kabul etmek güç ise, İspanya'dan Orta Doğu'ya kadar uzanan bilim adamlarının modern iletişim çağından önceki zamanda asırlar boyunca birbirini yok edecek kadar şiddetli ihtilaflarla yaşayan bir milletin tamamen sahte ve uydurma bir tarihi yazmada gizli anlaşma ve komplo – veya tesadüf – ile en iyi sonuçlara varacak kadar tutarlı bir bilim sistemi geliştirdiklerine inanarak hepsini bir kalemde silmek daha güçtür.⁸¹

Zaman'a göre ise burada söz konusu komplo veya tesadüfü öngörmekten ziyade muasırların taklididir. Yani önce bir kişi belli bir hocadan hadis rivayet eder. Daha sonra bu hadis muasır râvilerden kimin kulağına gelirse o da aynı rivayeti aynı hocadan duyduğunu iddia eder. Böylece tesadüf veya komploya gerek kalmadan da belli bir hadisi belli bir hocadan aktarmak mümkündür. Bundan dolayı Zaman, klasik hadis usullerinden hareketle araştırma yapmayı tercih eder. Ayrıca ona göre yayılım teorisi aslında isnadları tasfiye etmek için silah olarak kullanılacak bir bahanedir. Mesela belli bir konu hakkında araştırma yapmak için o konuya dair isnadlardan herhangi birinin ilk başta belli bir kişi tarafından uydurulduğunu iddia ederek diğer

⁸¹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 235 krş. Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 225; Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 27.

isnadları bu iddiaya binaen değerlendirirler. Yani madem ki bu isnadı filan şahıs uydurmuşsa, diğer isnadlar ise bunu takviye etmek için uydurulmuştur.⁸²

Bunu daha sistematik bir şekilde anlamaya çalışırsak bunun temel varsayımı, bir hedefi ve üç aşaması olduğunu söyleyebiliriz. Temel varsayımına göre araştırılan malzeme zaten uydurmadır. Temel hedefine gelince; araştırmanın amacı bunu uyduran kişiyi bulmaktır. Bu varsayım ve hedefi temellerinde barındıran modern araştırmacının çalışmasının aşamalarına gelince, ilk aşamada belli bir konudaki hadislerden ilk önce diğer isnadları görmezden gelip isnadların başlangıç veya bitiş noktalarından hareket etmeyip, direkt ortasından belli bir kişinin müşterek râvi olduğunu belirtmektir.⁸³ İkinci aşamada müşterek râvi ile Resûlullah (s.a.v.) arasındaki tek râvili tarihin müşterek râvi tarafından uydurulduğunu iddia etmektir. Üçüncü aşama ise ikinci aşamanın sonucuna/iddiasına dayanmaktadır. Yani bu tarik uydurma ise diğer tarikler de bunu takviye etmek için uydurulmuş olmalıdır. Ayrıca ilk aşamada her zaman müşterek râvinin belirtilmesi de gerekmez. Zira söz konusu hadisin, bazen müşterek râvinin ismini istismar edenler tarafından uydurulduğu da iddia edilir. O, zaman ilk aşamada herkes istediği bir kişiyi hadisi uydurmaktan sorumlu tutar. Daha sonra diğer tariklerin de buna binaen yayıldığını söyleyebilir.⁸⁴

Kızıl, bu konuya dair Schacht, Juynboll, Cook, Motzki, A'zamî ve Zaman'ın görüşlerini ele almıştır. Teori Schacht'a ait olsa da Cook'un bu konuya dair önemli görüşleri olduğu için Kızıl en çok onun görüşlerini değerlendirmiştir.⁸⁵ Ona göre Schacht bir taraftan müşterek râviden önceki tek râvili isnadın sahte olduğunu söylerken öbür taraftan bu kısmın ferd olmadığı tariklere ise yayılma diyerek uydurma olduğunu iddia eder. Kızıl, Schacht'ın bu davranışını onun geçit vermez kurgusunun bir misali olarak nitelendirmiştir.⁸⁶ Ayrıca Kızıl, bu teoride mezkûr atlama fenomenin (by-pass/dalış) muhaddisler tarafından tedlîs ve irsâl-i hafî terimleri altında değerlendirildiğini söylemiştir. Ona göre Schacht bu atlamayı sadece müşterek râviden önceki kısma has yapar ve bu kısımda sadece bir isnadın müşterek râvi tarafından

⁸² Zaman, *The Evolution of a Hadith*, 104, 108.

⁸³ Görüldüğü gibi ilk aşamanın üç özelliği vardır. 1. Araştırmaya (seçimi) musanniflerden yani isnadın başlangıç noktasından başlamamak. 2. Araştırmaya (seçimi) sahâbeden yani isnadın bitiş noktasından başlamamak. 3. Araştırmaya (uyduran râvi seçimini) isnadın esnasından başlamak. 4. Sonraki aşamalarda 'ilk uydurulmuş isnad' vasfını kazanacak isnad hariç diğer isnadları görmezden gelmek.

⁸⁴ Zaman, *The Evolution of a Hadith*, 104; Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 148-149. (vurgular bizden)

⁸⁵ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 140-150.

⁸⁶ a.g.e., 141.

diğerlerinin ise ona yardım için öğrencileri ve sonrakiler tarafından yayıldığını söyler.⁸⁷

Kızıl, Motzki'nin bu konudaki görüşünü de özetlemiştir. Ona göre Motzki bu teorinin zafiyetini göstermekle beraber pratik örnekler de sunar. Motzki, tek râvili isnadların metinlerini, kısmî/müşterek râvilerinkiyle karşılaştırır. Böylece o, kopyalamayı test eder. Yani muâsırdan öğrenip onun hocasından duymuşçasına aktarmasını araştırır. Bu test ile her bir isnadla gelen iki metnin benzer ama bağımsız olduğuna delalet eden bazı özelliklerini tespit eder. Bu özelliklerden hareketle aynı hocadan rivayet eden râvilerin metinlerinin aynı hocadan geldiklerini gösterecek kadar benzer, ancak kopyalamanın yaşanmadığını gösterecek kadar birbirinden bağımsız olduğunu tespit etmiştir. O, misallerle sahtekârlığın bu şekildeki tesadüfün – özellikle tüm isnadları kapsayacak kadar büyük ölçüde – yaşandığını reddeder. Bu da gösteriyor ki tek râvili isnadlarla gelen benzer ama bağımsız metinlerin kopyalanması sanılan kadar büyük ölçüde yaşanmamıştır. Dolayısıyla bunlar yayılmanın neticesi değildir. Fakat bu durum isnadlarda hiç yayılma yaşanmadığını da gerektirmez. Yayılmanın yaşanması bütün isnadların itibarını da zedelemeyebilir. Yani Motzki hiçbir taraftan genelleme yapmaz. Aksine konuya dair isnad kümesi ile metin mecmuasını isnad-metin tekniğiyle analiz etmeyi tercih eder.⁸⁸

Kızıl, yukarıda zikrettiğimiz *isnadların yayılımının* Cook'un tanıttığı ilk çeşidinin hadis ilminde “el-mezîd fî muttasıl'l-esânîd”⁸⁹ ve “tedlîsü'l-isnâd”⁹⁰ babında ele alındığını söyleyerek muhaddislerin bu konuda Cook'un yaptığı gibi genelleme yapmadıkları, aksine “Berâet-i zimmet asıldır” prensibine dayanarak her hadisi ayrı ayrı incelediklerini vurgulamaktadır.⁹¹ O, Cook'un Schacht ile A'zamî arasındaki mukayesesinin sonucunda Schacht'ın tarafını seçme tavrını eleştirmiştir. Ona göre Cook'un, bunu söylemek yerine isnad yayılımının gerçekten büyük ölçüde yaşandığını delillerle ispatlaması gerekir. Çünkü burada mesele, isnadların gerçekten

⁸⁷ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 142.

⁸⁸ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 149-150, dn. 293; Harald, Motzki, “The Prophet and the Cat”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998), 48.

⁸⁹ Görünürde muttasıl (kopuksuz) olab bir senedin ara kısmında bir râvinin ziyade edilmesine denir. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 99.

⁹⁰ Bir râvinin normalde hadis aldığı bir raviden duymadığı bir hadisi, duyduğunu zikretmeksizin rivayet etmesidir. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 74.

⁹¹ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 143.

büyük oranda uydurulup uydurulmadığı sorusunda düğümlenmektedir.⁹² Ayrıca Kızıl *isnadların yayılımı* teorisinin arkasında komplo, tesadüf veya taklit olup olmama konusunda A‘zamî’nin tespitinden ziyade Zaman’ın tespitinden hareketle râvilerin bu tür sahtekârlık yapabilecek karaktere sahip olduklarını iddia etmeyi, yayılma teorisinin kusurlarından saymıştır.⁹³ O, Zaman’ın yayılım teorisinin istenilmeyen isnadların tasfiyesi için kullanılan bir bahane tespitini benimsemiş ve buna binaen verileri müşterek râvi gibi ön yargılı şablona uydurmak yerine müşterek râvi şemasını verilerden hareketle değiştirilmesinin gerektiğini söylemiştir.⁹⁴ Ona göre yayılma teorisinin isnad-metin tekniğinden hareketle somut misallerle reddedilmesi de mümkündür.⁹⁵

Gördüğümüz kadarıyla bu teori oryantalistler ile Müslümanlar arasındaki ihtilaf ta diğerlerinden biraz farklı ve en mühim olanlarından. Bu teori hakkında tartışanları üçe ayırmamız mümkündür. Birincisi, Cook’un revizyonist tavrıdır. İkincisi Schacht ve Juynboll’un karışık yoludur. Üçüncüsü ise A‘zamî, Motzki, Zaman ve Kızıl’ın iyimser bakışıdır. Diğerleri bu gruplardan birine girer. Bunlardan Cook ile Zaman ve Kızıl’ın bakışı arasında net bir çizgi vardır. Diğerleri ise farklı sınırlarda olmalarına rağmen delil konusunda bazı noktalarda aynı noktada durmaktadırlar.

⁹² Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 148.

⁹³ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 148-149. Kanaatimizce hadis literatüründe komplo veya tesadüfün neticesiyle böyle bir uydurma yaşandığını iddia etmek güçtür hatta imkânsızdır. Dolayısıyla bu şekilde iddia edilmez. Fakat aynı fenomenin taklit yoluyla gerçekleşmesi adeta mümkündür. Dolayısıyla buna aklen itiraz olmaz. Aslında hadis literatürünün çoğunun sahte olduğu, sahâbe ve diğer muttaki alimlerin Resûlullah (s.a.v.) adına hadisleri uydurmaları, hadislerin siyasî ve mezhebi çatışmalarının sonucu ve ürünü olması, *isnadların geriye doğru büyümesi, görüşlerin geriye yansıtılması*, isnadların sahte olduğu, Nâfi‘ ve muhadramlar gibi râvilerin bir kısmının sahte olduğu, hadislerin müşterek râviler veya onlar adına diğer alimler tarafından uydurulduğu gibi oryantalistlerin iddialarının hepsi sonuçta râvilerin büyük çoğunluğunun sahtekârlık yapabilecek karakterde olduğunu öngörmektendir. Dolayısıyla *isnadların yayılımı* teorisini eleştirmek için bu öngörmeyi kusurdan saymak oryantalistler için geçerli bir delil olmaz. Bu öngörme şayet *isnadların yayılımı* teorisinin kusurlarından ise mezkûr tüm iddialarının kusurundan da sayılması gerekmektedir. Durum böyleyken oryantalistler ile Müslümanlar arasında hakemlik yapan tek delil sahâbe, sika râviler ve musanniflere güven ve inanç olacaktır. Bu da kabul edilebilecek bir hakem değildir. Çünkü Kızıl için râvilerin sahtekârlığına inanmak teorisinin kusurundan ise mezkûr iddialara sahip oryantalistler için, râvilerin böyle bir karaktere sahip olmadığı yani güvenli olduklarını göz önünde bulundurarak yapılan çalışmaların kusurundan sayılır. Yani Kızıl’ın kusur olarak saydığı hususa karşı râvilere olan güveni bir hakem olarak kabul edilecekse muhaddisler tarafından vazedilmiş tenkit sistemini yok sayıp modern çalışmaların yapmanın ve yeni metotlar ortaya koymanın bir anlamı kalmaz. Çünkü sahâbe, sika râviler ve musanniflere güvenilecekse, o zaman hadis literatürüne şüphe ile bakmaya ne gerek var? Dolayısıyla – istisnalar hariç – mezkûr iddialara sahip oryantalistlerin bütün çabaları, çalışmaları ve metotları zaten sahâbe, alimler ve râvilerin büyük çoğunluğunun sahtekârlık yapabilecek karaktere sahip oldukları temeline dayanmaktadır.

⁹⁴ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 149.

⁹⁵ a.g.e., 149.

Mesela Cook ile Schacht ve Juynboll arasındaki ortak nokta yayılma teorisinin doğru olmasıdır. Bunların arasındaki fark ise müşterek râvi ve hadis literatüründe komplo ve tesadüfün yaşanıp yaşanmaması hususudur. Zira Cook bunu görmezden gelir, Schacht susar ve Juynboll ise buna yer vermez.⁹⁶ İşte bu da Juynboll ile A‘zamî ve Motzki arasındaki ortak noktadır. Schacht ve Juynboll ile A‘zamî ve Motzki arasındaki başka ortak nokta ise ilk ikisinin yayılım teorisine inanmalarına rağmen Cook’a kadar şüphecî davranmayı en az müşterek râvilerin tariklerine güvenmeleridir. Schacht ve Juynboll ile A‘zamî ve Motzki arasındaki ihtilaf noktası ise isnadların yayılımı ve müşterek râvilerden önce de isnadın gerçek kısmı olabilme imkânıdır. Zira ilk ikisi, isnadın yayılımına inanırken müşterek râviden önceki isnad kısmına inanmazlar. Son ikisi ise bunun tam tersine inanmaktadırlar. İşte tam da bu nokta, A‘zamî ve Motzki ile Zaman ve Kızıl arasındaki ortak noktadır. Fakat bunlar arasındaki fark ise yayılım teorisinin komplo veya tesadüfî öngörmekten ziyade taklit gibi sahtekârlığı öngörmekten kaynaklanmaktadır.

İlk başta bu teoriye her ne kadar Schacht başlamışsa da Cook devreye girip aşırı şüphecî davranarak bunu Schacht’ın uygulamasından daha geniş bir ölçüde uygulamış ve Schacht’ın kendi teori ve kuralına sâdik kalmadığını iddia etmiştir. Kanaatimizce bu açıdan bakılırsa Cook’un mantığı doğrudur. Fakat seçenek ya Schacht’tır veya A‘zamî’dir. Hatta bunu daha da netleştirirsek seçeneğin Cook ile Kızıl’ın dediğinden birisi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Schacht kendi teorisinde samimi değildir. Zira bu kadar büyük ölçüde yayılma fenomeni yaşandıktan sonra müşterek râvinin güvenilirliğine inanmak abestir. Çünkü nasıl oluyor da İslâm tarihinde hepsi sahtekâr karaktere sahip iken sadece kısmî müşterek râviler istisna edilsin? Başka bir deyişle bir taraftan müşterek râviler rivayetleri uydururken, kısmî müşterek râviler diğer tariklerle yayılım tariklerini uydururken, musannifler dalışlar yaparken, bilinmeyenler de müşterek râvilerin adlarını istismar ederken hadisleri yine de tarihlendirmeye kalkışmanın bir mânası yoktur. Bütün bunlara rağmen hadislerin târihi bir özünü bulmayı umuyorsak o zaman önce komplo, tesadüfler veya taklit gibi öngörmeleri ve sahâbe, sika râviler ve musanniflerin sahtekârlık yapacak karaktere sahip olmaları gibi ön yargılardan vazgeçmemiz gerekecektir. Schacht’ın durumu ise karışıktır. Bir taraftan komplo, tesadüf veya taklit gibi sahtekârlıkları gerektiren

⁹⁶ Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 186.

öngörmelere dayanırken öbür taraftan hadisleri müşterek râviden hareketle tarihlendirebileceğini de mümkün görmektedir. Juynboll ise her ne kadar komplo ve tesadüfün yaşanmadığını açıkça dile getirmişse de taklit gibi sahtekârlık ve kaçak yolları önlemeyi başaramaz. Bu açıdan bakılırsa Juynboll, komplo ve tesadüfün imkânsızlığını ortaya koyarak kendisini ve Schacht'ı Cook'un itirazından kurtarmışsa da yalancı, kurnaz, sahtekâr râvileri taklit gibi kaçak yollardan hadislerin uydurulmasını engelleyemez. Sonuçta Zaman'ın dediği ve Kızıl'ın da işaret ettiği gibi klasik hadis usulü sistemine dayanarak râvilerin adalet ve zabt yönlerinden hareketle isnad-metin analiziyle her hadisi ayrı ayrı araştırmak bilimsel davranışa daha çok yakışan bir metottur. Râvilere bu itibar ve önem verilmezse; sadece müşterek râvi teorisi veya yayılım teorisi değil, aynı mantıkla tevâtür kavramı da mânasız kalır. Başka bir deyişle Schacht'ın müşterek râvi teorisini kurtarmak için Juynboll hadis literatüründe en az üç kişinin bir hocadan aynı rivayeti aktarmada tesadüf veya komplo olmadığı delilini kullanır. Aynı delili A'zamî ve Motzki isnadların yayılma teorisini reddetmede kullanırlar. Fakat Zaman ve Kızıl'ın da işaret ettiği üzere râvilerin bu ittifakı kurmak için tesadüf veya komploya gerek yoktur. Zira bunu yapabilmeleri için üçüncü bir yol daha vardır. O, da taklit yoludur. Yani bir kişi belli bir hocadan rivayeti nakleder, öbürü bunu görünce yalanla 'ben de aynı hocadan bu rivayeti duydum' der. Böylece herkes yalanla aynı hocadan bunu aktarır. Bu şekilde birden fazla râvi aynı metni tek hocadan aktarabilirlerse tevâtür yoluyla gelen dini veya seküler metinlerin de aynı şekilde yalanla aktarılmış olmaları imkân dâhilindedir. Bu doğru ise tevâtür kendi itibarını kaybeder. Yani insanlar bir kere kurnaz, sahtekâr yalancı ise ortada ne müşterek râvi kalır ne de tevâtür kalır. Şunu da unutmamamız gerekir ki Juynboll'un üç kısmî müşterek râvi ile büyük ölçüde bir tevâtür arasında yine de bir fark vardır. Ayrıca tevâtür zaten aklen muhal bir şeye denir. Yani taklit yoluyla belli bir metni uydurabiliyorlarsa bu tevâtür dairesine zaten girmez. Tevâtür ise teorik bir kavramdan ziyade her konu ve nassın ayrı ayrı araştırılmasının sonucunda verilen bir kararın neticesinden ibarettir. Dolayısıyla teorik olarak bunu tartışmak mümkün olsa da pratik örneklerde görülen bazı mütevâtir gerçeklerin aksinin aklen muhal olduğu fark edilince taklit gibi kaçak yolların başarısız olduğu görülecektir.

Ayrıca Kızıl'ın dediği yayılma teorisinin kusurlarından olan râvilerin sahtekârlığı önyargısı, aslında Juynboll'un bütün hadis araştırmalarının temel

kusurundan da sayılabilir. Zira Kızıl'ın Juynboll'dan naklettiğine göre, eğer İslâm'ı bildiğimiz şekliyle icat eden Muhammed (s.a.v.) değilse bundan kimin sorumlu olduğunu bulmak⁹⁷ Juynboll'un, hadis araştırmasının temel hedefindedir. Buna ek olarak hadis literatürünün çoğunun sahte olduğu, sahâbe ve diğer âlimlerin Resûlullah (s.a.v.) adına hadisleri uydurmaları, hadislerin siyasî ve mezhebi çatışmaların sonucu ve ürünü olması, *isnadların geriye doğru büyümesi, görüşlerin geriye yansıtılması*, *isnadların sahte olduğu*, Nâfi' ve muhadramlar gibi râvilerin bir kısmının sahte olduğu, hadislerin müşterek râviler veya onlar adına diğer âlimler tarafından uydurulduğu gibi oryantalistlerin iddialarının kusurundan da sayılabilir. Çünkü sahâbe, âlimler ve râviler sahtekâr ise mezkûr iddialar yerindedir.

Özetle '*isnadların yayılımı*' teorisi e-silentio'ya dayalı olduğu için temel bir zaafla ma'lûldür. Ayrıca bu tariklerin uydurma olması müşterek râvinin ilk başta tek râvili tarihi uydurduğu iddiasına dayanmaktadır. Müşterek râvi teorisinin mantıklarından birisi ise bu isnadların sahte olduğuna dayanmaktadır. Yani bu tariklerin sahte olduklarının ikinci bir delili döngüsel nedenselleştirmeye dayalı olmakla ma'lûldür.⁹⁸

4. Dalma İsnad/Dalış (Diving Isnad)

Bir isnadın nereden nereye daldığını anlamak için Juynboll'un isnada koyduğu râvilerin tertibini ve terkiğini bilmemiz icap eder. Muhaddisler ve hatta Jonathan Brown⁹⁹ gibi mühtediler, kimi zaman isnaddan bahsederken Resûlullah'ı (s.a.v.) sayfanın üst kısmına kaydedip Buhârî gibi hadis musanniflerini ise sayfanın alt kısmına kaydederler ve böylece sened şeması Resûlullah'tan (s.a.v.) İmam Buhârî gibi muhaddislere doğru aşağıya iner.¹⁰⁰ Fakat isnadın dalışını anlamak için söz konusu sıra tam tersinedir.¹⁰¹ Yani bir senedin tablosunu çizmek için Resûlullah'ın (s.a.v.) ismi sayfanın alt kısmına yazılır ve İmam Buhârî gibi muhaddisler ve musanniflerin

⁹⁷ Kızıl, "Juynboll Gualtherus Hendrik Albert", Ek-1/694-695.

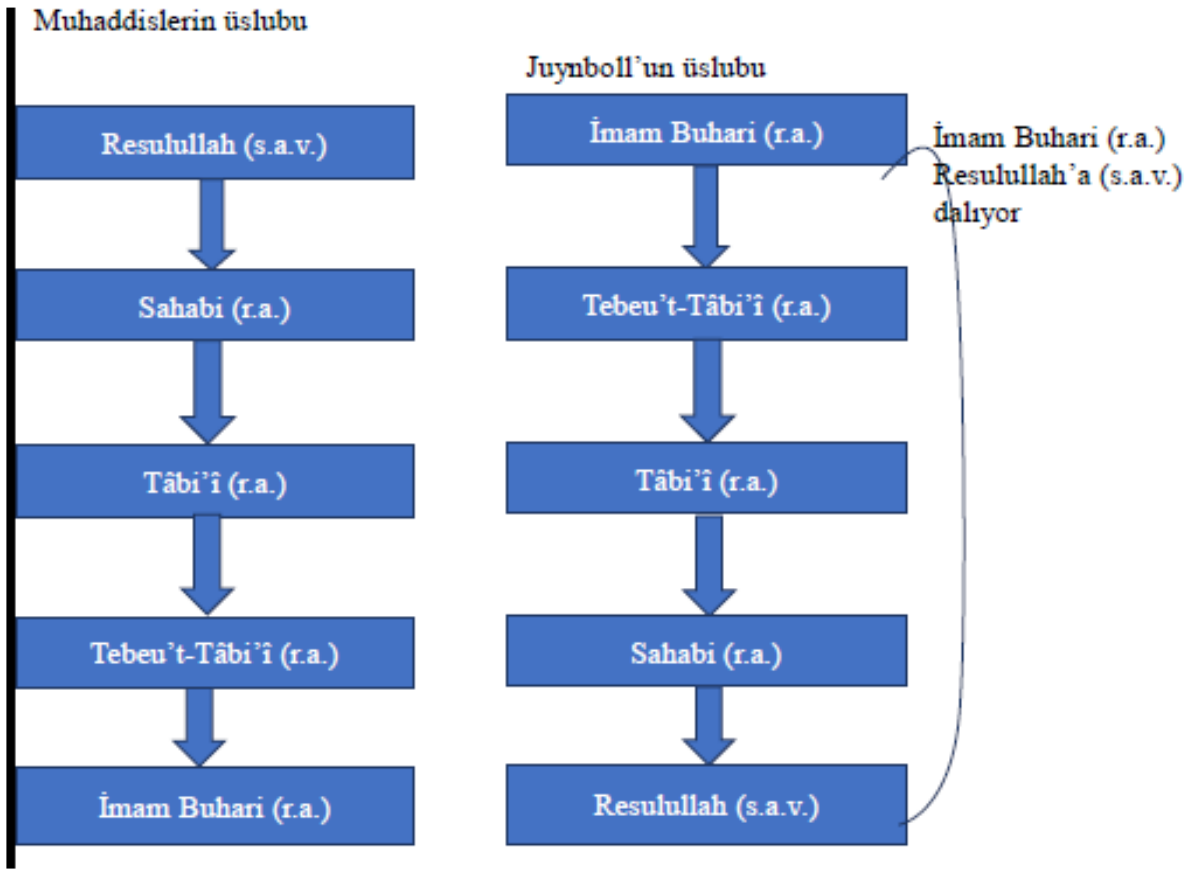
⁹⁸ Bu teorisin delilinin kısır döngü olma görüşü Juynboll için geçerli olmayacaktır. Zira kendisi bunun için farklı bir mantık yürütmektedir. Bunun detayları için çalışmamızın müşterek râvi başlığına bakınız.

⁹⁹ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 211.

¹⁰⁰ Ayrıca muhaddislere göre isnadın başlangıcı, İmam Buhârî gibi muhaddis ve hadis yazarların hocaları olur. Isnadın son kısmı da sahâbeden oluşur. Yani isnad İmam Buhârî'nin hocasıyla başlar ve sahâbî ile biter.

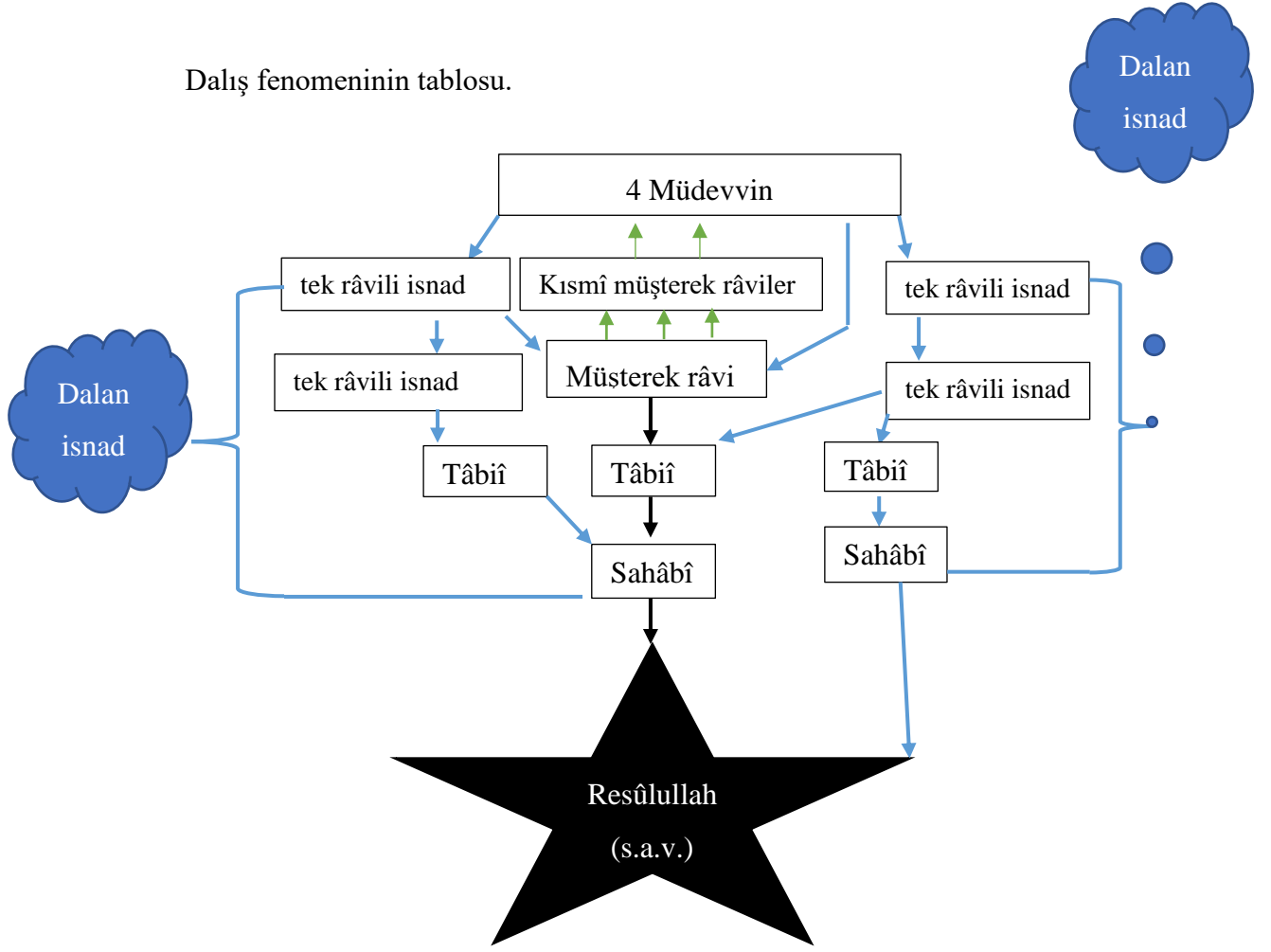
¹⁰¹ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 200.

isimleri ise sayfanın üst kısmına yazılmalıdır. Böylece isnad, Buhârî'den Resûlullah'a (s.a.v.) doğru aşağıya inmektedir. Bunu çözdükten sonra Juynboll'un dalma isnad terimi kolayca anlaşılır. Zira onun dalma senedindeki tanımı, zikrettiğimiz bu tertibe göre uygundur. Aksi tabloda isnad 'dalış' olarak gözükmez. Bilakis 'uçan' veya 'yükselen isnad' anlamına gelen 'flying/raising/rising/ascending isnad' olarak gözükcektir. Fakat tertip ters olunca üstten dibe dalar ve dalma ismini kazanır. Yani isnad İmam Buhârî'den (üstten) Resûlullah'a (s.a.v.) doğru (aşağıya/alt tarafa) tıpkı bir kişinin yukarıdan atlayıp suyun içine dalması gibi dalar, dolayısıyla dalış adını alır. Dalış kavramının lafzî tertibine uygun bir tablo aşağıda çizilmiştir.



Tablo 7: Dalma kavramının lafzî manasına uygun senaryosu

Dalış fenomeninin tablosu.

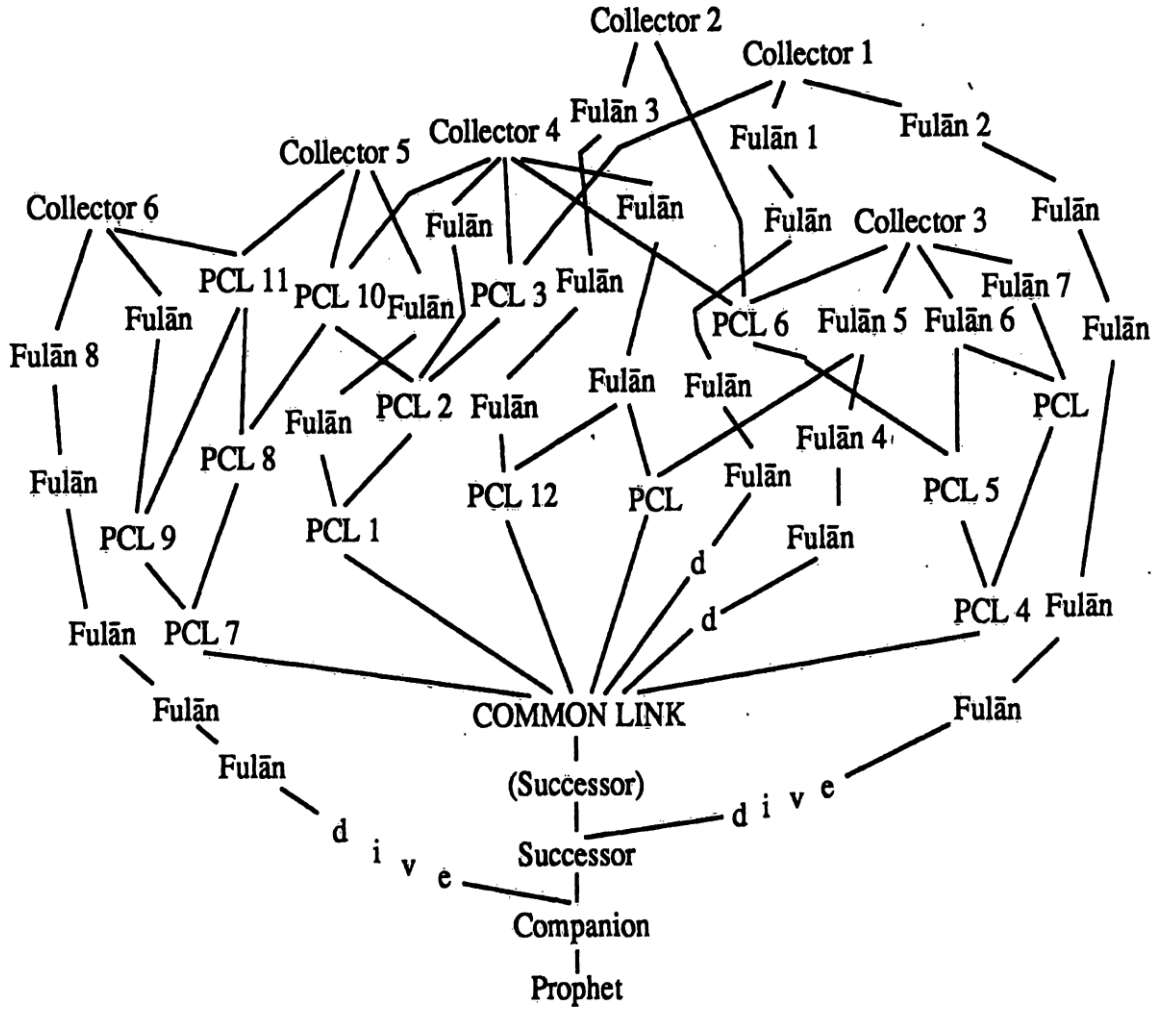


Tablo 8: Dalış/bypass (mütâbi', şahid ve tedlis).

Dalma kavramını¹⁰² lafzen daha iyi bir şekilde anlamak için bunun tablosu tepeden dibe doğru dalma şeklinde çizilmiştir. Yani müdevvinler dalışlarla Resûlullah'a (s.a.v.) ulaşırlar. Bu tabloda aşağıya doğru inen okların tarikleri sahtedir. Bunlardan mavi renkli okların tarikleri dalışları temsil ederken siyah renkli okların tek râvili tariki ise ilk kez müşterek râvi tarafından uydurulduğunu göstermektedir. Dalışlarda mütâbi' ve tedlisin bir kısmı da görülebilir. Müşterek râviden çıkan üç adet ok, onun en az üç tane kısmî müşterek râviden olduğunu gösterirken kısmî müşterek râvilerden çıkan iki adet ok ise her bir kısmî müşterek râviden en az iki adet müdevvinin rivayet ettiklerine işarettir.¹⁰³ Yani kısmî müşterek râvilerin öğrencilerinin sayısı en az altı kişidir. Ayrıca Juynboll'un çizdiği tabloyu zikretmek uygun olacaktır.

¹⁰² Juynboll'un kullandığı İngilizce'deki *dive* kelimesini Kızıllı, 'dalış'; Salih Özer ise 'atlama' olarak tercüme etmiştir. bk. Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 166, dn. 345.

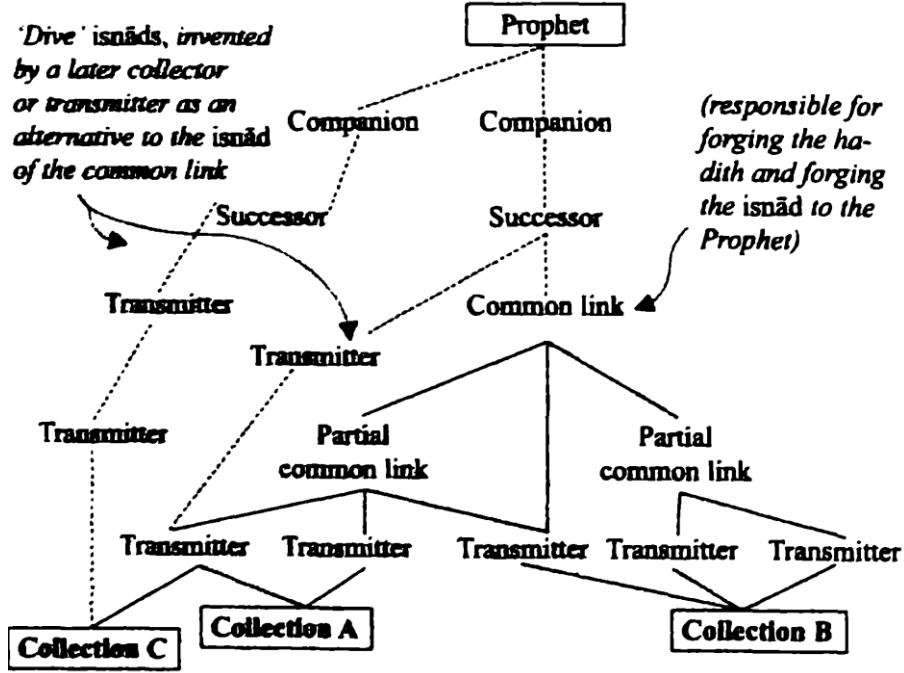
¹⁰³ Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 160.



Tablo 9: Juynboll'un çizdiği dalış/dalma/atlama (dive/diving)¹⁰⁴

¹⁰⁴ Juynboll, "Nāfi", the mawlā of Ibn 'Umar", 208. *Prophet* eşittir Hz. Peygamber (s.a.v.), *Companion* = sahâbî, *Successor* = tâbiî, Common Link = müşterek râvi, PCL = kısmî müşterek râvi, Collector = musannif, Fulān = filan (herhangi bir kişi), dive = dalma isnad, *Transmitter* = râvi, *Fabricated Isnad* = uydurulmuş isnad, *Responsible for circulating the Hadîth* = hadisi yaymaktan sorumlu olan kişi.

Ayrıca Brown'un çizdiği tabloyu zikretmekte de fayda vardır.



Tablo 10: Brown'un çizdiği dalma isnad (diving isnad).¹⁰⁵

Kızıl'ın tespitine göre hadislerin artışı, isnadların geriye büyümesi ve görüşlerin geriye yansıtılması fenomeni yaşanırken, isnadlar yayılınca bu yayılan isnadların bir kısmında orijinal isnaddaki bazı râviler atlanmış ve bunların yerine yeni râviler izafe edilmiştir. İsnadda görülen bu fenomene dalış denir.¹⁰⁶ Yani dalışlar, isnadların yayılımının özel bir kısmı olmakla beraber hadislerin artışı, isnadların geriye doğru büyümesi ve ıslahının bir şeklidir. Kızıl'a göre "yayıma" bir isnâdın ilâve tarikler kazanması anlamına gelir ve dalış ise isnâdda bir râviyi atlayarak onun hocası veya daha üstteki bir râviden rivayet etmek anlamına gelir. Yani dalışta "atlama" esas iken, yayılmada ise "ilâve" esastır. Keza bazen dalışlarda da râviler ilâve edilir, kimi zaman atlanan yerine yeni bir râvi eklenerek, bazen de tamamen yeni bir isnadla müşterek râvi seviyesinin üstüne ve altına dalışlar yapılır. Ona göre bu konuda Schacht ile Juynboll arasında biraz fark vardır. Schacht sadece müşterek râvi dâhil,

¹⁰⁵ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 214. **Prophet** eşittir Hz. Peygamber (s.a.v.), **Companion** = sahâbî, **Successor** = tâbiî, **Common Link** = müşterek râvi, **Partial common link** = kısmî müşterek râvi, **Collector** = musannif, **dive** = dalma isnad, **Transmitter** = râvi, (**Responsible for forging the hadith...**) = hadisi ve isnadı Resûlullah'a (s.a.v.) kadar ulaştırarak uydurmaktan sorumlu kişi, **'Dive isnāds'**... = dalma isnad: bu müşterek râvinin uydurduğu senedin alternatifi olarak sonraki musannif tarafından uydurulmuştur.

¹⁰⁶ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 112.

onunla Resûlullah (s.a.v.) arasındaki isnad diliminde atlamalardan bahsederken Juynboll bunu geliştirerek müdevvinler ile müşterek râvi arasındaki isnad kısmında da bu tür atlamalar yaşandığını belirtir.¹⁰⁷

Genelde *dalış* (*dive*) terimi Juynboll'e ait olsa da ondan önce Schacht ve Horovitz bunu fark etmişlerdi.¹⁰⁸ Schacht bu fenomeni '*by-pass common link*¹⁰⁹' (müşterek râviyi atlayıp kenardan başka râvi/isnadla geçmek) olarak nitelendirmiştir. Schacht'a göre söz konusu isnad sonrakiler tarafından uydurulmuştur. Önce müşterek râvi tek râvili tarikini uydurmuştur. Ondan sonrakiler onun tek râvili tarikini takviye etmek için onu atlayarak yeni isnadlar uydurmuşlardır.¹¹⁰

Juynboll bu kavramı *diving/dive* (dalma/dalış/dalan) olarak isimlendirerek bunu geliştirmiştir.¹¹¹ Bir hadisin metni müşterek râviyi içeren isnad dışında baştan (musanniften) sonuna kadar (yeni bir sahâbîye kadar) veya müşterek râvinin dışında başka müstakil bir isnadla gelirse, bu ikinci müstakil isnada *dalma isnad* denir. Bu bir nevi alternatif isnaddir. Bu isnad kendi râvileriyle beraber, müşterek râviyi bırakıp onun yanından geçer. Dolayısıyla bu ikinci isnadda musannif, kendi müstakil tarihiyle ya müşterek râvinin hocasına ulaşır ya onun rivayet ettiği sahâbîye ulaşır ya da isnad boyunca ayrı kalıp, farklı bir sahâbîden aynı rivayeti nakleder.¹¹² Muhaddislere göre buna şâhid ve mütâbi' denir.¹¹³ Juynboll da bunun muhaddisler nezdinde şâhid ve mütâbi' şeklinde ifade edildiğini belirtmiştir. Fakat onun gibi muhaddislerin bu tariklerin sahte olduğunu söylememelerine hayret eder.¹¹⁴

Juynboll'e göre *dalma* isnadın bütün çeşitleri uydurmaz.¹¹⁵ Bu tespitle muhaddislerin mütâbi' ve şâhid olarak nitelendirdikleri tüm rivayetler Juynboll'un nazarında bir kalemde silinmiştir. Onun dalma isnadı tarihlendirme kuralına göre,

¹⁰⁷ Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 166-167.

¹⁰⁸ Schacht, *The Origins*, 201 dn. 1, 349; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 223; Horovitz, "The Growth of the Mohammed Legend", 271.

¹⁰⁹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 223.

¹¹⁰ Schacht, *The Origins*, 171; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 222-23. Müşterek râvinin ilk uydurduğu tek râvili tarihi takviye etmek için diğer tariklerin de uydurulmasının gerekliliğini müşterek râvi kendisi hissetmeyip sadece sonrakiler tarafından bunun fark edildiği tespiti ikna edici gözükmemektedir.

¹¹¹ Juynboll, G. H. A., "(Re)Appraisal of Some Technical Terms In Hadith Science", *Islamic Law and Society Brill* 8/3 (2001), 317, 333, 349; a.mlf., "Some Isnâd - Analytical Methods", 200-201.

¹¹² Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 214-215; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 225.

¹¹³ et-Tahhân, *Teyşîru Mustalehi'l-hadis*, 140-142.

¹¹⁴ Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 303, 318.

¹¹⁵ Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 304-306, 317, 333, 349; a.mlf., "Some Isnâd - Analytical Methods", 207-209; Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 215.

isnad ne kadar derine inerse o kadar yenidir.¹¹⁶ Yani o kadar geç gelmiş ve sonrakiler tarafından uydurulmuştur. Meselâ dalma isnad sahâbeye ulaşıyorsa/dalıyorsa, İmam Buhârî'nin hocaları tarafından uydurulmuştur; ancak daha derine inerek Resûlullah'a (s.a.v.) ulaşıyorsa/dalıyorsa, Buhârî tarafından uydurulmuştur. Juynboll bunu misallendirmek için üçe ayırmıştır.

a. Büyük tâbiîye dalan isnad en eski sayılır; fakat müşterek râviye dalan bir isnada nazaran daha yenidir.

b. Sahâbeye dalan isnadlar, tâbiîne dalanlardan daha yenidir.

c. Resûlullah'a (s.a.v.) dalan isnad ise en yenisi sayılır.¹¹⁷

Motzki; Schacht ve Juynboll'un bu teori hakkındaki görüşlerini eleştirmiştir. Ona göre Juynboll'un söz konusu sıralaması Schacht'ın *isnadların geriye doğru gelişimi* teorisine dayanmakla beraber *e-silentio* çıkarımını da içermektedir.¹¹⁸ Motzki'nin tespitine göre Juynboll'un *dalma* isnad'ın ya hadis eserlerinin musannifleri ya da onların râvileri tarafından uydurulmuş olduğu¹¹⁹ iddiasının arkasında iki metot yatmaktadır: Birincisi kaynak merkezli tarihlendirme metodu, ikincisi ise *isnad-metin* tekniğidir.¹²⁰ Birinci teknikte Juynboll, *e-silentio* çıkarımını kullanmıştır.¹²¹ Buna göre söz konusu hadis ilk kez hangi kaynaktan görünürse, onun tarafından uydurulmuştur.¹²² Meselâ belli bir hadis müşterek râvi yoluyla nakledilirken İmam Ahmed b. Hanbel şayet müşterek râvi yolunu kullanmadan aynı hadisi kendisine has ve tek râvili tarik (single strand)¹²³ ile rivayet ederse, bu tarik onun tarafından uydurulmuş demektir.¹²⁴ İkinci misale göre belli bir yazarın çoğunlukla itimat ettiği râvinin rivayeti, onun eserinde geçmezse ve sonrakilerde bulunursa bu isnad şüphelidir. Meselâ Humeydî rivayetlerini çoğunlukla Süfyân b. Uyeyne'den almıştır. Başka kimsenin zikrettiği dalma isnadı veya kısmî/müşterek râvi isnadında, Süfyân b. Uyeyne geçiyorsa ve söz konusu isnad Humeydî'de bulunmazsa, bu isnad şüphelidir (uydurmadır). Aynı şekilde Tayâlisî çoğunlukla Şu'be'den rivayet eder. Tayâlisî'de olmayan ve Şu'be'den gelen

¹¹⁶ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 200; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 223.

¹¹⁷ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 201-202; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 223.

¹¹⁸ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 229.

¹¹⁹ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 198, 207-9.

¹²⁰ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 225, 229.

¹²¹ a.g.e., 229.

¹²² a.g.e., 225.

¹²³ Bunun açıklaması aşağıya gelecektir.

¹²⁴ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 198.

bir isnad şüpheli sayılır.¹²⁵ Üçüncü bir misale göre, söz konusu rivayet Abdürrezzâk'ın *Muşannef*'inde bulunmadığı için, Ahmed b. Hanbel'in uydurmasıdır.¹²⁶ Bu üçüncü misalde Juynboll, kaynak merkezli tekniğiyle beraber *e-silentio* deliline dayanmıştır.

Juynboll'un ikinci tekniği *isnad-metin* tekniğidir. Zira o, isnad mecmualarının sayısız analizleriyle beraber dalma isnadla kısmî müşterek râvilerin tarikleriyle gelen metinlerin detaylı karşılaştırmasını yaptıktan sonra şunu anlamıştır ki, sonraki metinler (dalma isnadla kısmî müşterek râvilerin isnadı tarikiyle gelen) daha gelişmiş, süslenmiş ve az yorumla gelmektedir ki bu tür özellikler müşterek râvi tarafından ilk olarak devreye sokulan versiyonda bulunmamaktadır.¹²⁷ Motzki'ye göre *dalma isnad*'ın uydurma olması müşterek râvinin uydurduğuna bağlı ise, bu önce müşterek râvinin uydurduğu iddiasının kabul edilebilecek bir özellikte olup olmamasına bağlıdır.¹²⁸

Bu teori her ne kadar Juynboll'a ait olsa da Kızıl bunu Motzki'nin eleştirilerini incelerken el almıştır. Zira Motzki'nin bu konuda Juynboll'e özel eleştirileri vardır. Kızıl da, Motzki'nin araştırma metotlarını incelerken '*tek râvili isnad, isnadların yayılımı dalış kavramları*' ve '*Motzki'nin Juynboll'un dalış kavramı ile ilgili görüşlerine yönelik eleştirileri*' başlığı altında müstakil bir şekilde ele almıştır.¹²⁹ Ona göre isnad ve metinler arasındaki irtibatı göz önünde bulundurarak araştırması, Motzki'nin dalış terimiyle ilgili olarak Schacht ve Juynboll'den farklı sonuçlara ulaşmasına yol açmıştır.¹³⁰ Kızıl'a göre muhaddisler dalış kavramını, mütâbi' adıyla değerlendirmişlerdir. Muhaddislerin bu konudaki hükmü Schacht ve Juynboll gibi genellemeden ibaret değildir. Hatta bu tariklerin uydurma olmaları bir tarafa bunların mevcut rivayet için *âdid* sayılması gerekir.¹³¹

Görüldüğü gibi dalma fenomeni hakkında oryantalistlerin açıklamaları arasında muhaddislere en yakın görüş Motzki'ninkidir. Schacht ve Juynboll'un verdiği

¹²⁵ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 198; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 225.

¹²⁶ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 209; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 225.

¹²⁷ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 198; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 225.

¹²⁸ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 223. Ayrıca bu konuda bir analiz için bk. Alam Khan, "The Suspicion About Muslim's Indulgence & Juynboll's Theory of "Dive" An Analytical study", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2016), 75-85.

¹²⁹ Bu durum, onun Juynboll'un araştırma metotlarını incelerken *dalıştan* hiç bahsetmediği anlamına gelmez. O, Juynboll'un metotlarını incelerken de bunu ele almıştır. bk. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 167-168.

¹³⁰ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 207.

¹³¹ a.g.e., 168.

hükümler ise onların hadisleri tarihlendirmedeki teknikler ve e-silentio gibi delillere dayandığı için zayıf görüşlerdir. Ayrıca İsnadda yaşanan bu dalış fenomen, muhaddislerden gizli değildi. Onlar bunu mütâbi‘, şâhid vd. kısımlarda incelemişlerdir. Fakat Schacht ve Juynboll gibi sathî bir genelleme yapmaksızın her isnadın ayrıca incelenmesinin gerektiği kanaatindedirler. Yani onlara göre isnad şemasında dalışın (mütâbi‘, şâhid) bulunması, isnadın uydurma olduğunu gerektirmez; bilakis uydurulmasına dair bir delil veya diğer kriterlerin bulunması gerekmektedir. Zira kimi mütâbi‘ sahte, kimisi ise gerçek olur.¹³² Ayrıca mütâbi‘ bir isnadın sahih olabileceğini, akıl da kabul eder. Hatta böyle bir durum ilgili rivayetin tarihî bir öze sahip olmasına işarettir.

5. Tek Râvili Tarik veya Tek Tarikli İsnad (Single Strand/ss.)

*Tekli tarik*¹³³ veya *tek râvili tarik (single strand/ss.)*¹³⁴ garîb ve ferd hadis gibi bir veya birkaç tabakada tek râviden oluşan bir isnaddır. Bu, bir kişinin sadece bir kişiden, onun da sadece bir kişiden rivayet etmesi şeklinde devam eder ve böylece bir sened kimi zaman iki yüzyıla kadar uzanır. Bu isnad ya musannif ya da onun hocası tarafından uydurulmuştur.¹³⁵ Bunun üç çeşidi veya şekli vardır. Birincisi, müşterek râvi ile Resûlullah (s.a.v.) arasındaki isnad parçasında her tabakada tek râvi olduğu için isnadın bu kısmına/parçasına *tek râvili isnad (single strand)* denir.¹³⁶ İkincisi müşterek râvi ile musannifler/müdevvinler arasındaki isnad diliminde kısmî müşterek râviyi içermeyen tariktir. Bu kısım ‘örümcek’ (*spider*) oluşturur.¹³⁷ Üçüncüsü ise müdevvin/musannifin kısmî/müşterek râvi tariklerini atlayıp/bırakıp baştan (kendi hocasından) sonuna (Resûlullah’a (s.a.v.) veya yeni bir sahâbîye) kadar uzanan ve tek râviden oluşan müstakil bir tariktir. Bu son iki tek râvili tarikte atlama fenomen (dalış) yaşandığı için bunları aynı zamanda dalışın bir şekli olarak da nitelendirebiliriz.¹³⁸ Fakat birisi tamamen bağımsız, müstakil ve tüm senedi kapsayıcıdır. Öbürü ise

¹³² et-Tahhân, *Teyşîru mustalahi’l-hadis*, 140-142.

¹³³ Bu tabir Ayşe Mutlu Özgür’den alınmıştır. bk. Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar*, giriş.

¹³⁴ Juynboll, “(Re)Appraisal of Some Technical Terms”, 306.

¹³⁵ Juynboll, “(Re)Appraisal of Some Technical Terms”, 306; Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 198, 207-9; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 229.

¹³⁶ Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 184-86.

¹³⁷ Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 184; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 228.

¹³⁸ Juynboll, “(Re)Appraisal of Some Technical Terms”, 305-306.

müşterek râviye kadar gider. Bu üç farklı tek râvili tarikleri anlatmak için Juynboll'un çizdiği tablo aşağıda verilmiştir.

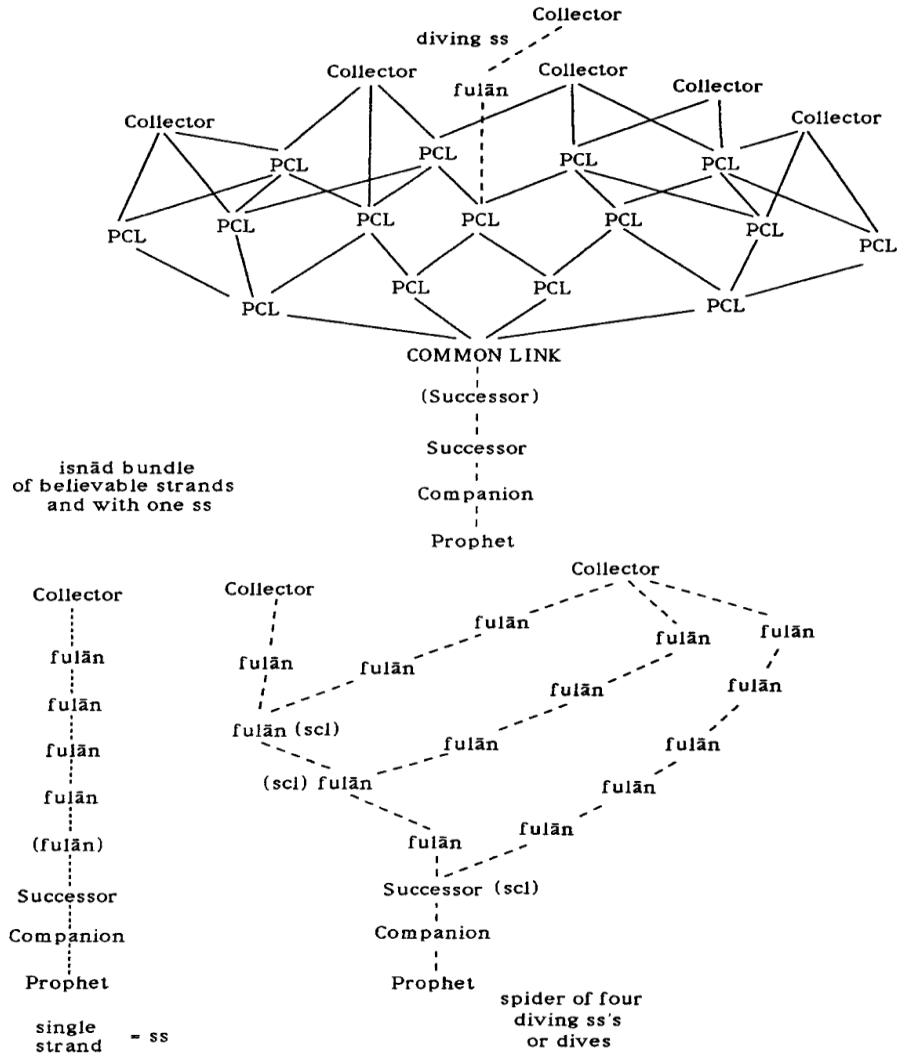


Diagram 1

Tablo 11: Juynboll'un çizdiği tek râvili tarik (single strand/ss.).¹³⁹

a. Üst/son taraftaki tek râvili tarik

Tek râvili tarikin ilk kısmı müşterek râvi ile Resûlullah (s.a.v.) arasında yer almaktadır. Schacht ve Juynboll'e göre isnadın bu parçası müşterek râvi tarafından

¹³⁹ Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 305. Burada *Collector*'den kastı Buhârî gibi musanniflerdir. *Prophet* eşittir Hz. Peygamber (s.a.v.), *Companion* = sahâbî, *Successor* = tâbî, *scl* = görünüşte müşterek râvi. *Common Link* = müşterek râvi, *PCL/Partial common link* = kısmî müşterek râvi, *Fulān* = Filan (herhangi bir râvi), *Collector* = musannif, *Diving ss* = dalan tekli isnad, *single strand/ss* = *tekli isnad*, *isnād bundle with believable strands and with one ss* = (bir tane tekli isnad ile beraber güvenilir tariklerin isnad mecmuası) *Transmitter* = râvi, *spider of four diving ss's or dives* = dört tekli tariklerin veya dalma isnadların örümceği. *Diagram* = tablo.

uydurulmuştur.¹⁴⁰ Bu sonuç veya iddia e-silentio deliline dayanmaktadır. Schacht ve Juynboll'e göre bu isnad diliminin uydurma olmasının sebebi, bunun tek olmasıdır. Şayet o kadar önemli bir hadis mevcut olsaydı râviler bunu aktarmada tek kalmazdı.¹⁴¹

Motzki'ye göre ise bu genelleme problematiktir.¹⁴² Ona göre bu, ilk olarak müşterek râvinin hocasından oluşan bir isnaddan başkası değildir.¹⁴³ Schacht ve Juynboll'un tek tarikli isnadın müşterek râvinin işi ve ürünü olduğu¹⁴⁴ iddiasına karşı Motzki, isnadın bu kısmının müşterek râviler tarafından uydurulduğunu gösteren geçerli bir gerekçe bulunmadığını vurgulamaktadır.¹⁴⁵ Motzki'ye göre Schacht ve Juynboll'un zikrettiği sebep geçerli değildir. Zira müşterek râviler büyük hadis toplayan kişiler olduğu için bu rivayet aşaması ve prosedüründe yaşanan ve kaydedilen bir olaydan başkası değildir. Bu olay, kaydedilen bir isnad dışında bir isnadın bulunmasını gerektirmediği gibi, başka bir isnadın bulunmaması da mevcut isnadın sahteliğinin ve müşterek râviler tarafından uydurulduğunun kesin bir delili değildir. Bize ulaşan bu tek kaydedilen tarik dışında o zamanlarda diğer tarikler de bulunuyor olabilir. Onlar sadece kayıt altına alınamadılar veya hadis toplayan büyük râviler ve hadis üstatları tarafından aktarılmadılar veya henüz bilemediğimiz, elde edemediğimiz ya da bize ulaşamayan kaynaklarda yer almış olabilir. Motzki'nin bu açıklaması Schacht ve Juynboll'un izahından ziyade hicrî ilk üç asırdaki rivayet sistemine uygundur.¹⁴⁶

b. Alt/ilk/baş taraftaki tek râvili tarikler

Bu tür tek râvili tarikler genelde musannifler ile kısmî müşterek râviler arasında yer alır. Bunlar *örümceği* oluştururlar. Örümcek ise *müşterek râviyi görünüşte müşterek râvi* hâline dönüştürür. *Örümcekler* uydurma olduğu için *görünüşte müşterek*

¹⁴⁰ Schacht, *The Origins*, 171; Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 185. Detaylı bilgi için çalışmamızda zikrettiğimiz müşterek râvi teorisine bakınız.

¹⁴¹ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 185. Bu da bir nevi e-silentio delilidir.

¹⁴² Motzki, "Dating Muslim Traditions", 226.

¹⁴³ a.g.e., 228.

¹⁴⁴ Schacht, *The Origins*, 171; Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 185.

¹⁴⁵ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 228.

¹⁴⁶ a.g.e., 228.

râvi de tarihî bir öze sahip değildir. Bu kurala büyük özdeyiş (*major adage*) denir.¹⁴⁷ Motzki bu hükmü de sathi genelleme olduğu için eleştirmiştir.¹⁴⁸

c. Senedi kapsayan tek râvili tarik

Üçüncü *tek râvili tarik*, dalma isnadı oluşturur. Bu *tek râvili tarik*, musanniflerden başlayıp kısmî/müşterek râvileri atlayarak/kenara bırakarak başka alternatif müstakil bir isnad ile Resûlullah'a (s.a.v) veya başka bir sahâbîye kadar ulaşır. Bu aynı veya başka bir musannif tarafından da olabilir. Bu da dalma sened olduğu için uydurmadır.¹⁴⁹

Motzki'ye göre bu kural temel olarak *e-silentio* delili üzerine bina edilmektedir. Bu prensibin mantığı şöyledir: Hadis eserleri bulunan erken dönemde hadis toplayan ulemânın¹⁵⁰ isimlerini içeren bir isnad veya öğrencileri¹⁵¹ tarafından hadis kitaplarında¹⁵² çoğunlukla kendilerinden¹⁵³ rivayet aktarılmış kişilerin¹⁵⁴ isimlerini barındıran bir isnad, şayet sonrakilerin eserlerinde¹⁵⁵ bulunursa, bu onlar¹⁵⁶ tarafından uydurulmuştur. Zira öyle bir isnad olsaydı öncekilerde de zaten yer alırdı. Motzki'ye göre bu delilin arkasındaki varsayım şudur ki, erken dönem hadis mecmuaları söz konusu râvinin rivayetinin tümünü veya büyük çoğunluğunu içermektedir.¹⁵⁷ Motzki buna şöyle cevap vermiştir:

1. Erken dönem musanniflerin yazdıkları sadece onların öğrendiklerinden seçtikleridir.

2. Dersin muhtevası sınıfa ve meclise göre zamanla değişirdi; dolayısıyla tüm öğrencilerin aynı hocadan öğrendiklerinin hepsinin aynı olması zorunlu değildir.¹⁵⁸

¹⁴⁷ Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 184.; Juynboll, “(Re)Appraisal of Some Technical Terms”, 305. Örümcek, görünüşte müşterek râvi ve *büyük özdeyiş*'in açıklamaları için çalışmamızın bu bölümünde müstakil başlıklar konulmuştur.

¹⁴⁸ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 228;

¹⁴⁹ Juynboll, “(Re)Appraisal of Some Technical Terms”, 306; Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 198, 207-9; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 229.

¹⁵⁰ İmam Mâlik veya Abdürrezzâk gibi.

¹⁵¹ Humeydî ve Tayâlisî gibi.

¹⁵² *Müsned* gibi.

¹⁵³ Hocalarından

¹⁵⁴ İbn ‘Uyeyne ve Şu‘be gibi hadis musannifi olmayanlar.

¹⁵⁵ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve Müslim'in *Sahîh*'i gibi.

¹⁵⁶ İbn Hanbel ve Müslim gibi sonrakiler.

¹⁵⁷ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 228.

¹⁵⁸ Bu mantığa göre Şu‘be'nin ilk öğrencisi şayet kendi eserinde bir hadis yazmamışsa ve sonrakiler gelip bir senedle Şu‘be'dan bir rivayet aktarırlarsa, bu husus söz konusu hadisin sırf ilk öğrencinin

3. Erken dönem musanniflerin tüm rivayetleri kapsamlı bir şekilde yazdıklarını tahmin etmek şüphelidir. Dolayısıyla bizim hadis yazma, seçme ve tertipleme prosedürünü hesaplamamıza ihtiyaç vardır.¹⁵⁹

Ayşe Özgür'ün tespitlerine göre bu konuda oryantalistleri ikiye ayırmak mümkündür. 1. Schacht ve Juynboll grubu, 2. Motzki ve Schoeler (1944-) grubu. İlki tek râvili tariklerin uydurma olduğuna inanırken, ikincisi, yanlış genelleme yapmadan rivayetleri ayrı ayrı inceleyerek daha bilimsel bir şekilde yaklaşmaktadır. Juynboll bu konuda muhaddislerin terimlerini kullanmak yerine kendi geliştirdiği terimleri kullanmayı tercih eder ve bu grup, tek râvili tariklerin musannifler ve müşterek râvilerin ürünü olduğuna inanır. Özgür'e göre ikinci gruptan Motzki'nin, musanniflerin müşterek râvi seviyesinin altına hem sığ hem derin dalışlar yapmalarının mantıklı olmadığı görüşü makuldür. Yani Motzki'nin sened uydurma niyetinde olan bir musannifin rivayeti makbulken iki ayrı isnad uydurduğunun mantıklı bir dayanağı olmadığını söylemesi, hadislere güvenmeyenler tarafından bile kabul edilebilecek bir delildir.¹⁶⁰

Görüldüğü gibi Schacht ve Juynboll'un kastettiği tek râvili tarikler muhaddisler tarafından ihmal edilmemiştir. Onlar bu tip sened özelliklerini mütâbi' ve şâhid adıyla incelemişlerdir. Daha sonra mütâbi'i de tam ve eksik olarak ikiye ayırmışlardır.¹⁶¹ Fakat muhaddisler hüküm vermede oryantalistler gibi sathi davranıp genelleme yapmamışlardır; ancak Juynboll, bu fenomen için muhaddislerin kullandığı tâbi' ismini de te'vil etmiştir. Ona göre tâbi' kelimesi 'peşine düşen veya takip eden' anlamında değildir. Bilakis 'kopyalamak' anlamında olması gerekir.¹⁶² Böyle bir açıklamadan onun kastı tâbi' olan kimse söz konusu hadisi duymamış, bilakis kopyalayıp duymuşçasına aktararak yalan söylemiştir. Tâbi'in bu açıklaması Juynboll'e aittir. O, bu te'vilini desteklemek için ne muhaddislerin görüşünü zikretmemiş ne de mütâbi' olan kimsenin hadisi uydurduğuna dair geçerli bir gerekçe

eserinde bulunmadığı için sonrakiler tarafından uydurulduğunu ispatlayamaz; zira ilk öğrencinin öğrendikleri diğer öğrencilerinkinden farklı olabilir.

¹⁵⁹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 228.

¹⁶⁰ Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar*, 260-261. Bu delili daha güçlendirirsek, müşterek râvinin altındakiler pek ihtiyaç duymadığı hâlde birden fazla tarik uyduracak kadar sahtekârlık karaktere sahip iseler müşterek râvi kendi görüşünü makbul hâle getirmek için her zaman sadece bir tarik uyduracak kadar mı sahtekâr idi! İkinci tarik uydurmaktan onu alıkoyan Allah c.c. korkusu muydu?

¹⁶¹ et-Tahhân, *Teysîru Mustalehi'l-hadis*, 140-142.

¹⁶² Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 315.

sunmuştur. Aksine muhaddislerin bu fenomeni fark ettikten sonra bile onun gibi hüküm vermediğine şaşırmıştır. Kısacası bu konuya dair Schacht ve Juynboll'un hükmü, e-silentio delili, müşterek râvi teorisi ve dalış teorisine dayalı olduğu için temel bir zaafı ma'lûl olmakla beraber toptancı yaklaşımın neticesi olduğu için yanlış bir genellemeden ibarettir.

6. Örümcek/İsnad Ağı (Spider)

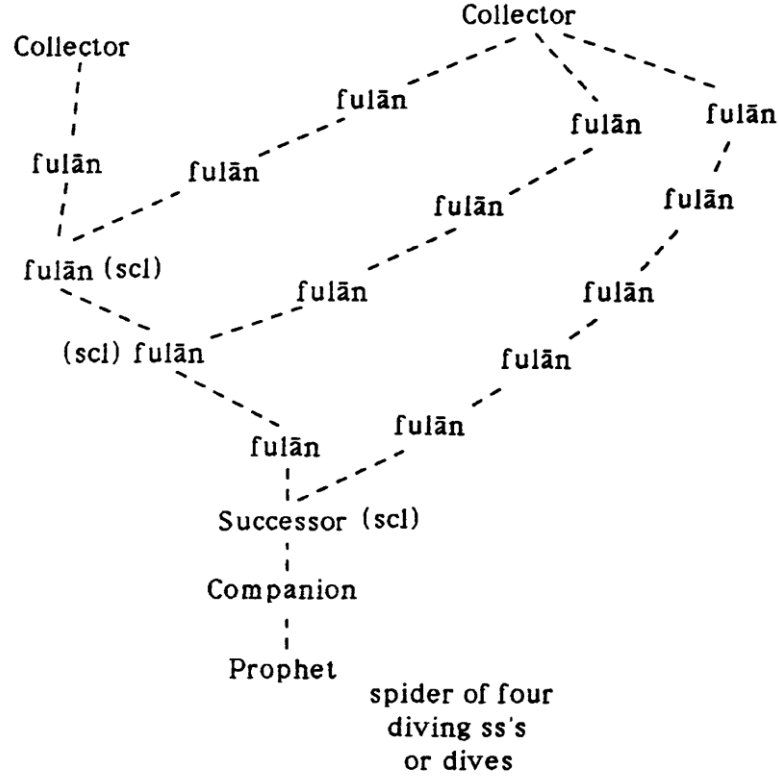
Bu terimini ilk kez Juynboll kullanmıştır. Ona göre *kısmî müşterek râvilerin* 'övülebilecek kadar' veya 'en az' gereken sayı¹⁶³ barındırmayan birkaç *tek râvili tariklerin görünüşte müşterek râvide* toplanması şeklindeki isnad yapısına *örümcek*¹⁶⁴ denir. Juynboll, *Kütüb-i Sitte*'nin senedlerinin büyük bir kısmı bu tip tekli isnad yapısından oluştuğu kanaatindedir. Ayrıca hadis literatüründe binlerce *tek râvili tarikler* vardır ki bunlardan bir kısım örümcekler tarihlendirilemez.¹⁶⁵ Yani *örümcek*, *tek râvili tariklerden* oluşur ve bu durum söz konusu sened mecmuasının sahte olduğuna bir işarettir. Başka bir ifadeyle, müşterek râvi ya gerçek (real) olacak ya da görünüşte (seeming) olacaktır. *Gerçek* (real) *müşterek râvinin* altında (öğrencileri) en az üç kısmî müşterek râvi bulunur ve *görünüştaki* (seeming) *müşterek râvinin* altında ise örümcekler bulunmaktadır. Yani *örümcek* varsa söz konusu müşterek râvi gerçek (real) değil, bilakis *görünüşte müşterek râvidir* (*seeming common link/scl*). Kısmî müşterek râvi (pcl) varsa söz konusu müşterek râvi; görünüşte müşterek râvi (seeming cl) değil, aksine gerçek müşterek râvidir (real cl). Yani bir müşterek râviyi gerçek yapan kısmî müşterek râvilerdir ve onu görünüşte müşterek râvi yapan ise örümceklerdir. Görünüşte müşterek râvi tarihî bir öze sahip değildir, gerçek müşterek râvi ise asıldır ve tarihî bir öze sahiptir. Başka bir deyişle örümcek teriminin ihdasının maksadı, sahte ile gerçek müşterek râvi arasındaki farkı belirtmektir. Juynboll bu

¹⁶³ Burada *övülebilecek* veya *en az* gereken sayıdan kastı bu râvilerin hocasını *müşterek râvi* haline getirmek için gereken sayıdır. Bu sayı en az iki veya üç olmak üzere tartışmalıdır. Bunun detayları bu bölümün kısmî/görünüşte/müşterek râvi başlıkları altında ele alınmıştır.

¹⁶⁴ Salih özer bunu isnad ağı olarak tercüme etmiştir. bk. Salih Özer, *İsnad Analiz Teknikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 20.

¹⁶⁵ Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 306-7. Juynboll'un tanıttığı yeni terimlerin detayları için bk. Juynboll "Nafi", the mawla of Ibn 'Umar", 207-16.

açıklamaya büyük özdeyiş (*major adage*) ismi vermiştir.¹⁶⁶ Juynboll'un çizdiği örümcek tablosu aşağıda verilmiştir.



Tablo 12: Juynboll'un çizdiği dört adet tek râvili tarikin dalış isnadından oluşan örümcek.¹⁶⁷

7. İsnad Kümesi/Demeti (Isnad Bundle/Bunch of Strands)

Özer ve Kızıllı, Juynboll'un kullandığı *isnad bundle*¹⁶⁸ terimini *isnad kümesi* olarak ve *bunch of strands*¹⁶⁹ ifadesini ise *isnad demet'i* olarak tercüme etmiştir.¹⁷⁰ Juynboll'un zikrettiği tanıma göre bir müdevvin/musannif ile Resûlullah (s.a.v.)/sahâbî arasındaki isnad şubelerinin hepsi bir bütün olarak *isnad kümesidir*

¹⁶⁶ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 184; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 228.

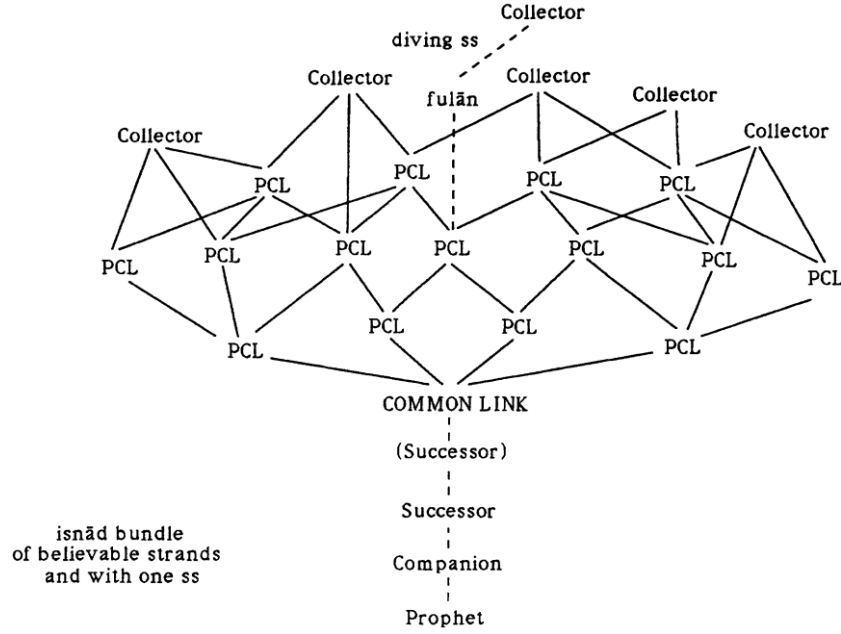
¹⁶⁷ Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 305. **Prophet** eşittir Hz. Peygamber (s.a.v.), **Companion** = sahâbî, **Successor** = tâbî, **scl** = görünüşte müşterek râvi. **Fulān** = Filan (herhangi bir râvi), **Collector** = musannif, **spider of four diving ss's or dives** = dört tekli tariklerin veya dalma isnadların örümceği.

¹⁶⁸ Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 305-306.

¹⁶⁹ G. H. A. Juynboll, "Nafi", the mawla of Ibn 'Umar", 210.

¹⁷⁰ Özer, *İsnad Analiz Teknikleri*, 20; Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 163, dn. 332.

(*isnad bundle*).¹⁷¹ Bunu daha iyi bir şekilde anlatmak için Juynboll özel bir tablo çizmiştir. Juynboll'un çizdiği isnad kümesinin tablosu aşağıda verilmiştir.



Tablo 13: Juynboll'un çizdiği isnad kümesi.¹⁷²

Tabloda görüldüğü gibi buna isnadın üç çeşidi dâhil olup bundan iki çeşit hariçtir. Bu tanıma dâhil olan isnadın üç çeşidinden birincisi, müşterek râvi ile Resûlullah (s.a.v.) arasındaki – müşterek râvinin ilk uydurduğu – tek râvili tarikidir. İkincisi müşterek râvi ile müdevvinler/musannifler arasındaki kısmî müşterek râvileri içeren otantik isnad şubeleridir. Üçüncüsü ise müdevvinler/musannifler ile müşterek râvi arasında uydurulan (ilave/dalış) tariklerdir. Bunların dışındakilerden birincisi, tam dalış ve ikincisi ise yayılımdır. Tam dalıştan kastımız müdevvinler/musanniflerden başlayarak mezkûr isnad kümesini atlayıp kenara bırakarak ilk otoriteye (Resûlullah'a (s.a.v.)/sahâbe/tâbiîn) kadar uzanan müstakil tek râvili dalışlardır. Yayılımdan kasıt ise müşterek râvi ile Resûlullah (s.a.v.) arasında müşterek râvinin ürettiği ilk tek râvili isnad haricinde ilave edilmiş sahte tariklerdir. *İsnad demetine (bunch of strands)* gelince, bu, isnad kümesinin belli bir parçasıdır. Bu parça müdevvinler/musannifler ile

¹⁷¹ Juynboll, “(Re)Appraisal of Some Technical Terms”, 306. Juynboll'un burada sadece kısmî/müşterek râviyi zikretmesi, bunlar dışındaki tekli tariklerin de bu terime dâhil olmadığına bir işaret olabilir.

¹⁷² Juynboll, “(Re)Appraisal of Some Technical Terms”, 305. **Prophet** eşittir Hz. Peygamber (s.a.v.), **Companion** = sahâbê, **Successor** = tâbiî, **Common Link** = müşterek râvi, **PCL** = kısmî müşterek râvi, **Collector** = musannif, **Diving ss** = dalan tekli isnad **isnad bundle with believable strands and with one ss** = (bir tane tekli isnad ile beraber güvenilir tariklerin isnad mecmuası) **Transmitter** = râvi.

müşterek râvi arasında kısmî müşterek râvileri içeren tarihlendirilebilecek otantik (tarihî öze sahip) tariklerdir.¹⁷³

Hüküm açısından bakarsak *isnad demeti* (*bunch of strands*) her zaman otantik iken *isnad kümesi* (*isnad bundle*) ise genel tek bir hüküm taşımaz. Zira içinde hem otantik hem de sahte tarikler bulunmaktadır. Bu iki terimin faydası veya maksadı, belli bir hadisi araştırırken onu tahrîc etme esnasında elde edilen isnadlara referansta kolaylık sağlamak üzere tek çatı altında toplamaktan ibarettir.

Juynboll'un mezkûr iki tabirden *isnad kümesini* (*isnad bundle*) bir terim olarak kullandığı ve *isnad demeti* (*bunch of strands*) ifadesini ise her zaman/müstakil bir terim olarak kullanmadığına dikkat çeken Kızıllı, Salih Özer'in yaptığı gibi *isnad demet*'ini de bir terim olarak kullanmayı tercih etmiştir.¹⁷⁴ Yani Juynboll, *isnad demetini* (*bunch of strands*) sıkça bir terim olarak kullanmamışsa da Kızıllı, Juynboll'un, müşterek râvi öncesi ve sonrası arasındaki tefrik üzerinde ısrar ettiği için onun görüşlerine kolayca referansta bulunmak üzere bunu da müstakil bir terim olarak kullanmayı tercih etmiştir. Çünkü müşterek râvi öncesi (Resûlullah'a (s.a.v.) doğru giden tarik) ve sonrasında (kısmî müşterek râvileri içeren musanniflere doğru giden tarikler) yer alan isnad diliminin hükmü farklıdır. İlki sahte iken diğeri otantiktir. İkisini birbiriyle karıştırmamak için otantik olanı *isnad demeti* (*bunch of strands*) olarak kullanmayı tercih etmiştir.¹⁷⁵

Kızıllı'nın dikkat çektiği husus önemli olduğu için oryantalistik hadis araştırmalarına referansta bulunmak için bu mevzuyu bunu daha da genişletebiliriz. Zira bazen müşterek râvi ile musannifler arasında sahte tarikler (ilaveler/dalışlar/tekli tarikler) de yer alabilmektedir. Dolayısıyla başta Schacht olmak üzere oryantalistlerin isnad hakkındaki görüşlerine kolayca referansta bulunmak için Juynboll'un hükümlerini temel alarak yeni terimler ortaya koymak uygun görülmüştür. Buna binaen isnadın üç farklı yönünden, beş temel parçayı göz önünde bulundurarak on bir yeni terim tarafımızca aşağıda tanıtılmıştır.

¹⁷³ Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 163, dn. 332.

¹⁷⁴ a.g.e., dn. 332.

¹⁷⁵ a.g.e., dn. 332.

1. *Otantik demet*: Kısmî/müşterek râvileri içeren isnad şubeleridir. Bunlar müşterek râvi ile musannifler arasında yer alan kısmî müşterek râvilerden oluşan tarihlendirilebilen otantik tariklerdir.

2. *Sahte demet*: Musannifler ile kısmî/müşterek râviler arasında veya bunları içeren sahte tariklerdir. Bunlar musannifler tarafından sonradan uydurulan kısmî dalışlar ve tek râvili tariklerdir.

3. *Karışık demet*: Otantik ve sahte *demet*in tüm şubelerden oluşan bir kısmıdır. Bunlar da musannifler ile kısmî/müşterek râviler arasındaki isnad diliminin şubeleridir.

4. *İlk tekli*: Müşterek râvi ile ilk otorite (Resûlullah (s.a.v.)/sahâbe, tâbîn) arasındaki müşterek râvinin uydurduğu ilk tek râvili tariktir. Bu sahte olduğu için tarihlendirilmez. Başka bir deyişle bu tarik tarihî bir öze sahip değildir.

5. *İlk deste/k*: Bunlar müşterek râvi ile ilk otorite (Resûlullah (s.a.v.)/sahâbe, tâbîn) arasındaki isnad diliminde yer alan yeni ilavelerdir. Bu tarikler *isnad yayılımının* bir çeşididir. Yayılımın bu yeni şubeleri, müşterek râviden sonrakiler tarafından müşterek râvinin uydurduğu *ilk tekli*'ye destek vermek için uydurulan yeni destedir. Bunu *ilk deste* veya *ilk destek* olarak nitelendirebiliriz.

6. *İlk küme*: Bu, *ilk tekli* ile *ilk deste/kin* mecmuasıdır.

7. *Tam dalış*: Musanniflerden başlayarak *karışık demet* ve *ilk küme*yi atlayarak direkt ilk otoriteye (Resûlullah (s.a.v.)/sahâbe/tâbîn) ulaşan tekli dalışlardır. Bunlar müdevvinler/musanniflerin ürünüdür. Bunlar ikinci kimi zaman üçüncü aşamadaki desteklerdir.

8. *Destek kümesi*: Bu, *ilk deste/k*, *sahte demet* ve *tam dalıştan* oluşan isnad yayılımının tüm çeşitlerini içeren tariklerden ibarettir. Bunların ortak noktası destek amaçlı uydurulan yeni tarikler (ilaveler ve dalışlar) olmasıdır.

9. *Kısmî sahte kümesi*: *Tam dalış* hariç, *ilk tekli*, *sahte demet* ve *kısmî dalışlardan* oluşur.

10. *Tam sahte kümesi*: *Tam dalış* dâhil olmak üzere *ilk tekli*, *sahte demet* ve *kısmî dalışlardan* oluşan bir terim. Başka bir deyişle *ilk tekli* ile beraber *destek kümesini* içeren bir terimdir. Kısacası *otantik demet* hariç, tüm sahte tarikleri içeren bir tabirdir.

11. *İsnad mecmuası*: Bu tabir, ana çatı olmak üzere mezkûr tüm çeşitleri içeren bir terim olarak kullanılabilir.

Mezkûr on bir çeşit isnadın üç farklı yönüne bakılarak hazırlanmıştır. İlki, otantik ile sahte olmak üzere isnad ikiye ayrılmıştır. Otantik olan kısmı sadece *otantik demet* iken *karışık demet* ve *isnad mecmuası* hariç, hepsi tamamen sahte tarikleri içermektedir. İkinci yönü müşterek râvi öncesi ve sonrası isnad dilimini göstermektedir. Buna göre *demetler* (*otantik/sahte/karışık*) müşterek râvi sonrası iken *ilkler* (*ilk tekli, ilk deste/k, ilk küme*) ise müşterek râvi öncesidir. Üçüncü yön ise tam bir isnadı kapsayan yönüdür. Bu yön *tam dalış, destek kümesi, tam/kısmî sahte kümesi* ve *isnad mecmuası* gibi müşterek râvi öncesi ve sonrası kısımlarını barındıran terimlerden oluşmaktadır. İsnadın beş temel parçasına gelince; bunlar şunlardır: 1. Otantik demet, 2. Sahte demet, 3. İlk tekli, 4. İlk deste/k ve 5. Tam dalış.

8. Kolektif İsnad (Collective Isnad)

Râvinin birçok kaynaktan aldığı haberleri bir arada nakletmesine kolektif isnad denir.¹⁷⁶ Bu aynı zamanda müşterek veya toplu isnad olarak da nitelendirilebilir. Salahattin Polat bunu mürekkep (bileşik) isnad olarak tercüme etmiştir.¹⁷⁷ Müşterek râvinin elindeki bir hadisin çeşitli varyantları bulunmaktadır. Müşterek râvi bu farklı tariklerden (senedlerden) gelen farklı metinleri birleştirip redaksiyon yaparak yeni, tam ve tek metin oluşturup aktarmaktadır. Bu yeni tam ve tek metni, aktarmak için bazen bunların çeşitli senedlerini de birleştirip aktarmaktadır. Tek tam ve yeni metni aktarmak için birleştirilen veya tüm tarikleri toplu bir şekilde zikredilen bu isnada kolektif isnad denir.¹⁷⁸ Bu terim, bu mânaya yakın bir şekilde, birden fazla şeyhin tek sened içinde zikredilmesi anlamında Josef Horovitz tarafından da kullanılmıştır.¹⁷⁹ Bu durumda râvi, kimi zaman sadece bir hocasını, bazen onun dışında başka bir hocasının adını zikreder. Motzki bunu ilk büyük hadis toplayıcının (first major collectors/fmc) rivayet ettiğine dair metodunu açıklarken zikretmiştir. Anladığımız kadarıyla bunu yapmada Motzki'nin amacı müşterek râviyi Schacht'tan farklı bir şekilde

¹⁷⁶ Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 208-9. dn. 495.

¹⁷⁷ Polat, *Mürsel Hadisler*, 43.

¹⁷⁸ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 240.

¹⁷⁹ Horovitz, "The Antiquity and The Origin of Isnad", 154.

tanıtmaktır.¹⁸⁰ Zira Motzki'ye göre ilk büyük hadis toplayıcıları birden fazla hocadan rivayet elde etmiş olsa da genelde bunu aktarırken sadece bir hocanın adını zikretmekle yetinmişlerdir. Bazen ise aynı hadis için diğer hocalarının adlarını da zikrederler. Kimisi de iki hocadan duyduğu metin farklılıklarını birleştirip tek tam ve yeni metin oluşturur. Bunu yapmak için senedde de artık birden fazla hocayı birleştirip bunları toplu bir şekilde zikreder.¹⁸¹ Buna kolektif isnad denir.

Bunun iki çeşidi vardır: Birincisi, senedi değiştirmek için kullanılan 'hâ' harfi, "hâu't-tahvîl" ile zikredilen, birbirinden ayrılan toplu sened demetidir. Bu, Müslim'in *Sahîh*'inde çok sayıda bulunmaktadır. İkincisi ise redaksiyon yapıp, adları birbiriyle karıştırarak, bir bütün olarak toplu bir şekilde senedi zikretmektir. Motzki, bu iki farklı şekilden hangisini kastettiğini açıkça belirtmemiştir. Kızıl'ın tespitine göre, Juynboll bundan ters müşterek râvi teorisini geliştirmiştir. Ayrıca oryantalistler bu tür senedlerin çoğunun tarih ve sîretle ilgili rivayetlerde bulunduğunu belirtmişlerdir.¹⁸² Kızıl'a göre oryantalistler, özellikle Juynboll, bu senedi kabul etmeye meyleder¹⁸³ veya en azından bunlardaki müşterek râviyi hadisi uydurmaktan sorumlu tutmaz.¹⁸⁴ Hâlbuki böyle bir sened, muhaddislerce müdrec¹⁸⁵ kategorisinde olduğu için zayıftır.¹⁸⁶

Bundan da anlaşılıyor ki, muhaddisler ile bazı oryantalistlerin ölçüleri arasında o kadar fark olmuştur ki, bazı muhaddislerin güvendiklerine oryantalistler güvenmez veya muhaddislerin güvenmediklerini oryantalistler kabul ederler. Meselâ yukarıda bahsettiğimiz gibi âlî isnad veya mütâbî' tarikler muhaddislerde – zayıfları hariç – övülürken Schacht, Juynboll ve Cook tarafından uydurulmuş olarak nitelendirilmiştir.

¹⁸⁰ Bunun detayları bu bölümde râvilere dair teoriler kısmında ele alınmıştır.

¹⁸¹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 240.

¹⁸² Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 208-9. dn. 495.

¹⁸³ a.g.e., 208-9. dn. 495.

¹⁸⁴ a.g.e., 31.

¹⁸⁵ İsnadların akışı değiştirilmiş veya metne ait olmayan bir şeyin metinden ayırt edilmeksizin, metnine dâhil edilmiş bir hadis. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 93.

¹⁸⁶ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 208-9. dn. 495.

9. Aile İsnadı (Family Isnad)

Aile isnadını oryantalistik çalışmalarında ilk kez Schacht tanıtmıştır.¹⁸⁷ Aile isnadı¹⁸⁸, içindeki râvilerin birbirinin akrabaları olduğu isnad demektir. Meselâ dede-baba-oğul veya amca/teyze – yeğen veya efendi – azatlı kölesi gibi.¹⁸⁹ Kuzudişli'nin tespitine göre aile isnadı; yakın derecedeki kan ve süt bağının yanı sıra aile ile aynı mekânı paylaşan azatlı, terbiye altında kalan veya sürekli yan yana kalan katiplerden oluşur.¹⁹⁰ Schacht'a göre göre bu isnad sonrakiler tarafından uydurulmuştur.¹⁹¹ Juynboll da aile isnadını tıpkı Schacht gibi tanıtmıştır. Ona göre babasından veya dedesinden rivayet edenler aile isnadına girer. Juynboll, bunların da müşterek râvilerin ürünü olduğu kanaatindedir.¹⁹² Ona göre muhaddisler aile sahifeleriyle daha çok kandırılmışlardır.¹⁹³ Schacht bu isnadlarla ilgili bir hükme varmak için bazı isnadları incelemiştir ve hüküm verirken *The Origins* adlı eserinde zikrettiği misallere atıfta bulunmuştur.¹⁹⁴

Schacht'ın bu teorisi ağır tenkitlere uğramıştır. Nitekim Motzki'ye göre Schacht, kaynakları inceleyip birkaç misalden – ki onun nazarında uydurmadır – hareketle böyle bir sonuca varmıştır. Ona göre bu konuda Schacht'ın genellemesi makul değildir.¹⁹⁵ Abbott da Schacht'ın aile isnadlarının uydurma olduğu iddiasına karşı çıkmıştır. Ona göre aile isnadları gerçektir, hatta bu gerçeklik hadislerin aynı zamanda otantikliğini de ispatlamaktadır.¹⁹⁶

Robson'a (1890-1981) göre de Schacht'ın *aile isnadı teorisi* makbul değildir. Zira aile isnadının uydurma hadisler için istismar edilmesi, gerçekten aile isnadı gibi

¹⁸⁷ Bekir Kuzudişli, *Aile İsnâdları* (İstanbul: İFAV, 2021), 21.

¹⁸⁸ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Kuzudişli, *Aile İsnâdları*.

¹⁸⁹ Schacht, *The Origins*, 170

¹⁹⁰ Kuzudişli, *Aile İsnâdları*, 21. Kuzudişli bu senedi inceledikten sonra sahâbe kısmî aile isnadı, Tâbiûn kısmî aile isnadı, Tekli ve Çoklu aile isnadı olmak üzere farklı kısımlara bölmüştür. Detaylı bilgi için mezkûr çalışmasına müracaat ediniz. Bu taksim Kızıl tarafından asıl taksim diye övülmüştür. bk. Fatma Kızıl, “Hadis rivayetinde Aile İsnadları, Bekir Kuzudişli (Doktora Tezi), İstanbul 2005, 456 sayfa.” *Hadisler Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007), 196.

¹⁹¹ Schacht, *The Origins*, 170.

¹⁹² G. H. A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadith* (Leiden: Brill, 2007), 29.

¹⁹³ Juynboll, *Muslim Tradition*, 6.

¹⁹⁴ Schacht, *The Origins*, 170, 173, 73, 114, 153, 158, 164, 166, 168 ff.

¹⁹⁵ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 221.

¹⁹⁶ Abbott, *Studies in Arabic Literary*, 29, 39; Berg, *The Development of Exegesis*, 19-20.

bir şeyin var olmamasını gerektirmez. Aslında aile isnadları vardı; ancak kimi zaman bazı kişiler uydurma hadisler için bu tür hazır isnad silsilesini kullanıyorlardı.¹⁹⁷

Kuzudişli'nin çalışmasının sonucu da Robson'ınki gibidir.¹⁹⁸ Ona göre muhaddisler tüm aile isnadlarını olduğu gibi sahih kabul etmemişlerdir, aksine bu tür isnadlara diğer isnadlar gibi muamele etmişlerdir. Dolayısıyla içinde sahih olanlar, zayıf olanlar ve hatta uydurma olanlar vardır.¹⁹⁹ Yani muhaddisler bu konuda oryantalistler gibi genelleme yapmadan, her bir rivayeti ayrı ayrı tenkit etmişlerdir. Kuzudişli'nin tespitine göre, aile isnadının uydurma olduğunun arkasında yatan oryantalistik varsayım, müşterek râvi ile Resûlullah (s.a.v.) arasındaki tek râvili tarihin uydurma olduğu, hatta müşterek râvinin ürünü olduğu iddiasıdır. Kuzudişli, hanımların mescide gitme iznine dair hadisin isnadlarını aile isnadı bağlamında inceledikten sonra, şöyle bir sonuca varmıştır ki, aynı olayı anlatmasına rağmen her bir isnad grubuna ait farklı metinlerin olması, Juynboll'un sadece müşterek râvi ve isnada dayalı metodun geçersizliğini ve sonuçlarının da şüpheli olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla hadis rivayetinde, aile isnadlarını müşterek râvilerin ürünü olarak değil, aksine tabii bir fenomen olarak algılamamız gerekmektedir. Ayrıca aile isnadı, şayet muhaddislerce hep kabul görseydi, yalancılar diğer senedlerden ziyade aile isnadı ile rivayet ederlerdi. Fakat gerçek, buna aykırıdır. Onlar diğer zayıf veya uydurma isnadları aile isnadından ziyade kullanırlar. Bunu yapmaya çalışan bazı yalancılar muhaddisler tarafından tespit edilmiştir.²⁰⁰

Görüldüğü gibi aile isnadının sahte olması, müşterek râvi teorisine dayalı olduğu için temel bir zaafılık içinde olmakla beraber her aile isnadının sahte olduğuna dair ikna edici bir delil bulunmamaktadır. Her aile isnadı sahte ise, İslâm tarihinde bir ailenin iki ferdi ilimle uğraşmamış demektir. Bir ailenin iki ferdi ilim tahsil etmişse de sahtekarlık yaptıkları anlamına gelir. Bir ailenin fertlerinin ilimle uğraşmakla sahtekarlık yapmadığını oryantalistler arasında en çok Juynboll anlayabilir. Hâlbuki aynı ailenin ferdi olmak sahtekarlığı gerektirmez. Dolayısıyla aile isnadlarına dair hüküm vermede Schacht ve Juynboll gibi toptancı davranıştan hareket edip genelleme

¹⁹⁷ Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", 170-171.

¹⁹⁸ Kuzudişli, *Aile İsnâdları*, 310.

¹⁹⁹ a.g.e., 310.

²⁰⁰ a.g.e., 310-312.

yapmaktan ziyade muhaddislerin yaptığı gibi her hadisi ve râviyi müstakil bir şekilde araştırmak gerekmektedir.

B. RÂVİLERLE İLGİLİ TEORİLER

Burada oryantalistlerin hadis araştırmalarında râvilerle ilgili ürettikleri veya geliştirdikleri yeni teoriler, terimler ve kavramlar değerlendirilmiştir.

1. Müşterek Râvi (Common link)

Bu terimi ilk kez Schacht gündeme getirmiştir.²⁰¹ Schacht genelde bunun için *common transmitter*²⁰² ve *common link (cl)/N.N.*²⁰³ ifadelerini kullanmıştır. Ona göre bu yeni bir terim değil, aksine muhaddisler tarafından fark edilmiş, ancak Schacht'ın uyguladığı gibi uygulanmamış²⁰⁴ bir terimdir.²⁰⁵ Schacht misâl olarak İmam Tirmizî'nin *es-Sünen* 'inin sonunda buna dair bir bab koyduğunu ve müşterek râviden gelen rivayeti *garîb* olarak isimlendirdiğini söylemiştir.²⁰⁶ Schacht'a göre bir hadis kimin tarafından tedavüle konulmuşsa veya onun adıyla başkası tarafından yayılmışsa o müşterek râvidir.²⁰⁷ Kızıllı'nın tespitine göre Schacht'ın nazarında bir râvinin *müşterek râvi* olabilmesi için isnad kümesinde ilk defa kendisinden en az iki kişinin rivayette bulunması gerekirken Juynboll için en az üç kısmî müşterek râvinin²⁰⁸ rivayette bulunması gerekir.²⁰⁹ Schacht'a göre müşterek râvilerin bulunması bize çok sayıda hadisin ve fıkıhçıların şahsi prensiplerinin kesin tarihini belirtmeye yetki verir. Ancak şu da bir gerçektir ki müşterek râvinin zamanındaki diğer bilinmeyen râviler tarafından müşterek râvinin adı, uydurulan rivayet için istismar da edilmiştir. Fakat buna rağmen

²⁰¹ Schacht, *The Origins*, 172; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 220; Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 183. Krş. Mahmut Ahmet - Muhammed Menşâ Tayyib, "Tahkikat-i Hadis men Prof. Joseph Schacht ki Tarz-i Tahkik ka Tankidi Caiza", *Journal of Islamic & Religious Studies* 2/1 (2017), 41-42.

²⁰² Bu konuda detaylı bilgi için bk. Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 65, 151-172, 187, 214, 284-502.

²⁰³ N.N. adını bilmiyorum anlamına gelen Latincedeki Nomen Nescio'nun kısaltmasıdır. https://en.wikipedia.org/wiki/Nomen_nescio Bu kısaltma hadis veya müşterek râvi ile has bir terim değildir.

²⁰⁴ Yani Schacht'ın uyguladığı gibi. Zira ona göre söz konusu râvi vasıtasıyla hadislerin uydurulma zamanı tarihlendirilebilir. bk. Schacht, *The Origins*, 175.

²⁰⁵ Schacht, *The Origins*, 172.

²⁰⁶ a.g.e., 172.

²⁰⁷ Schacht, *The Origins*, 171; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 222.

²⁰⁸ Kendisine en az iki kişinin rivayette bulunduğu kimseye denir. Kısmî müşterek râvi terimi aşağıda müstakil bir başlık altında detaylı bir şekilde açıklanmıştır.

²⁰⁹ Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 160.

müşterek râvinin bulunması bize belli bir hadisin *terminus a quo* yani en erken tarihini veya başlangıç noktasını verir.²¹⁰ Schacht'a göre müşterek râviler genelde İmam Mâlik ve Ebû Yûsuf'tan bir önceki nesil olan tâbiûndandır.²¹¹ Juynboll da bu görüşü desteklemiştir.²¹² Zira ona göre müşterek râviler Resûlullah'tan (s.a.v.) sonra ikinci veya üçüncü nesilde bulunurlar.²¹³ Hâlbuki o, ilk çalışmalarında sahâbede müşterek râvilerin bulunabileceğine dair bir imkândan bahseder;²¹⁴ fakat daha sonra Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetinin I./VII. yüzyılın sonuna doğru zuhur ettiği varsayımına dayanarak sahâbenin müşterek râvi olabilme imkânını reddetmiştir. Bu durum hadisin Resûlullah (s.a.v.) ile ilişkisini koparmaktadır.²¹⁵

Juynboll'e göre Schacht'ın *müşterek râvi* teorisi harikadır.²¹⁶ Onun tanıtımına göre *müşterek râvi* genelde bir (nadiren birden fazla) otoriteden bir şeyi duyup bunu birkaç²¹⁷ öğrenciye aktaran kimsedir. Onun öğrencilerinin çoğu,²¹⁸ en az iki veya ikiden fazla öğrencisine aktarmaktadırlar. Başka bir deyişle *müşterek râvi*, bir isnad kümesinde zikredilen birden fazla kişiye²¹⁹ aktaran en eski (ilk) râvidir veya "isnad kümesi" hangi noktada birden fazla²²⁰ tarife ayrılmaya başlarsa *müşterek râvi* olur.²²¹ Fakat Kızıl'ın tespitine göre ise Juynboll'un müşterek râvisi; en az üç kısmî müşterek râviye rivayet eden ilk kişidir.²²²

Juynboll'e göre bir isnadda *müşterek râvi* varsa, büyük ihtimalle söz konusu hadis onun zamanında tarihlendirilebilir (uydurulmuştur). Yani bu hadis (isnad veya

²¹⁰ Schacht, *The Origins*, 175. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 154.

²¹¹ Schacht, *The Origins*, 176.

²¹² Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 303.

²¹³ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 184.

²¹⁴ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 201 dn. 34; Juynboll, "Nafi", the mawla of Ibn 'Umar", 223-224. dn. 26; Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 165.

²¹⁵ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 165-166.

²¹⁶ Juynboll, *Muslim Tradition*, 207.

²¹⁷ Juynboll burada öğrencilerin en az sayısını belirtmemiştir.

²¹⁸ Juynboll burada öğrencilerin en az sayısını belirtmemiştir.

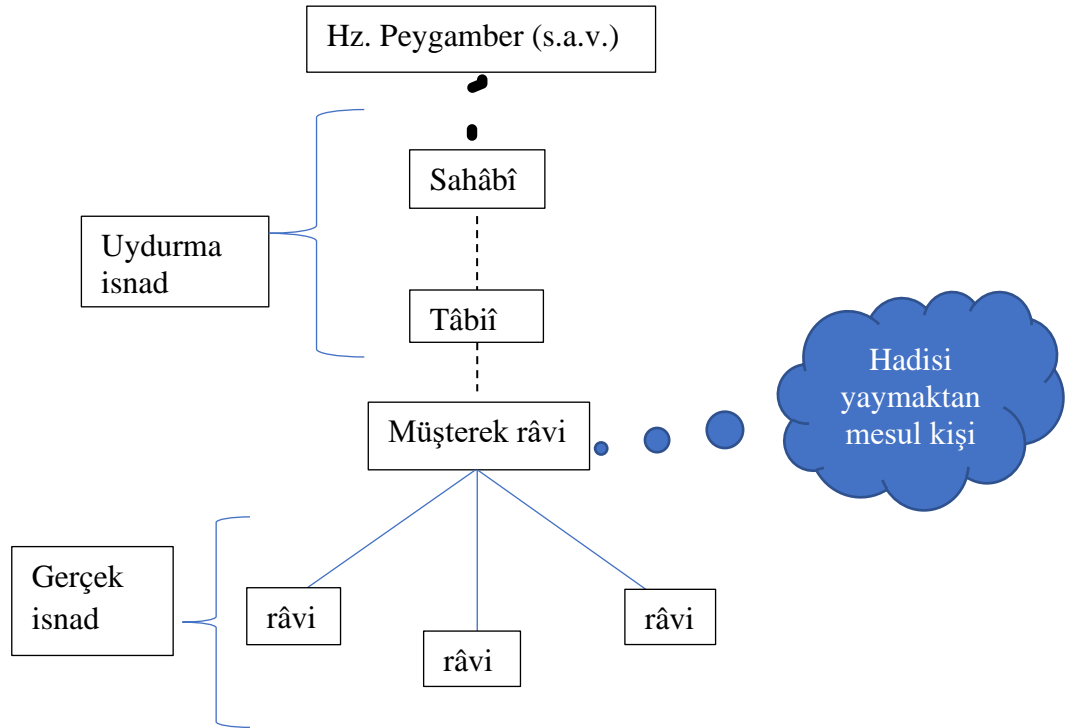
²¹⁹ Bundan da anlaşılıyor ki en az ikiye aktaran ilk râvi müşterek râvidir.

²²⁰ Bu da gösteriyor ki Juynboll nazarında bir râvinin müşterek râvi olabilmesi için en az iki râviye hadis aktarmada ilk kişi olması gerekmektedir.

²²¹ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 183-84.

²²² Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 160. Kızıl Juynboll'un "Nafi" isimli makalesine atıfta bulunmuştur. Bunu aynı zamandan Motzki de Juynboll'un "Nafi" isimli makalesinden aktarmıştır. bk. Harald Motzki, "Whither Hadîth Studies?" çev. Dr. Frank Griffel, *Analysing Muslim traditions Studies in legal, exegetical and Maghâzî Hadîth*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill 2010), 57. Bizim aktardığımız tanımı ise Juynboll'un "Some Isnâd - Analytical Methods" isimli makalesindedir. Juynboll, "Some Isnâd" isimli makalesini 1989 yılında yazmıştır ve "Nafi' the Mawla of İbn Umar" başlıklı makalesini ise 1993 yılında yazmıştır. Buna göre Juynboll, müşterek râvi teorisinin tanımını zamanla değiştirmiş olabilir.

bazen isnadla metin) onun tarafından uydurulmuştur.²²³ Ayrıca *müşterek râvi* ile musannifler arasındaki isnad diliminde, içinde *kısmî müşterek râvi* olmayan tek râvili tarikler (*single strands*) de uydurmazdır.²²⁴ Yani bir hadisin gerçekten müşterek râviden aktarıldığına inanmak için onun öğrencileri arasında *kısmî müşterek râvilerin* bulunması gerekmektedir. Şayet müşterek râvinin öğrencilerinden en az üç kişiden her biri en az iki kişiye rivayet etmezse o zaman bu rivayet yalanla müşterek râviye nispet edilmiştir.²²⁵ Aşağıda müşterek râviyi belirten tablo verilmiştir.



Tablo 14: Müşterek râvi (common link/cl).

Müşterek râviden Resûlullah’a (s.a.v.) doğru çıkan isnad kısmı genelde tek râvili olur²²⁶ ve bu isnad müşterek râvi tarafından veya onun ismiyle ondan sonraki gelenler tarafından uydurulmuş sahte bir isnad parçasıdır. Müşterek râviden alta (Buhârî gibi musannifler tarafına) doğru inen isnad kısmı ise gerçek ve asıl isnad parçası sayılır. Bu taraf tek tarik olmaz aksine çoğalır ve birden fazla tarik içerir.

²²³ Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 184.

²²⁴ Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 190; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 224.

²²⁵ Juynboll, “Nafi’ the Mawla of İbn Umar”, 211.

²²⁶ Her zaman tek olmak zorunda değildir. bk. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 158.

Bunun dışında şayet aynı hadis müşterek râviyi içeren bir isnad dışında onu zikretmeden/atlayarak başka müstakil bir isnadla zikredilmişse²²⁷ bu isnad sonrakiler tarafından uydurulmuştur. Aynı şekilde müşterek râviden Resûlullah'a (s.a.v.) doğru çıkan isnad parçası, tek değil, çoğalmışsa ve birden fazla tariki içerirse bu da müşterek râviden sonra gelenler tarafından uydurulmuş olan tariklerdir. Yani müşterek râvi sadece tek bir tarik uydurmuştur; ancak sonrakiler onun senedini takviye etmek için başka tarikler de uydurmuşlardır.²²⁸

Hadislerin *müşterek râvi* tarafından uydurulduğuna bir delil olarak Juynboll şöyle bir mantık yürütmektedir. Resûlullah (s.a.v.) bir hadisi niçin sadece bir sahâbiye söylesin? O da niçin sadece bir tâbiye aktarsın, o da niçin sadece bir tebeu't-tâbiye söylesin ve o kalkıp da herkese öğretmeye başlasın?²²⁹ Resûlullah (s.a.v.), dinini herkese öğretmek için gelmemiştir. Özellikle herkesle alâkalı olan bir şeyi niçin sadece bir kişiye söylesin? Şayet herkese söylemişse o zaman *müşterek râvi* öğrencileri gibi niçin Resûlullah'ın (s.a.v.) öğrencileri onun sözlerini ve öğrettiklerini ondan herkese aktarmamışlardır? Neden söz konusu isnad son zamanlarda çoğalıyor da önceki asırda daralıyor? Önceki nesillerde söz konusu rivayetlerin mevcut olması gerekmez miydi? Aynı hadis, *müşterek râvi* kabul edilen kişinin zamanında olduğu gibi önceki asırlarda da bulunuyor, öğretiliyor, aktarılıyor, biliniyor, rivayet ediliyor olsaydı o zamanda da râviler sonraki zamanlarda çoğalmış gibi çok sayıda görünürdü. Neden önceki nesiller cimrilik yaparken sonrakiler daha ihtimam gösterdiler? Önceki nesillerin nezdinde Resûlullah'ın (s.a.v.) sözlerinin öğretilmesi ve aktarılması gerekli değil miydi? Nasıl oldu da sonrakiler öncekilerden hadisleri kaydetme hususunda daha fazla ihtimam gösterdiler?²³⁰

Juynboll'un nazarında müşterek râvinin böyle bir şey yapması yani bir isnadı uydurup kendisinin veya başkasının sözünü aktarmasının sebebi söz konusu metne itibar kazandırmaktır. Bu amaçla o, *merfû isnad* denilen kendi zamanındaki en otantik

²²⁷ Motzki'nin tespitine göre Juynboll buna *Diving Isnad* adını vermiştir. bk. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 223.

²²⁸ Schacht, *The Origins*, 171; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 222; Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 185-186.

²²⁹ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 185.

²³⁰ Bu soruların hepsini bu şekilde Juynboll kendisi zikretmemiştir. Bilakis onun ana sorusunu ve ana fikrini açıklamak üzere tarafımızca vurgulanmıştır. Juynboll'un ana fikri için bk. Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 185.

ve güvenilir otoriteyi kullanmıştır.²³¹ Bu arada Juynboll, tesadüfler (coincidences) ve gizli anlaşmalara (conspiracy) yer vermez. Zira bir toplumda bir olay, binlerce kez yaşanıyorsa yani binlerce kişi binlerce kişiye bir hadis öğretirken sadece bir kişiden bir kişiye nakledilmesi ve kayıt altına alınması çok uzak bir tesadüftür.²³² Ayrıca Juynboll müşterek râvi veya kısmî müşterek râvinin muhaddislerin medâr diye kullandıkları terime eş değer olduğu kanaatindedir. Ona göre bu durum çok ilginçtir ki medâr terimi hadis usulü kitaplarında yoktur. Fakat İbn Adî'nin *el-Kâmil* adlı eseri ile Ebû Nuaym'ın *Hilye* 'sinde sıkça yer almaktadır. Juynboll medâr için *pivot* veya *truning point* ifadesini kullanmıştır. Ona göre ilk medâr diye tanınan kişi sahâbî değil, Ebû'l-‘Âliye (90/708) isimli bir tâbiîdir.²³³

Motzki, Schacht'ın, müşterek râvinin muhaddisler tarafından önceden tanınmış olduğu görüşüne katılmıştır.²³⁴ Motzki'ye göre Schacht'ın *müşterek râvi* terimi, isnadın uydurma ile asıl kısmını birbirine bağlayan ortak noktadır (râvidir.)²³⁵ Ona göre Schacht'ın “veya onun adıyla başkası tarafından yayılmış” sözü, hadisleri tarihlendirmede müşterek râvinin kullanılabilceği pozisyonunu yok eder. Aynı şekilde Juynboll da bu tür fikirlerde Schacht'la aynı görüşte olduğu için o da *müşterek râvi* ile hadisleri tarihlendirme metodunu belirsiz hâle getirmiştir.²³⁶ Ayrıca Motzki şuna da inanmaktadır ki belli bir hadisin müşterek râvinin zamanında bulunduğu inanabiliriz. Çünkü ondan en az iki kişi rivayet etmiştir; fakat müşterek râvinin hoca olarak gösterdiği kişi için durum aynı değildir. Aksine ona karşı bu güven biraz sarsılıyor; ancak Motzki'ye göre bu güven iki açıdan geri kazanılmaktadır. Birincisi, aksi ispat edilene kadar müşterek râvinin kendi hocası olarak gösterdiği râvi, onun gerçek hocasıdır. Kural budur, diğer aksi durumlar ise istisna sayılır. İkincisi ise müşterek râvi hakkında daha geniş seviyede tahkik yapılması gerekir, ki bu tür tahkik şimdiye kadar yapılan birkaç araştırma dışında hemen hemen hiç yapılmamıştır. Ona göre bu tahkiklerde müşterek râvinin rivayet aktarma üslubu ile onun hocalarının söyleyişini tek tek takip etmeliyiz.²³⁷

²³¹ Juynboll, “Some Isnâd - Analytical Methods”, 185.

²³² a.g.e., 186.

²³³ Juynboll, “(Re)Appraisal of Some Technical Terms”, 307.

²³⁴ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 222.

²³⁵ Schacht, *The Origins*, 171; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 222.

²³⁶ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 222.

²³⁷ a.g.e., 241.

Uri Rubin de hadislerin müşterek râviler tarafından uydurulduğu veya onların adına başkaları tarafından uydurulduğu görüşünü eleştirmiştir. Ona göre hadisler müşterek râvilerden önceki zamanlara ait olabilir. O, bu amaçla mi'rac olayında Resûlullah'ın (s.a.v.) 'göğsünün açılması'²³⁸ hadisinin farklı versiyonlarını incelemiş ve bu hadisin müşterek râviden önce ortada bulunduğunu ispatlamıştır.²³⁹

Brown'un *revizyonist*lerden saydığı Michael Cook da²⁴⁰ Schacht'ın *müşterek râvi* teorisinin hatalı olduğu kanaatindedir.²⁴¹ Motzki'ye göre müşterek râvi ile hadisi tarihlendirme metodunu ustaca en detaylı şekilde eleştiren Michael Cook'tur.²⁴² Cook, kendi eseri *Early Muslim Dogma*'daki "The Dating of Traditions" başlıklı ilk bâbda Joseph van Ess'in *Zwischen Hadit und Theologie* isimli çalışmasını eleştirirken müşterek râvi teorisi hakkında kendi ön şartlarını ortaya atmıştır.²⁴³ Motzki gibi, Michael Cook da Schacht'ın "veya" deyip müşterek râvi dışında bir başkası için hadisi uydurmak üzere yeni bir pencere açmasından iki kaçış maddesi (escape clause) çıkarmıştır. Ona göre şayet müşterek râvi adına ondan sonra gelen kimse, bir rivayeti uydurabiliyorsa, bu durumda hadisin müşterek râvi zamanında tarihlendirilmesinin bir mânası kalmamıştır. Durum böyleyken ikinci kaçış maddesine göre söz konusu hadis ondan önce de tarihlendirilebilir.²⁴⁴ Sonuçta iki kaçış maddesi birleşince müşterek râvinin hadis tarihlendirilmesinin bir mânası kalmaz.²⁴⁵ Cook'a göre şayet birileri, isnad yayılımının kayda değer bir seviyede gerçekleştiğini inkar ederlerse o zaman mütevâtir hadislerin tarihî güvenilirliğine de inanmalıdırlar;²⁴⁶ öbür taraftan bunlar şayet Müslüman âlimlerin büyük ölçüde hadisleri uydurduklarına inanırlarsa o zaman isnad merkezli, özellikle müşterek râviden hareketle hadisleri tarihlendirilebileceği

²³⁸ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, "Menâkibü'l-ensâr", 42 (No. 3887).

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ سَعْدَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدَّثَهُمْ عَنْ لَيْلَةَ أُسْرِي بِهِ: "بَيْنَمَا أَنَا فِي الْخَطِيمِ، - وَرَبَّمَا قَالَ: فِي الْحِجْرِ - مُضْطَجِعًا إِذْ أَتَانِي آتٍ، فَقَالَ: وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: فَشَقَّ مَا بَيْنَ هَذِهِ إِلَى هَذِهِ - فُقُلْتُ لِلْجَارُودِ وَهُوَ إِلَى جَنْبِي: مَا يَعْني بِهِ؟ قَالَ: مِنْ تُغْرَةِ نَحْرِهِ إِلَى شِعْرَتِهِ، وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: مِنْ قَصَبِهِ إِلَى شِعْرَتِهِ

²³⁹ Rubin, *The Eye of the Beholder*, 245.

²⁴⁰ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 223.

²⁴¹ Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", 217.

²⁴² Motzki, "Dating Muslim Traditions", 230.

²⁴³ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 230; Ayrıca bk. Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", 217-244.

²⁴⁴ Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 218, 233.

²⁴⁵ Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 233.

²⁴⁶ Çünkü bunların nazarında isnad yayılımı fenomeni yaşanmamıştır. Gerçekleşense gerçektir. O, zaman elimizde bulunan mütevâtir hadisler gerçektir. Zira mütevâtir hadisler de bir nevi isnad yayılımını içermektedir.

görüşünden vazgeçmeleri gerekmektedir.²⁴⁷ Ona göre Schacht bunu hukukî içerikli hadisler üzerinde uygulamışsa da bunun tarihle ilgili rivayetler için de geçerli olduğu kanaatindedir. Juynboll ise bunu hukukî olmayan rivayetler üzerinde uygulamıştır.²⁴⁸

Brown, Motzki'den naklen Juynboll'un müşterek râvi teorisinin arkasındaki mantığı eleştirirken şunu söylemiştir: "Bir kişinin birden fazla kişiye rivayet ettiği durumu şayet biz sadece tarihî olarak kabul edilebilecek bir vakıa olarak algıyorsak o zaman elimizde niçin çok az sayıda hadis mecmuası veya kısmî müşterek râvi²⁴⁹ bulunmaktadır?" diye sorarız. Hâlbuki Juynboll'un mantığına göre müşterek râviden sonra dördüncü ve beşinci nesilde râvilerin sayısının binlerce kişiye çıkmış olması gerekir. Dolayısıyla *müşterek râvi* veya kısmî müşterek râvinin bulunması hadis aktarma prosedüründe onlarca râviden birkaç kişinin rivayetinin kayıt altına alındığı bir istisnadır, hadisi tarihlendirme ve belli bir hadisin o zamanda ortaya çıktığına delâlet eden bir kural değildir.²⁵⁰

Andreas Görke'nin tespitine göre hadisleri tarihlendirmek için müşterek râvi teorisini kullanmak çok boyutlu olup bakılması gereken bazı önemli boyutlarının yanı sıra güç ve karışık bir metottur.²⁵¹ Ona göre müşterek râvi hakkında üç görüş vardır:

1. Müşterek râvi, hadisleri toplayıp sistematik bir şekilde yayan ilk kişidir. Bu tanıma göre yayılan hadis, müşterek râviden önce de vardı, demektir.
2. İkinci görüşe göre müşterek râvi söz konusu hadisi uydurup yayan ilk kişidir.
3. Üçüncü görüşe göre müşterek râviden sonra gelen biri kendisinden önce meşhur bir zat (müşterek râvi) adına bir hadis uydurup yayar. Bu tanıma göre müşterek râvinin sözü edilen hadisle hiç alâkası yoktur.²⁵² Yani onun zamanında da tarihlendirilmez.

Kızıl'ın tespitine göre bir râvinin müşterek râvi olabilmesi için her birinin en az iki kişiye rivayet etmek şartıyla, kendisinden en az üç kişinin rivayette bulunması gerekmektedir. Başka bir deyişle en az ikişer öğrenciye rivayet eden üç kişi şayet tek bir hocadan rivayet etmede birleşirlerse, bu ortak hoca, müşterek râvidir. Yani bir kişi

²⁴⁷ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 234.

²⁴⁸ Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", 233; Schacht, *The Origins*, 175.

²⁴⁹ *Partial common link* veya kısmî müşterek râvi. Bunun açıklaması aşağıda verilmiştir.

²⁵⁰ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 227.

²⁵¹ Görke, "Eschatology", 207.

²⁵² a.g.e., 188.

ilk başta en az üç kişiye rivayet eder, daha sonra bu üç kişiden her biri en az iki öğrencisine rivayet eder. Bunlardan ikişer öğrencisine aktaranlar kısmî müşterek râvilerdir ve üç kısmî müşterek râviye aktaran ilk hoca ise müşterek râvidir.²⁵³ Kızıll'a göre müşterek râvi hakkında bilinmesi gereken bir husus da kendi tabakasinda²⁵⁴ tek kalmasıdır.²⁵⁵ Yani bir kişinin müşterek râvi olabilmesi için ikiden fazla kişiye aktarmada sadece ilk kişi olması yeterli değildir. Bilakis, ikiden fazla kişiye aktarmada kendi tabakasinda ilk kez tek kalan kişidir.

Kızıll, Schacht'ın müşterek râvinin kendi tabakasinda tek kalma durumunu hadiste teferrüd fenomenine benzetmesini ve İmam Tirmizî'nin bu durumu not aldığı görüşünü²⁵⁶ eleştirmiştir. Ona göre muhaddislerin teferrüd dediği rivayetteki kişi, müşterek râvi olmak zorunda değildir. Bilakis garîb râvi isnadın herhangi bir tabakasinda tek kalabilir. Yani tersine müşterek râvi de garîb olabilir ve dalışlardaki teferrüd de garîbdir. Ayrıca muhaddisler veya Tirmizî, teferrüdü bir hadisin uydurma olmasının alameti olarak görmezler.²⁵⁷

Ayrıca Kızıll'a göre Schacht'ın müşterek râvi teorisini geliştirmedine dair yapılan iddia doğru olsa da bunu sıkça kullanmadığına dair yapılan iddia ise isabetli değildir. Ona göre bu iddia Schacht'ın *The Origins* isimli eserinde müşterek râvi için sadece beş sayfayı tahsis etmesinden kaynaklanmıştır. Oysa Schacht dolaylı-dolaysız olarak müşterek râviye sıklıkla işaret etmektedir.²⁵⁸ Kızıll'ın tespitine göre Schacht'ın hadisleri uydurmaktan mesul tuttuğu toplam on dokuz müşterek râviden, Hasan b. Umâre isimli bir râvi hariç, hepsi muhaddislerin nazarında farklı mertebeleriyle beraber sonuçta makbul veya güvenilir râvilerdir. Yani bu râviler hakkında muhaddislerin hükmü ile Schacht'ın müşterek râvilere yüklediği hüküm arasında cem' edilebilecek bir durum yoktur. Zira ikisinin vardıkları sonuçlar arasında bariz bir tenakuz vardır.²⁵⁹ Ona göre isnadın geriye doğru büyümesi, *isnadların yayılımı* ve müşterek râvinin atlandığı tarikler (dalış/atlama) gibi Schacht'ın diğer teoriler de

²⁵³ Kızıll, *Müşterek Râvi Teorisi*, 160.

²⁵⁴ En az ikiden fazla kişiye hadisi aktarmada.

²⁵⁵ Kızıll, *Müşterek Râvi Teorisi*, 155.

²⁵⁶ Schacht, *Origins*, 174, 250.

²⁵⁷ Kızıll, *Müşterek Râvi Teorisi*, 155-156.

²⁵⁸ Kızıll, *Müşterek Râvi Teorisi*, 156. Kızıll misâl olarak Schacht'ın *Origins* isimli eserinin 97, 146, 152, 158, 183 ve 263 nolu sayfaları zikretmiştir.

²⁵⁹ Kızıll, *Müşterek Râvi Teorisi*, 157.

aslında müşterek râvi teorisinin bir parçası olup²⁶⁰ onun hadis tarihi ve hadislerin gelişimiyle ilgili görüşlerinin bir sonucudur. Bu teoriler temelsiz genellemelere dayalı olduğu için müşterek râvi teorisi de aynı hükme mahkûmdur. Ayrıca müşterek râvinin hadisi kendisi ile rivayet ettiği tarihi her zaman geriye doğru büyümenin bir sonucu olarak kabul etmek de yanlıştır.²⁶¹ Schacht'ın hadislerin gelişimiyle ilgili görüşleri ise onun İslâm hukukunun menşei ile ilgili iddialarına dayanmaktadır.²⁶² Ayrıca onun nebevî sünnetin eski hukuk okullarının sünnetinden daha sonra ortaya çıktığı iddiası, İslâm hukukunun teşekkülünün II./VIII. asırda özellikle Irak'ta başladığı iddiası, isnadların I./VII. asırdan önceki kısmını geriye doğru büyüme ve yayılmanın sonucu olarak nitelemesine; bu da müşterek râvi teorisine yani bu râvinin ilk kez hadisi uydurup yayan biri olarak kabul edilmesine yol açmaktadır.²⁶³

Hüseyin Akgün Schacht'ın bu teorisini yeterli bir metot olarak görmemektedir. Ona göre müşterek râvileri hadisleri toplayan ilk büyük müdevvinler olarak kabul ettiğimizde Schacht'ın ispatlamak istediği gibi müşterek râvi hadisin aslının olup olmadığını ispat etmek için tek başına yeterli bir metot olmayacaktır. Sadece rivayetin yaygın olduğu dönemi tespit ve sıhhatini takviyede işimize yarayabilir.²⁶⁴

Halit Özkan, Juynboll'un medâr'ın müşterek râvi ile aynı olduğu görüşünü eleştirmiştir. Ona göre medâr, Juynboll'un anladığı gibi müşterek râvi veya kısmî müşterek râvinin tam karşılığı olarak sayılmaz. Aksine bu ifade muhaddislerce hem teknik bir terim olarak hem de teknik terim olmaksızın da kullanılmıştır. Ona göre medâr tabiri toplam dört mânada kullanılmıştır. 1. İsnadda bir râvi, ki bu sıkça kullanılır. 2. İsnadın kendisi 3. Hadisin metni 4. Erken dönem bir otorite.²⁶⁵

Özkan, Juynboll'un medârın sahâbe neslinde bulunmadığı iddiasını da eleştirmiştir. Juynboll'e göre hiçbir sahâbî, medâr olarak kullanılmamıştır. Aksine ilk medâr Ebü'l-Âliye Rufey' b. Mihrân er-Riyâhî el-Basrî (90/708 veya 93/712) isimli

²⁶⁰ Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 158.

²⁶¹ a.g.e., 157-158.

²⁶² a.g.e., 158.

²⁶³ a.g.e., 158-159.

²⁶⁴ Hüseyin Akgün, "Umirtu En Ukâtîle'n-Nâse" Hadisinin Rivayet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (Haziran 2022), 81.

²⁶⁵ Halit Özkan, "The Common Link And Its Relation To Madar", *Islamic Law and Society Brill* 11/1 (2004), 42, 51.

tâbiîdir.²⁶⁶ Özkan ise sahâbe için de medâr teriminin kullanıldığı ve bu medârların ilk tarihin Juynboll'un tarihinden 40 sene öncesine kadar tespit etmiştir. Durum böyleyken Juynboll şayet hala medâr ile müşterek râvinin aynı olduğuna inanıyorsa o zaman isnadın başlangıcı, hadislerin otantikliği ve hadislerin bir kısmının gerçekten sahâbeye kadar uzandığına inanmak zorunda kalacaktır.²⁶⁷ Özkan'ın vardığı sonuca göre medâr kelimesinin kullanımı hadislerin çok sayıda uydurulduğu görüşüne inanmamızı engeller, şayet medâr kelimesi gerçekten Schacht ve Juynboll'un dediği gibiyse o zaman hadislerin bir kısmının tarihî özü sahâbeye kadar dayanır ki bu durum mezkûr iki oryantalistin görüşlerine de aykırıdır. Hadis literatüründe medâr'ın sened içindeki değeri Juynboll'un müşterek râviye verdiği değer kadar yoktur. Muhaddisler, medâr için müşterek râvi kadar şartlar koşmamışlardır. Medar ile müşterek râvi arasındaki en büyük fark şudur ki, bir hadisin sadece bir tane müşterek râvisi olabilir; fakat medâr ise aynı hadisin farklı senedlerinde yer alabilir, dolayısıyla medar birden fazla olabilir. Bir kişiyi müşterek râvi yapamayacak kadar öğrenci sayısı, söz konusu kişiyi medar yapabilir. Bunu Juynboll her ne kadar istisna olarak saysa da Özkan'a göre gerçek öyle değildir.²⁶⁸

Özgür'ün tespitine göre son zamanlarda Türkçe'de yapılan çalışmalarda müşterek râvi ile medâr terimi aynı anlamda kullanılmaktadır ki bu doğru değildir.²⁶⁹ O, bunu söyleyerek aynı zamanda Juynboll'un görüşüne de karşı çıkmaktadır. Ona göre Juynboll her ne kadar müşterek râviyi medâr'ın bir karşılığı olarak görse de muhaddislerin kullanımındaki medâr, Juynboll'un hadisi uydurmaktan sorumlu tuttuğu müşterek râvi gibi hadis uyduran değil, hadisi yayan kimsedir.²⁷⁰ Bu mâna aşağıda zikredilecek olan Motzki'nin alternatif olarak sunduğu ilk büyük toplayıcılar terimi bunun tam karşılığı sayılabilir. Fakat Motzki'nin tanıttığı ilk büyük hadis toplayanlar da medârdan farklıdır.

²⁶⁶ Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 307. Mezkûr vefat tarihi, Juynboll zikretmiştir.

²⁶⁷ Özkan, "The Common Link And Its Relation To Madar", 51, 52, 77. Medâr hakkında fazla bilgi için bk. Muhammed Mucîr el-Hatib, *Ma'rifetu Medâri'l-İsnad ve beyânu mekânetihî fî ilmî ileli'l-hadis* (b.y.: Dârü'l-meyman, ts.) İki cilt.

²⁶⁸ Özkan, "The Common Link And Its Relation To Madar", 77.

²⁶⁹ Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar*, önsöz

²⁷⁰ a.g.e., 161-162.

Hülâsa Schacht ve Juynboll'un *müşterek râvi* teorisi; A'zamî,²⁷¹ Motzki,²⁷² Uri Rubin,²⁷³ Schoeler,²⁷⁴ Cook,²⁷⁵ Görke,²⁷⁶ Brown,²⁷⁷ Kızıllı²⁷⁸ ve diğer İslâm âlimleri tarafından başarılı bir şekilde eleştirilmiştir. Schacht'ın müşterek râvi ile teferrüd bağlamındaki görüşüne dair şunu diyebiliriz ki her müşterek râvi değil, bazı müşterek râviler garîbdir; aynı şekilde kimi garîb râviler, müşterek olmaz. İkincisi, müşterek râvinin bir isnadda bulunması – Schacht'a göre – söz konusu hadisin uydurulmasının bir alameti iken garîb olma – muhaddislere göre – bir hadisin uydurulmasını gerektirmez. Zira teferrüd, mevzu hadisin özelliği veya alameti değildir. Aynı sözü müşterek râvi ile medâr hakkında söylemek yerinde olacaktır. Zira ikisi farklı karakteristiklere sahiptir.

Kızıllı'nın Schacht'ın teorileri ve iddiaları arasındaki bağlarını belirtmesi son derece önemlidir. Zira böylece biz Schacht'ın görüşlerinin tertibini anlayabiliriz. Yani oryantalistlerin görüşlerinin sırasını bilmek onların iddialarını, sonuçlarını, prensiplerini, delillerini, istidlallerini ve metotlarını çözmeye yardımcı olur. Zira bazı görüşleri iddia, bazıları ise sonuç olur. Tespit edilen görüş eğer iddia ise bu, henüz ispatlanması gereken bir konudur. Öbür taraftan tartışılan görüş şayet bir sonuç ise bu durum, onun arkasında deliller, prensipler, istidlaller ve metotlarla dolu tam bir araştırma olduğu anlamına gelir. Kimi zaman bir araştırmanın sonucu başka bir iddianın temeli, prensibi ve delili olur. Bazen bu sonuç büyüyüp teori haline gelir ve bu teoriler bazı diğer iddiaları ortaya atmada dokunulmaz prensiplerin rolünü oynar. Bütün bu durumlarda belli bir iddiayı incelemede bakılması gereken husus, söz konusu iddianın, delilini, temelini ve prensibini tespit edip onun geçerliliğini test etmektir. Şayet önceki çalışmanın sonucu geçersiz ise bunun üzerinde inşa edilen yeni iddia da doğal olarak isabetli olmaz. Böylece bu iddialar, sonuçlar, prensipler, teoriler, deliller ve metotlarının sırasını ve aralarındaki bağlantısını çözünce bunlardan hangilerinin hangilerine itimat ettiğini belirtmek kolay olur ve daha sonra birinin geçersizliğini öbürünün de zayıf boyutlarını gösterecektir.

²⁷¹ A'zamî, *On Schacht's Origins*, 197-200.

²⁷² Motzki, "Dating Muslim Traditions", 219-241;

²⁷³ Rubin, *The Eye of the Beholder*, 245.

²⁷⁴ Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 69-70.

²⁷⁵ Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", 217-244.

²⁷⁶ Görke, "Eschatology", 207.

²⁷⁷ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 223, 227.

²⁷⁸ Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 157-158.

Görüşlerin arasındaki bu bağlantıyı çözdükten sonra kimi zaman kullanılan delilin kısır döngü olduğu ortaya çıkmaktadır. Müşterek râvinin durumu da biraz böyledir. Zira müşterek râvinin delili e-silentio'dur. E-silentio'ya göre şayet öyle bir hadis olsaydı müşterek râvi dışında diğer râviler de bunu rivayet ederlerdi. Diğer râvilerin bu hadisi aktarmaması müşterek râvinin tarikinin uydurma olduğunu göstermektedir. Buna karşı diğer râvilerin de aynı hadisi – müşterek râvi gibi en az iki veya üç kişiye olmasa da – aktardıklarını görünce, Schacht ve Juynboll bunların da uydurma tarikler (dalış ve hadislerin yayılımı) olduğunu söylerler. Zira bunlar müşterek râvinin tarikini takviye etmek için uydurulmuş tariklerdir. Bu tariklerin uydurulmuş olmasını gerektiren gerekçe ise yine müşterek râvinin tarikinin uydurma olmasıdır. Yani müşterek râvinin tariki uydurmadır, çünkü dalma isnadlar ve dalışlar uydurmadır, çünkü müşterek râvinin tariki uydurmadır. Bu durum söz konusu delilin kısır döngü olduğunu göstermektedir. Kızıl da Schacht'ın görüşlerinin tertibi ve aralarındaki sebep sonuç ilişkisini çözdükten sonra müşterek râvi teorisini, *isnadların geriye doğru büyümesi* ve yayılması gibi bunu oluşturan bazı diğer teorilerin geçersizliğini göstererek eleştirmiştir.

2. İlk Büyük Hadis Toplayıcıları (First Major Collectors/FMC)

Bunlar Schacht ve Juynboll'un tanıttığı müşterek râvilerin aynısıdır. Fakat müşterek râvilere bu adı veren ilk oryantalist Motzki'dir . Onun bu adı vermesinin amacı, müşterek râviye farklı bir tanım ve hüküm yüklemesidir. Bu tanım râvinin kimliğini değiştirmeden Schacht ve Juynboll'un ona nispet ettiği onun rivayetteki rolü, amacı, önemi ve faydasını değiştirecektir. Meselâ Zührî hem Schacht hem Motzki için müşterek râvi olabilir; fakat bu müşterek râvinin seneddeki önemi nedir? Bu açıdan Schacht ile Motzki'nin tanım yolları birbirinden ayrılmaktadır. Schacht ve Juynboll'e göre müşterek râvi rivayeti uyduran biri iken Motzki'ye göre ise rivayeti uyduran değil, ilk kez sistematik bir şekilde rivayetleri toplayıp yayan kimsedir.²⁷⁹ Motzki'nin bu tespitine Hüseyin Akgün de katılmıştır. Ona göre rivâyetlerin bir kişide odaklanmasından, bu rivâyetin o kişiyle şöhret bulduğu veya onunla birlikte yazılı hale getirildiği çıkarımına ulaşmak da imkân dâhilindedir. Bunun aksine yaygın olmayan

²⁷⁹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 228, 239-40.

diğer bazı rivâyetlerin ise meşhur olmayıp zamanla nisyana uğradığı veya zayıf olduğundan bırakıldığı gibi sonuçlara erişilebilir. Meselâ bazı ikinci yüzyıl hadis eserlerinde geçen rivâyetlerin Kütüb-ü sitte gibi sonraki dönem eserlerinde bulunmaması bunun delilidir.²⁸⁰

Bu açıdan bakıldığında Motzki; Schacht ve Juynboll'un *müşterek râvi* teorisinden çıkardığı sonuca alternatif bir açıklama ileri sürmüştür. Ona göre müşterek râviler başta tâbiîn olmak üzere ilk büyük hadis toplayan ve yayan kimselerdir.²⁸¹ Bu tanım tâbiîn için geçerlidir. Zira sahâbe veya Resûlullah (s.a.v.) buna dâhil değildir. Ona göre sahâbe bu tanım ile karıştırılmamalıdır.²⁸² Zira söz konusu sahâbe veya Resûlullah (s.a.v.) olunca buna farklı açıklama yapılmalıdır. Şöyle ki, Resûlullah'tan (s.a.v.) bir hadisi, ya bir veya çok sayıda sahâbî aktarır. Sahâbenin sayısı çok olunca rivayet mütevâtir olur ve bu durumda Resûlullah (s.a.v.) müşterek râvinin konumunda yer alır; fakat bu hadisler nasıl bu şekli kazandılar bunun cevabını bilmiyoruz. Bundan dolayı bu hususta daha fazla çalışma yapmak icap eder. Resûlullah'tan (s.a.v.) sadece bir sahâbî alıp birden fazla tâbiûna aktarırsa bu durumda müşterek râvi sahâbîdir. Bu durum aynı zamanda bu rivayetin gerçekçi olmasına da mâni değildir. Yani böyle bir hadis uydurma veya sahte olmak zorunda değildir. Zira erken dönem İslâm dünyasındaki yüce yöntem ve entelektüel merkezlerinde sahâbeden sonra ilk nesil tâbiûnun bilimsel ortamda yetişmeleri gayet bedihi bir gerçektir.²⁸³

Motzki'nin tespitine göre müşterek râviyi "ilk büyük toplayanlar" olarak tanıtmak onların hadisleri uydurduğunu gerektirmediği gibi hadisleri yeniden oluşturmadıkları, birleştirmedikleri redaksiyon yapmadıkları hatta hiç uydurmadıkları anlamına da gelmez.²⁸⁴ Ona göre şayet müşterek râviden sonrakiler gerçek ise müşterek râvinin sahte olduğuna inanmak mantıksızdır. Müşterek râvi niçin her zaman uydurucu olsun? Müşterek râvi, kendisinden aldığı iddia ettiği kişiden niçin gerçekten rivayet almış olmasın? Lakin bu sorular aynı zamanda onların kasıtlı veya kasıtsız bir hata ve değiştirmede bulunmadığını da gerektirmez.²⁸⁵ Motzki'ye göre

²⁸⁰ Hüseyin Akgün, "Umirtu En Ukâtile'n-Nâse" Hadisinin Rivayet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (Haziran 2022), 81.

²⁸¹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 228.

²⁸² a.g.e., not: 137, 241.

²⁸³ a.g.e., 242-42.

²⁸⁴ a.g.e., 228.

²⁸⁵ a.g.e., 238.

müşterek râviler birden fazla hocadan hadisleri duymuşlarsa genelde – belki de pratik nedenlerden dolayı – sadece bir hocanın adını söylemekle kendilerini sınırlı tutmuş olabilirler. Bu tahmin aynı zamanda müşterek râvi ile önceki otoriteler arasındaki tek tarihin (*ilk tekli*) gerçeğini de açıklamaktadır. Şayet bir senedde müşterek râvinin hocası birden fazla görünse, o zaman bu durum müşterek râvinin birden fazla hocasının adını söylemesini daha uygun gördüğüne delalet etmektedir. Yani birden fazla hocasının bulunması, bu hocaların her zaman sahte olduklarını gerektirmez.²⁸⁶ Motzki’ye göre müşterek râviyi bu şekilde tanıtırsak o zaman Cook’un dış sebep tekniğiyle tarihlendirdiği sonuçlar müşterek râvinin (ilk büyük toplayıcılarının) önemini ve tanımını zedelemeyecek ve iki tarihlendirme tekniği arasında bir çelişki göstermeyecektir.²⁸⁷ Fakat müşterek râviyi Schacht ve Juynboll gibi hadis uydurucu olarak tanıtırsak o zaman Cook’un dış sebep metodu bunu çürütür; zira Cook dış sebep metoduyla hadislerin müşterek râviden önce de var olduğunu misallerle ispatlamıştır.²⁸⁸

Motzki’nin tespitine göre müşterek râviyi ilk büyük toplayıcı olarak tanıtmanın bir faydası da şudur ki, hadisleri tarihlendirmede Schacht ve Juynboll’un tanımına göre müşterek râvinin aktardığı hadisin tarihi, *terminus post quem* (en erken tarih) iken Motzki’nin tanımına göre müşterek râvinin (ilk büyük toplayıcının) aktardığı hadisin tarihi, *terminus ante quem* (bildiğimiz en yeni/erken tarih) olacaktır. Yani Schacht ve Juynboll’e göre müşterek râvi hadisi uyduran ilk kişi olduğu için söz konusu hadis ondan önce yoktu. Bu durum hadisin en erken tarihinin müşterek râvinin zamanında olacağını ve ondan önce bu hadisin hiç bulunmadığını gerektirir; fakat Motzki’nin *ilk büyük toplayıcılar* yaklaşımına göre ise bunlar hadisi uyduran kişiler değildirler, aksine hadisi sistematik bir biçimde ilk yayan kimse olduğu için bu hadis bunlardan önce de vardı demektir. Yani söz konusu hadis ondan önce de tarihlendirilebilir. Bundan dolayı ilk büyük toplayıcıların yaşadığı zaman, bu hadisin tarihinin en erken tarihi olduğu değil, bildiğimiz en yeni tarih olduğu anlamına gelir. Ayrıca Motzki’ye göre hadisi tarihlendirmek için müşterek râvi değil, onun hocası çok önemlidir ve onun hocasının ölümü veya müşterek râvinin onunla bulunduğu zaman söz konusu hadisin

²⁸⁶ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 240.

²⁸⁷ Bunun detaylı bilgi için çalışmamızda oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki teknikler kısmına bakınız.

²⁸⁸ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 238-239.

en erken tarihi (Terminus post quem/TPQ) sayılacaktır.²⁸⁹ Öyle gözüküyor ki sanki bu mantığa göre Schacht müşterek râvi (tâbiî) tarafından merfûlaştırılan hadislerin maktû olduğuna inanırken Motzki bunların mevkuf olduğuna inanmaktadır.

3. Kısmî Müşterek Râvi/KMR (Partial Common Link/PCL)

Kısmî müşterek râvi (*partial common link*) teorisini Juynboll ortaya atmıştır.²⁹⁰ müşterek râviden nakleden râviler veya müşterek râviden sonra gelen nesilden bir râvi şayet birden fazla öğrenciye bu rivayeti aktarırsa o (müşterek râviden alan veya ondan sonra gelip çoğaltan kimse) kısmî müşterek râvidir.²⁹¹ Bir râvinin kısmî müşterek râvi olabilmesi için direkt müşterek râvinin öğrencisi olması gerekmez. Aksine müşterek râviden sonraki neslin öğrencisi de kısmî müşterek râvi olabilir.²⁹²

Brown'un tanımına göre bunlar müşterek râviden sonraki müşterek râvilerdir.²⁹³ Ona göre Motzki'nin nazarında müşterek râviden sonra müdevvinler ve kısmî müşterek râvinin az sayıda bulunması hadislerin müşterek râvi teorisini reddetmektedir. Zira her hadisin şayet her devirde bir değil, çok kişiden rivayet edilmesi gerekiyse dördüncü ve beşinci nesilde binlerce isnadın bulunması gerekmektedir. Hâlbuki durum öyle değildir. Bu da gösteriyor ki rivayeti duyan her kişi rivayet etmezdi. Dolayısıyla müşterek râvi ve kısmî müşterek râviler bir kural değil, istisnadır. Netice olarak bunların bulunmadığı dönemde hadisin bulunmadığı sonucu çıkarılamaz.²⁹⁴

²⁸⁹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 240-41.

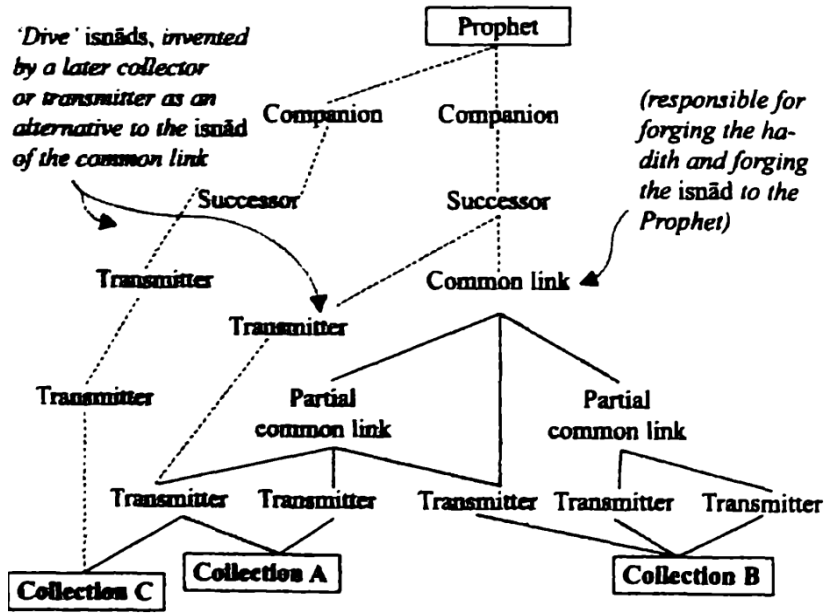
²⁹⁰ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 184.

²⁹¹ a.g.e., 184.

²⁹² Anlaşılan şu ki bir râvinin müşterek râvi olabilmesi için her zaman onun ilk öğrencilerinin kısmî müşterek râvi olması şart değildir. Aksine öğrencilerinin öğrencilerinden en az üç olmak üzere her biri en az iki kişiye rivayet naklederse bu durum onun kısmî müşterek râvi olması için yeterli olup hocasının hocasını da müşterek râvi haline getirmesi için kâfidir.

²⁹³ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 227.

²⁹⁴ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 227. Brown bunu Motzki'den naklen söylerken herhangi bir kaynağa atıfta bulunmadığı için onun asıl kaynağına müracaat edilmemiştir. Ayrıca râvilerin modelleri için bk. Halis Aydemir, "Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007), 85-100. Aydemir bu çalışmada tarih boyunca hadislerin nasıl öğrenildiği ve aktarıldığı fenomenin tabii durumunu açıklamak için râvileri üç farklı boyuttan taksim etmiştir: 1. Rivayeti elde etme bakımından tanık, duyan ve toplayan olmak üzere üç çeşit râvi var. 2. Rivayeti aktarma bakımından paylaşan ve dağıtan olmak üzere iki çeşit râvi var. 3. Rivayeti elde etme ve aktarma bakımından tanık-paylaşan, tanık-dağıtan, duyan-paylaşan, duyan-dağıtan, toplayan-paylaşan ve toplayan dağıtan olmak üzere altı çeşit râvi var.



Tablo 15: Brown'un çizdiği *kısmî müşterek râvi* (Partial common link/pc1)²⁹⁵

Kızıl, Juynboll'un *kısmî müşterek râvinin* tanımını açıklarken bir kişinin kısmî müşterek râvi olabilmesi için en az iki kişiye rivayet etmesi gerektiğini söyler. Ona göre bu terim, isnadda Juynboll'un en mühim terimlerinden olup Schacht'tan onu ayırmaktadır ve Schacht'tan daha şüpheli yaklaştığını göstermektedir.²⁹⁶ Kızıl bu terimin Juynboll'un – aşağıda zikredilecek olan – düğüm terimiyle çok yakından irtibatlı olduğunu da vurgulamıştır. Ona göre kısmî müşterek râvi, bir hadisin rivayet tarihi bağlamında çok önemli bir yere sahiptir. Fakat bu önemi Juynboll'un kısmî/müşterek râviye yüklediği anlamdan tecrit etmekle mümkün olur. Kızıl bunun mümkün olduğunu Uranîler hadisinin analizi bağlamında ispatlamıştır.²⁹⁷

Kısmî müşterek râvinin tanımını hususunda Kızıl'ın açıklamasına bakarsak, yukarıda zikrettiğimiz Brown'un çizdiği tabloda müşterek râvinin konumundaki kişi aslında müşterek râvi olamaz. Zira Kızıl'ın açıklamasına göre müşterek râviden en az

²⁹⁵ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 214. **Prophet** eşittir Hz. Peygamber (s.a.v.), **Companion** = sahâbî, **Successor** = tâbiî, **Common Link** = müşterek râvi, **Partial common link** = kısmî müşterek râvi, **Collector** = musannif, **dive** = dalma isnad, **Transmitter** = râvi, (*Responsible for forging the hadith...*) = hadisi ve isnadı Resûlullah'a (s.a.v.) kadar uydurmaktan sorumlu kişi, **'Dive isnâds'...** = dalma isnad: bu müşterek râvinin uydurduğu senedin alternatifi olarak sonraki musannif tarafından uydurulmuştur.

²⁹⁶ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 160. Kırbaşoğlu'ya göre ise Juynboll, Goldziher ve Schacht gibi şüpheçiler ile Abbott ve Sezgin gibi iyimserler arasında, hadis literatürünün güvenilirliği konusunda orta yol izlemiştir. bk. Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 416.

²⁹⁷ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 160, 162-163.

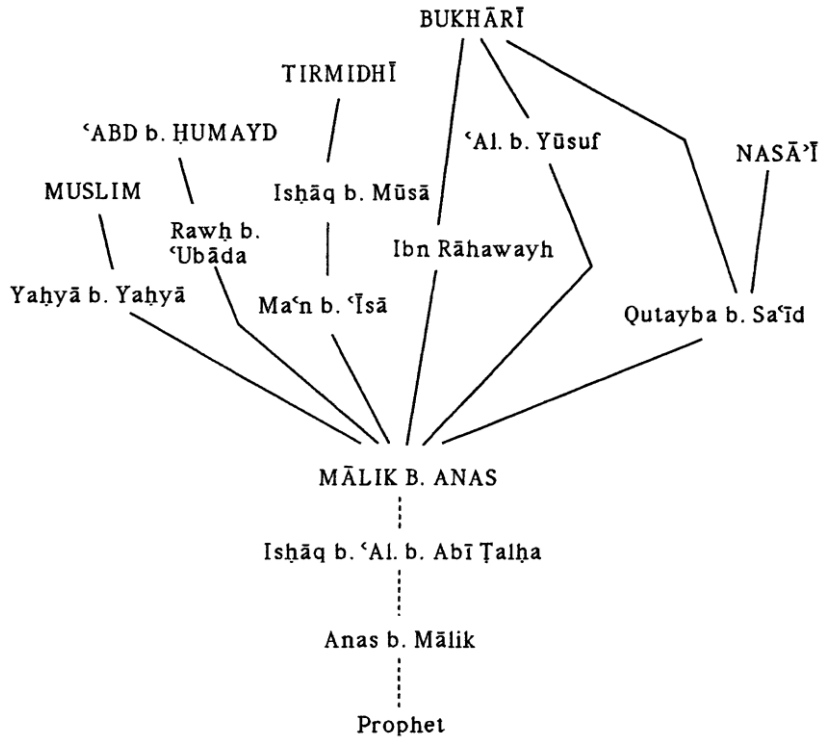
üç kısmî müşterek râvinin rivayet etmesi gerekir. Buna ek olarak bir kişinin kısmî müşterek râvi olabilmesi için ise ondan en az iki kişinin rivayette bulunması gerekmektedir. Brown'un çizdiği tabloda ise müşterek râviden en az üç kişi rivayet etmişlerse de bunlardan sadece iki kişi en az iki öğrencisine rivayet etmiştir. Üçüncüsünün öğrencileri gösterilmemiştir. Hâlbuki Kızıll'ın açıklamasına göre müşterek râvinin üçüncü öğrencisinin de en az iki kişiye rivayeti aktarması gerekmektedir.

Juynboll'un araştırmalarına bakılırsa kısmî müşterek râvinin iki farklı çeşidini fark edebiliriz. Birincisi, aktif, öbürü ise sabittir.²⁹⁸ Aktif kısmî müşterek râvi, bahsedilen isnadda fiilen en az iki kişiye rivayet eden kimsedir. Sabit olan ise Juynboll tarafından önceden başka bir isnadda araştırılmış ve o senedde en az iki kişiye rivayet edip kısmî müşterek râvi tanımını haketmiş; fakat aynı râvi mevzu bahis bu farklı isnadda ise iki kişiye rivayet etmemiştir.²⁹⁹ Juynboll, bu ikinci kısmı bazı iddialarını ispat etmek için kabul etmek zorunda kalmıştır. Meselâ o, bir isnadda Mâlik'in müşterek râvi olduğunu ispatlamak zorunda kalmıştır. Fakat Mâlik'ten rivayet eden altı kişiden biri hariç, hiç kimse en az iki kişiye rivayet etmemiştir. Bu durumda İmam Mâlik bu senedde müşterek râvi olamaz. Zira onun müşterek râvi olabilmesi için ondan rivayet edenlerden en az üç kişinin rivayet etmesi gerekir ve bunlardan da her birinin en az iki kişiye rivayet etmesi gerekmektedir. Bu zor durumdan çıkmak için Juynboll, aktif kısmî müşterek râvi yani fiilen bu senedde en az iki kişiye rivayet eden üç kişiyi bulamayınca, daha önceki araştırmalarında başka senedde kısmî müşterek râvi derecesini kazanmış olan iki kişinin bu senedde tek râviye rivayet etmelerine rağmen kısmî müşterek râvi olarak kabul etmiştir.³⁰⁰ Bu isnadda fiilen en az iki kişiye rivayet etmedikleri için bunlar, tarafımızca sabit kısmî müşterek râvi olarak nitelendirilmiştir. Juynboll'un aktif ve sabit kısmî müşterek râviyi içeren isnad kümesinin tablosu aşağıda verilmiştir.

²⁹⁸ Bu iki ad tarafımızca seçilmiştir. Bu çeşitler müşterek râvi için de geçerlidir. Yani sabit kısmî müşterek râvilerden sabit müşterek râvi oluşur. Juynboll'un İmam Mâlik'in bir isnadda müşterek râvi olarak kabul etmesi bu baptan sayılır. bk. Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 323.

²⁹⁹ Kızıll, *Müşterek Râvi Teorisi*, 160.

³⁰⁰ a.g.e., 160.

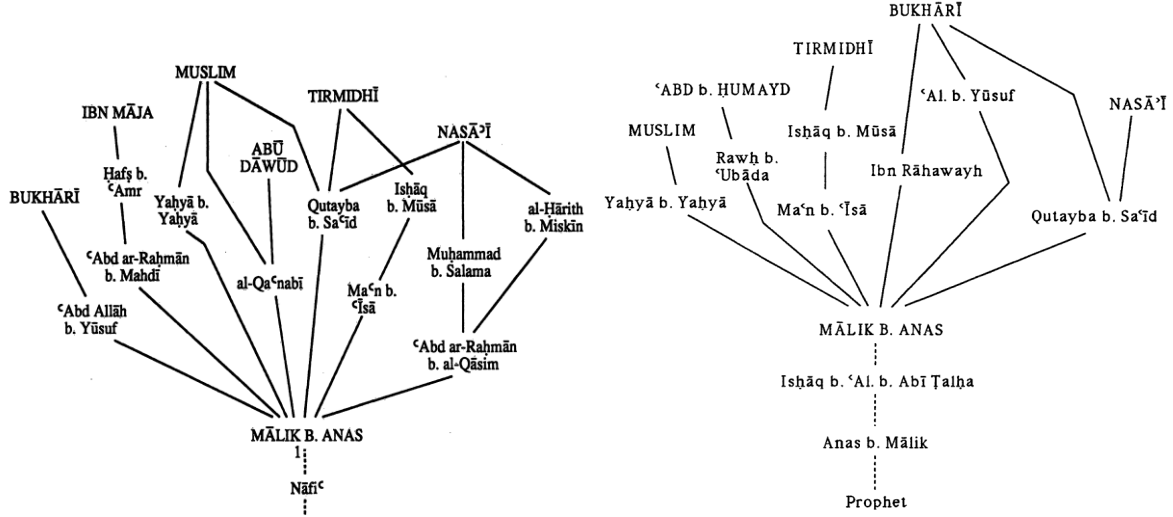


Tablo 16: Juynboll’un çizdiği tabloda aktif ve sabit kısmî müşterek râvi.³⁰¹

Bu tabloda görüldüğü gibi İmam Mâlik’ten toplam altı kişi rivayet etmişlerdir. Bunlardan sade Kuteybe b. Sa’īd (ö. 240/855) aktif kısmî müşterek râvidir. Çünkü o fiilen bu isnadda en az iki kişiye rivayet etmiştir. Onun dışında hepsi sadece tek bir râviye rivayet etmişlerdir. Buna rağmen Juynboll, bu isnadda Ma’n b. Īsā ve Yahyâ b. Yahyâ’ya, diğer araştırmalarında kısmî müşterek râvi olarak yer verdiği için bu isnadda da bunları kısmî müşterek râvi olarak kabul etmektedir. Hâlbuki diğer isnadlarda bunlardan her biri en az iki kişiye rivayet etmişse de bu isnadda sadece tek bir kişiye rivayette bulunmuşlardır. Juynboll bunları bu isnadda da kısmî müşterek râvi olarak kabul etmezse, İmam Mâlik’i müşterek râvi olarak gösteremez. Dolayısıyla bu isnadda İmam Mâlik’in müşterek râvi konumunu korumak için mezkûr iki kişiyi kısmî müşterek râvi olarak kabul etmek zorundadır. Ayrıca mezkûr iki kişi bu isnadda fiilen en az iki kişiye rivayette bulunmadıkları için bunlar tarafımızca aktif değil, sabit kısmî müşterek râvi olarak nitelendirilmişlerdir. Fakat hüküm açısından Juynboll ikisi arasında fark görmemiştir. Zira ikisi sonuçta müşterek râviyi, müşterek râvi yapabilecek kapasitededir. O, zaman bu iki çeşit arasındaki fark sadece lafzîdir.

³⁰¹ Juynboll, “(Re)Appraisal of Some Technical Terms”, 323. *Prophet* eşittik Hz. Peygamber (s.a.v.).

Buna ek olarak Kızıl, kısmî müşterek râvi konusunda Juynboll'un teorisi ile uygulaması arasında bir nevi çelişki ve tutarsızlığı da açığa çıkarmıştır. Kızıl'a göre Juynboll bir taraftan meşhur bir kişinin tek râvili tariklerde bulunmasını şüpheli görürken,³⁰² öbür taraftan ona ihtiyaç duyunca onun tekli tariklerde bulunmasına rağmen onun tarihîliğini kabul eder.³⁰³ Kızıl, bunu ispatlamak için Juynboll'un çizdiği iki tabloyu zikretmiştir.³⁰⁴ Bu iki tablo aşağıda verilmiştir.



Tablo 17: Juynboll'un kural tutarsızlığını göstermek için Kızıl'ın zikrettiği iki tablo.³⁰⁵

Bu tabloda görüldüğü gibi İmam Mâlik'in Abdullah b. Yûsuf, Ma'n b. 'Îsâ ve Yahyâ b. Yahyâ isimli üç öğrencisine Juynboll önceki araştırmalarında kısmî müşterek râvi olarak yer verdiği için bu isnadda da – bunların eski pozisyonunu (kısmî müşterek râvi) tanıyarak – kısmî müşterek râvi olarak kabul etmiştir. Hâlbuki bu isnadda bunların her biri sadece bir kişiye rivayet etmiştir.³⁰⁶

Gördüğümüz kadarıyla kısmî müşterek râvi sabit olmasına rağmen kendi tarihîliğini kaybetmezse aynı mantığın müşterek râvi için de geçerli olması gerekir. Durum böyle olunca bir rivayette birden fazla müşterek râvi yer alırsa söz konusu rivayetin kimin tarafından uydurulduğu sorusu muammadır. Bunlardan birisi aktif öbürü sabit ise, aktif olan tarafından uydurulduğu iddia edilebilir. Fakat ikisi sabitse

³⁰² Juynboll, "Some Isnād-Analytical Methods", 190

³⁰³ Juynboll, "Nafi", the mawla of Ibn 'Umar", 236; Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 160-161.

³⁰⁴ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 160-162.

³⁰⁵ Juynboll, "Nafi", the mawla of Ibn 'Umar", 236; a.mlf., "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 323.

³⁰⁶ Krş. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 160-161.

bu durumda hangisinin tercih edileceği ve bu tercihin kriterinin ne olacağına dair Juynboll'un bir önerisine rastlayamadık. Ayrıca sabit ile aktif müşterek râvinin belli bir isnadda yer alması tartışılan rivayetin ilk kez müşterek râvi veya sonrakiler tarafından uydurulmadığı; bilakis müşterek râviden önceki dönemde tarihî öze sahip olacağına bir işaret vardır. Böylece, Schacht ve Juynboll'un reddettikleri birçok hadis, sabit kısmî müşterek râvi mantığına dayanılarak kaybettikleri itibarı geri kazanabilir.

Ayrıca Juynboll'un kısmî müşterek râvinin tanımı ile onun uygulaması arasındaki ayrıma göre iki seçenek ortaya çıkmaktadır. Birincisi, Juynboll'un zikrettiği tablolar, uygulamalar ve misallerden hareketle onun kısmî/müşterek râvinin tanımını yeniden düzeltmektir. İkincisi ise kurallarından hareket ederek zikrettiği misallerini reddetmektir. İlk seçeneğe göre şunları söylemek mümkündür:

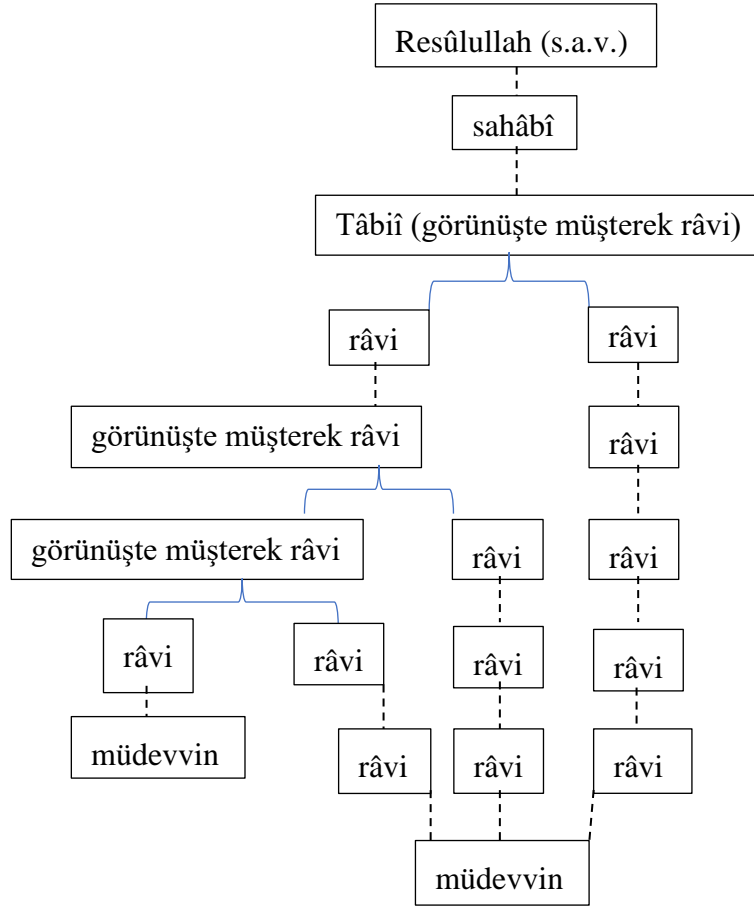
1. Juynboll'un nazarında bir kişinin müşterek râvi olabilmesi için ondan sadece üç kişinin rivayette bulunması ve bunlardan da sadece bir kişinin en az iki kişiye rivayet etmesi yeterlidir. Tıpkı yukarıda İmam Mâlik'ten rivayet eden altı kişiden sadece Kuteybe b. Saîd'in en az iki kişiye rivayet etmesi gibi.

2. Bir kişinin kısmî/müşterek râvi olabilmesi için her isnadda en az iki/üç kişiye rivayette bulunması gerekmez. Bilakis birkaç isnaddan hareketle en az iki/üç kişiye rivayette bulunmasıyla meşhur olması, onun her zaman kısmî/müşterek râvi olarak kabul edilmesi için kâfidir. Yani bir kişi bir kere belli bir isnadda kısmî/müşterek râvi olmayı hak etmişse, bu râvi artık diğer isnadlarda birden fazla öğrenciye rivayette bulunmazsa da kısmî/müşterek râvi olma pozisyonunu ve hükmünü (tarihîliğini) kaybetmez.

Juynboll, mezkûr iki hususu kabul ederse reddettiği birçok rivayetleri kabul etmek zorunda kalacaktır. Zira o, bu bağlamda Schacht'tan daha zor şartlar koşturmuş. Fakat mezkûr iki husus; Juynboll'un koyduğu zor şartlardan onu vazgeçmeye götürecektir. Juynboll mezkûr iki hususu kabul etmezse, kuralları ile uygulaması arasındaki çelişki ve tutarsızlığı gidermek zorunda kalacak ve böylece tarihîliğini kabul ettiği birkaç kişinin kısmî/müşterek râvi konumunu reddetmek zorunda kalacaktır. Sonuçta bu durum onun kullandığı birkaç rivayeti reddetmesine yol açacaktır. Sonuçta bazı iddialarını ispatlayamayacaktır.

4. Görünüşte Müşterek Râvi/GMR (Seeming Common Link/SCL)

Bu terimi Juynboll ortaya atmıştır.³⁰⁷ Ona göre bir müşterek râvinin kısmî müşterek râvileri en az ikiye düşerse o zaman bu müşterek râvi artık gerçek müşterek râvi değil, aksine görünüşte müşterek râvidir. Görünüşte müşterek râviler genelde kısmî müşterek râvileri içermeyip, tek tarikli iki yola ayrılırlar. Kimi zaman bir kısmî müşterek râvi sadece bir adet tek râvili tarike hadis aktarır.³⁰⁸ Kızıl'ın tespitine göre müşterek râvi olmadığı hâlde onun gibi gözükken kimselere görünüşte müşterek râvi denir. Bunlar dalışların neticesidir ve bunların öğrencileri kısmî müşterek râviler değil, tek râvili isnadlarda yer alan kişilerdir.³⁰⁹ Görünüşte müşterek râvinin tablosu aşağıda verilmiştir.



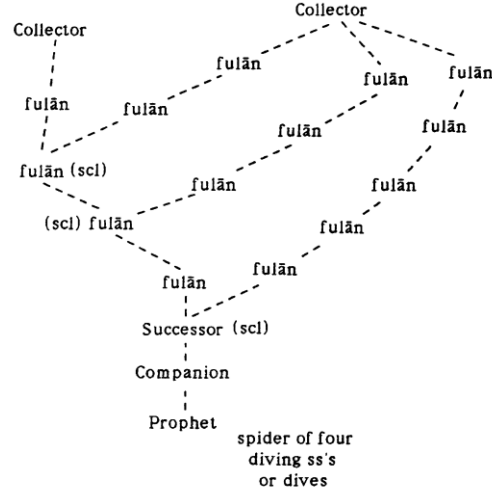
Tablo 18: Görünüşte Müşterek Râvi (seeming common link/scl)

³⁰⁷ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 154, dn. 309.

³⁰⁸ Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 306.

³⁰⁹ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 154, dn. 309.

Ayrıca Juynboll'un çizdiği tablo aşağıda verilmiştir.



Tablo 19: Juynboll'un çizdiği *Görünüşte Müşterek Râvi* (seeming common link/scl).³¹⁰

Tabloda görüldüğü gibi ilgili râvi müşterek râvi gibi birden fazla öğrenciye rivayetini aktarmış gözükse de onun öğrencilerinden en az üç kişi ikişer öğrenciye rivayeti aktarmadıkları için gerçek müşterek râvi olmayıp görünüşte müşterek râvidir. Bundan çıkan tekli tarikler sahte olduğu için bu rivayet bu râviye binaen tarihlendirilmez. Yani bu terimi ortaya atmanın maksadı, söz konusu rivayetin tarihî bir öze sahip olmadığını belirtmektir. Çünkü bunun isnadında yer alan tekli tarikler gerçek değil, musannifler veya onların hocalarının ürünüdür.³¹¹

Anlaşılan o ki, bunun delili e-silentio ile kapalı döngüdür. E-silentio'ya gelince, öyle bir hadis olsaydı, tekli tarik ile rivayet edilmezdi. Bilakis müşterek râvinin öğrencilerinin de ikişer öğrencisi olurdu. Tek isnad uydurulabilir, lakin iki farklı kişinin tek bir hocadan aynı rivayeti aktarmada ittifak etmeleri söz konusu hadisin tarihî bir öze sahip olmasının bir alametidir. Kapalı döngüye gelince; tabloda gözükken birden fazla tarik tek olarak sayılmıştır. Bunun sebebi müşterek râvi merkezli yaklaşımdır. Yani ilk başta kısmî müşterek râvi teorisini merkeze alıp mezkûr isnadların sayısı birden fazla olmasına rağmen tekli oldukları için her biri ayrı ayrı sayılmış ve tek bir isnad olarak kabul edilmiştir. Bu tarikler birden fazla olmalarına rağmen tek kabul edilince buna binaen ortak râvinin müşterek râvi olmadığı hükmü

³¹⁰ Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 305-306. **Prophet** eşittir Hz. Peygamber (s.a.v.), **Companion** = sahâbî, **Successor** = tâbî, **scl** = görünüşte müşterek râvi. **Fulān** = Filan (herhangi bir râvi), **Collector** = musannif, **spider of four diving ss's or dives** = dört tekli tariklerin veya dalma isnadların örümceği.

³¹¹ Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 306.

verilmiştir. Bu râvi müşterek râvi olamayınca rivayet kendi özünü kaybetmiştir. Bu teoride akıl yürütmeye göre kısmî/müşterek râvinin sahteliği tekli isnadlara dayalıdır ve tekli isnadların sahteliği ise yine kısmî/müşterek (*görünüşte*) râviye bağlıdır. Bu nedenle bu teori kapalı döngü deliline dayandığı için isabetli değildir.

5. Küçük Kısmî Müşterek Râvi (Younger Partial Common Links)

Bunlar ilk kısmî müşterek râviden sonra gelen kısmî müşterek râvilerdir. Bunlara kısmî müşterek râvilerin kısmî müşterek râvileri diyebiliriz.³¹² Bunlar bir hadisi tarihlendirme hususunda kısmî/müşterek râvi gibi önemli bir rol oynamazlarsa da kısmî müşterek râvinin tarihîliğini güçlendirmek için kullanılır. Zira Juynboll'e göre belli bir noktaya ne kadar çok tarik toplanırsa veya ondan çıkarsa söz konusu noktanın tarihîliği o kadar güvenilirdir.³¹³

6. Tersine Kısmî/Müşterek Râvi (Inverted CL/PCL)

Tersine müşterek râvinin altında ise tersine kısmî müşterek râvi olur. Juynboll'e göre tersine kısmî müşterek râvi, bir isnad kümesinde iki veya daha fazla râviden rivayeti alıp bir veya daha fazla öğrenciye aktaran kimse olarak gösterilen bir râvidir.³¹⁴ Bunlar genelde *Kütüb-i Sitte* musannifleri, *Sünen* sahipleri olan Saîd b. Mansûr, 'Amr b. Ali, Humeydî ve Ahmed b. Hanbel gibi musanniflerdir. Meselâ "kadın fitnesi" hadisini Buhârî³¹⁵ sadece bir isnadla Süleyman et-Teymî'den rivayet ederken, Müslim³¹⁶ ise bunun Süleyman et-Teymî'den gelen tüm tariklerini toplamıştır. Bu misalde Müslim, Buhârî'ye karşı olarak *tersine kısmî müşterek râvi* sayılır.³¹⁷ Kimi zaman da durum tam tersi biçimde gelişip ters kısmî müşterek râvi Buhârî olur. Yani belli bir rivayeti Müslim sadece tekli tarik ile rivayet ederken Buhârî'nin isnadı ilk otoriteye doğru çıktıkça çoğalır. Juynboll'e göre bunun sebebini bulmak güçtür.³¹⁸ Onun bu senaryoyu anlatmak için çizdiği tablo aşağıda verilmiştir.

³¹² a.g.e., 306.

³¹³ a.g.e., 306.

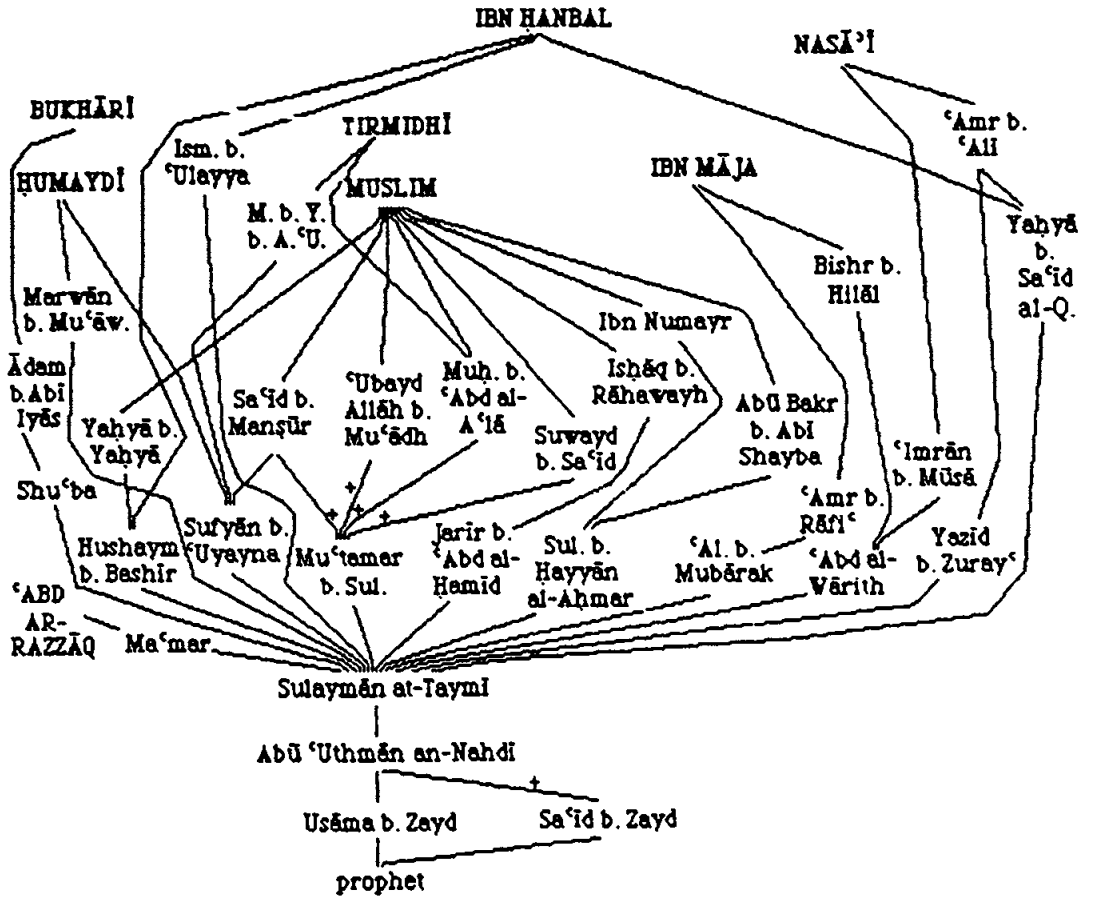
³¹⁴ Juynboll, "Some Isnād-Analytical Methods", 193.

³¹⁵ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, "en-Nikâh", 18 (No. 5096).

³¹⁶ Müslim, *el-Câmi 'u's-şahîh*, "er-Rikâk", 97-98/2740-41.

³¹⁷ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 191-92.

³¹⁸ a.g.e., 192.



Tablo 20: Juynboll'un çizdiği Tersine Kısmî Müşterek Râvi (inverted partial common link/ipcl)³¹⁹

Görüldüğü gibi Müslim toplam sekiz tarik ile müşterek râviye ulaşırken Buhârî ise isnad boyu tek râvi ile kısmî müşterek râvileri atlayarak doğrudan müşterek râvi olan Süleyman et-Teymî'ye dalmaktadır. Kızıl'ın tespitine göre Juynboll bu terimi kolektif isnaddan geliştirmiştir.³²⁰ Ona göre Sezgin'in şema tasarlaması da tersine müşterek râviye denk gelir. Çünkü o, şemaları çizerken müdevvinleri yukarıda yazar ve böylece senedi yukarıdan aşağıya doğru okur. Dolayısıyla eser yazarları tersine müşterek râviye denk gelir.³²¹

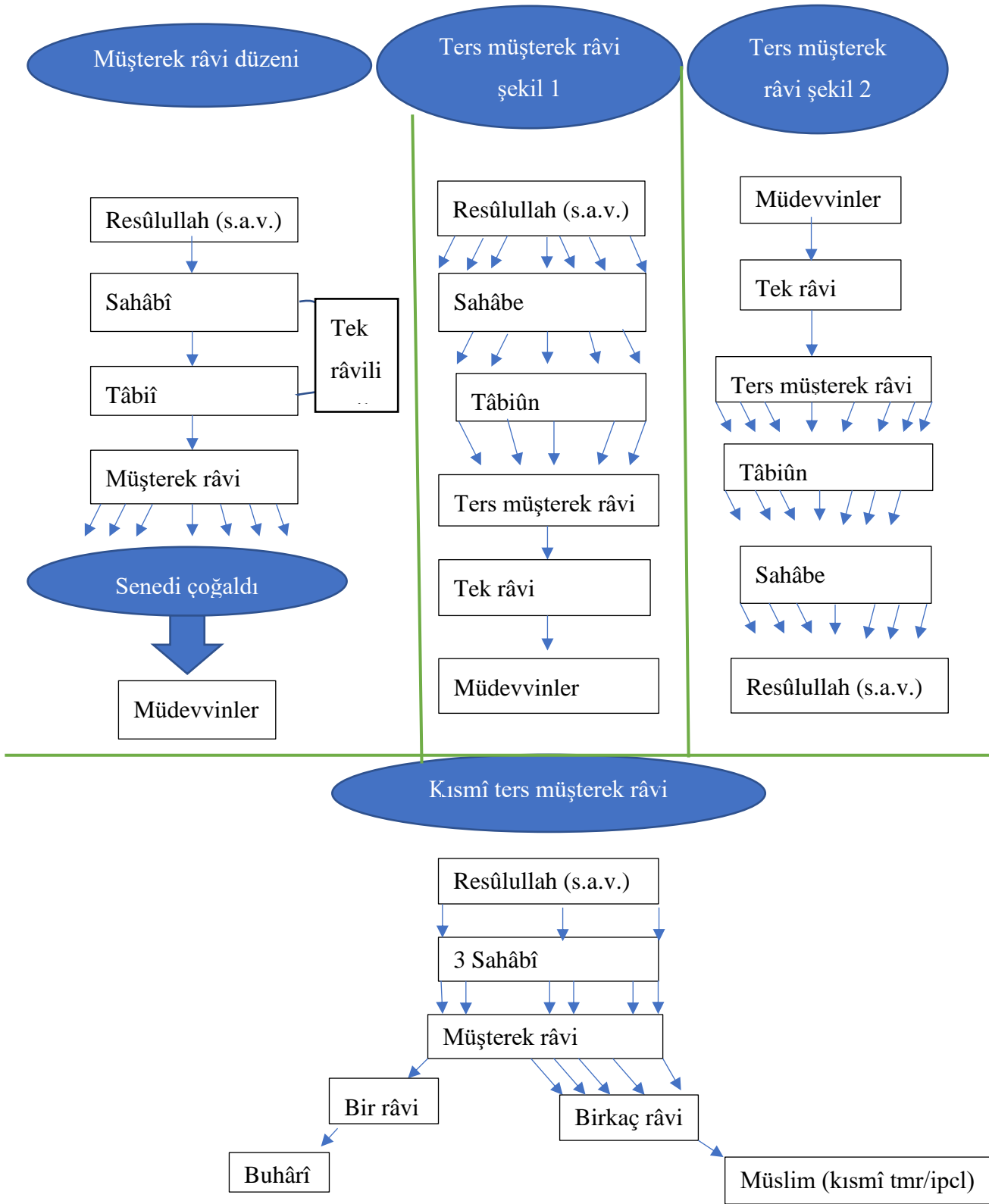
Anlaşılan o ki, Juynboll'un nazarında bir hadisin otantik olabilmesi için râvilerin sayısı müdevvinlere kadar hiçbir tabakada kısmî/müşterek râviler dışında olmaması yani garip tariklerden oluşmaması gerekmektedir. Meselâ Resûlullah'tan

³¹⁹ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 183.

³²⁰ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 208-9. dn. 495.

³²¹ a.g.e., dn.: 298.

(s.v.a.) en az üç sahâbînin rivayet etmesi gerekir. Bu üç sahâbeden her birinin en az ikişer tâbiîne rivayeti aktarması gerekir. Bu şekilde Resûlullah (s.a.v.) müşterek râvi konumunda olup sahâbe ise kısmî müşterek râvi yerinde olacaktır. Bundan sonra tâbiînin bu rivayeti kendi eserlerinde yazmaları gerekmektedir. Şayet bu tabakadakiler müdevvin değilseler o zaman bunlardan da her biri en az bir müdevvine rivayetini yazdırmalıdır. Yani tebeu't-tâbiîn döneminde en az altı müdevvinin bu altı tâbiîn rivayetini yazması gerekmektedir. Şayet bu tabakada da müdevvin yoksa o zaman tâbiînden (küçük kısmî müşterek râviler) her biri en az iki tebeu't-tâbiîne rivayetini aktarmalıdır. Bu on iki tebeu't-tâbiînden en az iki müdevvin bunların rivayetini yazmalıdır. Fakat her müdevvin en az iki tebeu't-tâbiîden rivayeti yazmalıdır. Bunlardan biri sadece bir kişiden diğeri ise birden fazlasından rivayeti aktarırsa, birden fazla kişiden aktaran tersine kısmî/müşterek râvi olur. Bu durumda ya tek râvili isnad esas alınarak diğeri on bir tarikin buna takviye etmek için uydurulduğu söylenecektir veya bu on bir tariki esas alıp *tekli* tarikin buna göre uydurulduğu söylenecektir. Fakat ikinci durumda on bir tarikin rivayeti gerçek sayılacak mı? Bu sorunun tahkik edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Juynboll'un zikrettiği şekil dışında ters kısmî/müşterek râvinin diğeri muhtemel şekilleri müşterek râvi tablosuyla karşılaştırılarak aşağıda gösterilmiştir.



Tablo 21: Tersine Kısmî/Müşterek Râvi (inverted partial/common linck/ipcl)

Bu tabloda sunulan yeni muhtemel şekillere göre müşterek râvi düzenini ters tutmamız gerekir. Meselâ düz müşterek râvi durumunda sayfanın üst tarafında Resûlullah (s.a.v.), sonra tek râvili sened, sonra müşterek râvi sonra da isnadın çoğalması gösterilir. Tersine kısmî/müşterek râvi konusunda ise aynı senaryo tam tersi şekilde olacaktır. Meselâ önce Resûlullah (s.a.v.), sonra çoğalmış isnad, sonra ters müşterek râvi, sonra tekli isnad, sonra müdevvin/musannif. Başka bir yönden bakarsak, sayfanın üst kısmında Buhârî, sonra tek râvili tarik, sonra ters müşterek râvi, sonra isnadın çoğalması, sonra Resulullah (s.a.v.). Yani müşterek râvi konusunda müşterek râvi ile Resulullah (s.a.v.) arası tek râvili tarik olur ve müşterek râvi ile müdevvinler arası isnad çoğalır. Tersine müşterek râvi konusunda ise durum tam tersi olur. Yani ters müşterek râvi ile Resûlullah (s.a.v.) arası sened çoğalır ve ters müşterek râvi ile müdevvinler arası ise tek râvili tarik olur. Buradaki müşterek râvi artık müşterek râvi tanımından çıkar ve tersine müşterek râvi hâline döner. Ters müşterek râvi ile müdevvinler arası bazen birden fazla tekli (yayılm/dalış) isnadlar olabilir.

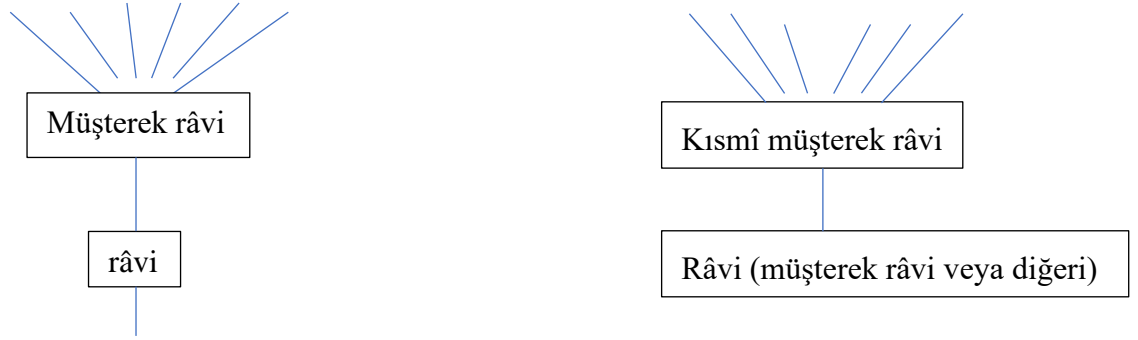
7. Dügüm (Knot)

Dügüm anlamına gelen İngilizce'deki *knot* kelimesi Juynboll tarafından müşterek râvi ve özellikle müşterek râviyle Buhârî gibi hadis musannifleriyle bağlantısını kuran kısmî müşterek râviler için kullanılmıştır.³²² Yani öyle bir râvi ki, birden fazla tarik, ondan çıkarak veya ona dönerek onda toplanır.³²³ Kızıl'ın tespitine göre Juynboll'un nazarında bir noktadan ne kadar çok tarik geçerse o noktanın tarihîliği o kadar güçlüdür.³²⁴ Bunun tablosu aşağıda verilmiştir.

³²² Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 184.

³²³ Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 306.

³²⁴ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 160; Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 306.



Tablo 22: *Düğüm* (Knot).³²⁵

Tabloda görüldüğü gibi düğüm bir nevi, kısmî/müşterek râvinin isnadda bulunduğu nokta ve konumunun adıdır.

II. KURALLAR

Burada oryantalistlerin hadis araştırma metotlarının unsurlarından olan bazı kaide ve usuller ele alınmıştır. Zira oryantalistlerin hadislere dair ortaya attıkları iddialar, ulaştıkları sonuçlar, kullandıkları metotlar ve kaynakların arka planında yatan en önemli husus; onların hadis araştırmalarında ortaya koydukları yeni dokunulmaz ilkelerdir. Bunları çözmeden oryantalistik mantığı, onların vardıkları sonuçların arkasındaki sebebi ve kullandıkları metotları anlamak güçtür.

Bu prensipler genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılabilir. Genelden kastımız belli bir tekniği uygulamada öncül olarak kullanılan özel kurallar değil, bilakis oryantalistlerin İslâm ve hadislere karşı genel bakışı, ön yargılar ve ön kabullerden ibaret bakış açısıdır. Bunların bir kısmı çalışmamızın ilk bölümünde zikrettiğimiz oryantalistlerin hadislere dair ana iddialarının bir alt dalı veya mini iddialar olarak da nitelendirebiliriz.³²⁶ Özel kurallar ise belli bir oryantalistin belli bir tekniği uygulamada öncül olarak kullandığı kurallardır. Bu kurallar önceki çalışmalarda öncüller, ön kabuller, ön yargılar, prensipler, oryantalistik paradigmanın kurucu ilkeleri, varsayımlar, kaide ve usuller gibi farklı ifadelerle yer almaktadırlar. Biz bunları ‘kurallar’ başlığı altında toplamaya çalıştık. Burada cümle oryantalistlerin genel ve özel olan bütün kurallarını toplamak çalışmamızın hacmini zorlayacağı için

³²⁵ Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 184. Bu tablo Juynboll’un çizdiği tablonun şeklinden olup onun tercümesidir.

³²⁶ Krş. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 36-37.

fikir verebilecek sayıda temel ve meşhur kuralları zikretmekle iktifa ettik. Buna ek olarak bazı özel kurallar belli bir oryantalistin belli bir tekniği uygulamada öncül olarak kullandığını ispatlamak için ilgili yerlerde zikredilmiştir.³²⁷

Motzki “Dating Muslim Tradition” adlı makalesinde Goldziher, Schacht ve Juynboll’un ulaştığı yeni sonuçlara karşı çıkarken onların bu süreçte takip ettikleri prensipleri incelemiştir. Ayrıca Kızıl’ın dediği gibi Hallaq da oryantalistlerin kurucu ilkelerini araştırma konusunda özellikle kelimeler etmiştir.³²⁸ Bu durum, söz konusu kuralların oryantalistlerin hadis araştırma metodlarını takip etmek için ne derece mühim olduğunu göstermektedir. Bu nedenle sözü edilen ilkeler oryantalistlerin hadis araştırmalarında ulaştıkları yeni sonuçların ana sebebi mesabesinde olduğu için aşağıda oryantalistlerin ortaya koydukları bazı yeni usuller ele alınacaktır.

A. AKSİ İSPAT EDİLENE KADAR HADİSLERİN UYDURMA OLDUĞU

Aksi ispat edilene dek bütün hadislerin veya belli bir konudaki hadislerin veya belli bir hadisin otantik olup olmadığı şeklindeki bu kuralda oryantalistlerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Meselâ Schacht’a göre bir konuda merfû, mevkuף ve maktû haberlerin bulunması halinde kural olarak aksi ispat edilene kadar maktûları asıl; diğerleri ise istenilen prensibe (belli bir görüşe) daha yüksek bir otorite kazandırmak için sonradan yapılmış ikinci el gelişmeler olarak sayılır.³²⁹ Aynı şekilde maktû rivayetler; aksi ispat edilene dek kabul edilmediği gibi merfû ve mevkuף rivayetlerden daha otantik kabul edilmez.³³⁰ Ayrıca Schacht, Goldziher’in ihmal edilmiş sonuçlarından hareketle şöyle bir prensip oluşturmuştur: “Hukukî bir hadis aksi ispat edilinceye dek otantik değil, sonraki zamanlarda konulan doktrinler için uydurulmuş sayılır.”³³¹

Revizyonistlerden Patricia Crone’e (1945-2015) göre “Aksi ispat edilene dek hadisler otantik sayılmaz.”³³² Motzki ise Schacht’ın tam tersine bir konuda bir maktû

³²⁷ Meselâ bunlar çalışmamızın ikinci bölümünün ‘teknikler’ başlığı altında yer almaktadırlar.

³²⁸ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 35.

³²⁹ Schacht, *The Origins*, 156-7.

³³⁰ a.g.e., 159, 73.

³³¹ a.g.e., 149.

³³² Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, 33.

haberde başka bir merfû hadise atıf yapılmasını bu merfû hadisin erken zamanda ortada bulunduğuna dair bir veri olarak kabul eder.³³³ Ayrıca o, bazı diğer çalışmalarının sonucu olarak “aksi ispat edilene kadar İbn Cüreyc’in kaynağı olan hocasını belirtip naklettiği hadisin gerçekten doğru alınıp doğru aktarıldığı kabul edilir”³³⁴ diye bir kural koymuştur. Motzki bunu İbn Cüreyc’in isnadının uzun bir analizini yaptıktan sonra toplam beş farklı detaylı boyuttan elde ettiği sonuçlardan çıkarmıştır. Ona göre isnadda yer alan İbn Cüreyc’in bu tür farklılıklarının, sistematik hadis uydurmanın bir sonucu olduğunu söylemek neredeyse imkânsızdır. Ayrıca isnad sisteminin güvenilirliği konusunda da Motzki aynı kuralı kullanmaktadır. Ona göre aksi ispat edilene kadar isnad sistemine güvenilebilir; fakat bu prensip isnadlar arasında uydurma hâdisesinin olmadığını delillamaz.³³⁵

Kızıl, Hallaq’tan naklen söz konusu kuralın aslında Goldziher’in çalışmalarına dayandığını ifade eder. Kızıl’a göre bu sorumluluk aslında “el-Beyyinetü ’ale’l-Müdde’î” (delil getirmek iddiacının sorumluluğudur) kuralına göre oryantalistlere düşer. Zira asıl olan kişinin yalan söylememesidir.³³⁶ Ayrıca Brown, David S. Powers’in (1951-) Patricia Crone’e reddiyede söylediği “delil getirme sorumluluğu aslında hadislerin geçerliliğini inkâr edenlere aittir” cümlesinden “Aksi ispat edilene kadar hadisler doğru bilgi verir”³³⁷ kuralını ortaya atmıştır.

B. RESÛLULLAH’I (S.A.V.) YÜCELTEN RİVAYETLERİN UYDURMA OLDUĞU

Şayet bir rivayette Resûlullah (s.a.v.) yüceltilir veya ona (s.a.v.) olağanüstü vasıflar atfedilirse, bu rivayet uydurmadır. Bu, William Muir’in (1819-1905) kurallarındandır.³³⁸ Muir bu kuralı hadisleri Kur’ân’a arz etmek suretiyle uygulamıştır. Ona göre Kur’ân’da Resûlullah’ın (s.a.v.) hiçbir mucizesi zikredilmemiştir. Dolayısıyla bu tür hadisler Resûlullah’ın (s.a.v.) zamanında yoktu. Muir’e göre Hz.

³³³ Harald Motzki, “The Muşannaf of ‘Abd Al-Razzāq Al-Şan‘ānī As A Source of Authentic Aḥādīth of The First Islamic Century”, *Journal of Near Eastern Studies* 50/1 (1991), 16 ff.

³³⁴ Motzki, “The Muşannaf of ‘Abd Al-Razzāq Al-Şan‘ānī”, 9.

³³⁵ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 235-36.

³³⁶ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 47.

³³⁷ Brown, *Hadith Muhammad’s Legacy*, 199, 225; Kızıl, “Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları”, 159.

³³⁸ Akgün, “Hadislerin Otantikliği”, 88.

Peygamber'in (s.a.v.) kendi ürünü olan Kur'ân'da, bu tür bilgiler olmadığına göre Resûlullah'ın (s.a.v.) mucizelerine dair rivayetler uydurmadır; ancak bu kural aynı rivayetteki diğer bilgilerin de uydurma olduğunu gerektirmez.³³⁹ Muir burada bir hadisin bir parçasının otantik olduğunu ve öbürünün uydurma olduğunu ifade etmektedir. Bu aynı zamanda kaynak merkezli tarihlendirme tekniğinin bir örneğidir. Zira Kur'ân bir kaynaktır; onda bulunmayan bir bilgi hadiste bulunursa bu sonrakilerin ürünüdür demektir. Ayrıca kaynak merkezli bu teknikte *e-silentio* delili yatmaktadır; zira buna göre şayet öyle bir durum söz konusu olsaydı Kur'ân'da da bulunurdu.

Bu kuralı açıkça Muir ele almışsa da Goldziher'in de bu buna dair görüşleri kayda değerdir. O, Resûlullah'ı (s.a.v.) yücelten ve onun mucizelerini anlatan rivayetlerin Hıristiyanlıktan intikal ettiğine inanmaktadır. Ona göre bu rivayetler Resûlullah'ın (s.a.v.) şahsi görüşü ve din öğretimine de aykırıdır. Goldziher örnek olarak Resûlullah'ın (s.a.v.) bereketiyle su ve yemeğin artmasını anlatan rivayetlerini³⁴⁰ zikreder.³⁴¹

C. RESÛLULLAH'I (S.A.V.) KÜÇÜMSEYEN RİVAYETLERİN MAKBUL OLDUĞU

Bir önceki kuralın tam tersine eğer bir hadiste Resûlullah (s.a.v.) veya ilk Müslümanlar olumsuz bir şekilde zikredilirse o hadis hem erken hem otantik (makbul) olarak kabul edilebilir. Zira öyle bir hadis uydurma olsaydı Müslümanlar onu ya rivayet etmezlerdi veya saklardı.³⁴² Motzki bunu Goldziher'in kuralı olarak zikretmiştir. Motzki'ye göre bu kural bazı durumlarda geçerli olsa da genel bir kural sayılmaz.³⁴³ Bazı oryantalistler Yahudilerle Medine'yi müdafaa etme anlaşmasını

³³⁹ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/Lxiii-lxvi.

³⁴⁰ Buhârî, *el-Câmi 'u 'ş-şahîh*, "Meğâzi", 31 (No. 4102); "Menâkib", 25 (No. 3572, 3577).

أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِنَاءٍ، وَهُوَ بِالرُّزْرَاءِ، فَوَضَعَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ، «فَجَعَلَ الْمَاءَ يَنْبُغُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ، فَتَوَضَّأَ الْقَوْمُ» قَالَ قَتَادَةُ: قُلْتُ لِأَنْسِ: كَمْ كُنْتُمْ؟ قَالَ: ثَلَاثَ مِائَةٍ، أَوْ رُهَاءَ ثَلَاثَ مِائَةٍ. وَعَنِ الْبِرَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كُنَّا يَوْمَ الْخُدَيْبِيَّةِ أَرْبَعَ عَشْرَةَ مِائَةً وَالْخُدَيْبِيَّةُ بَيْتٌ، فَتَرَخْنَاهَا، حَتَّى لَمْ نَتْرَكَ فِيهَا قَطْرَةً، فَجَلَسَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى شَفِيرِ الْبَيْتِ «فَدَعَا بِمَاءٍ فَمَضْمَضَ وَمَجَّ فِي الْبَيْتِ» فَمَكَّنْنَا غَيْرَ بَعِيدٍ ثُمَّ اسْتَوَيْتَنَا حَتَّى رَوَيْنَا، وَرَوَتْ، أَوْ صَدَرَتْ رِكَابِنَا. عَنْ جَابِرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تُنْزِلَنَّ بُرْمَتَكُمْ، وَلَا تَخْبِرَنَّ عَجِينَكُمْ حَتَّى آجِيءَ». فَجِئْتُ وَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْدُمُ النَّاسَ حَتَّى جِئْتُ امْرَأَتِي، فَقَالَتْ: بِكَ وَبِكَ، فَقُلْتُ: قَدْ فَعَلْتُ الَّذِي قُلْتَ، فَأَخْرَجْتَ لِي عَجِينًا فَبَصَقَ فِيهِ وَبَارَكَ، ثُمَّ عَمَدَ إِلَيَّ بُرْمَتَنَا فَبَصَقَ وَبَارَكَ، ثُمَّ قَالَ: «ادْعُ حَابِرَةَ فَلْتُخْبِرْ مَعِي، وَأَفْدِجِي مِنْ بُرْمَتِكُمْ وَلَا تُنْزِلُوها» وَهِيَ أَلْفٌ، فَأَقْسَمَ بِاللَّهِ لَقَدْ أَكَلُوا حَتَّى تَرَكَوهُ وَانْحَرَفُوا، وَإِنْ بُرْمَتَنَا لَتُعْطَى كَمَا هِيَ، وَإِنْ عَجِينَنَا لَيُخْبِرُنَّ كَمَا هُوَ.

³⁴¹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/346-347.

³⁴² Muir, *The Life of Mahomet*, 1/lxxxi.

³⁴³ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 210.

anlatan hadisi bu kurala göre kabul etmişlerdir.³⁴⁴ Bu kural aşağıda zikredilecek olan ana iddiaya aykırı veya benzeşmezlik “*criterion of dissimilarity*” başlıklı delilden elde edilmiştir. Bu delile göre şayet bir milletin metinlerinde onların aleyhine giden bir delil varsa muhalifler onu kabul eder ve ondan istidlal ederler. Bu delil ilk başta Kitâb-ı Mukaddes tenkidinde üretilmişti. Muir (1819-1905), daha sonra buna dayanarak hadis alanında da zikrettiğimiz bu yeni kuralı koymuştur.³⁴⁵

D. ÂHÂD HADİSLERİN GÜVENİLMEZ OLDUĞU

Bu prensip, Hallağ’ın âhâd hadislerin sağladığı zannî bilgi üzerinde uyguladığı ihtimal delilinin bir sonucudur. Başka bir deyişle âhâd hadisler, zannî bilgi sağladığı için bunlar tarihî bir veri olarak kullanılmaz. Hallağ şöyle der:

İhtimal teorisine göre 0.51’e eşit veya daha az bir ihtimale dayandığını düşündüğümüz herhangi bir rivayeti hemen atmalıyız. Bunu, meselâ bir insanın doğumuna benzetirsek, bebeğin kız olma ihtimali 0.5 ise, kalan 0.5 ihtimal de bebeğin erkek olmasına verilir. Bir hadisin doğru (sahih) olma ihtimali, belli yeni bir doğumun kız olma (veya bu misaldeki gibi bir erkek olma) ihtimalinden hafifçe yüksek ise (0.01 veya makul ölçüde daha fazla) bu takdirde böyle bir hadise güvenilir tarihî bir veri olarak bakmak için tabi ki az sebebe sahibiz.³⁴⁶

Buun yanı sıra Schacht ve Juynboll’un garib hadisleri, *dalışları* ve *tekli tarikleri* reddetmeleri de bir nevi âhâd babından olduğu içindir.³⁴⁷ Fakat onların kuralını bir kalıp içine koyup sunarsak şekli şöyle olacaktır: “Garib hadisler uydurmadır” ve “Dalışlar uydurmadır”. “Müşterek râviyi kenara bırakıp atlayan (bypass) sened uydurmadır”. Bunu ileri süren Schacht’tır.³⁴⁸ Bu prensibin Schacht’ın *isnadın geriye doğru büyümesi* teorisine de alâkası vardır.³⁴⁹ Bu teoriye göre mevkuf ve maktû hadisler, merfû olanlardan daha erkendir. Ona göre bir hadisin; birisi sonrakilere öbürü

³⁴⁴ Brown, *Hadith Muhammad’s Legacy*, 199, 203.

³⁴⁵ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/lxxxi; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 210; Brown, *Hadith Muhammad’s Legacy*, 199, 203. Bart D. Ehrman, *The New Testament A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York: Oxford University Press, 2000), 204.

³⁴⁶ Wael b. Hallağ, “Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem”, çev. Hüseyin Hansu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006/1), 144.

³⁴⁷ Schacht, *The Origins*, 171; Juynboll, “Some Isnâd - Analytical Methods”, 198; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 220, 225, 229.

³⁴⁸ Schacht, *The Origins*, 171.

³⁴⁹ Schacht, *The Origins*, 3.

öncekilere ait iki isnadı varsa, sonrakilere ait olan asıl, öbürü ise uydurma sayılır.³⁵⁰ Schacht bunu açıkça dile getirmemişse de onun *isnadın geriye doğru büyümesi* teorisinden anlaşılmaktadır.

Juynboll buna dalış/dalma isnad adını vermiştir. Ona göre de söz konusu hadis uydurmadır. Bunu uyduran ya eserlerin musannifleridir veya onların hocalarıdır.³⁵¹ Juynboll'e göre dalma isnad ne kadar derine inerse, o kadar yenidir. Meselâ büyük tâbiîye dalma isnad en eski sayılır; fakat bu isnad, müşterek râviye dalan bir isnada nazaran daha yenidir. Sahâbeye dalma isnadlar, tâbiîne dalanlardan daha yenidir. Resûlullah'a (s.a.v.) dalma isnad ise en yenisi sayılır.³⁵² Ona göre *müşterek râvi* ile eser musannifleri arasındaki tariklerde kısmî müşterek râvi olmayan tek râvili tarikler de uydurmadır. Ta ki yeni bir araştırma onların da diğer kısmî müşterek râvi gibi birden fazla öğrenciye söz konusu hadisi aktardığını tespit etsin.³⁵³

Motzki bu tür genellemeleri eleştirmiştir. Ona göre Schacht'ın prensibi aslında şu kural üzerinde durmaktadır: “belli bir yazarın çoğunlukla itimat ettiği râvinin rivayeti onun eserinde geçmez ve sonrakilerde bulunursa o isnad şüphelidir.” Bu kural da *e-silentio çıkarımı* üzerinde durmaktadır.³⁵⁴ E-silentio'nun Schachtçı kullanımı genelde zayıftır.³⁵⁵

Kanaatimizce Hallaq'ın hükmü ile Schacht ve Juynboll'un hükmü arasında iki açıdan fark vardır. İlki Schacht ve Juynboll söz konusu rivayetin tamamen uydurma olduğunu söylerken Hallaq o kadar sert bir ifade kullanmayıp âhâd hadislerin sağladığı bilginin güvenilirmez olduğunu ileri sürmüştür. İkincisi delil ve öncül farklılığıdır. Şöyle ki Schacht ve Juynboll müşterek râvi kuramını esas alarak bu tür hadislerin tamamen uydurma olduğunu söylerken Hallaq ihtimal delilini kullanmaktadır. Bunlara ilave olarak Hallaq bu delilini şahsi ürettiği yeni bir varsayım üzerine uygulamamış, bilakis muhaddislerin ‘âhâd hadislerin zannî bilgi sağladığı’ usulüne uygulayarak bu rivayetlerin zannî yani güvenilirmez bilgi ifade ettiğini söyler.

³⁵⁰ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 220.

³⁵¹ Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 198; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 225, 229.

³⁵² Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 200; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 223.

³⁵³ Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 190; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 224-25.

³⁵⁴ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 229-30.

³⁵⁵ Detaylı bilgi için çalışmamızın ikinci bölümündeki mantıkî deliller başlığa bakınız.

E. MEŞHUR TARİKİN DIŞINDAKİ TARİK(LER) UYDURMA OLDUĞU

Bu, Juynboll'un kuralıdır. Ona göre bir rivayetin birden fazla tariki varsa ve bir yazar şayet söz konusu ittifak edilen meşhur ve bilinen tarikler dışında başkası kanalıyla aynı hadisi rivayet ederse o tarikten kendisi mesuldür (kendisi uydurmuştur.)³⁵⁶ Bu yeni müstakil tarik, dalma isnadın (dive) tek râvili tariki (*single strand*) olduğu için uydurmadır.³⁵⁷ Dolayısıyla burada mesulden kasıt hadisi uyduran kimsedir. Ancak Alam Khan 'uyduran' ile 'mesul' arasında fark görmektedir. Ona göre Juynboll daha önce müşterek râviden Schacht gibi söz konusu hadisi uyduran kimse olduğu kanaatindeyken 2007'de kaleme aldığı "*Encyclopedia of Canonical Hadith*" isimli eserinde ise müşterek râvi hakkında bahsederken onun hadisin sözlerinden mesul olduğunu ifade etmiş, söz konusu hadisi uyduran kimse olduğunu söylememiştir.³⁵⁸ Fakat Khan'ın da belirttiği gibi Juynboll "Some Isnad Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman Demeaning Saying from Hadith Literature"³⁵⁹ ve "Some New Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam"³⁶⁰ isimli makalelerini mezkûr eserinden önce yazmıştır.³⁶¹ Bu makalelerde 'mesul' kelimesinin 'uyduran kişi' anlamına geldiğini görüyoruz. Dolayısıyla bir hadisten sorumlu kişinin onu uyduran olduğu da söylenebilir. Fakat bu sorumluluk sadece sened veya sadece metin açısından fark edebilir. Meselâ belli bir râvi sadece sened uydurmaktan sorumlu olup metin ondan önce diğerleri tarafından uydurulmuş olabilir. Örneğin bir hadisin ilk *tek râvili tarikini* (*single strand*) ve metnini müşterek râvi uydurmuştur. Daha sonra söz konusu metni, hadis musannifi kendi dalma isnadıyla aktarırsa o zaman mezkûr musannif sadece kendi uydurduğu dalma isnaddan mesuldür. Yani bu musannif sadece şahsî dalma isnadı uydurandır. Bu durum onun söz konusu metnin uydurulmasından sorumlu olmadığı anlamına gelir. Bu şekilde sadece sorumlu ve uyduran kelimesini birbirinden ayırabiliriz; fakat burada

³⁵⁶ Juynboll, "Some Isnād-Analytical Methods", 198.

³⁵⁷ Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 305-6.

³⁵⁸ Alam Khan, *Takyimü nazariyyâti Juynboll havle'l-hadîsi'n-nebevî* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), 34.

³⁵⁹ *el-Qantara* 10/2 (1989), 343-383.

³⁶⁰ *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 97-188.

³⁶¹ Khan, *Takyimü nazariyyâti Juynboll*, 35.

da aslında sorumlu kelimesi yine söz konusu dalma tariki uydurma anlamına gelmiştir. Dolayısıyla sonuçta sorumlu olmak ile uyduran arasında pek fark gözükmemektedir. En fazla şunu diyebiliriz ki, Brown'un dediği gibi müsteşrikler gittikçe daha hafif ifadeler kullanmayı tercih etmeye başlamışlardır. O, şöyle der: "Revalüasyonların dili, öncekilerden az hırçındır. Bunlar hadisin uydurma olduğu ve kimin tarafından uydurulduğu gibi ifadelerden ziyade hadisleri tarihlendirme gibi ifadeler kullanırlar.³⁶² Buna göre 'uydurmuştur' yerine daha hafif terim olan 'mesuldür' kelimesini kullanmışlardır.

F. ESERİNDE HADİSİ GEÇMEYEN MUSANNİF RÂVİNİN BULUNDUĞU İSNADIN GÜVENİLMEZ OLDUĞU

Belli bir hadis musannifinin çoğunlukla itimat ettiği râvinin rivayeti onun eserinde geçmezse ve sonrakilerde bulunursa o isnad onların³⁶³ tarafından uydurulmuştur. Bu kuralı geliştiren Juynboll'dur . O, bunu dalma isnad bağlamında keşfetmiştir. Meselâ Humeydî rivayetlerini çoğunlukla Süfyân b. Uyeyne'den nakleder. Başka kimsenin zikrettiği dalma isnadı ya da müşterek râvi isnadı veya kısmî müşterek râvi isnadında Süfyân b. Uyeyne bulunuyorsa ve bu isnad Humeydî'nin *Müsned*'inde bulunmazsa, bu isnad şüphelidir (uydurmadır). Aynı şekilde Tayâlisî, çoğunlukla Şu'be'den rivayet eder. Dolayısıyla Tayâlisî'nin *Müsned*'inde bulunmayan Şu'be'den gelen bir isnad şüpheli sayılır.³⁶⁴

Motzki'ye göre bu kural temel olarak *e-silentio* delili üzerinde durmaktadır. Motzki bunu şöyle açıklamıştır: Hadis eserleri bulunan (İmam Mâlik veya Abdürrezzâk gibi) erken dönem hadis toplayanların isimlerini içeren bir isnad veya (Humeydî ve Tayâlisî gibi) öğrencileri tarafından (*Müsned* gibi) hadis kitaplarında çoğunlukla kendilerinden (hocalarından) rivayet aktarılmış kişilerin (İbn Uyeyne ve Şu'be gibi hadis eserlerin musannifi olmayanlar) isimlerini barındıran bir isnad şayet sonrakilerin (İbn Hanbel'in *Müsnedi* ve Müslim'in *Sahihi* gibi) eserlerinde bulunursa bu onlar (İbn Hanbel ve Müslim gibi sonrakiler) tarafından uydurulmuştur. Zira öyle

³⁶² Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 224.

³⁶³ Yani sonradan gelenler.

³⁶⁴ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 198. Juynboll'un bu kuralı *e-silentio* mantığı üzerinde durmaktadır: bk. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 225, 229-30.

bir isnad olsaydı öncekilerde de yer alırdı. Motzki'ye göre bu delil erken dönem hadis mecmualarının söz konusu râvinin rivayetinin tümünü veya büyük çoğunluğunu içerdiği varsayımına dayanmaktadır.³⁶⁵ Motzki bu prensibi üç sebepten dolayı reddetmiştir. Ona göre erken dönem yazarlar tüm rivayetleri kapsamlı bir şekilde yazmayıp istediklerini yazmışlardır. Ayrıca dersin muhtevası sınıf ve oturuma göre zamanla değişirdi. Yani bu mantığa göre Şu'be'nin ilk öğrencisi şayet kendi eserinde bir hadisi yazmamışsa ve sonrakiler bir isnadla Şu'be'den bir rivayet aktarırlarsa bu husus söz konusu hadisin sırf ilk öğrencinin eserinde bulunmadığı için sonrakiler tarafından uydurulduğunu ispat edemez, çünkü ilk öğrencinin öğrendikleri diğer öğrencilerden farklı olabilir.³⁶⁶

Bunlara ilaveten Kamaruddin Amin de bu kuralı müşterek râviye dayalı isnad-metin tekniğini kullanarak pratik bir misâl ile reddetmiştir. O, oruç hadisini³⁶⁷ analiz etmiştir. Bu hadis Müslim'in *Sahîh*'inde yer almaktadır ve senesinde Abdürrezzâk vardır. Müslim'in senedi şöyledir: "Müslim – Ebû Râfi' – Abdürrezzâk – İbn Cüreyc – Atâ – Ebû Sâlih – Ebû Hüreyre – Resûlullah (s.a.v.)". Fakat bu hadis Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde yer almamaktadır. Juynboll'un kuralına göre bu hadis Müslim veya onun hocası Ebû Râfi' tarafından uydurulmuş olmalıdır. Ancak Kamaruddin'e göre bu hadisin Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde bulunmaması, Abdürrezzâk'ın bundan haberinin olmadığını gerektirmez. Zira onun bize ulaşmayan veya değiştirilmiş nüshalarında bu hadis yer almış olabilir. Ayrıca bunun müşterek râvisi İbn Cüreyc'dir. Ondan bu hadisi Abdürrezzâk dışında Revh (روح) ve İbn Hişâm da rivayet etmişlerdir. Bu tarikler İmam Ahmed'in *Müsned*'i ve Buhârî'nin *Sahîh*'inde bulunmaktadır. Bunlar da gösteriyor ki bu hadisin bir aslı vardır.³⁶⁸

Kızıl da bu ilkeyi eleştirmiştir. Ona göre tasnif dönemi kitapları daha önceki eserlerden seçme üslubuyla yazılmıştır. Dolayısıyla bu durum, sonraki musannefâtta

³⁶⁵ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 228.

³⁶⁶ a.g.e., 228.

³⁶⁷ "Âdem oğlunun her işi onun içindir. Oruç hariç, ki orucun karşılığını bizzat ben veririm." bk.

Müslim *el-Câmi' es-Sahih*, "es-Sıyâm", 163/1151.
163 - (1151) وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ الرَّيَّانِيِّ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: كُلُّ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ لَهُ إِلَّا الصِّيَامَ، فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ.

³⁶⁸ Kamaruddin Amin, *The Reliability of Hadîth-Transmission: A Re-examination of Hadîth-Critical Methods*, (Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Faculty of Philosophy, Doktora Tezi, 2005), 141-142; Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 124.

yer alan bütün hadislerin önceki kaynaklarda da bulunmasını gerektirmez.³⁶⁹ Aksi takdirde bir isnadın tablosu çizildiğinde rivayetin tariklerinin son olarak ulaştığı eserden önce de birçok kaynakta bulunması beklenmelidir. Fakat gerçek her zaman böyle değildir. Zira hadis rivayetinin şifahî olmasının bir sonucu olarak bir âlimin sadece kitabındaki hadisleri rivayet etmekle sınırlı kalması doğru değildir.³⁷⁰ Kızıl'ın Uranîler hadisi üzerindeki çalışmasının sonucunda çizdiği isnad şeması bunun somut bir örneğidir. Yani bu çalışmanın sonuçlarından birisi Juynboll'un söz konusu ilkesinin geçersiz olduğudur.³⁷¹ Ayrıca Kızıl'a göre bir musannifin kendi eserinde geçmeyen bir rivayetin isnadında bulunması kadar, kitabındaki bir rivayetin, kendisinden rivayette bulunan talebelerinin hepsinin kitaplarında bulunmaması da mümkündür. Zira her sene rivayet edeceği hadislerde bazı düzenlemeler yapması durumunda kendisinden farklı yıllarda hadis dinleyen öğrencilerinin farklı hadisleri alması mümkündür.

G. KÜÇÜK SAHÂBÎLERİN RİVAYETLERİNİN UYDURMA OLDUĞU

Büyük sahâbîlerden gelen rivayetler kısa ve küçüktür. Dolayısıyla eklemeler ve açıklamalara ihtiyaç duyarlar; küçük sahâbîlerden gelen rivayetler ise daha detaylı, süslenmiş, eklenmiş ve açıklanmış şeklindedir. Bu durum söz konusu rivayetlerin (detaylı olanların) daha sonraki zamanlarda uydurulduğu anlamına gelir.³⁷² Buna ek olarak doğum ve çocukluk gibi Resûlullah'ın (s.a.v.) nübüvvetten önceki olaylarında genç sahâbenin rivayetlerine güvenilmez veya kimi zaman ikinci el sayılır. Hüseyin Akgün bunun William Muir'in (1819-1905) kuralı olduğunu belirtmiştir.³⁷³ Muir'e göre bunun sebebi şudur ki; onlar bu tür olayların şahsi şahidi değildirler. Aynı şekilde ona göre açıktan davet öncesi olaylar hakkında ayrıntılı bilgi veren rivayetler duruma göre şüpheli sayılır.³⁷⁴

Robson'un tespitine göre Batılı araştırmacılar³⁷⁵ hadislerin çoğunun Hz. Enes ve İbn Abbas gibi küçük sahâbeden rivayet edildiğini not etmişlerdir. Onlara göre bu

³⁶⁹ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 121.

³⁷⁰ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 122-123.

³⁷¹ a.g.e., 122-123.

³⁷² Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 196.

³⁷³ Akgün, "Hadislerin Otantikliği", 88.

³⁷⁴ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/Liii.

³⁷⁵ Bu genelleme Robson'a aittir.

hadisler şayet gerçek olsaydı Resûlullah'a (s.a.v.) daha yakın ve ona (s.a.v.) uzun zaman refakat eden Hz. Ebû Bekir ve Ömer gibi büyük sahâbeden gelmesi gerekirdi.³⁷⁶

Fück (1894-1974) bu prensibe karşı çıkmıştır. Ona göre bu isnadlar şayet uydurma olsaydı uyduran kişi aynı mantıktan hareketle kendi uydurduğu sözünü daha da güçlendirecekti. Ancak bu imkân varken küçük sahâbeden rivayetin gelmesi aslında bu isnadların uydurma olmadığını göstermektedir.³⁷⁷ James Robson da Fück'ün deliline katılmıştır.³⁷⁸

Büyük sahâbe erken vefat ettiler, küçükler ise uzun zaman öğrencilerle beraber olunca onların çeşitli soruları, sorunları ve durumlarına göre daha açık, açıklayıcı ve detaylı bilgi vermek zorunda kaldılar. Bu aynı zamanda beşerî tavrın doğasındandır ki, genç öğretmenin öğretme hevesi ve çabası yaşlılara nazaran daha aktif olur. Yaşlı ise az ve öz ile iktifa eder. Büyük sahâbe yönetimle meşgulken gençler öğretmenliği sürdürmekteydiler. Ayrıca vazife farklılığı da buna yol açmış olabilir. Meselâ Halit b. Velid hep cihattayken Ebû Hüreyre öğretmenlik yapardı.

H. DETAYLI BİLGİ İÇEREN RİVAYETLERİN UYDURMA OLDUĞU

Râvileri fazla olan rivayetlerin isnadları sonradan tamamlanmıştır. Sonraki kaynaklarda fazla râvilerle tamamlanmış görünen isnad uydurmadır. Motzki bunu Schacht'ın isnadın yayılımı (*spread of isnad*) ilkesi olarak nitelendirmiştir.³⁷⁹ Aynı şekilde meçhul sözler, belli bir otoriteye nispet edilenlerden ve müphem olanlar ise açık olanlardan önce ve erken sayılır. Motzki bunu Schacht'ın prensibi olarak zikretmiştir.³⁸⁰ Yani en mükemmel isnad en geç döneme aittir. Başka bir deyişle isnad ne kadar mükemmelse, o kadar geç tarihlidir.³⁸¹ Schacht'ın bu ilkesi onun isnadların ıslahı teorisi ve isnadların geç dönemde başladığı iddiasının sebebi veya sonucudur. Zira ona göre ilk başta isnad yoktu. Bu da demektir ki, isnadların ilk kısımları sonradan doldurulmuştur. Bu ıslah neticesiyle isnadlar muttasıllaştırılmıştır. Bu durum, ıslahdan

³⁷⁶ Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", 174.

³⁷⁷ Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", 174; Herbert Berg, *The Development of Exegesis*, 39. Herbert bunu Fück'ten aktarmıştır. Fück, "Die Rolle des Traditionalismus im Islam", 17; Herbert Berg, "Hadis Tenkidi", çev. Dilek Tekin - İshak Emin Aktepe, *Hadis tetkikler Dergisi* 16/2 (2018), 151.

³⁷⁸ Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", 174.

³⁷⁹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 220.

³⁸⁰ a.g.e., 211.

³⁸¹ Schacht, *The Origins*, 165.

önceki isnadların mükemmel olmadığını müstelzimidir. Dolayısıyla tasnif dönemindeki/*Kütüb-i Sitte*'nin muttasıl isnadları da bu ıslahın neticesidir.³⁸² Motzki'ye göre isnadların zamanla tekâmül ettiği durumu gerçekse de bunu genellemek gerçeğe aykırıdır. Çünkü mevcut veriler bu kuralın mantıksız olduğunu ortaya koymaktadır.³⁸³ Uri Rubin, Schacht'ın bu ilkesine karşı başka bir olasılığı ortaya atarak onun bu prensibinin her zaman isabetli olmadığını söyler. Ona göre sahâbe vefat ettikten sonra tâbiîn direkt Resûlullah'tan (s.a.v.) hadisler rivayet etmiş olabilirler. Bu durum kopuk bir isnadın yani içinde sahâbî olmayan bir isnadın daha geç ve muttasıl bir isnadın ise önceki döneme ait olduğunu gösterir.³⁸⁴ Kızıl, Rubin'in ortaya attığı olasılığını yorumlarken Rubin'in bu iddiasının, konuyu mürselden³⁸⁵ tedlîs³⁸⁶ zeminine aktardığı için problem teşkil ettiğini ve mürsel isnadları açıklamada yetersiz kaldığını ifade etmiştir.³⁸⁷

Ayrıca Juynboll da bu konuda bir prensip ortaya koymuştur. Ona göre “metin veya isnad ne kadar fazla ve detaylı bilgi içerirse, o kadar geç döneme aittir.”³⁸⁸ Juynboll bunu “Men kezebe” hadisini inceledikten sonra bir kural olarak ortaya koymuştur.³⁸⁹ Motzki, aynı hadisin hem kısa hem uzun içeriklerini Ma'mer b. Râşid el-Ezdî'nin *Câmi* 'inde bulunduğunu gösterip bir hadisin aynı zamanda hem kısa hem uzun içeriği bulunabileceğini ispatlayarak Juynboll'un söz konusu prensibini reddetmiştir.³⁹⁰ Juynboll'un bu prensibi aynı zamanda Kitâb-ı Mukaddes'teki form kritiğinde kullanılan bir prensibin aynısıdır. Form tenkit prensibine göre detaylı bilgi içeren formlar geç zamana aittir ve kısa formlar ise erken döneme aittir.³⁹¹ Kızıl'ın tespitine göre metinlerin gelişmişlikleri ile alakalı olarak form analizinin kabullerinin sanıldığı kadar doğru olmadığı Motzki tarafından ispatlanmıştır.³⁹² Burada sorulması gereken husus şudur ki, şayet kopuk isadla detaylı metin rivayet edilirse, hangi kural

³⁸² Schacht, *The Origins*, 165; Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 129-130 ff.

³⁸³ Motzki, “The Prophet and the Debtors”, 136-137.

³⁸⁴ Rubin, *The Eye of the Beholder*, 242.

³⁸⁵ İsnadın son tarafından tâbiîden sonra gelen râvinin düşürüldüğü hadis. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 69.

³⁸⁶ İsnadda yer alan bir ayıbı gizlemek ve zahirini güzel göstermek demektir. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 74.

³⁸⁷ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 132.

³⁸⁸ Juynboll, *Muslim Tradition*, 128.

³⁸⁹ a.g.e., 128.

³⁹⁰ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 218.

³⁹¹ Geisler - Nix, *A General Introduction to the Bible*, 307.

³⁹² Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 131.

geçerli olacaktır? Meselâ Uri Rubin, mi‘rac olayında Resûlullah’ın (s.a.v.) ‘göğsünün açılması’³⁹³ hadisinin farklı versiyonlarını inceleyerek bu hadisin diğer muttasıl tariklerle gelen metinlere nazaran tâbîinden Yahya b. Ca‘de’nin mürsel tarikiyle gelen metninde bazı ilaveler ve fazla bilgi içerdiğini tespit etmiştir.³⁹⁴ Rubin’in bu tespiti söz konusu iki farklı ilkenin arasında çelişki olduğunu, ikisinin mutlak bir gerçek olmadığını ve bunları genellemenin isabetli olmadığını göstermektedir. Rubin kendisi de “mürsel isnad, erken metni gerektirmez” diyerek bu tespiti noktalamıştır.³⁹⁵

Hüseyin Akgün’ün “*umirtu en ukâtile’n-nâse*”³⁹⁶ hadisin farklı versiyonlarını araştırıp ulaştığı sonuca göre gerek isnâdı gerekse de kaynak merkezli tarihlendirmeye binaen söz konusu hadisin ziyâdeli versiyonları daha geç bir dönemde yaygınlaştıklarını ve diğerlerine göre daha sonra telif edilen hadis literatüründe yer almaktadırlar.³⁹⁷ Fakat bu durum mutlak değildir. Zira bazı ziyâdesiz versiyonlar sonraki dönemlere ait eserlerde de bulunmaktadır.³⁹⁸ Dolayısıyla bu kural doğru olsa da bunu mutlak olarak kabul edip ziyâdeli rivayetlerin her zaman uydurma olduğuna iddia etmek yanlış bir genellemedir. Nitekim Akgün de burada e-silentio’nun bu tür çıkarımını desteklemeyip bunları klasik hadis usulüne göre idrâc babından kabul etmektedir.³⁹⁹

K. BÜYÜK ÖZDEYİŞ (MAJOR ADAGE) KURALI

Bu kuralı Juynboll ortaya koymuştur.⁴⁰⁰ Buna göre belli bir râviye ne kadar çok sayıda tarik toplanırsa veya ondan çıkarsa söz konusu râvinin (knot/düğüm) tarihî bir

³⁹³ Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şahîh*, “Menâkibü’l-ensâr”, 42 (No. 3887).

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ صَعَصَعَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدَّثَهُمْ عَنْ لَيْلَةَ أُسْرِي بِه: "بَيْنَمَا أَنَا فِي الْحِطِيمِ، - وَرَمًا قَالَ: فِي الْحِجْرِ - مُضْطَجِعًا إِذْ أَتَانِي آتٍ، فَقَدْ: قَالَ: وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: فَشَقَّ مَا بَيْنَ هَدْيِهِ إِلَى هَدْيِهِ - فَمُلْتُ لِلْجَارُودِ وَهُوَ إِلَى جَنْبِي: مَا يَعْني بِهِ؟ قَالَ: مِنْ تُغْرُو نَحْرِهِ إِلَى شِعْرَتِهِ، وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: مِنْ فَصِّهِ إِلَى شِعْرَتِهِ

³⁹⁴ Rubin, *The Eye of the Beholder*, 245.

³⁹⁵ Rubin, *The Eye of the Beholder*, 245. Kızıl’a göre Rubin’in metinlerin gelişmişlikleri üzerinden sunduğu argümanın kabul edilmediği belirtilmelidir. bk. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 131. dn. 231.

³⁹⁶ “İnsanlarla “la ilâhe illallah” deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Her kim ki bunu söyleser malımı ve canımı benden korumuş olur. Ancak onun (İslam’ın)8 hakkı hariç. Onun hesabı ise Allah’a aittir.” bk. Buhârî, “Zekât”, 1 (No. 1399).

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحَسَابُهُ عَلَى اللَّهِ."

³⁹⁷ Hüseyin Akgün, “Umirtu En Ukâtile’n-Nâse” Hadisinin Rivayet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (Haziran 2014), 83-84.

³⁹⁸ a.g.e., 83-84.

³⁹⁹ a.g.e., 83-84.

⁴⁰⁰ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 228; Juynboll, “Some Isnâd - Analytical Methods”, 184.

öze sahip olma ihtimali o kadar güçlüdür.⁴⁰¹ Motzki, Juynboll'un bu kuralını eleştirmiştir. Ona göre Juynboll'un çalışma metodundaki bir problem, onun müşterek râviyi bile tarihî (öz) ve gayri tarihî (sahte) olmak üzere ikiye ayırmasıdır. Gerçek müşterek râvi ile musannifler arasında kısmî müşterek râviler bulunmaktadır. Diğer taraftan müşterek râvi ile musannifler arasında kısmî müşterek râviler yoksa yani sadece tek râvili tarikler veya örümcek demetleri varsa bu gerçek müşterek râvi değil, *görünüşte müşterek râvidir* (semming commom link) ve tarihî bir öze sahip değildir. Motzki'ye göre Juynboll bu tezini kendi ürettiği *büyük özdeyiş* diye isimlendirdiği genel kural altında ifade etmektedir.⁴⁰²

Motzki'ye göre bu genel kural güzel gözüke de pratik değildir. Zira Juynboll'un misalleri bunun isabetli olmadığını göstermektedir. Meselâ Juynboll'un çizdiği yedinci tabloda Dâvûd b. Kays'tan toplam yedi öğrenci hadis almıştır. Bunlardan; İsmail b. Ca'fer hariç, hepsi tek tarikli senedle örümcektir; fakat buna rağmen Juynboll, Dâvûd'un gerçek müşterek râvi olduğunu söylemiştir.⁴⁰³ Juynboll'un çizdiği tablo aşağıda verilmiştir.

⁴⁰¹ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 184; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 228.

⁴⁰² Motzki, "Dating Muslim Traditions", 228.

⁴⁰³ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 273; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 229.

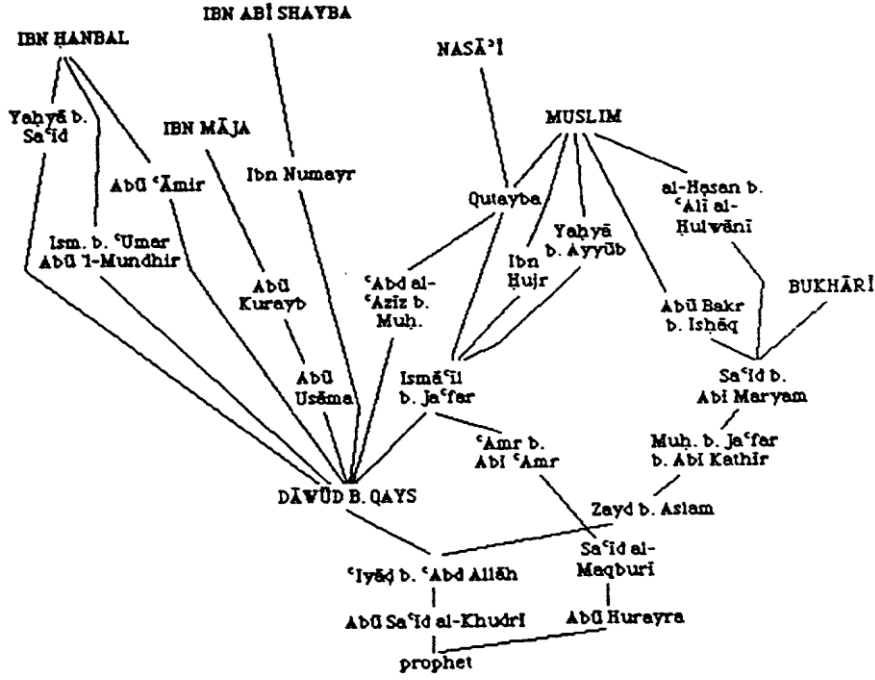


DIAGRAM 7

Tablo 23: Müşterek râvi görüşünün isabetli olmadığını gösteren tablo (Juynboll'un çizdiği/Dâwûd b. Kays misali).⁴⁰⁴

L. ORİJİNALİTE DEĞİL OTORİTE KURALI

Bu prensip şöyledir: “Şayet bir rivayet A isimli râviye ait ise, aynı rivayet başka tarik ile A’ dan geçerek onun hocasına ulaşıyorsa bu durumda asıl olan A’ya ulaşandır, hocasına ulaşan ikinci derecedeki senedir (sahtedir).” Michael Cook, bu kuralı isnad merkezli teknikte müşterek râvi teorisi altında Shacht’ın *isnadın geriye doğru gelişimi* nazariyesi ile aynı mahiyetteki bir varsayıma delil olarak zikrettiği bir hadisten çıkarmıştır. Cook’un varsayımına göre erken dönem İslâm eğitim sistemini temsil eden gelenekçi kültürde, değer; bilginin otantikliğine değil, otoriteye verilir. Yani söz kimindir? bu önemli değil, aksine kim toplumda otorite ise, kişi kendi görüşünü ona nispet edip rivayet ederdi. Cook bu işlemi “zeki hareket/kurnazlık” (*sharp practice*) olarak nitelendirmektedir. Cook, bunun için bir rivayeti delil olarak zikretmiştir. Bu rivayete göre Amr b. Dînâr bir sözü İbn Abbas’a nipel etti. Amr’ın arkadaşı bu sözün aidiyetini sorunca kendisi bu sözü başka bir kişiden duyduğunu ve hatta onun

⁴⁰⁴ Juynboll, “Some Isnâd - Analytical Methods”, 273. Motzki’nin atıfta bulunduğu diğer misallerin sayfaları şunlardır: s. 349,351, 363, 365, 368. Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 229. *Prophet* = Hz. Peygamber (s.a.v.), *Diagram* = Tablo.

tarafından da bu sözün, sahâbînin sözü olduğuna dair açık bir ifade olmadığını itiraf etti. Cook bu rivayetten yukarıdaki prensibi oluşturmuştur. Motzki bu rivayetten bu kadar genel bir sonuç çıkarmayı eleştirmiştir. Ona göre bir veya birkaç olaydan genel bir kural çıkarmak ve bu durumu o zamandaki “eğitim sistemi” olarak nitelendirmek ve söz konusu rivayetten “zeki hareket/kurnazlık” sonucu çıkarmak doğru bir yaklaşım değildir. Zira söz konusu rivayette atfedilen sözün râvinin kendi sözü olması da açık bir ifade ile zikredilmemiştir. Yani Cook’un dediğine göre bu söz şayet İbn Abbas’ın değilse, bunun Amr b. Dînâr’ın veya başkasının kendi görüşü olduğu da açık değildir. Dolayısıyla bundan bu sözün râvinin kendi görüşü olduğunu çıkarmak doğru bir istidlal değildir. Motzki, Cook’un erken dönem İslâm entelektüel bilimsel ortamını sadece gelenekçi olması ve otantikliği bırakıp sadece otoriteye bağlılıkla sınırlı kalması varsayımını doğru bulmamaktadır.⁴⁰⁵

M. DİĞER KURALLAR

Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotlarını oluşturan diğer bazı prensipleri zikretmek faydalı olacaktır. Meselâ “Bir söz şayet Resûlullah’a (s.a.v.) nispet edilerek merfûlaştırılırsa uydurmadır, aynı söz ondan (s.a.v.) önceki zamana (cahiliye) veya diğerlerine nispet edilirse o tercih edilir. Bunu Goldziher’in kuralı olarak saymak yanlış olmaz. Goldziher bunun açıkça kendi kuralı olduğunu dile getirmemiştir. Fakat onun “Zalim kardeşe yardım”⁴⁰⁶ hadisi üzerinde yaptığı değerlendirmesinden böyle bir kuralı olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰⁷

Keza “Müşterek râvinin hadisleri uydurmadır.” kuralını ilk kez ortaya atan Schacht; bunu geliştiren ise Juynboll’dur.⁴⁰⁸ Onlara göre bir isnadda *müşterek râvinin* bulunması söz konusu hadisin onun zamanda üretildiğine dair güçlü bir işarettir. Ayrıca “aile isnadı uydurmadır.” görüşünü ortaya atan Schacht’tır.⁴⁰⁹ Ayrıca “İsnadların müntehası uydurmadır.” Bunu Motzki, Schacht’ın isnad tarihlendirmesinden çıkarmıştır. Ona göre bütün isnadların son kısmı (ilk asırdaki

⁴⁰⁵ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 231.

⁴⁰⁶ Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, “el-Mezâlîm ve’l-Gadeb”, 5 (No. 2444).

⁴⁰⁷ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/148.

⁴⁰⁸ Schacht, *The Origins*, 172; Juynboll, *Muslim Tradition*, 207.

⁴⁰⁹ Schacht, *The Origins*, 177.

kısmı/sahâbe/büyük tâbiûn kısmı) uydurmazdır.⁴¹⁰ Buna ilaveten “Bir hadis sunulması gereken yerde sunulmazsa uydurmazdır.” Böyle bir hadis sonrakiler tarafından uydurulmuştur. Bu kural *E-silentio* deliline dayanmaktadır. Bunu sıkça kullanan Schacht’tır.⁴¹¹ Ayrıca “Hadis usulünü geliştirme esnasında ona uyum sağlamak için de bazı hadisler uydurulmuştur.” prensibinin sahibi Schacht’tır. Ona göre fıkıhçıların fıkıh usullerini muhaliflere karşı otantik hâline getirmek üzere bunları hadisten desteklemek için usullerini hadislere göre değil hadisleri usullerine göre değiştirip bunları şahsi usullerine uyarlamışlardır.⁴¹²

Ayrıca Andreas Görke, “İsnad merkezli ve metin merkezli hadis tarihlendirme tekniğini test etmede gaybî rivayetlerin incelenmesi gerekir.” diye bir prensip ortaya atmıştır. Ona göre “Gaybî (Eschatological/Fiten/فتن) rivayetlerin” incelenmesi isnad merkezli ve metin merkezli hadis tarihlendirme tekniğini birbirine karşı test etmek için doğru (veya tek) yoldur.⁴¹³ O, “fiten rivayetleri” inceledikten sonra böyle bir sonuca ulaşmıştır. Ona göre bu tip gaybi hadislerde redaksiyon, yeniden teşekkül (reshaping) ve adaptasyon yaşanmıştır. Dolayısıyla bu tip rivayetlerde metin esaslı tekniği kullanmak güçtür. Bu tarz rivayetlerden metin esaslı teknikle tarihlendirilebilecek rivayetlerin hepsi uydurmazdır. Gaybi rivayetler genelde tutarsız oldukları için bunları tarihlendirmede isnad esaslı teknik kullanılmaz; zira tutarsız yollarda müşterek râviden hareketle tarihlendirmek mümkün değildir.⁴¹⁴ Görke’nin tüm bu iddiaları aslında onun bu konuda yazdığı makalede incelediği gaybi rivayetler üzerindeki çalışmasının sonuçlarıdır.

Aynı şekilde “hadis tarihlendirmede meşhur olmayan râvileri araştırmak, meşhur hocaların rivayetlerini araştırmaktan daha verimlidir.” kuralının sahibi de yine Görke’dir. Bu, Görke’nin hadisleri tarihlendirmede yeni bir kriter araştırmak için hazırladığı “Criteria For Dating Early Tafsîr Traditions” isimli makalesinin sonucudur.

⁴¹⁰ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 221; Schacht, *The Origins*, 171.

⁴¹¹ Schacht, *The Origins*, 140; Juynboll, *Muslim Tradition*, 98; Schacht, *The Origins*, 140.

⁴¹² Schacht, *The Origins*, 159.

⁴¹³ Görke, “Eschatology”, 208.

⁴¹⁴ Görke, “Eschatology”, 208. Gaybi rivayetlere dair Amerika’daki Rice Üniversitesinde İslâm tarihinde profesör olan muasır oryantalist David Cook’un “Hadîth, Authority and the End of the World: Traditions in Modern Muslim Apocalyptic Literature” *Oriente Moderno* 82/1 (2002), 31-53. adlı bir çalışma hazırlamıştır. Bu çalışma İbrahim Kutluay tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir. bk. David Cook, “Hadis, Otorite ve Dünyanın Sonu: Modern İslâm Apokaliptik Edebiyatında Hadisler”, çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1-2 (June 2010), 137-153.

Ona göre İslâm'ın ilk asrına uzanan rivayetleri tarihlendirmek için gayri meşhur râvilerin rivayetlerini araştırmakta fayda vardır.⁴¹⁵ Öyle anlaşılıyor ki Görke'ye göre hadisleri tarihlendirmede Schacht ve Juynboll'un müşterek râviyi merkez almayı dalma sened merkezli çalışmalara ihtiyacımız vardır.

III. DELİLLER

Burada oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metotların arkasında yatan mantikî çıkarım ve delil çeşitleri değerlendirilmiştir. Bu deliller sadece hadislere has olmayıp genel akıl yürütme metodundan ibarettir. Bunların bir kısmı bazen oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki bir prensip, teori veya yaklaşım olarak da ele alınabilir. Meselâ e-silentio ve ana itikada aykırı delili kimi zaman bir prensip olarak, kıyas; bir yaklaşım olarak ve ihtimal delili ise bir teori olarak da ele alınabilir. Zira bu delillerin aynı anda iki farklı yönden iki farklı iş görmesi muhal değildir. Meselâ e-silentio aslında bir nevi çıkarım çeşididir; fakat Schacht'ın bunu sıkça kullanması veya onun bazı sonuçlarının tamamen buna dayanması bu delilini Schacht'ın bir prensibi haline getirdiğini söyleyebiliriz. İhtimal delili ise aslında bir teoridir; fakat Hallaq bunu bir delil olarak kullandığı için burada bir delil çeşidi olarak incelenmiştir.⁴¹⁶ Deliller ve değerlendirmeleri aşağıda verilmiştir.

A. E-SILENTIO DELİLİ

Sükût veya sessizlikten istidlal, belli bir konuda ve eserde belli bir delilin bulunmasından değil, burada bulunmamasından hareketle gerçekleştirilmektedir. Yazarın belli bir delili zikretmemesi, söz konusu meselede öyle bir delilin o zamanda bulunmadığı anlamına geldiği iddia edilmektedir.⁴¹⁷ Schacht ve Juynboll, bundan hareketle hadis araştırmalarında yeni bir kural ortaya koymuşlardır. Onlara göre bir hadis, ona ihtiyaç olduğu ve delil olarak kullanılması gereken bir yerde zikredilmemişse ve özellikle sonraki kaynaklarda delil olarak kullanılmışsa bu hadis sonrakiler tarafından uydurulmuştur.⁴¹⁸

⁴¹⁵ Görke, "Criteria For Dating Early Tafsir Traditions", 275.

⁴¹⁶ Krş. Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri*, 392-404.

⁴¹⁷ John Lange, "The Argument From Silence", *History and Theory* 5/3 (1966), 288; Timothy McGrew, "The Argument from Silence", *Acta Analytica* 29/2 (2014), 215.

⁴¹⁸ Schacht, *The Origins*, 140; Juynboll, *Muslim Tradition*, 98.

E-silentio, Schacht'ın, hadis tarihlendirmede *en iyi yol* anlamına gelen “*The Best Way*”⁴¹⁹ olarak nitelendirdiği ve belli bir hadisin uydurma olduğunu ispatlamak için en güvendiği ve övdüğü delildir. Schacht'a göre delil olarak sunulması gereken bir hadis, hadisin ilgili olduğu konu hakkında tartışan kişiler tarafından tartışılırken sunulmazsa, bu, söz konusu hadisin o zamanda mevcut olmayıp daha sonraki zamanda uydurulduğunu göstermektedir.⁴²⁰ Schacht'ın ileri sürdüğü söz konusu delilin aynı zamanda onun prensibi ve iç metodu⁴²¹ olduğunu da söyleyebiliriz. O, bu metodu uygulamak için kaynak merkezli tekniğe (dış metoda) başvurmuştur.

Schacht, bu delili hadisler üzerinde uygulamaya geçmeden evvel bu metodun İslâm âleminde daha önce kullanıldığını ve makbul bir teori olduğunu göstermeye çalışmıştır.⁴²² Schacht bu amaçla ilk önce İmam Muhammed'in sözünü istidlal etmiştir. Daha sonra bu mantığı uygulamak için çok sayıda rivayeti misâl olarak zikretmiştir.

Schacht'ın *e-silentio* çıkarımının geçerliliğini ispat etmek için delil olarak zikrettiği rivayet, İmam Muhammed'in Medinelilerle diyet ve fidye parası hakkında tartışırken söylediği “Onların elinde bu konuya dair bir *eser* (أثر) yoktur. Olsaydı sunarlardı.” sözüdür. İmam Muhammed'in bu sözünü Schacht İmam Şâfî'nin *el-Üm*⁴²³ isimli eserinden nakletmiştir. Schacht, İmam Muhammed'in kullandığı ‘*eser-أثر*’ kelimesini *Tradition* olarak tercüme etmiştir. Ayrıca İmam Muhammed'in sözünün e-silentio delili içerdiğini iddia etmiştir.⁴²⁴ Schacht'ın, İmam Muhammed'den aktardığı misâl ile diğer misâller⁴²⁵ arasında temel bir fark vardır. İmam Muhammed'den aktardığı misalle *e-silentio* delilinin bir usul olduğunu ve bu delilin geçerli olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Diğer misâller ise bu usulün uygulamasından ibarettir. İki misalin niteliği arasındaki bu farkın altını çizmek son

⁴¹⁹ a.g.e., 140.

⁴²⁰ Schacht, *The Origins*, 140.

⁴²¹ Genel, Dış ve İç metodun tanımı bu bölümün değerlendirme kısmında verilmiştir.

⁴²² Sukuttan istidlal, Schacht'tan önceki oryantalistler de kullanmışlardır. bk. Alphonse-Étienne Dinet, *eş-Şerku fî nazari'l-garb*, çev. Ömer Fâhûrî, *Ârâun garbiyyetun fî mesâili şarkiyyetin*, ed. Ömer Fâhûrî (Beyrut: Dâru'l-kâtibi'l-arabî, 1955), 136.

⁴²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1410/1990), 7/335.

⁴²⁴ Schacht, *The Origins*, 140. Krş. A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebeviyyi*, 449-50.

⁴²⁵ Az önce zikrettiğimiz hoca ile öğrenci aralarındaki zaman diliminde hadislerin uydurulması ve birazdan değerlendireceğimiz kader ile ilgili hadisler ve Evzâi ile Mâlik arasındaki hadis uydurulması gibi bazı misâller buna örnektir.

derece önemlidir. Zira ilkinde e-silentio delilinin geçerliliğini ispatlamaktadır ve diğer misâller ise bu delilin uygulamalı örneklerinden ibarettir. Yani zikrettiği 50 küsur hadis (misâller) üzerine e-silentio delilini kullanarak bunların hepsinin uydurma olduğunu ispatlamıştır.

Schacht'ın e-silentio delili uygulayarak reddettiği hadislere gelince; bunlar onun iddiasını ispat etmek için varmak istediği sonucun delilleri olarak da sayılabilir. Bu misallerin çoğu dört mezhep imamı, Evzâî, İbrahim en-Nehaî, Hammad, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve diğer âlimlerdendir. Bu misallerde dayandığı kaynaklar Demîrî gibi zayıf olmayıp adı geçen âlimlerin ana kaynaklarıdır. Zikrettiği misallerin %99'u bir âlimin rivayet ettiği ve diğerinin etmediğinden ibarettir.⁴²⁶ Schacht elli küsur misâl (rivayet/delil) zikretmiştir. Bu misallerde bir öğrencinin rivayet ettiği hadisi, hocasının rivayet etmediği gibi bir durum söz konusudur. Ona göre bu durum ilgili hadisin hoca ile öğrencisi veya ilgili iki âlim arasındaki zaman dilimi içerisinde uydurulduğunu göstermektedir. Zira öyle bir hadis olsaydı, hocası veya önceki âlim de zikrederdi.⁴²⁷ Schacht'ın e-silentio'ya dayanarak reddettiği hadislerden bir örnek verecek olursak Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) *Kader risalesinde* akide konusunda hiçbir hadisten istidlal etmemesidir. Schacht'a göre bu durum kelamla alâkalı bütün hadislerin uydurma olduğunu göstermektedir.⁴²⁸

Zafar Ishaq Ensârî Schacht'ın e-silentio çıkarımını eleştirmiştir. Ona göre Schacht'ın bunu sürekli ve mekanik biçimde kullanması doğru değildir.⁴²⁹ Görülen şu ki, e-silentio delilinin belli şartlar altında doğru bir mantığı doğurma ihtimali olduğu için Ensârî'nin eleştirisi mutlak bir şekilde e-silentio'ya yönelik olmaktan ziyade Schacht'ın bunu belli bir şekilde kullanmasına yöneliktir. Zira Ensârî e-silentio ile istidlalin Müslüman kitlenin tamamını ilgilendiren sınırlı sayıdaki meseleye ilişkin olarak geçerli kabul edilebileceği ve bunlar dışında diğer konular için bu çıkarımının

⁴²⁶ Bu açıdan bakarsak binlerce misâl zikredilebilir. *Kütüb-i Sitte*'deki zevâid hadisler bunun örnekleridir. Bu zevâid hadisler Schacht'ın zikrettiği örneklerden yaptığı istidlalinin doğru olmadığını ortaya koymaktadır.

⁴²⁷ Schacht, *The Origins*, 140 ff.

⁴²⁸ Schacht, *The Origins*, 141. Krş. A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebeviyyi*, 450.

⁴²⁹ Zafar Ishaq Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kufah with special reference to the works of Abu Yusuf and Shaybani* (McGill University, 1966), 64.

doğru olmadığını görür.⁴³⁰ Kızıl'ın işaret ettiği gibi bunun sebebi Ensârî'nin nazarında *umûmü 'l-belva* kavramının bulunması muhtemeldir.⁴³¹

Ensârî'ye göre Schacht'ın e-silentio kullanımının arkasında üç farklı varsayım yatmaktadır. Birincisi, İslâm'ın ilk iki asrındaki hukukî kurallar (legal doctrines) – veya Kızıl'ın tercüme ettiği gibi fikhî görüşler⁴³² – kendi delilleriyle özellikle de hadislerle beraber kaydedilmiştir. İkincisi, bir fakîhin (jurist) bildiği hadisleri, onun asrında farklı bölgelerde yaşayan tüm fakihler de bilirlerdi. Üçüncüsü, belli bir dönemde sözlü olarak dolaşan tüm hadisler aynı zamanda yazılı olarak da kaydedilmiştir. Dolayısıyla bu döneme ait bir kitapta belli bir hadisin bulunmaması söz konusu hadisin o dönemde sözlü olarak da bulunmadığı anlamına gelmektedir.⁴³³ Bunun yanı sıra Schacht'ın e-silentio kullanımı, Müslüman âlimlerin, yazdıkları eserlerin münazara eserleri olduğu ve sürekli karşılıklı konuşma halinde olduğu varsayımına bina edilmektedir. Ensârî'ye göre bu varsayım gerçeğe aykırıdır.⁴³⁴

Mezkûr ilk üç varsayıma gelince, bunların doğruluğunu ispatlayan hiçbir tarihî delil olmadığını söyleyerek bunları eleştiren Ensârî, kendi görüşünü desteklemek için çeşitli deliller, sebepler ve misâller ileri sürmüştür.⁴³⁵ E-silentio çıkarımının Schacht tarafından kullanımının temel varsayımlarının geçersizliği ispatlanınca onun kullandığı e-silentio çıkarımının da dolaylı olarak isabetli olmadığı açığa çıkacaktır.

Ensârî, mezkûr üç varsayımın doğru olmadığını farklı sebeplerini zikretmiştir. Birincisi, talebelerin, o zamanlarda, şeyhin veya belli bir ekolün sadece usullerini – bunları destekleyen nassları (âyet/hadis) yazmadan – kaydedilmelerinin yeterli olduğunu gördükleridir.⁴³⁶ Ona göre ayetlerden çıkarılmalarına rağmen ayetlere atıfta bulunmadan kaydedilen birçok usul vardır. Aynı durum hadisler için de geçerlidir.⁴³⁷ Bugün de olduğu gibi ilk zamanlarda da Müslümanlar müftülere (sahâbe/tâbiîn) belli bir mesele hakkında fetva sorunca müftü (sahâbî/tâbiî) ona kendi fetvasını verirken farklı sebeplerden dolayı her zaman fetvanın kaynağı olan Kur'ân

⁴³⁰ Ansârî, *The Early Development of Fiqh*, 65; Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 116.

⁴³¹ bk. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 116. dn. 183.

⁴³² Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 115.

⁴³³ Ansârî, *The Early Development of Fiqh*, 235-236. Ayrıca bk. a.ml. “The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument E-Silentio”, *Hamdard Islamicus* 7/2 (Summer, 1984), 52.

⁴³⁴ Ansârî, “The Authenticity of Traditions”, 52.

⁴³⁵ Ansârî, *The Early Development of Fiqh*, 62-63, 236.

⁴³⁶ a.g.e., 236.

⁴³⁷ a.g.e., 236-237.

veya hadisi zikretmeye gerek duymayabiliyordu.⁴³⁸ Yani fetva almaya gelen kişinin her zaman hadis talibi olmadığı, aksine halktan biri olduğu için ve her soru sorulunca söz konusu meclisin her zaman hadis meclisi olmadığı için müftü, Kur’ân ve sünnetten anladığı bir sonucu, fetva şeklinde – delilini göstermeden – söyleyebiliyordu. Bu çok doğal ve normal bir durumdur. Dolayısıyla başka bir zaman veya mekânda (bölge/eserde) aynı konuya dair belli bir nassın (âyet/hadis) bulunması onun uydurma olduğunu gerektirmez.⁴³⁹ Ensârî erken dönem İslâm toplumunda yaşanan bu doğal fenomeni ve Schacht’ın e-silentio delilini kullanmasının isabetli olmadığını ispatlamak için farklı misâller zikretmiştir. Bunlardan bir kısmı belli bir fakihin belli bir hadisi bilmesine rağmen onu belli bir zaman veya mekânda (meclis/eser) zikretmediğini gösteren misallerdir.⁴⁴⁰ Diğer bir kısmı, bir âlimin bilip aynı sırada aynı veya farklı bölgede yaşayan diğer bir fakihin bilmediği veya zikretmediği rivayetlerdir.⁴⁴¹ Diğer bir kısmı ise, önceki eserde hadis olarak geçen bir rivayetin, sonraki zamana ait bir eserde bir usul olarak geçmesidir. Bazısı ise önceki eserlerde geçip bir sonraki eserlerde geçmeyen rivayetlerdir. Mesela “dövme yapan ve yaptıran kadınların lanetlenmelerine dair bir rivayet”⁴⁴² İmam Ebû Yusuf’un (ö. 182/798) *el-Âsâr*’ında⁴⁴³ İbrâhîm en-Nehâî’den (ö. 96/714) merfû bir hadis olarak geçerken İmam

⁴³⁸ a.g.e., 62-63.

⁴³⁹ Ansârî, *The Early Development of Fiqh*, 62-63.

⁴⁴⁰ Meselâ İmam Muhammed’in (ö. 189/805) bütün eserlerinde tüm rivayetlerin tekrarı beklenmez. Aksine belli bir konuyu ele alırken bir eserde zikrettiği hadislerinin tümünü başka bir eserde aynı konuyu ele alırken, yine tekrar etmek zorunda değildir. meselâ İmam Muhammed Namazın vakitleri hakkında *el-Muvetta’sı*’nda zikrettiği dört hadisten hiç birini *el-Âsâr*’da aynı konuyu ele alırken zikretmemiştir. bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvaṭṭa’u l-İmâm Mâlik rivayetu Muhammed*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif (b.y.: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), “Ebvâbü’ş-Şalât”, 1 (No. 1 ff); Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Âsâr*. çev. Sıddîk Hazârî (Lahore: Mektebe A’la Hazrat, 2004/1425), 54-55 (No. 65-67). Bu örnekler aynı zamanda bir konuda merfû bir hadisi bilmesine rağmen mevkuf ve maktû olanlarını zikretmekle iktifa ettiğini göstermektedir. Bunun sebeplerinden birisi onun fikhına göre elindeki merfû hadisin istidlal için uygun olmamasıdır. Aynı şekilde İmam Mâlik de bazı hadisleri bildiği hâlde fikhına göre amel edilmeyeceği için rivayet etmemiştir. bk. Halit Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 152.

⁴⁴¹ Ansârî, *The Early Development of Fiqh*, 65. Bunun sebebi Ansârî’nin dediği gibi iletişim aksaklığı olabilir.

⁴⁴² قَالَ: حَدَّثَنَا يُوسُفُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ، وَالْمُوتِصِلَةَ، وَالْوَاشِئَةَ، وَالْمُوتِشِئَةَ، وَالْوَاشِرَةَ، وَالْمُوتِشِرَةَ، وَالْوَاصِمَةَ، وَالْمُوتِصِمَةَ، وَآكِلَ الرِّبَا، وَمُطْعِمَهُ، وَشَاهِدَهُ، وَكَاتِبَهُ، وَالْمُحَلِّلَ، وَالْمُحَلَّلَ لَهُ.»

Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm el-Kûfî, *Kitâbü’l-âsâr*, nşr. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-İlmiyye, ts.), 236 (No. 1048).

⁴⁴³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-âsâr*, 236 (No. 1048).

Muhammed'in (ö. 189/805) *el-Âsâr*'ında⁴⁴⁴ İbrahim en-Nehaî'nin kendi usulü olarak geçmektedir.⁴⁴⁵ Ayrıca İmam Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) *el-Âsâr*'ındaki rivayetlerin bir kısmı İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *el-Âsâr*'ında geçmemektedir.⁴⁴⁶ Aynı şekilde İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvaţta*'nda namazın vakitlerine dair toplam 30 hadis varken⁴⁴⁷ İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *el-Muvaţta*'nda bunlardan sadece üç hadis⁴⁴⁸ bulunmaktadır.⁴⁴⁹ Ensârî'ye göre e-silentio delili kullanılırken bu fenomene yol açan üç makul sebep ihmal edilmiştir. Meselâ bir âlim belli bir hadisi bildiği hâlde unutmuş olabilir veya onun nazarında söz konusu hadis otantik olmayabilir veya kendisi biliyorsa da bildiğine dair bize bir belge ulaşmamış olabilir.⁴⁵⁰

Görüldüğü gibi mezkûr misallerden özellikle son kısmı Schacht'ın e-silentio delilinden çıkardığı sonucun tam tersini ispatlamaktadır. Zira misallerin bu kısmı, önceki zamana ait bir âlimin belli bir rivayeti zikredip sonrakinin bilmediğini veya zikretmediğini açığa çıkarmaktadır. Hâlbuki Schacht'ın e-silentio çıkarımına göre söz konusu hadisin sonradan gelen bir âlimin zamanında bulunmaması ve ondan sonra zuhur etmesi veya uydurulmuş olması gerekirdi. Bu çıkarım aynı zamanda anakronizmi müstelzimdir. Yani sonraki zamanlarda uydurulacak olan bir hadis önceki eserlerde zaten bulunmaktadır. Başka bir deyişle uyduranlar henüz doğmadan önce bu hadisleri uydurmuşlardır.

Schacht'ın e-silentio çıkarımını, A'zamî de eleştirmiştir. Onun zikrettiği bazı misâller Schacht'ın belli bir hadisin belli bir zamanda bulunmadığı iddiasına karşı söz konusu hadisin gerçekten de o zamanda bulunduğunu ispatlayan rivayetlerdir. Meseleâ Schacht'a göre cihada katılmak için yaş meselesini ele alan bir rivayeti⁴⁵¹ İmam Mâlik

⁴⁴⁴ eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, 430 (No. 895)

⁴⁴⁵ Ansârî, *The Early Development of Fiqh*, 519-520. dn. 219.

⁴⁴⁶ a.g.e., 64.

⁴⁴⁷ Mâlik, *el-Muvaţta*, "Vukûtü's-Şalât" 1/4 ff.

⁴⁴⁸ eş-Şeybânî, *Muvaţta*, "Ebvâbü's-Şalât", 1 (No. 1 ff)

⁴⁴⁹ Ansârî, *The Early Development of Fiqh*, 237.

⁴⁵⁰ a.g.e., 242.

⁴⁵¹ Ebû Yûsuf Ya'küb b. İbrâhîm el-Kûfî, *Kitâbü'l-harâc* (Kahire: el-Matba'atü's-selefiyye, ts.), 175 (No. 370).

حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: عَرَضَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْقِتَالِ يَوْمَ أُحُدٍ فَاسْتَصْعَرَنِي فَرَدَّيْ، وَكُنْتُ ابْنَ أَرْبَعِ عَشْرَةَ سَنَةً. وَعَرَضَنِي يَوْمَ الْخُنْدَقِ وَأَنَا ابْنُ خَمْسِ عَشْرَةَ سَنَةً فَأَجَازَنِي قَالَ نَافِعٌ: فَحَدَّثْتُ بِهِذَا الْحَدِيثِ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَهُوَ خَلِيفَةٌ فَقَالَ: إِنَّ هَذَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْكَبِيرِ وَالصَّغِيرِ، قَالَ فَكَتَبَ إِلَيَّ عُمَالِهِ "مَنْ بَلَغَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً فَأَفْرَضُوا لَهُ فِي الْمُقَابَلَةِ، وَمَنْ كَانَ دُونَ ذَلِكَ فَأَفْرَضُوا لَهُ فِي الدَّرِيَّةِ"؛ فَهَذَا أَحْسَنُ مَا سَمِعْنَا فِي ذَلِكَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

bilmezken ilk kez İmam Şâfiî (ö. 204/820)⁴⁵² bunu rivayet etmiştir.⁴⁵³ A‘zamî ise aynı hadisin İmam Şâfiî’den 40 sene önce İmam Mâlik’e (ö. 179/795) muasır olan İmam Ebû Yusuf’un (ö. 182/798) *el-Harâc* isimli eserinde bulunduğunu göstermiştir.⁴⁵⁴

Ayrıca A‘zamî’ye göre yukarıda geçen Schacht’ın *Tradition* olarak tercüme ettiği *eser-أثر* kelimesinden İmam Muhammed’in kastı İmam Ebû Hanîfe’nin içtihatlarıdır; zira tartışma hadisler üzerinde değil İmam Ebû Hanîfe’nin görüşleri üzerinde olmaktadır. Yani söz konusu olan Kur’ân, sünnet, sahâbe veya tâbiînin sözleri değildir. Aksine Ebû Hanîfe’nin içtihatları hakkında tartışılmaktadır ki Mâlikîler bu konuda Ebû Hanîfe’nin dört sözünü kabul ederken diğerlerini hangi mantıkla terketmişlerdir? Dolayısıyla Schacht’ın bundan hadisin ne zaman uydurulduğunu tespit etmesi tuhaf ve alâkasızdır.⁴⁵⁵ Ayrıca A‘zamî, Schacht’ın Hasan-ı Basrî’nin *Kader Risalesinden* yaptığı çıkarımı da eleştirmiştir. A‘zamî’ye göre Schacht bir taraftan söz konusu eserin gerçekten Hasan-ı Basrî’nin eseri olduğundan şüphe eder. Öbür taraftan ona dayanarak o zamana dair hadislerin bulunup bulunmadığı konusunda *e-silentio*’yu kullanır. Ayrıca Hasan-ı Basrî bu risalede *sünnetü Resûlillah* ifadesini kullanmıştır. Schacht, bu ibareden Hasan-ı Basrî’nin kastettiğinden ne anlamıştır!⁴⁵⁶

A‘zamî’nin tespiti doğru olsa da Schacht’ın ispat etmek istediği noktaya yönelik değildir; zira ‘*eser*’ kelimesi ister hadis mânasında, isterse Ebû Hanîfe’nin içtihatları anlamında olsun, İmam Muhammed’in sözünde *e-silentio* çıkarımı her iki mânada bulunmaktadır. Onun sözünden Schacht’ın çıkardığı öz şudur: “*delili yoktur, dolayısıyla getirmemiştir. Varsa getirmesi gerekir; fakat bir delil getirmemişlerse*

⁴⁵² Şâfiî, *el-Üm*, 4/170.

أَخْبَرَنَا سَفِيَّانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، أَوْ عُيَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ «ابْنِ عُمَرَ شَكَكَ الرَّبِيعُ قَالَ عُرِضَتْ عَلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَوْمَ أُحُدٍ...»

⁴⁵³ Schacht, *The Origins*, 143-144.

⁴⁵⁴ A‘zamî, *On Schacht’s Origins*, 149. Kanaatimizce Schacht burada iki farklı söz söylemiştir. Birincisi, söz konusu hadisin ilk kez İmam Şâfiî tarafından zikredilmesi ikincisi ise söz konusu hadisin İmam Mâlik ile İmam Şâfiî arasında uydurulması. Yani bu iki zatın ortasındaki bir zaman diliminde bu hadis zuhur etmiştir. A‘zamî’nin bu hadisi Ebû Yusuf’tan göstermesi Schacht’ın ilk sözüne karşı olup ikincisinin lehindedir. Buradaki asıl sorun, zahiri olarak Schacht’ın iki söz arasındaki çelişkisidir. Fakat eğer, ‘Schacht, zikrettiği tüm misallerde bunun gibi bir başlık kullanmış ve bundan onun kastı ilgili iki zatın ortasındaki zamanda bir hadisin zuhur etmesi değil, aksine ikinci kişinin zamanında zuhur etmesidir’ şeklinde olursa o zaman A‘zamî’nin misali tam mânada geçerli sayılacaktır. Gördüğümüz kadarıyla A‘zamî de zaten bu misali Schacht’ın bunu ilk kez İmam Şâfiî’nin eserinde zuhur ettiği iddiasına karşı zikretmiş, dolayısıyla yerindedir.

⁴⁵⁵ A‘zamî, *Dirâsât fi’l-hadisi’n-nebeviyyi*, 449-50.

⁴⁵⁶ a.g.e., 450.

demek ki yoktur.” Bu mantık, Schacht’ın *e-silentio* iddiasını ispat etmek için zâhirî olarak yeterli bir şahittir.

A‘zamî’nin değinmediği, Schacht’ın ispat etmek istediği yöne bakacak olursak ilk olarak şunu bilmemiz gerekir ki “*delil yoktu, dolayısıyla sustu*” ile “*sustu, demek ki delil yoktu*” arasında fark vardır. Schacht’ın yürüttüğü mantık ikinci kısımdandır. Oysa İmam Muhammed’in kullandığı mantık ise ilk kısımdandır. Ayrıca Hasan-ı Basrî’nin *Kader* risalesinden Schacht’ın yaptığı istidlal, onun deliline tam olarak uyumlu hâlde olmadığı açığa çıkarılmıştır. Zira Hasan-ı Basrî kendisi bile bu konuda sünnetin de bulunduğunu açıkça ifade etmiştir. Sadece Hasan-ı Basrî’nin hadisleri zikretmemesi Schacht’ın istidlaline biraz uyumlu gözükmektedir.

Ayrıca Schacht ve Juynboll’un *e-silentio* delili kullanımını Kızıl da eleştirmiştir. Ona göre Schacht’ın, *e-silentio* çıkarımlarının literatürle ilgili vahim sonuçlara vesile olabileceği, çeşitli çalışmalarda gösterilmiştir.⁴⁵⁷ Bu tenkitlerden Schacht’ın *e-silentio* delilini en güzel ve başarılı bir şekilde Zafer İshak Ensârî (1932-2016) ve A‘zamî eleştirmiştir.⁴⁵⁸ Ona göre *e-silentio* delilini kullanmada aslında daha sonra yaşayan âlimlerin tedvin ve özellikle tasnif faaliyetleri sonucunda hadislere ulaşmasının kolaylaşması, farklı bölgelerdeki ilim merkezlerinde hadis halkalarının düzenli bir şekilde kurulması ve çoğunlukla bilmünasebe gerçekleşen hadis rivayetinin mahiyetinin değişimi sonucunda hadisi talep etmek için *rihle* yapan hadis talebelerinin zuhur etmesi göz ardı edilmektedir.⁴⁵⁹

Kızıl’a göre Schacht’ın hadislerin artışı, *isnadların geriye doğru büyümesi* ve *isnadların* islahı mahiyetindeki iddiaları da *e-silentio* deliline dayanmaktadır. Zira öyle *isnadlar* olsaydı önceki eserlerde de yer alırlardı.⁴⁶⁰ Schacht *e-silentio* deliline dayanırken bir hadis veya ayetin içeriğine göndermeler yapılmasını değil, lafzıyla iktibas edilmesinin gerekliliğini savunmaktadır. Motzki ise içeriğiyle de yetinmektedir.⁴⁶¹ Yani Müslüman âlimler belli bir hadis veya ayetten istidlal yaparken söz konusu nassın muhtevasına işaret ederlerse Motzki bunu böyle bir nassın onların zamanında bulunduğunu kabul ederken Schacht ise reddeder. Zira Schacht, atıflar için

⁴⁵⁷ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 114.

⁴⁵⁸ a.g.e., 114, 118.

⁴⁵⁹ a.g.e., 120.

⁴⁶⁰ a.g.e., 112.

⁴⁶¹ a.g.e., 85.

nassın muhtevasının değil lafzının aktarılmasını bekler. Kızıl'ın tespitine göre bazı hadisler veya râviler önceki eserlerde bulunurken sonrakilerde yoktur. Aynı şekilde bazı hadisler veya râviler sonraki eserlerde varken öncekilerde yoktur. Bu durum Schacht ve Juynboll'un e-silentio delilini kullanırken dayandıkları bazı varsayımların isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. Schacht'ın varsayımına göre bir tartışmada tarafların bildiği bütün hadisleri nakletmesi gerekmektedir. Juynboll ise bu öncüle dayanmadan hadis veya ricâl eserlerinin kümülatif bir şekilde ilerlediği varsayımına dayanmaktadır. Yani sonraki eserler öncekilerin bilgilerini tamamıyla içermektedirler. İçermiyorsa o zaman bu bilgi önceki eserlerde de yoktu.⁴⁶² Hâlbuki İbn Abdülberr'in (ö. 463/1071) *el-İstîâb fî ma 'rifeti'l-ashâb*ında yer alan bazı sahâbe, ondan üç kat büyük olan İbn Hacer'in (ö. 852/1448) *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe* isimli eserinde bulunmamaktadır. Bu durum hadis veya ricâl kitaplarının kümülatif bir biçimde ilerlemediğini göstermektedir.⁴⁶³ Kızıl'a göre e-silentio delili ihtiyatla kullanmak bir tarafa tamamen terkedilmelerini gerektirecek seviyede önemli hatalara da vesile olmaktadır.⁴⁶⁴ Meselâ Juynboll 'kadın fitnesi'⁴⁶⁵ hadisini Şu'be'den sadece Âdem b. Ebû İyâs'ın rivayet ettiğini göstermiştir.⁴⁶⁶ Hâlbuki Şu'be'den bu rivayeti Âdem dışında Osman b. Ömer (ö. 209/824)⁴⁶⁷ ve Amr b. Merzûk (ö. 224/838)⁴⁶⁸ da rivayet etmişlerdir.⁴⁶⁹ Dolayısıyla Juynboll'un e-silentio kullanımının hatalı olduğu çoğu kez kaynakların yüzeysel bir tarama ile mümkün olmasına rağmen kendisi bu delili kullanmada ısrar etmektedir. Hatta Motzki'nin, Nâfi' konusunda Juynboll'un yanlış olduğunu ispatlamasına rağmen Juynboll kendi görüşünü değiştirmeye ihtiyaç duymamıştır.⁴⁷⁰ Juynboll, diğer ihtimalleri bırakıp e-silentio'yu yani hadisin

⁴⁶² Juynboll, *Muslim Tradition*, 98. Juynboll bunun bir kural olduğunu söyledikten sonra bunun istisnalarını da zikretmiştir. Mesela İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dil* isimli eserinde yer alan kimi meçhul veya sahte râvilerin büyük bir miktarı İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb* ve *Lisân*'ında bulunmamaktadır.

⁴⁶³ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 120-121.

⁴⁶⁴ a.g.e., 126.

⁴⁶⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, 'en-Nikâh', 18 (No. 5096).

مَا تَزَكُّتُ بَعْدِي فِتْنَةٌ أَضْرَّ عَلَى الرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ

⁴⁶⁶ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 180-181.

⁴⁶⁷ Ebû Bekir Ahmet b. 'Amr el-Bezzâr, *el-Müsned*, nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. (Medine Münevvere: Mektebetu'l-'ulûm ve'l-hikem, 1988-2009), 7/51 (No. 2597).

⁴⁶⁸ et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 1/169 (No. 418).

⁴⁶⁹ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 126.

⁴⁷⁰ a.g.e., 126. dn. 214.

uydurulduğunu tercih eder. Hâlbuki farklı sebeplerden birini tercih etmek için bize diğer karînelere lazımdır.⁴⁷¹

Schacht ve Juynboll'un *e-silentio* delili Zafer İshak Ensârî (1932-2016)⁴⁷², A'zamî⁴⁷³ ve Kızıl⁴⁷⁴ dışında Motzki⁴⁷⁵ Kuzudişli⁴⁷⁶ ve diğerleri tarafından da eleştirilmiş ve adı geçen oryantalistlerin bu delili kullanımı isabetli olmadığı başarılı bir şekilde ispatlanmıştır. Dolayısıyla *e-silentio* delilini mutlak bir şekilde büyük ölçüde genelleyerek kullanmaktan ziyade her konuyu veya hadisi müstakil bir şekilde inceledikten sonra karinelere bakarak belli başlı şartlar altında kullanmak daha munasıptır. Zira bir âlimin belli bir rivayeti belli bir zamam ve/veya mekânda zikretmemesinin farklı sebepleri olabilir. Schacht ve Juynboll'un *e-silentio* çıkarımının sonucu ise bu sebepler arasında ancak zayıf bir ihtimaldir.

B. KIYAS/ANALOJİ/BENZETME (ANALOGY)

Analoji (kıyas/temsil) de *dedüksiyon* (tümdengelim) ve *endiüksiyon* (tümevarım) gibi akıl yürütmenin çıkarımlarından birisidir.⁴⁷⁷ İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre şahidin (elimizde bulunan) örneğinde mevcut bir sebepten hareketle gâibe (görünmeyene) aynı hükmü kazandırmak demektir.⁴⁷⁸ Ayrıca iki şey veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak bunlardan birisi hakkında verilen bir hüküm diğeri hakkında da verilmektedir. Bu, zihnin özelden özele gitme faaliyetidir.⁴⁷⁹

Gregor Schoeler'in naklettiği Josef Horovitz'in "Hadis ile Kur'ân arasındaki ilişki Yahudilerin sözlü ile yazılı geleneği arasındaki ilişki gibidir"⁴⁸⁰ analogisi kimi

⁴⁷¹ a.g.e., 124-125.

⁴⁷² Ansari, "The Authenticity of Traditions", 51-61.

⁴⁷³ A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebeviyyi*, 450.

⁴⁷⁴ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 69, d.n. 19; 85, 112, 114 d.n. 171; 115-117 d.n. 176, 183; 118-120 d.n. 192; 121 d.n. 199; 123, 125-127, d.n.214; 130, 160, 213, 214 d.n. 517. Kızıl *e-silentio* delilini müstakil bir başlık altında incelememiştir. En geniş incelediği yer, Schacht'ın hadislerin artışı konusudur. Zira hadislerin artışı görüşü temel olarak *e-silentio* delili üzerine bina edilmektedir. Bunun dışında başka yerlerde *e-silentio*'ya dayanan diğer görüşlerini değerlendirirken de *e-silentio*'yu incelemiştir.

⁴⁷⁵ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 69-70.

⁴⁷⁶ Bekir kuzudişli, "Hadîth of Man Kadhaba 'Alayya and Argumentum e Silentio", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 47-71.

⁴⁷⁷ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (b.y.: Elis Yayınları, 2009), 29.

⁴⁷⁸ Ali el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikmet*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dârü'l-kalem, 1980), 10.

⁴⁷⁹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 198-99.

⁴⁸⁰ Horovitz, "The Antiquity and The Origin of Isnad", 155. Schoeler, "Oral Torah and Hadith Transmission", 67. Yazarın başvurduğu ana kaynak bilmediğimiz yabancı dilde olduğu için ona müracaat edilmemiştir.

oryantalistlerin İslâmî metinler hakkındaki bakış açısı ve buna binaen yaptığı tüm araştırmaların Kitâb-ı Mukaddes üzerinde yaptığı araştırmalar gibi olduğuna işaret etmektedir.⁴⁸¹ Fakat Goldziher bu analojiyi reddetmiştir. Ona göre hadis veya sünneti Mişna veya Agadah'a benzetmek garip bir görüştür.⁴⁸²

William Muir, Alferd Henry'nin Grekçe Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uyguladığı analoji kuralının⁴⁸³ hadislere de uygulanması gerektiğini söylemiştir.⁴⁸⁴ Ona göre bir hadisin kaynağı (râvisi) zikredilen gerçeklere muasır olmazsa rivayetin özellikle o parçada bulunan detaylarını reddetmek için hıristiyan kritiğinin analoji kuralına başvurmamızdır. Dolayısıyla bunu reddetmeliyiz. Muir, söz konusu kuralını Henry Alford'un Grekçe Kitâb-ı Mukaddes üzerinde yazdığı eleştirel şerhinden⁴⁸⁵ aldığını belirtmiştir.⁴⁸⁶

Goldziher, *analoji* tabirini açıkça ifade etmemişse de Jonathan A. C. Brown, Goldziher'in hadis araştırmalarında analoji (çıkarım/benzetme) metodunu kullandığını belirtmiştir.⁴⁸⁷ Goldziher, hadislerin Yahudilik, Hıristiyanlık gibi önceki ilâhî dinlerden Yunan felsefesi ve câhiliye Arap toplumu gibi önceki kültürlerden etkilendiğini söylerken bu metodu sıkça kullandığını görüyoruz. Brown'un dediği her ne kadar doğru olsa da Goldziher'in ulaştığı sonuçlara baktığımızda o, analogiden ziyade *endüksiyon* metodunu kullanmıştır. Zira analoginin sonucu, tikelden tikeleyken, endüksiyonun sonucu ise tikelden tümeledir; analoji benzerden sadece benzerliğe hüküm verirken endüksiyon ise ortak noktalardan biraz daha genel kanunlar koyar.⁴⁸⁸

Goldziher de aslında metot olarak her ne kadar analojiyi kullanmışsa da çıkardığı sonuç endüksiyon metodu ile elde edilmiş bir sonuçtur. Yani bir-iki misalden hareketle istisnalı durumları genelleştirerek onları kural hâline getirmektedir. Dolayısıyla o, mantık hatasına düşmüştür. Meselâ güvercin hadisi konusunda Motzki, Goldziher'in bundan genel bir sonuç çıkararak tüm hadis eserlerinin itibarını

⁴⁸¹ Schoeler, "Oral Torah and Hadith Transmission", 67. Yazarın başvurduğu ana kaynak bilmediğimiz yabancı dilde olduğu için ona müracaat edilmemiştir.

⁴⁸² Goldziher, *Muslim Studies*, 2/194; Schoeler, "Oral Torah and Hadith Transmission", 68.

⁴⁸³ Alford, *The Greek Testament*, 1/56.

⁴⁸⁴ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/Liv.

⁴⁸⁵ Alford, *The Greek Testament*, 1/56.

⁴⁸⁶ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/Liv.

⁴⁸⁷ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 205.

⁴⁸⁸ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 198-99.

zedelediğini⁴⁸⁹ söyleyerek bunun yanlış bir genelleme olduğunu belirtmiştir.⁴⁹⁰ Aynı konuda benzer bir eleştiriyi Brown da dile getirmiştir.⁴⁹¹

Buna örnek verecek olursak Goldziher'e göre، **يُؤذِنِي ابْنُ آدَمَ يَسُبُّ الدَّهْرَ وَأَنَا الدَّهْرُ،** “Ademoğlu bana eziyet verir. O, zamana küfreder. Hâlbuki zaman benim. Zira emir benim elimdedir ve gece gündüzü ben evirip çeviririm.”⁴⁹² hadisi iki deyimden etkilenmiştir. Bunlardan biri **“من عتب على الدهر طالت معتبته”** “Zamandan şikayet edenin şikayetleri bitmez”⁴⁹³ sözü, ikincisi ise **“والدهر إن عاتبته ليس بمعتب.”** “Zamanı suçlarsan da bil ki o suçlu değildir.”⁴⁹⁴ sözüdür. Goldziher, “Zamandan şikayet edenin şikayetleri bitmez” deyimini el-Meydânî'nin (ö. 518/1124) *Mecme'u'l-emsâl* eserinden nakletmiştir. Meydânî'ye göre bu deyim muhadram Müslümanlardan Eksem b. es-Seyfi'nin (ö. 9/630) sözüdür. Goldziher dehr/zaman hadisini ise Buhârî'den nakletmiştir. Goldziher'in hadisle deyim arasında kurduğu bağı ise ne el-Meydânî ne de Buhârî söylemiştir. Bu tamamen Goldziher'e ait bir fikirdir. Onun buradaki istidlal metodu ise sırf sözü edilen iki metin arasındaki mâna benzerliğidir ki bu da bir nevi Goldziher'in kullandığı analogidir. O, ikisinin birbirinden bağımsız olduğu veya hadisi esas alarak meselin ondan etkilendiği görüşünü tercih etmek yerine meseli esas alıp hadisin ondan etkilendiği görüşünü tercih etmiştir. Zaman hakkındaki bir sözün Resûlullah'a (s.a.v.) merfulaştırılmış ve uydurulmuş olduğu hükmünü verirken buna benzeyen bir deyim Resûlullah'a (s.a.v.) muasır olan hatta ondan (s.a.v.) önce vefat eden Eksem b. es-Seyfi'ye (ö. 9/630) nispet edildiğinde aynı hükmü vermemiştir. Bu, *tercih bila müreccih*'tir. Bu söz, hadis olarak uydurma ise niçin mesel olarak uydurma değildir? Eksem b. es-Seyfi şayet Arapların hakîmi ise Hz. Muhammed (s.a.v.) niçin onların hakîmi olarak sayılmamıştır? İki kaynakta bulunan bir söz geriye yansıtılırken Resûlullah'a (s.a.v.) ait olunca mevzu, daha öncesinde ise sahih kabul edilmektedir.

⁴⁸⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/75.

⁴⁹⁰ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 209.

⁴⁹¹ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 205.

⁴⁹² Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 274 (No. 4826).

⁴⁹³ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî en-Nisâbü'rî, *Mecma'u'l-emsâl*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, (Beyrut: Dârü'l-marife, ts.), 2/303 (No. 4035). Meydânî bunun Eksem b. es-Seyfi'nin sözü olduğunu söylemiştir. Goldziher bunu el-Meydânî'den nakletmiştir.

⁴⁹⁴ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Egâni*, nşr. Sümeyr Cabir (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.), 17/70.

Goldziher'in zikrettiği diğerk hadis ise "Kardeşine gerek zalim olsun gerek mazlum olsun, her halükârda yardım et" anlamındaki "انصر أخاك ظالما أو مظلوما"⁴⁹⁵ hadisidir. Goldziher, kardeşe yardım etme hadisinin cahiliye dönemine ait bir şiiirden alındığını söylemiş ve bunu el-Meydânî'ye⁴⁹⁶ nispet etmiştir.⁴⁹⁷ Goldziher bundan şöyle istidlalde bulunmaktadır: "Her iki durumda Muhammed (s.a.v.) veya İslâm⁴⁹⁸ Arap müşriklerin talimatını lafzen alıp onlara sadece İslâmî bir mantık katmışlardır.⁴⁹⁹ Goldziher bu hadisin bir deyim olduğunu ise İslâm âlimlerinin söylediğini aktarmıştır.

C. İHTİMAL DELİLİ

Aslı matematik alanında olan bu teori, bir şeyin geçerliliğinin oranını belirten ihtimalden ibarettir.⁵⁰⁰ *İhtimal teorisi* rastgele olayların analizini yapar ve böyle bir olayın gerçekleşmesinden önce onun hakkında bir şey söylenemez.⁵⁰¹ İhtimal, her zaman 0 ve 1 olarak ölçülür. Sıfır, olayın olma ihtimalinin imkânsızlığını gösterirken, bir ise kesinlikle vuku bulacağını gösterir. Bir olayın ihtimali arttıkça, gerçekleşme ihtimali de artar. İhtimaller arttıkça bunlardan birinin gerçekleşme ihtimali aynı oranda azalır.

Bu delile yazı-tura şeklindeki iki seçenektan hangisinin geleceğini tespit etmek için madeni parayı havaya atma veya bir zar atma misâl olarak verilir. Madeni para havaya atıldığında, sadece iki yüzü olduğundan, yazı veya tura gelmesi, her ikisi için de aynı derecede muhtemeldir. "Yazı" ihtimali, "tura" ihtimaline denktir. Bunun dışında başka hiçbir sonucun ihtimali olmadığı için, olasılık $\frac{1}{2}$ yani %50'dir.⁵⁰²

⁴⁹⁵ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, "el-Mezâlim ve'l-Gadeb", 5 (No. 2444).

⁴⁹⁶ el-Meydânî, *Mecma 'u'l-emşâl*, 2/334 (No. 4202).

⁴⁹⁷ Ignaz Goldziher, *The Zahiris, Their Doctrine and Their History*, çev. Wolfgang Behn, (Leiden: E. J. Brill, 1971), 143.

⁴⁹⁸ Bu ifadeyi Goldziher kullanmıştır. Bundan kastı nedir bilemedik. Ancak tahmin edecek olursak bununla İslâm alimleri kastetmiş olabilir. Cihat Tunç da kendi Türkçe çevrisinde İslâm kelimesini İslâm olarak tercüme etmiştir. Onun tercümesi şöyledir: "Hz. Muhammed veya İslâm, burada zikredilen her iki durumda da, müşrik Arab akidelerini lafzen iktibas edip onlara sadece İslâmî bir anlayış getirmişlerdir." bk. Ignaz Goldziher, *Zâhiriler (Sistem ve Tarihleri)*, çev. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982), 125.

⁴⁹⁹ Goldziher, *The Zahiris*, 143-44.

⁵⁰⁰ Francis Ysidro Edgeworth, "Probabilism-Probability", *The Encyclopedia Britannica*, ed. Hugh Chisholm (New York: University of Cambridge, 1910), 22/376.

⁵⁰¹ David O. Siegmund, "Probability Theory", *Encyclopaedia Britannica*, arşiv asım 2020, erişim Ocak 08/2021. <https://www.britannica.com/science/probability-theory>

⁵⁰² Edgeworth, "Probability", 22/376.

Bu delili Wael Hallaq âhâd hadisler üzerinde uygulayıp onların itibarını tartışmaya açmıştır. Bu teoriyi kullanmada, Hallaq'ın, önceki oryantalistlerin düştüğü metot ve kaynak kullanım hatalarından ders alıp muhaddislerin koyduğu usullere bir adım daha yaklaştığını görüyoruz; ancak muhaddislerin usullerini kullanmada kendisine has iç metot olan ihtimal delilini uygulamıştır.

İhtimal teorisine göre 0.51'e⁵⁰³ eşit veya daha az bir ihtimale dayandığını düşündüğümüz herhangi bir rivayeti hemen atmalıyız. Bunu, meselâ bir insanın doğumuna benzetirsek bebeğin kız olma ihtimali 0.5 ise, kalan 0.5 ihtimal de bebeğin erkek olmasıdır. Bir hadisin doğru (sahih) olma ihtimali, belli yeni bir doğumun kız olma (veya bu misaldeki gibi bir erkek olma) ihtimalinden hafifçe yüksek ise (0.01 veya makul ölçüde daha fazla) bu takdirde böyle bir hadise güvenilir tarihî bir veri olarak bakmak için tabi ki az sebebe sahibiz.⁵⁰⁴

Burada Hallaq matematik ve istatistiğin ihtimal delilini bir ölçü olarak kullanıp bilimden bir misale benzeterek mukayeseli bir şekilde âhâd hadislerin otantikliğini tartışmaktadır. Bu mukayesenin sonucu olarak âhâd hadislerin güvenilecek tarihî bir veri olarak kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.

Hallaq'ın uyguladığı ihtimal delilini onun iç metodu olarak nitelendirebiliriz. Genel metot açısından bakarsak Hallaq, isnad, metin, kaynak veya isnad-metin isimli oryantalistlerin dört meşhur tekniklerinden hiçbirini kullanmadan ihtimal delilini direkt hadis usulünde âhâd hakkındaki muhaddislerin metotları üzerinde uygulamıştır. Hallaq'ın bu teoriyi kullanmasında yanlış bir genelleme gözükmemektedir. Aşağıda belirtileceği üzere muhaddislerin araştırmalarında ihtimal delilinin temel mantığı bulunmaktadır; fakat onlar aynı delili kendi mantık ve oranıyla uygulamışlardır ki bu da muhaddislerin özel metodudur.⁵⁰⁵

⁵⁰³ Bu rakamı hem Hallaq hem de çeviren Hüseyin Hansu bu şekilde zikretmiştir. bk. Hallaq, “The Authenticity of Prophetic Ḥadīth”, 82; a.mlf., “Nebevi Hadisin Sıhhati”, çev. Hüseyin Hansu, 144.

⁵⁰⁴ Hallaq, “Nebevi Hadisin Sıhhati”, çev. Hüseyin Hansu, 144.

⁵⁰⁵ Muhaddisler sözü edilen râviyi, başta kimliği olmak üzere adalet (inanç/ahlâk) ve zapt (hafıza/anlayış/koruma/dikkat) yönünden araştırmışlardır. Muhaddisler, Hallaq'ın “atmalıyız” deyip bir kalemde sildiği âhâd hadislerin otantiklik ihtimalini araştırmak için rivayet ve râvisini şu açılardan araştırmışlardır: adı soyadı, doğum ve vefat tarihi ve yeri, hocaları, öğrencileri, akranları, eğitimi, ilmi yolculukları, eğitim gördüğü ilim merkezleri, âlimlerin onun hakkındaki sözleri ve görüşleri, adaleti, inancı, akidesi, bid'ati, cehaleti, akıllı, bülüğü, ahlâkı, karakteri, fıskı, fücuru, mürüvveti, sū'ü'l-hıfz, kesretü'l-gaflet, fuşşu'l-galat, kesretü'l-evhâm, muhalefetü's-sikât, kezip, töhmetü'l-kezip, bid'at-i mukeffere, bid'at-i müfessekâ, büyük günahları, küçük günahlarında ısrarı, isnad ve metin yönden tashif, tahrif, şuzûz, illet-i kâdihe, illet-i gayri kâdihe, illet-i hafi, illet-i zâhirî, metin idrâcı, isnad idrâcı, maktûbü'l-metn, maktûbü'l-isnad, irsâl-i hafî, irsal-i celî, isnad kopukluğu, tedlîs-i şuyûh,

Meselâ İmam Buhârî'ye bir kişi hadis aktardı. Bu kişinin aktardığı şu hadiste İmam Buhârî'nin önünde iki ihtimal vardı. Ya kendisine aktarılan hadis sahih bir hadistir veya değildir. O, zaman Hallaq'ın da bebek doğma örneği gibi râvinin doğru veya doğru olmamasının ihtimal oranı her iki tarafta %50'dir. Aktarılan rivayet sahih bir hadis olmadığı takdirde râvisi ya kasıtlı (yalan) ya kasıtsız (yanlışlık) hata yapmıştır. Öyleyse hadisin sahih bir hadis olmadığı %50 olan oranı yine ikiye bölünecek ve yalan kısmı %25 hata olanı da %25'e eşit olacaktır.⁵⁰⁶

Hallaq'ın uyguladığı ihtimal delilinde yaptığı genelleme ve koyduğu %51 veya az oranına sevk eden sebep, âhâd hadislerin verdiği bilgi seviyesi hakkında muhaddislerin ifade ettiği bazı ilmî terimler olabilir. Hallaq şöyle der:

tesviye ve isnadı, mürsel, munkatı', muallak, meşhûr, azîz, garîb, ferd-i nisbî, ferd-i mutlak, sahih li-zâtihî, sahih li-gayrihî, hasen li-zâtihî, hasen li-gayrihî, el-Mühtef bil-kerâin, ma'mûl bih, müftâ bih, gayri ma'mûl bih, gayri müftâ bih, muhkem, muhtelif, nâsîh, mensuh, mu'dal, muan'an, müennen, mevzû, metrûk, münker, ma'rûf, mu'allel, mezîd fî muttasılı'l-esânîd, muztarib, şaz, mahfûz, müsned, muttasıl, ziyâdâtü's-sikât, kudsi, merfû, mevkuf ve maktû, mütâbi', şahid, evsak, sika-sika, sadece sika, sadûk, şeyh, sâlihu'l-hadis, leyyin, zayıf, çok zayıf, müttehem, kezzâb, ekzeb, simâ' niteliği, tahammül ve eda sîğaları, semâ' ve sîğaları, kıraat ve sîğaları, icazet ve sîğaları, münâvele ve sîğaları, kitâbet ve sîğaları, i'lâm ve sîğaları, vasiyet ve sîğaları, vicâde ve sîğaları, hadis yazma ve hat usulleri, müfesser ve mübhem olmak üzere cerh ve tadil, cerh-i mutlak, cerh-i mukayyet, cerh-i muvakkat, müteşeddîd, mütesâhil ve mutedil olmak üzere cerh ve tadil yapan araştırmacılar, sayıları bakımından cerh ve tadil yapan araştırmacılar, lafzî rivayet, mâna ile rivayet ve şartları, fakih, râvi, müsniid, muhaddis, hafız, hâkim, emiru'l-müminîn fi'l-hadis, hüccet, âlî, nâzil, müselsel, büyüklükten küçüklerden rivayeti ve tam tersi, ataların evlatlarından rivayeti ve tam tersi, müdebbec, akrân, sâbık, lâhık, râvi kategorileri, tabakaları, kardeşleri, müttefik, müfterik, mu'telif, muhtelif, müteşâbih, mühmel, mübhem, vühdan, müfred, künye, lakaplar, ihtilat, mevâlî gibi. Ayrıca cerh ve tadile ta'âruz girince önümüze çıkan 184 farklı şekil dâhil yüzlerce farklı yönden ihtimaller koyup kişiyi ve rivayetini her yönden sınıdılar, incelediler, araştırdılar, baktılar ve tartıştılar. Hallaq'ın, bütün âhâd hadisleri bir kefeye koyup sathi bir genelleme yaptığı gibi değil; her türlü ihtimale karşı müstakîl araştırmalar hazırlayarak ihtimal delilinin farklı seviyedeki oranlarını ayrıntılı bir şekilde yerlerine koymuşlardır. Krş. et-Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadis*; a.mlf. *Usûlü't-tahrîc ve dirâsetü'l-esânîd*

⁵⁰⁶ Bu konuda matematiğin usulleri üzerinden hareketle daha ilmî bir şekilde kıymetli bir çalışma Halis Aydemir'in "Theoretical Approach to the System of Transmission of Hadith Based on Probability Calculations", *HTD* 3/1, 2005, 39-72, isimli makalesidir. Bu makalede ister râvilerle ilgili derecelerin isterse hadislerle ilgili hükümlerin rakamsal değerlerinin ortaya çıkarılmasına imkân sağlayan ve herhangi bir hadisin en muhtemel formatını belirlemeye yardım eden teorik bir model sunulmuştur. Ayrıca aynı müellif, yine ihtimal teorisine binaen *Rivayetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer* (Bursa: Emin Yayınları, 2008) isimli kitap da son derece mühim bir çalışmadır. O, bu çalışmanın sonucu olarak Nâfi'in tarihî varlığının %99 ve onun güvenilirlik oranının ise %69.8 olarak çıkarmıştır. Bu oran, muhaddislerin cerh ve ta'dil ölçeklerine göre ise *siketün, sebtün, adlün, mutkînun* seviyelerine denk gelir. bk. Emin Uz, "Rivayetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 443 sayfa", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (2009), 212. Ayrıca Aydemir'in yine ihtimal hesaplama merkezli iki değerli çalışma daha da vardır. bk. "Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007), 85-100; a.mlf. "Isnad Models in the System of Transmission of Hadith and Their Evaluation According to the Probability of Narrations Theory", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (2009), 29-54. Krş. Lokman es-Selefi, *İhtimâmu'l-muhaddisîn bi nakdi'l-hadisi seneden ve metnen ve dahdi mezâ'imi'l-müsteşrikîne ve etbâ'ihim* (Riyad: Dârü'd-Dâ'î, 1420).

Bu çerçevede hem âhâd hem de mânevî tevâtür ihtimaliyet testinin ötesine geçemez. Âhâd kuşkusuz zannîdir, zihinde 0.51 veya daha yüksek derecede bir zan doğurur, fakat çok iyimser şartlarda bile kesinlik ifade etmez. Müslüman hukukçular ve hadisçilerin âhâdın yalana ve yanlışla konu olduğunu zaten kabul ettiklerini unutmamak lazımdır. Zannın kendisi, tanım gereği yanlışla maruz kalan demektir.⁵⁰⁷

Muhaddislere göre âhâd hadisler mütevâtir gibi yakînî veya zarûrî değil, nazârî ya da zannî bilgi sağlamaktadır. Bu noktadan hareketle Hallaq bütün âhâd hadisler için %51 veya az ya da biraz fazla seviyedeki oranı seçip tek hüküm vermiştir. Hâlbuki muhaddislerin kullandığı *zan* veya *nazar* terimi her daim %50 veya bundan biraz az veya bundan biraz fazla oranında olmak zorunda değildir. Aksine %51 ila %99 arası olabilir ve sosyal bilimlerde sonuçların doğru olabilmeleri için ilmî araştırmaların oranı yüzde yüz (%100) olması gerekmez.

Ayrıca burada zandan kasıt şüphe veya şek değildir. Bu husus Hallaq'ın ulaştığı yanlış sonuca sevk eden sebepler arasında yer alabilir. Zan kelimesi Arapça'da yakîn, galip bilgi, şek ve şüphe gibi ilmin farklı seviyeleri için kullanılır. Zannın en üst seviyesi yakîndir. Kur'ân'da şöyle geçer. “Onlar kesinlikle rablerine kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini bilen kimselerdir.”⁵⁰⁸ Bu âyette kesin bilgi için kullanılan Arapça kelime (يظنون) olarak geçmektedir.

Muhaddislerin âhâd hadislerin verdiği bilgi için kullandığı zan kelimesi yakîn anlamında değildir. Aynı şekilde şüphe veya şek anlamında da değildir. Aksine şüphe ve şekten üstün yakînden az seviyedeki bir bilgidir. Zan kategorisindeki bilgi ahkâmın yerine göre tercih edilen kabul edilebilecek, amel edilebilen ve uygulanılabilecek seviyedeki bir bilgidir. Muhaddisler zan dediklerinde, ihtimalleri ile birlikte sahih ve hasen olduğu takdirde tercih edilmiş bir bilgiyi kastederler.⁵⁰⁹

D. BENZEŞMEZLİK (DISSIMILARITY CRITERIAN)

Herhangi bir milletin literatüründe onun ana itikatları aleyhine bir metin parçası varsa bu metin muhalifler nazarında istidlal etmek için otantik ve yeterli bir delil olarak kabul görür. Buna *benzeşmezlik* veya *ana itikada aykırı delil* denir. Bunu

⁵⁰⁷ Hallaq, “Nebevi Hadisin Sıhhati”, çev. Hüseyin Hansu, 144.

⁵⁰⁸ el-Bakara 2/46.

⁵⁰⁹ et-Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadis*, 21, 31.

ilk ileri süren Hollandalı klasik edebiyat uzmanı Jakob Perizonius'tur (ö. 1715).⁵¹⁰ Lakin Jakob bunu hadisleri eleştirmek için ortaya koymamıştır. Ayrıca bu kural Kitâb-ı Mukaddes tenkidi bağlamında *benzeşmezlik* (*criterion of dissimilarity*) prensibi olarak geçmektedir. Buna göre Kilisenin ana itikadına karşı bir rivayet varsa o, şahidin kendi aleyhine verdiği bir şahitlik mesabesinde olup makbul sayılır. Ancak 1955 doğumlu muâsır Kitâb-ı Mukaddes münekkidi Bart D. Ehrman'a göre bu delil en tartışmalı ve genelde suistimal edilen bir ilkedir.⁵¹¹

William Muir, hadislere *tarihî tenkit* uygulaması bağlamında bu delile müracaat etmiştir. O, buna dayanarak hadis alanında bir kural geliştirmiştir. Bu kurala göre eğer bir hadiste Resûlullah⁵¹² (s.a.v.) veya ilk Müslümanlar olumsuz bir şekilde zikredilirlerse o hadis hem erken döneme ait hem de otantik kabul edilebilir.⁵¹³ Çalışmamızın oryantalistlerin prensipleri kısmında geçen “Resûlullah'ı (s.a.v.) küçümseyen rivayetlerin otantik olduğu” başlıklı prensip de bu delilden üretilmiştir. Motzki'ye göre ise bu kural bazı durumlarda geçerli olsa da genel bir kural sayılmaz.⁵¹⁴ Muir'e göre böyle bir rivayet sahih olmasaydı Müslümanlar bunu kaynaklarında zikretmezlerdi. Ayrıca rivayetin içeriğinin Müslümanların ana itikadına göre de kötü olması gerekmektedir. Başka bir milletin nazarındaki kötü bir şeyin Müslümanların metinlerinde geçmesi onların ana itikadına aykırı bir delil olamaz. Yani bir rivayetin benzeşmezlik delili olarak İslâm aleyhine kullanılabilmesi için kötü dediğimiz şeyin, aynı zamanda Müslümanların nazarında da kötü sayılması gerekir.⁵¹⁵ Meselâ insanları katletmek (zulüm) Batı'nın nazarında kötü bir şey olsa da Müslümanlar cihadı meşru kılmak için onların nazarında insanları katletmek mutlak olarak kötü bir fiil olmadığından, buna dair hadis literatüründe bulunan rivayetler otantik (gerçekten Resûlullah'a (s.a.v.) ait) olmayabilir. Çünkü Müslümanlar bunları kendi menfaati için uydurmuş olabilirler.⁵¹⁶ Fakat bu durum söz konusu rivayetin sadece Resûlullah'a (s.a.v.) aidiyetine mani olabilir, bunu uyduranların aleyhine kullanılmaz anlamına

⁵¹⁰ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 199, 203.

⁵¹¹ Ehrman, *The New Testament*, 204.

⁵¹² Muir, *The Life of Mahomet*, lxxxi.

⁵¹³ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 210.

⁵¹⁴ a.g.e., 210.

⁵¹⁵ Muir, *The Life of Mahomet*, lxxxi.

⁵¹⁶ a.g.e., lxxxi.

gelmez. Muir (1819-1905), bu kuralı zikrettikten sonra belli bir rivayeti misâl olarak zikretmemiştir.

Bu kural hakkında Muir açıkça kelimeler etmişse de Goldziher, Resûlullah'ı (s.a.v.) yücelten ve onun (s.a.v.) mucizelerini anlatan bazı rivayetlerin Resûlullâh'ın ana itikadına aykırı olduğunu ve bunların özellikle Hıristiyanlıktan intikal ettiğini söyleyerek uydurma olduğuna iddia etmiştir. Goldziher örnek olarak Resûlullah'ın (s.a.v.) bereketiyle su ve yemeğin artmasından bahseden rivayetleri⁵¹⁷ zikreder.⁵¹⁸ Bu rivayetleri reddetmek için tamamen benzeşmezlik deliline dayanmamış olsa da hadislerde Hıristiyanlığın etkileri olduğu iddiasını desteklemek üzere bu delili kullanmıştır.

Kanaatimizce bu delilin işleyişi veya bunun arkasındaki mantığı ikiye ayırmak daha münasiptir. Birincisi, ilgili rivayetin muhtevasının, bu metne sahip milletin nazarında da kötü olmasıdır. Bunu ilzamî cevap olarak nitelendirebiliriz. Diğeri de muhalifin mantığına göre kötü olmasıdır. Yani muhalifin, bu dini ayıplamak istediği tezine destek veren bir rivayet olmasıdır. Bu, ilzamî cevap olmazsa da muhalif kendi tezini ispatlamak için bundan istidlal eder. Kısacası bu delilin arkasında yatan mantık şudur: “işî gören rivayet otantiktir.”

E. KAPALI DÖNGÜ (CIRCULAR ARGUMENT/CIRCULUS IN PROBANDO)

Kapalı döngü, mantık ilminde kullanılan delillerdendir. Bunda ispatlanması gereken bir hakikat, öncül olarak kullanılır. Yani ispat edilmesi gereken bir iddia, kullanılan delilin bir ögesi olarak kullanılır.⁵¹⁹ Başka bir deyişle ulaşılmak istenen sonuç iddianın delili olarak kullanılıp ona dayanarak sonuca varmak kapalı döngüdür.

⁵¹⁷ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, “Meğâzî”, 31 (No. 4102); “Menâkib”, 25 (No. 3572, 3577).
أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِنَاءٍ، وَهُوَ بِالرُّوْرَاءِ، فَوَضَعَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ، «فَجَعَلَ الْمَاءَ يَنْتُجُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ، فَتَوَضَّأَ الْقَوْمُ» قَالَ قَتَادَةُ: قُلْتُ لِأَنْسِ: كَمْ كُنْتُمْ؟ قَالَ: ثَلَاثَ مِائَةٍ، أَوْ رُفَاءَ ثَلَاثَ مِائَةٍ. وَعَنِ الْبِرَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كُنَّا نِيَوْمَ الْخُدَيْبِيَّةِ أَرْبَعَ عَشْرَةَ مِائَةً وَالْخُدَيْبِيَّةُ بَيْرٌ، فَتَزَخَّنَاهَا، حَتَّى لَمْ نَتْرَكَ فِيهَا قَطْرَةً، فَجَلَسَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى شَفِيرِ الْبَيْرِ «فَدَعَا بِمَاءٍ فَمَضْمَضَ وَمَجَّ فِي الْبَيْرِ» فَمَكَّنْنَا غَيْرَ بَعِيدٍ ثُمَّ اسْتَفَيْنَا حَتَّى رَوَيْنَا، وَرَوَتْ، أَوْ صَدَرَتْ رَكَائِبُنَا. عَنِ جَابِرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تُنْزِلُنَّ بُرْمَتَكُمْ، وَلَا تُخْبِرُنَّ عَجِبَتَكُمْ حَتَّى آجِيءَ». فَجِئْتُ وَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَدَمِ النَّاسِ حَتَّى جِئْتُ امْرَأَتِي، فَقَالَتْ: بِكَ وَبِكَ، فَقُلْتُ: قَدْ فَعَلْتُ الَّذِي قُلْتَ، فَأَخْرَجْتَ لِي عَجِبَتًا فَبَصَقْتُ فِيهِ وَبَارَكْتَ، ثُمَّ عَمَدَ إِلَيَّ بُرْمَتًا فَبَصَقْتُ فِيهَا وَبَارَكْتَ، ثُمَّ قَالَ: «ادْعُ حَابِرَةَ فَلْتُخْبِرْ مَعِيَ، وَأَفْدِجِي مِنْ بُرْمَتِكُمْ وَلَا تُنْزِلُوْهَا» وَهُمْ أَلْفٌ، فَأَقْسَمَ بِاللَّهِ لَقَدْ أَكَلُوا حَتَّى تَرَكَوْهُ وَانْحَرَفُوا، وَإِنْ بُرْمَتًا لَتَغِيظُ كَمَا هِيَ، وَإِنْ عَجِبَتًا لِيُخْبِرُ كَمَا هُوَ.

⁵¹⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/346-347.

⁵¹⁹ Thomas Muir, “Circule”, *The Encyclopedia Britannica*, ed. Hugh Chisholm (New York: University of Cambridge, 1910), 6/389.

Motzki'nin, Berg'den naklettiğine göre oryantalistlerden hem şüpheçiler hem de optimistler birbirine karşı kapalı döngü delilleri kullandıkları için muhatabı ikna edemiyorlar.⁵²⁰

Buna oryantalistik hadis araştırmalarından bir misâl ile ifade edecek olursak, çalışmamızın oryantalistlerin hadislerle dair ürettikleri kavramlar kısmında geçen Schacht ve Juynboll'ün müşterek râvi teorisi ile *tekli tarikler, dalışlar ve isnadların yayılımı* teorisini zikredebiliriz. Zira bu teoriler birbirinin temeli, sebebi ve sonucundan ibarettir. Şöyle ki, müşterek râvi ile Resûlullah (s.a.v.) arasındaki tekli tarik, dalışlar ve *isnadların yayılımı* uydurma olduğu için (yani bu tarikler o zamanda mevcut olmadığı için) uydurmadır. Öbür taraftan dalışlar ve *isnadların yayılımı* teorisi de müşterek râvi ile Resûlullah (s.a.v.) arasındaki tekli tarikin uydurma bir tarik olduğu inancına dayanmaktadır. Bu da kapalı bir döngüdür.

Çalışmamızın hacmini zorlayacak diye burada yalnızca bazı mühim argümanları incelemekle yetindik. Altıntaş, bunlar dışında diğer bazı argümanlara da değinmiştir. Onun bu konuya değinmesi bunun değerine delalet etmektedir. Altıntaş, bu bağlamda filolojik, anakronizm ve e-silentio delillerini incelemiştir.⁵²¹ Çalışmamızın üçüncü bölümünde anakronizm başlığı altında ele aldığımız mevzu Altıntaş'ın incelediği anakronizm ile karıştırılmamalıdır. Zira Altıntaş bunu oryantalistlerin bir delili olarak ele almıştır oysaki biz onların aleyhine bir delil olarak inceledik. Zira sırf muhaddisler değil, her araştırmacı anakronizme düşebilir.

IV. TEKNİKLER

Burada oryantalistlerin metotlarının direği olan ve bunları temsil ve teşkil eden teknikler ele alınmıştır. Oryantalistlerin hadis araştırma ana teknikleri metin, isnad, kaynak ve metin+isnad esaslı olmak üzere dörde ayrılır.⁵²² Bunlar dışında diğer kriterlere dayalı araştırmalar olduğu da belirtilmiştir.⁵²³ Bunlardan metin esaslı tekniği Goldziher,⁵²⁴ isnad esaslı tekniği Schacht ve Juynboll, ⁵²⁵ kaynak esaslı tekniği

⁵²⁰ Motzki, "The Question of The Authenticity", 212.

⁵²¹ Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri*, 392-405.

⁵²² Motzki, "Dating Muslim Traditions", 205-6.

⁵²³ a.g.e., 206.

⁵²⁴ Meselâ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/1 ff.; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 206.

⁵²⁵ Meselâ *Encyclopedia of Canonical Hadith*, adlı eseri bu tekniğe dayalıdır.; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 214, 219, 223.

Schacht⁵²⁶ ve isnad-metin esaslı tekniği ise Harald Motzki,⁵²⁷ Johannes Heindrik Kramers (1891-1951)⁵²⁸ Gregor Schoeler (1944-?)⁵²⁹ ve Andreas Görke⁵³⁰ tercih etmişlerdir. Oryantalistler bu tekniklerle hadislerin ortaya çıkış tarihlerini belirlemeye çalışmaktadırlar. Motzki'nin "Dating Muslim Tradition" isimli makalesi bu konuda önemli bir çalışma sayılır; zira kendisinin de dediği gibi o, bu çalışmada oryantalistlerin hadisleri tarihlendirme metotları bağlamında dört ana soruya cevap vermeye çalışmıştır. 1. Söz konusu metot nasıl işlemektedir? 2. Teknik hangi ilke üzerinde durur? 3. Metot ve ilkeleri geçerli midir? 4. Metot hangi sonucu verir?⁵³¹

Kuzudişli'ye göre oryantalistler hadislerin sıhhatini değil de uydurma olduğunu araştırmak için bu tekniklere başvururlar. Meselâ doğrudan fikhî bir hüküm içeren hadis, fikhın gelişmiş olduğu dönemlerde ortaya çıkmıştır; bir hadis ilk geçtiği kaynağın yazıldığı döneme aittir; bir hadis onun müşterek râvisi tarafından uydurulmuştur gibi.⁵³² Doğanay'ın tespitine göre oryantalistler hadisleri tarihlendirmede farklı teknikler üretmişlerse de aslında onların merkezi, asıl imamat ettiği ve geliştirdiği yöntem isnad esaslı tekniktir. Hatta kendisi bu tekniklerin tam bir

⁵²⁶ Schacht, *The Origins*, 140; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 214.

⁵²⁷ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 250-1.

⁵²⁸ Kremers bunu "A Tradition of Manichaean Tendency (The She-Eater of Grass) isimli makalesinde uygulamıştır. Bu makale Motzki'nin editörlük yaptığı Hadith eserinde yer almaktadır. bk. *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledge, 2016), 245. Makale Fatma Kızıl tarafından "Maniheist Eğilimli bir Hadis: Akiletü'l-hadir", *Hadis Tetkikler Dergisi* 2/2 (2004), 107-118. isimle Türkçe'ye çevrilmiştir,

⁵²⁹ Gregor Schoeler bunu kendi "Oral Torah and Hadith: Transmission, Prohibition of Writting, Redaction" isimli makalesinde uygulamıştır. Makale H. Motzki'nin editörlük yaptığı Hadith eserinde yer almaktadır. bk. *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledge, 2016), 67-108. Ayrıca söz konusu makale Hüseyin Akgün tarafından Türkçe'ye de çevrilmiştir: bk. "Sözlü Tora ve Hadis Rivayeti, Yazım, Yasağı, Redaksiyon, *Hadis Tetkikler Dergisi* 6/1 (2008), 135-173.

⁵³⁰ Görke vd. "First Century Sources".

⁵³¹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 206. Bu dört teknik üzerinde Özcan Hıdır tarafından da müstakil bir makale yazılmıştır. bk. Özcan Hıdır, "Şarkiyatçıların Hadis Tarihlendirme Metotları", *Hadis Tedkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 97-115.

⁵³² Ali Kuzudişli, "Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi Ahmet Yücel İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2015, 317 sayfa", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 1/1 (2015), 215-218. Krş. Ali Kuzudişli, *Rivayetlerde Sarmal Özellik* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012).

metot olmayıp sadece devşirme ilke ve ön kabullerle tarihlendirme yaptıkları gibi sonuçlara varır.⁵³³ Bu teknikler aşağıda ele alınmıştır.⁵³⁴

A. METİN MERKEZLİ TEKNİK

Goldziher, bu tekniği 1890'da yayınlanan *Muhammedanische Studien* adlı eserinin ikinci cildinde "Ueber die Entwicklung des Hadîth" başlığı altında genişçe ele almıştır. O, bu çalışmada iki tür tarihlendirme yapmıştır. 1. Hadislerin genel tarihlendirilmesi 2. Özel bir hadisin tarihlendirilmesi.⁵³⁵ Goldziher'in bu çalışmasının kökünde onun bazı temel dokunulmaz ilkeleri bulunmaktadır. Bunlar; 1. Hadisler ilk iki asırdaki dinî ve siyasî çatışmaların sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁵³⁶ 2. Hadisler İslâm'ın çocukluğu (ilk dönemi) için geçerli bir veri sayılmaz. 3. İslâm zamanla gelişmiştir, dolayısıyla hadisler de ona göre üretilmiştir. 4. İslâm'ın gelişimini anlamak için hadislerin gelişimini bilmek önemlidir.⁵³⁷

Yukarıda zikrettiğimiz ilk ilke, Motzki'ye göre Goldziher'in hadislerin genel tarihlendirmesinin temel prensibidir.⁵³⁸ Motzki ayrıca Goldziher'in dört prensibini daha zikretmiştir. 1. Anakronizmler hadislerin ortaya çıkışlarına dair verilen tarihlerden daha sonra meydana geldiklerine bir işaret verir. 2. Muhtevası ikinci seviyedeki gelişmeleri içerdiğini açıkça gösteren hadisler içeriği az gelişmiş olanından küçüktür (sonraki dönemlere aittir.) 3. Hz. Peygamber veya ilk dönem Müslümanlar şayet bir hadiste iyi bir şekilde zikredilmezse o hadis daha erken ve daha otantik olarak kabul edilir. 4. Muhaliflerin birbirine karşı eleştirilerinin tarihi bir merkezi olması muhtemeldir.⁵³⁹ Motzki'ye göre ilk kural mahfuz, ikincisi yine hadislere dayandığı

⁵³³ Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 227-234; Bekir Özüdoğru, "[Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013, 263 s.]", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 215.

⁵³⁴ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Fatma Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Y. Lisans Tezi, 2005)

⁵³⁵ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 206.

⁵³⁶ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/19.

⁵³⁷ a.g.e., 2/19.

⁵³⁸ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 206.

⁵³⁹ a.g.e., 210.

için kısır döngü mantığı içermekte, son ikisi bazı özel durumlarda geçerli olsa da mutlak bir kural olarak kabul edilemez.⁵⁴⁰

Motzki'nin özetine göre Goldziher'in belli bir hadis metnine dayalı tarihlendirme metotları henüz olgunlaşmamıştır. Ayrıca Goldziher'in hadislerin kökleri hakkındaki sonuçları tahmin/ön kabul (intuition) ve keyfidir (arbitrary). Dolayısıyla, onun belli bir hadis tarihlendirmesine dayanan genel hadis tarihlendirmesinin geçerliliği onun kullandığı temel ilke⁵⁴¹ (rule of thumb) ile sınırlıdır.⁵⁴² Ayrıca Brown'un tespitine göre Goldziher'in nezdinde hadisin metni sadece onun uydurma olduğunu değil, kimin tarafından ve ne zaman uydurulduğunu anlamak için de açık bilgi verir.⁵⁴³ Ona göre Goldziher hadis hakkındaki çalışmasında hadis uydurmanın dört faktöründen bahsetmiştir: 1. Siyasî 2. Hukukî 3. Mezhebî çatışmalar 4. Tarihî.⁵⁴⁴

Goldziher dışında Joseph Schacht da hadisleri tarihlendirmede bu tekniği kullanmıştır; ancak Schacht'ın bu tekniği kullanma üslubu Goldziher'inkinden farklı ve daha karışıktır; zira Schacht aynı zamanda dört farklı temelden hareketle bu tekniği kullanmıştır. 1. İmam Şâfiî'nin *el-Üm* gibi eserlerine dayanarak hicrî II. asırda hukuk teorisinin gelişimi ve oluşumuna dair ortaya koyduğu hipotezi 2. Kaynak esaslı tarihlendirme 3. Bireysel rivayetlerin metinlerini karşılaştırma 4. İsnadları karşılaştırma.⁵⁴⁵ Belki de bundan dolayıdır ki Kızıl'a göre Schacht'ın hadislere yaklaşımını metodik bir ilke olarak değerlendirmek güçtür.⁵⁴⁶ Motzki'ye göre Schacht bu teknikte beş ilke kullanmıştır. 1. İlk önce hadisin içeriğini (problem ve onun çözümünü) hukukî gelişiminin ortamına paralel olarak tarihlendirmek gerekmektedir.⁵⁴⁷ 2. Kısa yasal özdeyişleri içeren rivayetler hikaye tarzındakinden önce sayılır.⁵⁴⁸ 3. Bilinmeyen kişiden gelen özdeyişler belli bir otoriteye nispet

⁵⁴⁰ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 210.

⁵⁴¹ Arkasında teori olmayan pratik tecrübeye dayanan bir metot.

⁵⁴² Motzki, "Dating Muslim Traditions", 210.

⁵⁴³ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 205.

⁵⁴⁴ a.g.e., 206.

⁵⁴⁵ Schacht'ın bu dört temel üzerinde durduğunu onun *The Origins* isimli eserinde görebiliriz: Motzki, "Dating Muslim Traditions", 210.

⁵⁴⁶ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 75.

⁵⁴⁷ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 211.

⁵⁴⁸ Schacht'ın bu üslubunu onun *The Origins* isimli eserinde baştan sonuna kadar kullandığını görebiliriz. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 188, 211.

olanlardan önce sayılır.⁵⁴⁹ 4. Az ve öz ifadeler detaylı beyanlardan önce sayılır.⁵⁵⁰ 5. Kısa bir şekilde problemi içeren metin onu detaylı bir şekilde zikreden rivayetten önce sayılır.⁵⁵¹ Bunlardan 2., 4. ve 5. ilke neredeyse aynıdır. Sadece ikinci ilke biraz hukukî içerikli rivayetlere has olup son iki ilke ise genel hadislerden bahsetmektedir. Ayrıca son dört prensipten Schacht'ın İslâm'ın müphem ve bilinmeyen bir din olduğu anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Motzki'ye göre Schacht'ın mezkûr ilkelerinden ilki onun İslâm'ın hukukî anlayışının genel gelişimine dair farz ettiği tahminine dayanmaktadır. Bu tahmin yine metin esaslı teknik ile beraber diğer çeşitli metotlarla verileri incelemesinden kaynaklanmaktadır ki bu da kapalı döngü mantığını göstermektedir. Diğer dört ilkesi ise ikinci derecedeki genellemelerdir. Bunlar, diğer ilkeler ve metotlarla incelenen hukukî içerikli rivayetlerden kaynaklanmıştır. Meselâ ikinci kural mutlak bir şekilde kabul görmez, zira hukukî bir özdeyiş (fıkıh kuralı) bir hadisten de alınmış olabilir. Dolayısıyla bu ancak ispatlanması gereken bir hipotezdir. Ayrıca bu ilke (hipotez) Schacht'ın diğer ilkelerine dayanmaktadır, dolayısıyla bağımsız ve kapsamlı bir içeriğe sahip değildir.⁵⁵²

Görüldüğü gibi bu teknik iki temel zaafıla ma'lûldür. Birincisi, hadislerin sırf metinlerine önem verilmesi ve isnadların tamamen ihmal edilmesidir. Hâlbuki hadisler hem isnad hem de metinden ibaret tarihî verilerdir. İkincisi ise bu teknik uygulanırken dayanılan bazı hatalı genellemeler, varsayımlar ve ilkelerdir.

B. İSNAD MERKEZLİ TEKNİK

Hadisleri tarihlendirmek için bu tekniği genelde Sprenger (1813-1893), Schacht, Joseph van Ess, Juynboll ve Michael Cook kullanmıştır. Mezkûr son üç oryantalist bunu geliştirmiş özellikle Cook, Schacht'ın ortaya koyduğu müşterek râvi teorisini ondan farklı bir şekilde kullanmış, bu teoriyi eleştirmiş ve bu araştırmaların sonucunda bunun çok verimli bir teknik olmadığı kanaatine varmıştır.⁵⁵³ Schacht'a göre isnad bize hadisleri tarihlendirmede yardım eder.⁵⁵⁴ Özellikle bir hadisin

⁵⁴⁹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 211.

⁵⁵⁰ a.g.e., 211.

⁵⁵¹ a.g.e., 211.

⁵⁵² a.g.e., 211-212.

⁵⁵³ a.g.e., 219, 223, 230.

⁵⁵⁴ Schacht, *The Origins*, 5.

isnadında müşterek râvinin bulunması söz konusu hadisin o zamanda devreye sokulduğuna bir işaret olduğunu söyler.⁵⁵⁵ Fakat kimi zaman bu rivayet daha sonraki tarafından uydurulup müşterek râviye nispet edilir.⁵⁵⁶ Bu durum Motzki'ye göre müşterek râviye dayalı tarihlendirme kuralını belirsiz hâle getirmektedir.⁵⁵⁷ Ona göre bu tekniğin iki farklı boyutu vardır. 1. hadisin ortaya çıkma tarihini belirtmek: buna göre çeşitli senedle gelen ve aynı içeriği ihtiva eden metinlerin (hadislerin) ortaya çıkış tarihi belirtilir. 2. Kaynakları yeniden oluşturmak: Buna göre isnadlara bakarak toplayan bir kimsenin (müşterek râvi) aynı bilgisinden kaynaklanan hadislerin aslını (kaynağını) belirtmek.⁵⁵⁸

Aloys Sprenger'den sonra bu tekniği sistemleştirmeye çalışan Schacht'ın çalışmasını inceleyen Motzki, Schacht'ın bu teknikle bir hadisin ortaya çıkış tarihini belirtmek için beş ilke üzerinde durduğunu ifade eder.⁵⁵⁹ 1. En mükemmel ve tam bir isnad en yeni olanıdır. 2. İsnadların *geriye doğru gelişimi* (Backwards Growth of Isnads) 3. İsnadların yayılması (Spread of Isnads)⁵⁶⁰ 4. Bir isnadda *müşterek râvinin* bulunması söz konusu hadisin müşterek râvinin zamanında üretildiğine dair güçlü bir işarettir.⁵⁶¹ 5. Müşterek râviyi kenara bırakıp (bypass) atlayan isnad sonradan üretilmiştir.⁵⁶² Hourani'ye göre hadisleri eleştirme hususunda Schacht'ın metodu Golziher'in eleştirel bakışının uygulaması olarak nitelendirilebilir.⁵⁶³

Ayrıca bu tekniği kullanmada Schacht'ın meşhur teorisini de ihmal etmememiz gerekir. Ona göre aile isnadı uydurmadır.⁵⁶⁴ Dolayısıyla bu tekniği kullanırken ulaştığı sonuçların arkasında sözü geçen teorisi bir yere kadar temel rol oynamaktadır. Öbür taraftan Schacht kendi metodunda sadece isnad merkezli tekniği kullanmakla iktifa etmeyip kaynak merkezli ve hatta onun içinde de *e-silentio çıkarımı* ve metin esaslı tekniklere başvurmuştur. Bu açıdan bakıldığında Kızıl'ın söylediği “Schacht'ın

⁵⁵⁵ Schacht, *The Origins*, 175.

⁵⁵⁶ a.g.e., 171.

⁵⁵⁷ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 222.

⁵⁵⁸ a.g.e., 219.

⁵⁵⁹ a.g.e., 219.

⁵⁶⁰ Schacht, *The Origins*, 171.

⁵⁶¹ a.g.e., 172.

⁵⁶² a.g.e., 171.

⁵⁶³ George F. Hourani, “Joseph Schacht 1903-69”, *Journal of the American Oriental Society* 90/2 (Nisan – Haziran, 1970), 165.

⁵⁶⁴ Schacht, *The Origins*, 177. Bu konuda ayrıca bk. Kuzudişli, *Aile İsnâdları*.

hadislere yaklaşımını metodik bir ilke olarak değerlendirmek güçtür”⁵⁶⁵ ifadesi yerindedir.

Motzki, Schacht’ın söz konusu beş ilkesini mutlak olarak gördüğünü belirtip onun sonraki isnadların daha tam olması görüşüne tamamıyla katılarak bunun Müslüman âlimler tarafından önceden bilinen bir gerçek olduğunu belirtmiştir. Ancak Schacht’ın bundan çıkardığı sonuca katılmamıştır. Motzki’ye göre bu durum ilk devir isnadlarının hepsinin eksik olduğunu veya hiçbir isnadın tam olmayacağını gerektirmez. Aynı şekilde kimi isnadların merfûlaştırılması doğru olsa da bu her isnadın merfûlaştırılmasını gerektirmez. Ona göre şayet biz Schacht’ın, hadislerin merfûlaştırıldığı görüşünden kendimizi kurtarırsak o zaman kimi fikhî görüşlerinin hem Resûlullah’tan (s.a.v.) hem de sahâbe ve tâbiûndan geldiğine inanabiliriz.⁵⁶⁶ Schacht’ın isnadların varyantlarına septik bakışının sebebi onlar hakkında, müşterek raivden önceki kısmının (sahâbeye doğru çıkan kısım) uydurma ve sonraki kısmının doğru olmasına rağmen içindeki râvilerin keyfi bir şekilde dikkatsizlikle rastgele konulduğuna inanmasıdır.⁵⁶⁷

Ayrıca senedlerde bulunan aile isnadları Schacht’a göre uydurmadır.⁵⁶⁸ Motzki bu konuda Schacht’ın genellemesini eleştirmiştir.⁵⁶⁹ Ona göre Schacht’ın inceleyip sunduğu aile isnadı misallerinden onların uydurma olduğu neticesini çıkararak sebep henüz açık değildir. Schacht’ın vardığı sonucun sebebi, onun genel tarihlendirmesi, hukukî problemin göreceli kronolojisi ve metin analizinin beş usulü olabilir; fakat onun sunduğu söz konusu az sayıdaki misâller hakikaten uydurma olsa da bunu genellemek doğru değildir, zira ailedeki fertlerin birbirlerine rivayet etmeleri gayet doğaldır.⁵⁷⁰

Schacht bu tekniği kullanarak Mâlik-Nâfi’-İbn Ömer isnadını inceleyip bunun uydurma olduğunu belirtmiştir.⁵⁷¹ O, Medinelilerin söz konusu isnadı seçmesinin üç sebebi olduğunu söyler. 1. Kaynakların en mükemmel (tam/köpüksüz) olması. 2. Medineliler için tek tarikli en mükemmel isnad Nâfi’in isnadıdır. 3. Söz konusu isnad

⁵⁶⁵ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 75.

⁵⁶⁶ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 220.

⁵⁶⁷ a.g.e., 220.

⁵⁶⁸ Schacht, *The Origins*, 177.

⁵⁶⁹ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 220.

⁵⁷⁰ a.g.e., 221.

⁵⁷¹ Schacht, *The Origins*, 178.

muhaddisler nazarında en güzel isnadlardandır.⁵⁷² Schacht'ın sözü edilen araştırması yine Motzki tarafından eleştirilmiştir.⁵⁷³ Motzki'ye göre Schacht'ın Nâfi'in rivayetleri hakkındaki sonuçları sadece töhmetler veya şüpheli delillere dayanan beyanlardan ibarettir.⁵⁷⁴

Juynboll bu metot bağlamında Schacht'ın *müşterek râvi* teorisini açıklarken *Muslim Tradition* adlı eserinde detaylı bir şekilde bunun kurallarını belirtmiştir.⁵⁷⁵ Motzki, Juynboll'un da bu metodu kullanmasını eleştirmiştir.⁵⁷⁶ Ona göre söz konusu metot Schacht'tan ziyade Juynboll ve Joseph van Ess tarafından daha çok kullanılıp geliştirilmiştir.⁵⁷⁷ Juynboll'e göre Schacht'ın *müşterek râvi* teorisi Schacht tarafından bile yeterince ciddiye alınmamıştır.⁵⁷⁸ Zira o, bu teorinin bazı özelliklerini kısa bir şekilde zikredip geçmiştir. Meselâ *müşterek râviyi* atlayıp yeni bir isnad oluşturmak gibi durumlar bunlardandır. Juynboll *Muslim Tradition* isimli eserinden altı sene sonra yazdığı "Some Isnād - Analytical Methods Illustrated On The Basis of Several Woman – Demeaning Sayings From Ḥadīth Literature"⁵⁷⁹ adlı makalesinde söz konusu teori üzerinde yeni tecrübeler kazandığı için bunu daha da geliştirmeye çalışmıştır.⁵⁸⁰ Ona göre isnad şemasını oluşturmak için Humeydî ve Tayâlisî'nin isnadlarına bakmakta özellikle fayda vardır.⁵⁸¹

Michael Cook'un tespitine göre Schacht iki tür tarihlendirme yapmıştır. 1. Genel, 2. Özel (bireysel). Genel tarihlendirmesine göre hadisler ikinci asırda uydurulmuştur. Bu da şu demektir: Birinci asra ait isnadlar zaten uydurmadır. Özel veya bireysel tarihlendirmede ise özel bir hadisin özel bir isnadının uydurma olduğu ispatlanmıştır.⁵⁸² Ona göre Schacht'ın ikinci tarihlendirmesi tek bir metot olmayıp metotların bir seti üzerinde durmaktadır. Cook'un tespitine göre Schacht'ın bu tarihlendirmede kullandığı iki temel usul vardır: 1. Bir hadisin isnadı ne kadar

⁵⁷² Schacht, *The Origins*, 176.

⁵⁷³ Motzki bu konuyu detaylı bir şekilde "Nafi' the Mawla of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim Hadith Literature", *Der Islam* 73 (1996), 40-80, 193-231, makalesinde ele almıştır.

⁵⁷⁴ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 223.

⁵⁷⁵ Juynboll, *Muslim Tradition*, 206-17.

⁵⁷⁶ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 223.

⁵⁷⁷ a.g.e., 223.

⁵⁷⁸ Juynboll, *Muslim Tradition*, 207; Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 183.

⁵⁷⁹ Bu makale Motzki'nin editörlük yaptığı Hadith eserinde de yer almaktadır. bk. *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledge, 2016), 175-216.

⁵⁸⁰ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 223.

⁵⁸¹ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 182.

⁵⁸² Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", 217.

mükemmel ve tam ise o hadis/isnad o kadar geç döneme aittir. Dolayısıyla ona ters olan eksik ve kopuk sened ise önceki zamana aittir. 2. Bir isnadda müşterek râvi varsa o hadis o döneme aittir.⁵⁸³ Cook ayrıca Schacht'ın *isnadların yayılımı (spread of isnad)* teorisinin onun *müşterek râvi* metoduna karşı olduğu kanaatindedir.⁵⁸⁴ Fakat Juynboll "Some Isnād-Analytical Methods"⁵⁸⁵ isimli makalesinde Cook'un Schacht'a yaptığı eleştirisine iki itirazda bulunmuş ve Cook ona da cevap yazmıştır.⁵⁸⁶ Bu tartışmalara girmek çalışmamızın ana konusu değildir dolayısıyla burada sadece Motzki'nin Cook'un bu tekniğe karşı tutumu hakkındaki incelemesiyle yetinilmiştir.

Motzki'ye göre Cook, Schacht'ın müşterek râvi teorisini en detaylı bir şekilde ustaca eleştirmiştir. Ona göre Cook'un müşterek râvi hakkındaki ön koşulları iki delil üzerindedir. 1. Hadis uydurulmasına sevk eden sebepler ve ilk dönem İslâm medeniyetinde bilgi değerine dair genel düşüncesi. 2. İsnadın nasıl uydurul(abilmesinin mümkün ol)duğuna dair somut düşünceleri. Cook'un ilk delili üç varsayım üzerindedir. 1. Gelenekçi kültürde, değer, bilginin otantikliğine değil, otoriteye verilir. Yani bir kişi kendi görüşünü otorite olan kimseye nispet etmekle değer kazandırmış olur.⁵⁸⁷ 2. İsnadın güzel (muteber) olabilmesi için olabildiği kadar kısa olmalı. 3. Âhâd hadisler delil olarak kabul görmezler. Bu üç değer bir sistem oluşturur. Bu sistem uydurma hadisleri övmeye ve kabul etmeye sevk eder. Cook'a göre şayet biri isnad yayılımının büyük bir seviyede gerçekleşmediğine inanıyorsa, mütevâtir hadislere de inanması gerekir; fakat isnad yayılımı büyük seviyede gerçekleştiğine inanırsa, isnad merkezli özellikle müşterek râviden hareketle hadisleri tarihlendirebileceği görüşünden vazgeçmesi gerekmektedir. Motzki'ye göre sadece imkânlar ve birkaç gerçek olaydan hareketle isnad merkezli tarihlendirme tekniğini Cook'un yaptığı gibi tamamen bir kalemde silmek mantıksızdır. Zira Batı, kendi orta çağ tarihine dair belgelerini ve bu belgelerden istifade etmeyi, uydurma bilgiler içermesi ve bu uydurmaları tespit etmenin zorluğunu öne sürerek söz terk etmez.⁵⁸⁸ Andreas Görke'ye göre ilk asrın hadislerini tarihlendirmek için küçük (gayrı

⁵⁸³ Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", 217.

⁵⁸⁴ a.g.e., 219.

⁵⁸⁵ Bu makale de Motzki'nin editörlük yaptığı *Hadith* derlemesinde yer almaktadır. bk. *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledge, 2016), 175-216.

⁵⁸⁶ Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", 234.

⁵⁸⁷ Buna dair detaylı bilgi için tezimizde yer alan prensipler bölümünde "orijinalite değil, otorite" başlığına başvurunuz.

⁵⁸⁸ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 232-234.

meşhur/büyük hocalar değil) râvilere dayanarak araştırmak büyük ve meşhur hocaların rivayetlerini araştırmaktan daha verimlidir.⁵⁸⁹

Görüldüğü gibi bu teknik de müşterek râvi gibi bazı yanlış teorilere dayalı olduğu için temel bir zaafı ma'lûdur. Ayrıca hadisler hem isnad hem metinden ibaret olduğu için bunları sırf isnaddan hareketle araştırmak eksik sonuçlara sebebiyet verir.

C. KAYNAK MERKEZLİ TEKNİK

Bu tekniği sistematik bir şekilde kullanan ilk kişinin Joseph Schacht olduğu belirtilmiştir.⁵⁹⁰ Schacht, bu tekniği kullanmak için *e-silentio* deliline dayanmıştır. Bu ona göre bir hadisin uydurma olduğunu tespit etmek için “en iyi yol” anlamına gelen “*The best way*”⁵⁹¹ diyerek en güvendiği ve övdüğü delildir. Schacht’a göre delil olarak sunulması gereken bir hadisi, tartışan kişi tartışma esnasında sunmazsa, o hadis o zamanda mevcut değildi. Daha sonraki zamanda uydurulmuştur.⁵⁹² Motzki’ye göre *e-silentio*’nun hem teorik hem pratik açıdan iki zayıf noktası vardır. Teorik açıdan bir hadisin sunulmamasında birden fazla sebep olabilir. En basit olan da bilgisizliktir. Bilgisizlik, bir şeyin bulunmadığını gerektirmez. Pratik açıdan söz konusu eserin gerçekten hukukî tartışmaları gösterip göstermediğini bilmiyoruz, söz konusu eserler ihtilafı konuları kapsamlı bir şekilde tüm hukukî hadisleri içermek için mi yazılmıştır? Buna dair kesin bir bilgimiz yoktur.⁵⁹³

Bu tekniği ayrıca Juynboll da *Muslim Tradition* isimli eserinde “*Men Kezebe Aleyye*” hadisini incelerken *e-silentio çıkarımı* ile beraber kullanmıştır.⁵⁹⁴ Motzki, Juynboll’un söz konusu bahsini özetleyip kısa bir şekilde onu eleştirmiştir. Ona göre Juynboll bu araştırmayı iki aşamaya ayırmıştır: 1. Hicaz ve Mısır’daki kaynakların incelenmesi 2. Iraktaki kaynakların incelenmesi.⁵⁹⁵

⁵⁸⁹ Görke, “Criteria For Dating Early Tafsîr Traditions”, 275.

⁵⁹⁰ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 214.

⁵⁹¹ Schacht, *The Origins*, 140.

⁵⁹² a.g.e., 140.

⁵⁹³ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 251.

⁵⁹⁴ Juynboll, *Muslim Tradition*, 96, 98.

⁵⁹⁵ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 215.

Juynboll'e göre söz konusu hadis hicrî 180'den önce Hicaz ve Mısır kaynaklarında bulunmamaktadır.⁵⁹⁶ Aksine İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* isimli eseri ile Humeydî'nin (ö. 219/834) *Müsned*'inde bulunmaktadır.⁵⁹⁷ Dolayısıyla bu hadis İmam Mâlik ile Şâfiî arasında⁵⁹⁸ uydurulmuştur.⁵⁹⁹ Irak'a gelince, söz konusu hadisi er-Rebî' b. Habîb'in (ö. 180/796)⁶⁰⁰ *Câmi*'inde değil, ilk kez Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *Müsned*'inde görüyoruz.⁶⁰¹ Dolayısıyla bu hadis ikisi arasında, ikinci asrın ikinci yarısında muhtemelen Şu'be (ö. 160/777) veya Ebû Avâne (ö. 176/792) ya da Abdullah b. Lehî'a (ö. 174/790) veya bunların adını kullanan diğer öğrenciler tarafından uydurulmuştur.⁶⁰²

Schacht ile Juynboll'un *e-silentio çıkarımının* gerekçesi birbirinden farklıdır. Schacht'a göre fikhî tartışmalar sırasında sunulması gereken bir rivayet sunulmazsa bu sonrakiler tarafından uydurulmuştur.⁶⁰³ Fakat Juynboll'un incelediği "Men Kezebe" hadisi fikhî ile alâkalı değildir. Dolayısıyla onun gerekçesi ise şudur ki, "Müslüman âlimler kendi zamanında elinde bulunan tüm rivayetleri yazarlardı."⁶⁰⁴ Motzki bunun gerekçesini zikretmişse de gördüğümüz kadarıyla Juynboll'un ikinci bir gerekçesi daha vardır. Buna göre metnin son derece zikre değer önemli bir içeriğe sahip olmasına rağmen İmam Mâlik hadis uydurma faaliyetlerini bildiği hâlde hocası Muhammed b. Aclân'dan bu rivayeti nakletmemiştir.⁶⁰⁵ Bu durum o zamanda onun hocalarının elinde böyle bir hadisin olmadığını gösterir. Şayet olsaydı Şâfiî'den önce kendisi alırdı.⁶⁰⁶ Juynboll'un ilk gerekçesine gelince, kendisi bile dipnotta bunun istisnasını zikretmiştir.⁶⁰⁷ Bu da gösteriyor ki ilk devir Müslümanlar ellerine geçen her

⁵⁹⁶ Juynboll, *Muslim Tradition*, 109. Juynboll'un araştırıp kastettiği eserler özellikle şunlardır. İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvettaşı* ve İbn Vehb'in (ö. 197/812) *Câmi*'i.

⁵⁹⁷ Juynboll, *Muslim Tradition*, 112.

⁵⁹⁸ Yani bu zaman diliminde İmam Mâlik'ten sonra İmam Şâfiî'ye kadar ya Şâfiî tarafından veya onun dışında başka biri tarafından uydurulmuştur.

⁵⁹⁹ Juynboll, *Muslim Tradition*, 112-114.

⁶⁰⁰ Rebî' b. Habîb'in vefat tarihini Juynboll belirtmemiştir. Ona göre Rebî'in vefat tarihini bilmiyoruz. Sadece ikinci asrın ikinci yarısında vefat ettiğini söylemek mümkündür. bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, 125.

⁶⁰¹ Juynboll, *Muslim Tradition*, 124-25.

⁶⁰² a.g.e., 128-29.

⁶⁰³ Schacht, *The Origins*, 140.

⁶⁰⁴ Juynboll, *Muslim Tradition*, 98. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 217

⁶⁰⁵ Juynboll, *Muslim Tradition*, 98, 113.

⁶⁰⁶ a.g.e., 113.

⁶⁰⁷ a.g.e., 98.

şeyi kaydetmezlerdi. Dolayısıyla bunu mutlak ve her zaman geçerli bir kural olarak kullanmak uygun değildir.

Motzki'ye göre Juynboll'un *e-silentio* delilini gerektiren ilkesi şüphelidir. Zira ilk devir Müslümanlar ellerine geçen her şeyi yazmazlardı.⁶⁰⁸ Juynboll'un vardığı sonuç ikna edici değildir; zira ona göre söz konusu hadis ilk olarak Irak'ta uydurulmuştur. Daha sonra Hicaz'a geçmiştir. Hâlbuki Hicaz'daki râviler Irak'takilerden öncedir ve onların hocalarıdır. İkincisi, Juynboll bu araştırmada *e-silentio çıkarımını* meşhur teorisi "*müşterek râvi*"ye tercih etmiştir; zira söz konusu rivayetin isnadında Şu'be (ö. 160/776) müşterek râvidir. Şayet hadisin onun tarafından tedavüle sokulduğunu söylerse bu durum Irak'taki Tayâlisî (ö. 204/820) veya ikinci asrın ikinci yarısında uydurulduğu iddiasına karşı olurdu. Üçüncüsü, söz konusu rivayet Ma'mer b. Râşid el-Ezdî'nin (ö. 153/770) *Câmi*'nde varken Juynboll bunu görmezden gelmiştir. Kısacası Motzki'ye göre söz konusu hadis ikinci asrın ilk üçte birinde hem Irak hem Hicaz ve Yemen'de bulunmaktaydı.⁶⁰⁹

Ayrıca Motzki'nin tespitine göre Juynboll'un *dalma* isnadının ya yazar veya onların râvileri tarafından uydurulduğu iddiasının arkasındaki iki delilden birisi onun kaynak merkezli tekniği kullanmasıdır.⁶¹⁰ Meselâ belli bir hadis müşterek râvi yoluyla nakledilirken Ahmed b. Hanbel müşterek râvi yolunu kullanmadan aynı hadisi kendisine has özel ve tek tarikli (single strand) bir isnad ile rivayet ederse bu tarik onun tarafından uydurulmuş demektir.⁶¹¹ Veya belli bir yazarın çoğunlukla itimat ettiği râvinin rivayeti onun eserinde geçmezse o isnad şüphelidir. Meselâ Humeydî rivayetlerini çoğunlukla Süfyân b. Uyeyne'den almıştır. Şimdi başka kimsenin zikrettiği dalma isnadı, müşterek râvi isnadı veya kısmî müşterek râvi isnadında Süfyân b. Uyeyne geçiyorsa ve söz konusu isnad Humeydî'de bulunmazsa, bu isnad şüphelidir (uydurmadır). Aynı şekilde Tayâlisî çoğunlukla Şu'be'den rivayet eder. Tayâlisî'de bulunmayan Şu'be'den gelen bir isnad şüpheli sayılır.⁶¹² Juynboll'un bu kuralı şöyle bir mantığa dayanmaktadır: Kendisinden çoğunlukla zikrettiği rivayetler

⁶⁰⁸ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 217.

⁶⁰⁹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 217-219; Ayrıca bu konuda bk. Bekir Kuzudüşli, "Bölgelere Göre 'Men Kezebe 'Aleyye...' Hadisinin Rivayet Seyri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (June 2008), 71-110.; a.mlf. *Hadîth of Man Kadhaba 'Alayya and Argumentum e Silentio, Hadis Tetkikler Dergisi* 5/2 (2007), 47-71.

⁶¹⁰ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 225.

⁶¹¹ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 198.

⁶¹² Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 198; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 225.

onun tüm rivayetlerini kapsamak anlamına gelir. Dolayısıyla onun (yazarın) zikretmediği rivayet (rivayetlerinde kendisine itimat ettiği râviden) ondan (itimat edilen râviden) değildir. Olsaydı yazar diğer rivayetleri gibi bunu da kesinlikle zikrederdi. Bu, Juynboll'un kendince ürettiği ve musannifin kendi eserini yazmasında belirtmediği bir metodu ona nispet etmek (kendimizce ilzam etmek ve yüklemek) anlamına gelir. Yani yazarın iddia etmediğini ona ilzâmî bir şekilde lazım kılmak demektir. Bu kurala göre *Müstedrek* denilen hadis eseri türlerindeki rivayetlerin büyük bir kısmı uydurma sayılacaktır; çünkü *Müstedrek*'te sonraki yazar önceki yazarın kaçırdığı isnadlarını toplamaktadır. Juynboll'un mantığına göre önceki yazarın itimat ettiği bir râvinin bir rivayeti başkasında bulunurken öncekinde bulunmazsa bu onun şüpheli (veya uydurma) bir isnad olduğuna delalet etmektedir. Şayet söz konusu isnad olsaydı asıl ve önceki yazar onu kaçırmazdı; zira önceki yazar sözü edilen râvinin tüm rivayetlerini kapsamlı bir şekilde rivayet etmek zorundadır. Juynboll, yazarlara böyle bir zorunluluk atfederken hiçbir delil sunmamıştır. Sırf onların çoğunlukla itimat ettiklerine bakarak onların böyle bir şey yapmak zorunda oldukları kanaatindedir. Üçüncü bir misale göre, söz konusu rivayet Abdürrezzâk'ın *Muşannef*'inde bulunmadığı için, Ahmed b. Hanbel'in uydurmasıdır.⁶¹³ Bu üçüncü misalde Juynboll, kaynak merkezli tekniğiyle beraber *e-silentio çıkarımını* kullanmıştır.

Mezkûr verilere dayanarak şunu dememiz mümkündür ki, bu tekniği kullanmanın arkasında gizlenen en büyük mantık *e-silentio* delilidir. İstidlal edilecek nokta ister metin olsun ister sened olsun, sonuçta mutlaka ki bir kaynakta yer almalıdır. Dolayısıyla belli bir sened veya metin gereken zamanda belli bir kaynakta yer almazsa ve sonraki kaynaklarda bulunursa bu ister sened olsun ister metin, onun sonrakiler tarafından uydurulduğunu gösterir. Bu açıdan bakarsak bu tekniği iki alt kısma ayırabiliriz. 1. Kaynak + Metin 2. Kaynak + İsnad.

a. Kaynak ve Metnin Birlikte İncelendiği Teknik

Yukarıda zikredilen bahsin hemen hemen tamamı bu kısma girer. Yani belli bir metin gereken zamanda belli bir eserde bulunmaz ve sonraki zamanlardaki eserlerde bulunursa, söz konusu metnin sonrakiler tarafından uydurulduğu anlamına gelmektedir. Meselâ Ebû Yûsuf şayet muhaliflere karşı tartışmasında belli bir hadisi

⁶¹³ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 209; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 225.

kullanmazsa ve aynı hadisi daha sonra Tahâvî kullanırsa ve söz konusu hadis Tahâvî'den önce Ebû Yûsuf zamanındaki diğer eserlerde de bulunmazsa ve ilk olarak bu hadis Tahâvî'nin eserinde bulunursa bu durum o hadisin Tahâvî tarafından uydurulduğunu gösterir. Zira o hadisi muhaliflere karşı hüccet mahiyetinde olmasına rağmen Ebû Yûsuf ve diğerleri kullanmamışsa bu durum, o hadisin onların zamanında bulunmadığına delalet etmektedir. Bu teknik e-silentio deliline dayanmaktadır.

b. Kaynak ve isnadın birlikte incelendiği teknik

Metinler gibi senedler de sonuçta bir kaynaktan yer almalıdır. İsnad merkezli teknikte bazı işlemler aslında isnad ve kaynak merkezlidir; fakat bu da bir gerçektir ki her isnad merkezli teknik kaynak merkezli olmak zorunda değildir. Bunun sebebi de kaynak merkezli teknikte kullanılan e-silentio delilidir. Zira kaynak merkezli çalışma sırf tek delil üzerinde durur. O da e-silentio delilidir. Buna aksine isnad merkezli teknik ise sadece e-silentio çıkarımı kullanmaktan ibaret değildir. İsnad merkezli teknikte e-silentio dışında diğer delil ve prensipler de kullanılmaktadır. Dolayısıyla isnad merkezli tekniği kaynak esaslı teknik ile birleştiren ortak nokta, e-silentio çıkarımının kullanımıdır ve ikisini ayıran nokta ise bunun dışındaki diğer prensipler ve delillerdir. O, zaman isnad merkezli teknik, e-silentio'ya dayandığında aslında o aynı zamanda kaynak merkezli tekniği de kullanmaktadır. Dolayısıyla isnad ile kaynak tekniğinin bir araya gelme noktasını biz isnad + kaynak tekniği olarak nitelendirebiliriz. Bu açıdan bakılırsa isnad + kaynak dediğimiz bu tekniği isnad + metin gibi müstakil bir teknik olarak da nitelendirebiliriz. Bu, isnad merkezli tekniğin veya kaynak merkezli tekniğin bir alt kısmı olarak da kabul edilebilir. Sadece söylenişte şuna dikkat edilmelidir: isnad tekniğinin bir alt kısmı olarak kabul edildiğinde buna *isnad + kaynak*, kaynak merkezli tekniğin bir alt kısmı olarak görüldüğünde *kaynak + isnad* olarak nitelendirmek daha uygun olacaktır; fakat lafızların bu takdim ve tehirî sonuçta tekniğin gerçeğini değiştirmez.

Bu kısmın misali, çalışmamızda zikrettiğimiz oryantalistlerin bazı prensipleridir. Juynboll'e göre bir rivayetin birden fazla tariki varsa ve bir musannif söz konusu ittifak edilen meşhur ve bilinen tarikler dışında başka tarik ile aynı hadisi rivayet ederse, bu tarikten kendisi mesuldür (kendisi uydurmuştur).⁶¹⁴ Anladığımız

⁶¹⁴ Juynboll, "Some Isnād-Analytical Methods", 198.

kadarıyla bu yeni müstakil tarik, dalma senedin tek râvili tariki olduğu için uydurmadır.⁶¹⁵ Tek râvili tarikin uydurma olmasının arkasında yatan mantık e-silentio delilidir. Yani söz konusu sened şayet gerçek olsaydı zamanındaki diğer yazarların eserlerinde de bulunurdu. Aynı şekilde “eserinde hadisi geçmeyen râvinin rivayetinin güvenilmezliği”⁶¹⁶ kuralı da Motzki’ye göre e-silentio çıkarımına dayanmaktadır.⁶¹⁷ Ayrıca Schacht’ın kurduğu⁶¹⁸ ve Juynboll’un dalma sened dediği⁶¹⁹ “müşterek râviyi kenara bırakıp/atlatıp baypastan geçen isnad sonradan üretilmiştir”⁶²⁰ şeklindeki prensibi de Motzki’ye göre e-silentio çıkarımı üzerinde⁶²¹ olduğu için kaynak merkezli ve isnad merkezli tekniğin bir örneğidir. Zira söz konusu sened, zamanındaki kaynaklarda bulunmuyorsa, ilk kez içinde yer aldığı kaynak tarafından uydurulmuştur.

D. BİRLEŞİK TEKNİK (İSNAD-METİN)

Bu metotta hem senede hem metne bakılır. Buna Motzki metinle sened (matn + isnad) ve senedle metin (isnad + matn) adını vermiştir.⁶²² Bu tekniği genelde Jan Hendrik Kramers,⁶²³ Joseph van Ess,⁶²⁴ Gregor Schoeler⁶²⁵, Juynboll⁶²⁶, Cook⁶²⁷ ve diğerleri kullanmışsa da bunu geliştirip sahip çıkan Motzki’dir.

Cook, bu metoda inandığı için değil, aksine Joseph Vas Ess’e reddiye ve Schacht’ın kullandığı isnad merkezli teknikten, isnad+metin tekniğinin daha verimli olduğunu ispatlamak için kullanmıştır. Cook Schacht’a reddiye için yazdığı

⁶¹⁵ Juynboll, “(Re)Appraisal of Some Technical Terms”, 305-6.

⁶¹⁶ Bu kuralın detayları için çalışmamızdaki oryantalistlerin prensiplerine bakınız.

⁶¹⁷ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 228.

⁶¹⁸ Schacht, *The Origins*, 171.

⁶¹⁹ Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 198; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 225, 229.

⁶²⁰ Bu kuralın detayları için çalışmamızdaki oryantalistlerin prensiplerine bakınız.

⁶²¹ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 229-30.

⁶²² Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 250.

⁶²³ Motzki’nin belirttiği üzere Kramers bunu 1953’te “Une tradition à tendance manichéenne (La ‘mangeuse de verdure’)” in *Acta Orientalia* 21 (1950-1953), 10-22. isimli mekalesinde kullanmıştır. Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 250.

⁶²⁴ Motzki’nin belirttiği üzere Joseph van Ess bunu 1975 yılında kendi *Zwischen Oadit und Theologie*, isimli eserinde kullanmıştır. Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 250.

⁶²⁵ G. Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* dizi *Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des İslâmischen Orients, Neue Folge* 14 Berlin: Walter de Gruyter, 1996, 24; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 251.

⁶²⁶ Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 198; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 225.

⁶²⁷ Cook, “Eschatology and the Dating of Tradition”, 219; krş. Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 236.

“Eschatology and the Dating of Traditions.”⁶²⁸ adlı makalesinde ve çağdaş Van Ess’in (1934-) *Zwischen Hadit und Theologie* isimli çalışmasını ise kendi *Early Muslim Dogma* isimli eserindeki “The Dating of Traditions” başlıklı ilk bölümde eleştirmiştir. Motzki’ye göre Cook’un tenkidinden dolayı Van Ess’in çalışması etkisini kaybetmiştir.⁶²⁹

Juynboll’un dalma isnadının musannifler veya onların râvileri tarafından uydurulduğu iddiasının arkasındaki iki delilden birisi onun isnad + metin tekniğidir.⁶³⁰ Zira o, isnad demetlerinin sayısız analizleriyle beraber dalma isnadla kısmî müşterek râvilerinin tariklerinden gelen metinlerin detaylı karşılaştırılmasından şunu anlamıştır ki, sonraki metinler (dalan isnadla kısmî müşterek râvilerin isnad tarihiyle gelen) daha gelişmiş, süslenmiş ve az yorumla gelmiştir. Ona göre bu tür özellikler müşterek râvi tarafından ilk olarak ortaya konulan versiyonda bulunmamaktadır.⁶³¹

Motzki’nin tespitine göre bu metot en iyi bir şekilde 1996’da yazılan iki çalışmada ortaya konulmuştur. Birincisi, Gregor Schoeler’in, sîretle alâkalı iki hadisin otantikliğini ve rivayet aşamalarını inceleyen *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* isimli çalışması⁶³² ve diğeri ise onun Nâfi’e ait bir rivayetin tahkiki hakkında yazdığı “Quo vadis Hadith-Forschung?” adlı makalesidir.⁶³³

Motzki’ye göre bu teknik diğerlerinden daha verimlidir.⁶³⁴ O, isnad ve metin tekniğinin beş aşamasından bahseder. 1. Konuya dair rivayetlerin tüm versiyonları toplanır. 2. İsnadlardaki müşterek râviyi ve kısmî müşterek râviyi belirtmek için isnad şeması hazırlanır. 3. Müşterek râvisini gerçekten asıl derleyen veya yayan kimse olduğunu tespit etmek amacıyla metinler arası sinoptik (karşılaştırmalı) okuma yapılır. 4. Farklılıkları taşıyan metin ve isnad grupları arasında bir bağ varsa onu bulmak için aralarında bir karşılaştırma yapılır. 5. Şayet aralarında bir bağ varsa o zaman müşterek

⁶²⁸ *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledge, 2016), 217-244.

⁶²⁹ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 230, 250.; Ayrıca bk. Cook, “Eschatology and the Dating of Traditions”, 217-244.

⁶³⁰ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 225.

⁶³¹ Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 198; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 225.

⁶³² *Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Neue Folge* 14, Berlin: Walter de Gruyter, 1996, 24; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 251.

⁶³³ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 251.

⁶³⁴ a.g.e., 250.

râvi tarafından iletilmiş asıl metin ile sonraki tarafından hangi değişiklikler yapıldığı araştırılır.⁶³⁵

Ancak Brown, Motzki'den naklen onun sadece üç öncül üzerinde durduğunu zikretmiştir.⁶³⁶ Ayrıca Motzki, İbn Ebi'l-Hukeyik'in öldürülmesi rivayetini araştırırken bu metodun birkaç prensibi olduğunu dile getirmiştir. Bu prensipler şunlardır: 1. Bir hadisin varyantları (en az kısmen) rivayet sürecinin bir neticesidir. 2. Varyantların isnadları (en az kısmen) rivayetin asıl tariklerini göstermektedir. Daha sonra bu iki prensibi uzun çalışmasının neticesi olarak göstermiştir. 3. İsnaddaki *müşterek râvi* ile metinler bir ilişki/benzerlik ve bağımlı gösterirse bu söz konusu rivayetin büyük ihtimalle gerçek olduğunu gösterir. Aksi takdirde ya isnad veya metinde kasıtlı veya kasıtsız bir hata olduğu anlamına gelir.⁶³⁷

Motzki'nin tespitine göre bu metoda dayanarak erken dönem İslâm kaynaklarını yeniden oluşturma imkânı gibi belli bir hadisin tarihlendirilmesi de mümkündür.⁶³⁸ Bu tekniğin ön kabullerine göre isnad ve metin varyantları arasında kesin bir bağ olmalıdır. Bu bağ sistematik uydurmanın sonucu olamaz. Çünkü bu o kadar büyük bir seviyede bulunur ki, neredeyse tüm hadisçiler sahtekâr ve hadis uyduranlar olarak kabul edileceklerdir.⁶³⁹ Bütün bunlara rağmen hadis araştırmalarında mutedil olarak bilinen Motzki'nin bile hadisleri Resulullah'a (s.a.v.) kadar götürmemesini Batı ve oryantalistlerin hadislere genel bakışı, bunların uydurma olduğu, önceki dinlerden alındığı ve şüphecilik yaklaşımının bir sonucu olarak görenler de vardır.⁶⁴⁰ Doğanay'ın tespitine göre Motzki her ne kadar isnadla metni beraber götürmeye çalışmışsa da o, müşterek râvi kullanımında Schacht'ın takipçisi olarak gözükmemektedir.⁶⁴¹ Aynı husus Bilal Ahmad Quraishi'nin de dikkatini çekmiştir; fakat o, bu hususta Motzki'yi, Schacht'ın takipçisi olarak zikretmemiştir. Aksine Juynboll'un kurallarını uygulaması onun tüm çabalarının objektifliğini kaybettirdiğini söyler. Ona göre Motzki'nin tekniği diğerlerine nazaran en uygundur fakat bunu

⁶³⁵ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 251.

⁶³⁶ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 228.

⁶³⁷ Motzki, "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq", 174.

⁶³⁸ a.g.e., 250.

⁶³⁹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 250.

⁶⁴⁰ Özüdoğru, "[Süleyman Doğanay]", 212-213.

⁶⁴¹ Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları* (İstanbul: İFAV Yayınları 2013), 212; Özüdoğru, "[Süleyman Doğanay]", 214.

objektif bir şekilde uyguladığımızda verimli olabilir. Şimdiki durumda ise durum öyle gözükmemektedir.⁶⁴²

Görüldüğü gibi oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları meşhur dört teknikten en verimli olan isnad-metin tekniğidir. Fakat bu tekniği kullanırken Goldziher, Schacht ve Juynboll'un dayandıkları varsayımlar, ortaya koydukları teoriler ve kullandıkları delilleri temel almadan bir araştırma yapılması gerekmektedir.

E. BAŞKA KRİTERLERE DAYALI TEKNİK

Motzki, oryantalistlerin hadisleri tarihlendirme metotlarını belirtirken yukarıda bahsettiğimiz dört ana metodu zikrettikten sonra beşinci bir kategoriden de kısa bir şekilde söz etmiştir; ancak bu kategori hakkında detaylı bilgi vermeyip başka bir çalışmaya bırakılması gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁴³ Ona göre bu metotta araştırmacı hadislerden bahsederken hadis dışında diğer kaynaklara başvurmaktadır. Bu durumu Motzki, “diğer kaynaklardan beslenen bilgi” olarak nitelendirmiştir. Motzki, Goldziher'in kaynak kullanımını takip ettikten sonra onun bu metoda başvurduğunu belirtmiştir. Ona göre Goldziher'in kaynak kullanma metodunda iki zayıflık vardır. Birincisi, bunun beşinci tür teknik olmasıdır. Yani hadisler hakkında hüküm vermek için Müslümanların nazarında bir değere sahip olmayan, hadis dışında rastgele her türlü kaynağı kullanması ve Buhârî ve Müslim gibi değerli kaynakları az kullanması bu tekniğin neticesidir.⁶⁴⁴

Ayrıca Motzki, meşhur dört teknik dışında Michael Cook'un da başka bir metotla hadisleri tarihlendirdiğini belirtmiştir.⁶⁴⁵ Cook, bunun için “Eschatology and the Dating of Traditions”⁶⁴⁶ isimli makalesini yazmıştır. Bu makalede Cook, *external ground* dediği dış sebep üzerinden hareketle bazı hadisleri tarihlendirmeye çalışmıştır.⁶⁴⁷ Ona göre hadisleri tarihlendirmede Schacht'ın müşterek râvi merkezli tekniği doğru değildir. O, bu çalışmada eschatology (ahiretle ilgili/gaybi

⁶⁴² Bilal Ahmed Quraishi, “Harald Motzki or Hadis Ek Câiza”, *Fikr-o-Nazar* 56/1-2 (ts.), 125, 128. Krş. a.mlf. *Textual Criticism: A Comparative Study Between the Methods of Joseph Schacht and Harald Motzki in the Study of Hadîth* (Islamabad: International Islamic University Usûlü'd-dîn Fakültesi, 2016).

⁶⁴³ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 206.

⁶⁴⁴ a.g.e., 208.

⁶⁴⁵ a.g.e., 236. dn. 127.

⁶⁴⁶ *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledge, 2016), 217-244.

⁶⁴⁷ Cook, “Eschatology and the Dating of Tradition”, 219; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 236.

bilgi/istikbalden haber veren rivayetler) ile ilgili hadislerden üçünü incelemiştir. Motzki'nin tespitine göre ikisinin sonucu Schacht'ın müşterek râvi teorisine aykırıdır. Şöyle ki; dış sebep metodunun gereği bu hadisler müşterek râviden önce de bulunuyordu.⁶⁴⁸ Cook'un dediğine göre ise onun araştırdığı misallerden çıkardığı sonuçlardan hiçbirinde dış sebep metodunun sonucu Schacht'ın müşterek râvi teorisine aynı değildir.⁶⁴⁹ gördüğümüz kadarıyla Motzki'nin iki dediği ile Cook'un üç dediği arasında pek fark yoktur, zira ikisinin sonucu Motzki'nin dediği gibidir. Üçüncüsünün sonucu biraz karışık olduğu için Motzki onu saymamıştır. Biz burada misâl olarak Motzki'nin zikretmediği örneği zikredeceğiz.

Motzki'nin, Cook'un araştırmasından çıkardığı sonuca göre Schacht'ın dört hipotezinin güvenilirliği ortaya çıkmıştır. 1. Hukukî içerikli hadislerin hicrî 100 yıl civarında ortaya çıktığı hipotezi, 2. Daha iyi ve tam isnadın daha kötü ve eksik olanından sonraki zamana ait olması prensibi, 3. Resûlullah'a (s.a.v.) ulaşan hadislerin en yeni olması prensibi ve 4. Müşterek râvi teorisi.⁶⁵⁰ Cook kendi çalışmasını şöyle noktalamıştır: "Schacht'ın hadisleri tarihlendirmedeki ekolünü iyileştirmeye teşvik eden hiçbir şey yoktur."⁶⁵¹ Yani bu dış sebep tekniği, Schacht'ın tekniğini onaylamamaktadır.

Motzki'nin saymadığı Cook'un araştırdığı ilk hadis şudur: "Vesim'de⁶⁵² siz ile Endülüs ahalisi savaşacaksınız. Sonra Şam'dan size yardım gelecek. Onların ilki gelince, Allah (c.c.) onları hezimete uğratacak."⁶⁵³ Bu rivayet Resûlullah'a (s.a.v.) ulaşan merfû bir hadis değildir. Hz. Ömer ve Abdullah b. Amr'a ulaşan altı mevkuף ve Amr b. el-Âs'ın azatlısı Ebû 'Utbe'ye ulaşan bir maktû' rivayettir. Önce Cook'un çizdiği sened şemasını zikredip ardından bu tablodan hareketle Cook'un görüşlerini değerlendireceğiz.

⁶⁴⁸ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 236, 238.

⁶⁴⁹ Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 229; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 237.

⁶⁵⁰ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 237.

⁶⁵¹ Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 229; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 237.

⁶⁵² Kahireye yakın Mısır'ın güneyinde bir bölgenin adıdır. bk. el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/377; Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 229; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 223.

⁶⁵³ Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, 2/672, (No. 1888).

حَدَّثَنَا نُعَيْمُ بْنُ رَشْدِينَ، عَنِ ابْنِ لَهْيَعَةَ، عَنْ بَكْرِ بْنِ سَوَادَةَ، أَنَّ مَوْلَى لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو حَدَّثَهُ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ، عَنْ شَفِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: "تَقْتَلُونَ بَوَسِيمَ أَنْتُمْ وَأَهْلُ الْأَنْدَلُسِ، فَيَأْتِيكُمْ مَدَدُكُمْ مِنَ الشَّامِ، فَإِذَا نَزَلَ أَوْلَاهُمْ هَرَمَ اللَّهُ عُدُوكُمْ، وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَهُمْ إِلَى لُؤَبِيَّةَ"

metin+kaynak+isnad merkezli (dış sebep) tekniğin arkasında gizlenen dış sebep prensibini kullanmıştır. Cook dış sebep prensibinin mantığını şöyle yürütmüştür: Rivayette zikredilen Endülüslülerin Mısır'a yapacakları hamle hicrî 199 yılında gerçekleşmiştir.⁶⁵⁷ Bu hadisi tarihlendirmede iki metot var: 1. Ya Schacht'ın isnad merkezli müşterek râvi metodu, 2. veya Goldziher'in metin ve kaynak merkezli tekniği. Schacht'ın müşterek râvisinden hareketle hadisi tarihlendirmeye kalkarsak bu rivayetin senedinde İbn Lehîa (ö. 174/790)⁶⁵⁸ müşterek râvi olacaktır. Fakat bundan hareketle hadisin ilk olarak hicrî 174'te ortaya çıktığını söylersek bu sefer bu durum, söz konusu rivayetin hicrî 199 yılında yaşanacak bir olay hakkında önceden/gaybden doğru bilgi verdiğini gösterir.⁶⁵⁹ Dolayısıyla sırf isnaddan hareketle bu hadis tarihlendirilemez. Aksine onun metninin içeriğine de bakılır. Metin şayet gelecekte yaşanacak olan belli bir olay hakkında önceden haber veriyormuşçasına konuşuyorsa ve bu olay metinde belirtilen tarihte yaşanmışsa, o zaman bu demektir ki, râvi olayı yaşadktan sonra bu olay hakkında önceden bir rivayet bulunuyormuşçasına uydurmuştur. Özellikle söz konusu rivayet yaşanan olayın tarihinden sonraki bir tarihe ait bir eserde ilk kez zuhur ederse o zaman bu durum söz konusu rivayetin ilk kez bu kaynağın müellifi tarafından uydurulduğu söylenebilir. Kısacası bu rivayeti tarihlendirmedeki dış sebep metodunun, metin ile kaynak merkezli tekniği birleştiren bir mantıktan ibaret olduğunu söyleyebiliriz.

Cook şöyle der: "Aguades'in araştırdığı hadisin senedi iki konuda Schacht'ın görüşlerine uyum sağlamamaktadır: 1. sened Resûlullah'a (s.a.v.) ulaşmaz. Aksine sahâbeye ulaşır. Bu durum söz konusu senedin daha erken döneme ait olmasını

isnadlarla mevcuttur. Michael Cook ise açıkça bu hadisin Nuaym ile müşterek râvisi olanlar arasındaki sened kısmının da sahte olduğunu söyler. Bu da Schacht'ın usulüne aykırıdır. Zira ona göre kitap yazar ile müşterek râvisi arasındaki sened dilimi gerçek, müşterek râvi ile Resûlullah'a (s.a.v.) doğru çıkan sened dilimi ise sahtedir. bk. Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 221, 236, dn. 40.

⁶⁵⁷ Cook bunu açıkça söylememiştir; fakat biz onun üç farklı cümlesinden bunu anlıyoruz. Biricisi "bu hadisin en erken uydurulduğu tarihi 199/815 yılıdır", ikincisi "Nuaym'den önceki râvilerden hiçbiri bu hamle olayını yaşamamıştır." ve üçüncüsü "Nuaym'den önceki sened dilimi sahtedir." cümlesidir. Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 220-21, 236, dn. 40.

⁶⁵⁸ Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 221. Veya nazarımızda Ebû Kabil (128/745) olacaktır. Zira birden fazla râviye aktaran ilk kişi Ebû Kabil'dir ve ondan sonra İbn Lehîa ise ikiden fazlasına rivayet etmiştir.

⁶⁵⁹ Bu da ancak vahiy ile mümkün olur ve bir kere bu rivayetin vahiyden kaynaklandığına inanılırsa o zaman bu durum Hz. Muhammed'in peygamberliğine yol açabilir. Hz. Ömer veya Abdullah b. Amr da gaybi bilmediği için rivayeti zahiren mevkûf olsa dahi hükmen merfû sayılacaktır. Kaynağı vahiy değilse, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) veya Hz. Ömer veya İbn Amr'ın çok büyük siyasetçi, feraset sahibi, akıllı ve zeki bir komutan olduğuna kesin delalet eder.

gerektirir. Hâlbuki gerçek öyle değildir. Zira görüyoruz ki, bu sened geç zamana aittir. İkinci husus şudur ki, Schacht'ın kriterine göre bu senedin müşterek râvisi İbn Lehîa (ö. 174/790) olmalı, hâlbuki Aguade'nin tespitine göre bu rivayet İbn Lehîa veya akranından hiçbir kimse tarafından uydurulmamıştır. Bu uydurma ondan iki nesil sonra (Nuaym'ın zamanında) olmalıdır. Fakat bu durum aynı zamanda Schacht'ın kuralına aykırı değildir. Zira onun kuralının kaçış maddesine göre hadisi ya müşterek râvi kendisi uydurmuştur veya onun adına ondan sonra gelenler uydurmuşlardır.⁶⁶⁰

Ayrıca Motzki de Cook'un görüşüne katılarak Schacht'ın sırf isnad merkezli tarihlendirmesinin yanlış bir metot olduğunu ispatlamak için *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*⁶⁶¹ isimli kitabını yazmıştır; ancak ona göre bu eserde Cook'un analizinden daha çok sayıda metin versiyonları ve diğer analiz metotlarıyla bunu ispatlamıştır.⁶⁶² Motzki'ye göre Schacht'ın müşterek râvi teorisi hariç, isnad merkezli tarihlendirme tekniğinin geçersiz olduğuna dair onun ile Cook'un olumsuz yargıları Schacht'ın tekniğini bir bütün olarak olumsuz etkilemektedir. Müşterek râvi konusunda ise Cook bunun mânasız olduğuna inanırken Motzki buna Schacht ve Juynboll'dan farklı bir açıklama yaparak bunun önemli bir kişi olduğunu, Schacht ve Juynboll'un tanıttığı gibi hadisi ilk uydurucu değil, ilk sistematik bir şekilde hadisleri toplayıp yayan kimse olduğu kanaatindedir. Ona göre müşterek râviyi böyle tanıtırsak Cook'un dış sebep metoduyla vardığı sonuçlar ile müşterek râvi teorisi birbiriyle çelişmeyecektir.⁶⁶³

Cook, dış sebep metodunun zayıf olduğunun farkındadır. Dolayısıyla Konstantinopolis'in fethine dair hadis konusunda bu kuralın geçerli olmayacağını da belirtmiştir. Ona göre İstanbul'un fethini müjdeleyen hadisin 857/1453'ten önce bulunmadığı söylenemez.⁶⁶⁴ Bu metodun geçersizliğini ortaya koymak için kaynak merkezli tekniği kullanmak mantıklı olacaktır. Meselâ daha önce yazılmış bir kitapta bulunan bir hadis yazılan tarihten sonraki bir olay hakkında bilgi verir. Daha sonra

⁶⁶⁰ Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 221.

⁶⁶¹ *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 50/2, (1991), 115-20. Bu makale M.H. Katz tarafından "The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools" başlıkla İngilizceye de çevrilmiştir. (Leiden: E.J. Brill, 2002), 126-131.

⁶⁶² Motzki, "Dating Muslim Traditions", 237.

⁶⁶³ a.g.e., 237-38 dn. 134; s. 239

⁶⁶⁴ Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 223.

yazılan olay, rivayette geçtiği gibi gerçekleşiyorsa bu sefer rivayet doğru çıktığı için otantik sayılır ve önceden söylenmiş olduğunun hükmü de içinde geçtiği kaynağa dayanır. Tabi ki bu temel noktadır. Yoksa önceden verilen haberin doğru çıkması, söz konusu hadisin illa ki Resûlullah'a (s.a.v.) veya vahye dayandığını göstermez. Fakat bu durum aynı zamanda tam tersini de gerektirmez. Dolayısıyla hadislerin otantikliğini belirtmek için oryantalistlerin ortaya koyduğu bu tür metotları delil olarak değil, aksine belli başlı bazı şartlar altında istidlale yaklaşımcı bir mantık ve karineler olarak kullanmak daha sağlıklıdır.

V. YAKLAŞIMLAR

Burada ele aldığımız kavramlar hadisler bağlamında üretilen yaklaşımlar olmayıp Kitâb-ı Mukaddes ve diğer dinî ya da edebî metinlere uygulanan genel yaklaşımlardır. Oryantalistler bunlardan hareketle hadisleri araştırmışlardır. Nitekim Hıdır'ın da tespit ettiğine göre Batılı yazarların Resûlullah (s.a.v.) hakkındaki çalışmalarına baktığımızda onların indirgemeci ve fenomenolojik olmak üzere iki farklı metodu kullandıklarını görüyoruz.⁶⁶⁵ Burada *yaklaşım* olarak adlandırdığımız bazı kavramlar, önceki çalışmalarda metot ve yöntem olarak nitelendirilmiştir.⁶⁶⁶ Çalışmamızda oryantalistlerin metotlarını okuyucuya sunarken daha düzenli, sistematik, anlaşılır ve insicamlı hâle getirmek için bunları yaklaşım başlığı altında değerlendirmeyi tercih ettik. Dolayısıyla metot ya da yöntem tabirini başlık olarak belirlememiz, bunların tam bir metot ya da metodu tamamlayan bir unsur olmadığını göstermez. Sonuçta bunlar oryantalistlerin metotlarını tamamlayıcı unsurlardır.

A. FENOMENOLOJİK YAKLAŞIM

Fenomenoloji kelimesi, “görünür olan” veya “kendisini gösteren” anlamına gelen Latince'deki *phainomenon* kelimesinden türemiştir.⁶⁶⁷ Kuramsal bir görüş açısı olup sathî değerinden (face value) kazanılan doğrudan deneyimi araştırır.

⁶⁶⁵ Özcan Hıdır, “Oryantalistlerin ‘Rasyonel-Skeptik’ Yöntemi ve Türkiye’deki Siret Yazıcılığına Etkisi”, *Siret Sempozyumu I Türkiye’de Siret Yazıcılığı*, ed. Tahsin Koçyiğit (Ankara 2012), 600.

⁶⁶⁶ Hıdır, “Oryantalistlerin ‘Rasyonel-Skeptik’ Yöntemi.”, 593-594.

⁶⁶⁷ Allen, “Phenomenology of Religion”, 186.

Fenomenoloji ise öznel bilincin önemine inanmayı ve bu bilincin temel olduğunu kabul etmeyi ön plana çıkarır.⁶⁶⁸

Din fenomenolojisi ise beş farklı mânada kullanılır.⁶⁶⁹ Çalışmamızla alâkalı olan mânasına gelince bu XX. yüzyılın dine yaklaşımında büyük disiplinlerden sayılır. Bu yaklaşım, indirgemeciliğe karşın bir dinin, dinî bir hayat, tecrübe ve olay olduğu görüşü üzerinde durmaktadır. Din fenomenolojisi, dinî ve dinî olmayan kişilerin şahsî, dinî ve laik hayat tecrübelerini araştırıp bunları analiz ettikten sonra bir sonuca varma işleyişine denir. Sonuçta fenomenolojistler, dinî tecrübelerini anlatan kişilerin hayatında laiklikte olmayan, dine ve ilahî varlığa dair özel ortak vasıflar, yapılar ve örnekler bulunduğu sonucuna ulaşırlar. Bu analiz yapılırken tecrübelerini anlatan kişilerin kullandıkları özel dinî ifadeler ve dile odaklanılır. Uluslararası ve genel yapı ve mânayı keşfetmek için fenomenolojik analizde farklı dinlere mensup kişilerin kullandıkları bazı dar ifadeler genişletilir. Meselâ Hıristiyanlık'ta Hz. İsa'yı (a.s.) ilah olarak merkeze almayan dinî tecrübeler doğru veya gerçek sayılmaz. Aynı şekilde Müslümanlar için tevhit ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) son peygamberliği esası üzerinde durmayan dinî tecrübeler doğru veya gerçek sayılmaz, fakat din fenomenolojisi bu tür dar yaklaşımlardan veya haddinden fazla geniş, genel, ırkçı ve belli bir örneği oluşturan yaklaşımlardan uzak durur. Fenomenolojik yaklaşım, dinî olayı ve tecrübeyi yaşadığı gibi algılamaya ve anlatmaya çalışır. Bu metotta kendi açıklamaları, analizi ve mânayı anlatırken, başkalarının şahsî tecrübelerinin sahte veya gerçek olduğu şeklinde hükümler vermekten uzak durulur. Başkalarının dinî tecrübelerindeki dinî fenomeni gördüğü gibi anlamak ve anlatmakta adaletli davranır.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006), 38.

⁶⁶⁹ Bunlar şunlardır: 1. Dinin fenomeni, izlenebilir nesnelere, gerçekler ve olaylarını araştırmak. 2. Dinî fenomenin farklı çeşitlerinin karşılaştırmalı okuma ve sınıflandırma. 3. Din fenomenolojisi: Bu, Din çalışmaları veya *Religionswissenschaft*'in özel dalı, disiplin veya metottur. Din fenomenolojinin bu manası en zengindir. Zira bunun kurucusu sayılan P. D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920), Norveçli W. Brede Kristensen (1867-1953), alman filozof Rodolf Otto (1869-1937), Hollandalı filozof van der Leeuw (1890-1950), Romanyalı Mircea Eliade (1907-1986), gibi din araştırmacılar bunu bu mânada kullanmışlardır. Bunlar felsefî fenomenoloji değil, fenomenolojik felsefesi veya fenomenolojik metodu kullanırlar 4. Felsefî fenomenoloji. 5. Din fenomenolojisi: Bu teoloji oluşumunda bir aşamadır. bk. Allen, "Phenomenology of Religion", 185.

⁶⁷⁰ Allen, "Phenomenology of Religion", 182-85.

Din fenomenolojisi de aslında din tarihi, sosyolojisi, antropolojisi, psikolojisi, edebiyatı ve diğer yaklaşımlar gibi modern din okuma yaklaşımlarından biridir. Karşılaştırmalı dinlerde araştırmacılar kendi dininin doğru olduğunu ispatlamaya çalışır ve başka insanların dinini onların gözüyle okumaz. Din fenomenolojisi ise böyle bir çalışma yapmaz.

Dinlerin modern ilmî çalışmaları XIX. yüzyılda aydınlanma döneminin etkisiyle doğmuştur. Modern din araştırmacıları, kendi disiplin ve yaklaşımlarında, modern dönem öncesi âlimler gibi sübjektif, örnek merkezli (normative) tahmin ve hükümlere, olağan üstü dış güçlere dayanan ve objektifliğe değer vermeyen metotları kullanmazlar. Bunlar tarafsız ve adaletle tahkik yaparlar, veriler ve gerçekleri ihtiyatlı okurlar ve insan aklının otoritesi altında bir fenomenin mânasını anlamaya, analiz etmeye ve açıklamaya çalışırlar.

1. Karşılaştırmalı ve Sistematik Yaklaşım

Din fenomenolojisi, dinî bir fenomeni sistemleştirmede ve sınıflandırmada çok genel karşılaştırmalı bir yaklaşım sayılır. Zira fenomenolojistler, dinî fenomeni anlatan çok sayıda farklı belgeyi birbiriyle karşılaştırarak bir dinin gerekli yapı ve mânasına ulaşmaya çalışırlar.⁶⁷¹

2. Deneysel Yaklaşım

Kimi araştırmacılara göre fenomenolojik metot, deneysel yaklaşım kullandığı için tecrübe ile sabit olmayan tahminler ve hükümlerden uzaktır. Bu yaklaşım aynı zamanda ilmî ve objektif olarak da nitelendirilmektedir. Önce belgeler toplanır, daha sonra deneysel veriler ışığında ortaya çıkan sonuç değerlendirilir; fakat kimi araştırmacılar bu noktayı eleştirmişlerdir. Onlara göre bu, deneysel veya ilmî bir yaklaşım olmadığı için sübjektiftir. Onlara göre uluslararası yapılar ve mânalar

⁶⁷¹ Allen, “Phenomenology of Religion”, 196-199. Ayrıca bakınız: Ivan Strenski, *Understanding Theories of Religion: An Introduction* (UK: Wiley Blackwell, 2015), 77; Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (Britian: Duckworth, 2003), 220; Sharma, “An Inquiry into the Nature of the Distinction”, 81-95.

deneysel verilerde yoktur. Ayrıca fenomenolojik buluşlar deneysel testlerin onaylamalarına konu edilmez.⁶⁷²

3. Tarihsel Yaklaşım

Din fenomenolojisi bir olayı kendi tarihî bağlamında anlamaya çalışır. Dinî bir fenomeni anlamak için o zamandaki tarihî, kültürel, ekonomik ve sosyal durumlara bakar. Bunu tenkit edenlere göre ise fenomenoloji böyle değildir. Aksine bir olayı kendi zamanındaki durumlar ve bağlamında okumaz.⁶⁷³

4. Anlatıcı Yaklaşım

Fenomenolojistler, önceki âlimler gibi bir olayı şahsi ön kabullerinden hareketle anlatmazlar. Bilakis olayı olduğu gibi anlatmaya çalışırlar. Sübjektifliğe düşmemek için mâna üzerinde herhangi bir yorum yapmazlar. Aksine objektifliği sağlamak için sadece malumat toplamakla iktifa ederler.⁶⁷⁴

5. İndirgemeciliğe Karşı olması

Fenomenolojistler, dinî bir fenomen üzerinde sınılanmayan hükümlere ve ön şartlar ve tahminler empoze eden indirgemeciliğe karşıdır. Fenomenoloji, indirgemeciliğin, dinî bir olayı sosyolojik, psikolojik veya ekonomik gibi laik bir perspektife dayandırmasına karşıdır. Fenomenolojistler dinî bir olayın arkasında – onun aslı sayılan – dinî bir niyetin gizli olduğuna inanırlar.⁶⁷⁵

⁶⁷² Allen, “Phenomenology of Religion”, 196-199. Krş. Strenski, *Understanding Theories of Religion*, 77; Sharpe, *Comparative Religion*, 220; Sharma, “An Inquiry into the Nature of the Distinction”, 81-95.

⁶⁷³ Allen, “Phenomenology of Religion”, 196-199. Krş. Strenski, *Understanding Theories of Religion*, 77; Sharpe, *Comparative Religion*, 220; Sharma, “An Inquiry into the Nature of the Distinction”, 81-95.

⁶⁷⁴ Allen, “Phenomenology of Religion”, 196-199. Krş. Strenski, *Understanding Theories of Religion*, 77; Sharpe, *Comparative Religion*, 220; Sharma, “An Inquiry into the Nature of the Distinction”, 81-95. Kanaatimizce sdece verileri toplamak, onları toplayıp değerlendirmekten az ilmî bir çalışmadır.

⁶⁷⁵ Allen, “Phenomenology of Religion”, 196-199. Krş. Strenski, *Understanding Theories of Religion*, 77; Sharpe, *Comparative Religion*, 220; Sharma, “An Inquiry into the Nature of the Distinction”, 81-95.

6. Otonomi/Özerklik

Fenomenoloji özerk olsa da kendine yetebilen bir yaklaşım değildir; zira o tarih, filoloji, ırk bilim, psikoloji, sosyoloji gibi disiplinlerin yaklaşımlarının sağladığı verilere sıkça başvurmaktadır.⁶⁷⁶

Mezkûr özellikler dışında fenomenolojinin amaç (*intentionality*), tahminler ve akîdelere aykırı olarak yerleştirme ve uydurma prosedürü (*epochê*), karşı taraftaki kişinin dinine bakıp onu anlamaya çalışmak (*empathy & sympathy*), gerekli yapı ve mânâyı sezme gibi özellikleri de vardır.⁶⁷⁷

Hıdır'ın tespitine göre son yüzyılda da zaman zaman fenomenolojik yaklaşım gibi görünebilen bu metodolojide esas ölçü, çoğu zaman şüpheciliktir. Bunun uygulamasında ise tarihlendirme ve örnekleme (*exemplification*) gibi metin analiz (*narrative*) teknikleri istihdam edilir.⁶⁷⁸ Ona göre bu yaklaşım XX. yüzyılın başında ortaya çıkan ve indirgemeciliğe karşı olan bir metottur. Fenomenolojistler dinin hem fenomen hem de tarihî bir olgu olmak üzere iki farklı boyutunu bulmuşlardır. Onlar ayrıca dindar kişinin şahsî anlayışı ve tecrübelerine de dikkat ederler. Hıdır'a göre dinî fenomenin indirgenmez olduğunun ifade edilmesi ve dini anlamak için din fenomeninden yola çıkılması bunun güzel bir örneğidir. Bu yaklaşımla Resûlullah'ı (s.a.v.) okuyan kişi onun dinî kimliğini önceleyerek Müslümanlar tarih boyunca O'nu (s.a.v.) nasıl tanıtmışsa öyle anlamaya çalışır. Fakat araştırmacının önyargıları onun tarafsızlığını ve metodunu etkiler. Hıdır'ın tespitine göre 1950'den sonra Resûlullah'ı (s.a.v.) bu metotla anlamaya çalışan Batı'da indirgemecilik hâlâ etkisini sürdürmede etkin rol oynamaktadır.⁶⁷⁹

⁶⁷⁶ Allen, "Phenomenology of Religion", 196-199. Krş. Strenski, *Understanding Theories of Religion*, 77; Sharpe, *Comparative Religion*, 220; Sharma, "An Inquiry into the Nature of the Distinction", 81-95.

⁶⁷⁷ Allen, "Phenomenology of Religion", 196-199. Krş. Strenski, *Understanding Theories of Religion*, 77; Sharpe, *Comparative Religion*, 220; Sharma, "An Inquiry into the Nature of the Distinction", 81-95.

⁶⁷⁸ Hıdır, "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi.", 593-4.

⁶⁷⁹ a.g.e., 593-4.

B. İNDİRGEMECİ YAKLAŞIM (REDUCTIONISM)

Sözlükte indirgemecilik, “kompleks olguları daha basit ve temel etmenleri ise analiz ederek açıklamak”tır.⁶⁸⁰ Bu tabirin mânasının tartışmalı ve belirsiz olduğu söylenir. Zira bu metodu kullanan tarihçiler ve fenomenologların bunu layıkıyla tanımlamadığı da söylenir. Felsefede bir görüşe göre varlıklar daha basit ve temel varlıklardan oluşur veya varlıkları anlatan açıklamalar, daha basit ve temel varlıkları açıklamakla anlatılabilir. Nitekim maddenin atomdan ve düşüncelerin ise duyuların etkisinden oluştuğu görüşleri de indirgemeciliğin örneklerindedir.⁶⁸¹

İndirgeme, genelde katılmadığımız dinî araştırmalara olumsuz bir hüküm vermeye denir. Bu, din hakkında diğer âlimlerin ne yazdığını önemsememektir.⁶⁸² Dinî bilimlerde bunun tanımı şöyle yapılır: “Bir dine inanan kimselerin kendi din anlayışı ve kendi dinine verdiği mânaya bağlı ve tâbi olmayan, farklı veya karşı olan bir din anlayışı, açıklama veya yorumlama tarzına indirgemecilik denir.⁶⁸³ Din alanında indirgemecilik; dinî bir analiz değil, seküler bir analizdir. Bunun konusu dinin orijinalitesi, işleyişi, mânası ve hakikatidir.⁶⁸⁴

Bir diğer tanımlamaya göre karışık verileri veya varlıkları basitleştirme ve sadeleştirme, hatta haddinden daha fazla basitleştirme prosedür veya teorisine indirgemecilik denir.⁶⁸⁵ Bu terimde iki nokta önemlidir: Birincisi karışık olanı basitleştirmektir ki, bu makbuldür. İkincisi ise varlığı, onun kimliğini değiştirecek şekilde küçümseyerek basitleştirmek ve onu itibarsızlaştırmaktır ki bu da olumsuz bir şeydir.⁶⁸⁶

680 Oxford Dictionaries,
<https://web.archive.org/web/20151225220336/http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/reductionism>, erişim zaman 12-23-2021.

681 Encyclopædia Britannica,
<https://web.archive.org/web/20150603012157/http://www.britannica.com/EBchecked/topic/494866/reductionism>, erişim zaman 12-23-2021.

682 Sharma, “What is Reductionism?”, 127-28.

683 a.g.e., 133.

684 Segal, Robert A, “Reductionism in the Study of Religion”, *Religion and Reductionism*, ed. Thomas A. Idinopulos - Edward A. Yonan, (Leiden: E. J. Brill, 1994), 4.

685 Sharma, “What is Reductionism?”, 128.

686 a.g.e., 128.

Başka bir tanıma göre kompleks varlıkların, onları oluşturan basit parçalarından hareketle analiz edilmesidir. Buna göre bir sistem ancak onu parçalarına ayırarak anlaşılabilir. Aynı şekilde bir görüş basit kavramlarla anlaşılır.⁶⁸⁷

Ali Balcı bu yaklaşımı kullananları *küçültücü* (redüksiyonist) olarak tercüme etmiştir.⁶⁸⁸ Bu metodun XVIII. ve XIX. yüzyılda Batı'daki tartışma ve gelişmelerin bir ürünü olduğu söylenir.⁶⁸⁹ Bunun mantıkî, metodolojik ve ontolojik olmak üzere üç boyutu vardır. Bu metot hem maddî hem kavramsal konularda kullanılır.⁶⁹⁰ Gördüğümüz kadarıyla bu metodun dine bakışı şöyledir:

1. Din, insanların iyi ve kötü diye belirttikleri kavramlara indirgenebilir,
2. Din aslında bizim, çevremizi kontrol etmek için istismar ettiğimiz ilkel bir çabadır,
3. Din aslında fizikî dünyanın varlığının bir açıklamasıdır.⁶⁹¹

Çeşitleri bulunan 'indirgemecilik', madde gibi görünmeyen şeylerin de aslında maddî etkenlerle açıklanabileceği düşüncesindedir.⁶⁹² Materyalistlere göre var olan sadece kadim bir maddedir. Onlar bu iddiayı ispatlamak için indirgemecilik mantığını kullanırlar.⁶⁹³

Dinî ilimlerle uğraşan âlimlerin indirgemeciliğin aşağılayıcı (pejorative) ve belirsiz (ambiguous) bir terim olduğuna inanmakta neredeyse ittifakta oldukları görülür. Hatta indirgemeciliğin dine karşı bir nevi hakaret olduğu söylenir.⁶⁹⁴ Din araştırmalarında indirgemecilik metodunu kullanmanın dört zayıf noktası vardır:

1. Din seküler bir şey değildir. Yani onun uhrevî, metafizikî ve beşer üstü bir boyutu da vardır. Bu sebeple dinî bir metin seküler bir metot kullanılarak hakkıyla anlaşılabilir,
2. İndirgemecilik bir dini, dinî olmayan bir alana indirgeyerek onu tanıyamaz,

⁶⁸⁷ Sharma, "What is Reductionism?", 128.

⁶⁸⁸ Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma*, 34.

⁶⁸⁹ Hıdır, "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi.", 599. Ayrıca bk. Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri", 19-21, 23-26.

⁶⁹⁰ Sharma, "What is Reductionism?", 130.

⁶⁹¹ Krş. Strenski, *Understanding Theories of Religion*, 77.

⁶⁹² Sharma, "What is Reductionism?", 130; Hıdır, "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi.", 599.

⁶⁹³ Hıdır, "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi.", 600.

⁶⁹⁴ Sharma, "What is Reductionism?", 127.

3. İndirgemecilik iptal edilebilir bir metot olup dini okumak ve anlamak için elzem veya zorunlu bir metot değildir,

4. Dinî çalışmalar bir dine indirgeyici olmayan bir üslupla yaklaşırken psikoloji, antropoloji ve sosyoloji gibi sosyal bilimler ise dine indirgemeci bir üslupla yaklaşır.⁶⁹⁵

Kanaatimizce bu doğru bir tespittir. Zira bir alanın ölçüleri diğer alanda da kullanıldığında sonuçlar tabii olarak değişir. Başka bir deyişle önceki sonuçlar şüphe altında kalır. Modern araştırmacılar bir dini, dinî olmayan ölçeklerle tartmaya başlamışlardır. İlk önce bu ölçülerin doğruluğunu, güvenilirliğini ve tutarlılığını ispatlamaları gerekmektedir. Şayet doğruluğunu ispatlayabilirlerse bunların yanılmazlığının da garantisini vermeleri gerekir. Doğruluğu ve yanılmazlığını ispat ettikten sonra, bunun farklı bir alanda özellikle dinî, bilhassa İslâm ve daha da özele girersek hadis alanında da geçerli olup olmadığını ispatlamaları gerekir. Ardından bunun tarafsız kullanımının garantisini vermeleri de gerekecektir. Ondan sonra bu ölçülerin dinî metotlar – hadis söz konusu olunca muhaddislerin metotları – üzerindeki üstünlüğünü, onlardan daha verimli olduğunu, muhaddislerin metotlarının ise verimsiz olduğunu, bunların meseleyi çözemediğini ve dolayısıyla bu yeni ve farklı alanlardaki metotların din/hadis alanında kullanılmasının gerekliliğini ispatlamaları gerekmektedir. Öbür taraftan dinî/muhaddislerin ölçüleri ve metotlarıyla seküler ve pozitif ilimlerin (yani oryantalistlerin) sonuçları, iddiaları ve teorilerini tartışarak ve araştırarak ulaşılan sonuçların, onlar nezdinde ne derece kabul göreceği sorusuna delille cevap vermeleri gerekir. Bu soru son derece önemlidir. Meselâ muhaddislerin, bir haberi kabul etmede koydukları kuralları ve râvileri incelemede cerh ve ta'dil şartları, doğa ilimlerine ve bilim adamlarına uygulanınca sonuçlar, bilimin doğurduğu sonuçlardan farklı olacaktır. Zira muhaddislerin bir haberi kabul etmek için koydukları temel şartlara göre kişinin adalet (karakteri) ve zabtının (zihni) sağlam olması gerekir. Bugünkü bilim adamları *metain-i 'aşere* şeklinde isimlendirilen ta'n sebeplerinden ve verdikleri haberin (rivayetin) muhaddislerin pek çok kriterini sağlaması imkânsız olmasa da epey güç gözükmektedir. Nitekim bilim adamının gökler, yıldızlar ve galaksiler hakkında ortaya koyduğu bilgiye inanabilmemiz için ona güvenmemiz

⁶⁹⁵ Segal, "Reductionism in the Study of Religion", 4.

gerekir. Zira herkes onun gibi bilim adamı değildir. Güven ise on farklı kriterin testinden geçtikten sonra kazanılır. Fakat bu tespit bir eleştiriye açıktır. O da şu ki, bilimin verdiği sonuçlar sosyal bilimler gibi göreceli olmadığı için bilim adamlarına inanmaya gerek kalmadan ilmî sonuçları herkes için deneysel olarak tecrübe edip ispatlamaları mümkündür. Dolayısıyla burada muhaddislerin kurallarına gerek kalmaz. Fakat bu eleştiri indirgemeciliğin temel tezine aykırıdır. Zira ona göre ancak seküler ölçeklerle din araştırılır. Bu eleştiri ise bir alanın kurallarının bir diğerinde verimli olmayacağını ispatlamaktadır. Zaten bu sorunun maksadı muhaddislerin değerlendirme kriter ve şartlarının bilim alanında geçerli olduğunu ispatlamaktan çok, bir alanın şartları diğer alana uygulandığında onun sonuçlarının nasıl şüpheli hâle dönüşeceğini göstermektir. Ayrıca ilmî tezlerin herkesin tecrübesine açık olması bir gerçek olsa da çok zahmetli ve pratik olmadığı yani o alanda meslekî yeterlilik gerektirdiği için beşer olmamız hasebiyle doğal gerçeğe aykırıdır. Bu sebeple söz konusu ilmî tezlerin herkesin tecrübesine açık olmasının halk seviyesinde bir mânası yoktur. Zira herkes bilim adamı olmadığı için her seviyedeki konuyu anlayamaz ve tecrübe edemez. Bunun için alanın uzmanlarının dürüstlüğüne güvenmeleri ve onların alanda gerçekten mahir olduklarına inanmaları gerekir. Bu durumda söz konusu ilmî gerçek, bizzat tecrübe eden veya konuyu anlayan alan uzmanı için ilmî gerçek olsa da bu seviyeye ulaşmayan yüzbinlerce insan için bir rivayetten öte anlam ifade etmemektedir. Netice itibarıyla, halkın bunun ilmî bir gerçek olduğuna inanması için bunu tecrübe eden kişinin alanının uzmanı olduğuna, gerçekten tecrübe ettiğine, tecrübesinde yanılmadığına ve halka bunun neticesini açıklarken yalan söylemediğine inanmaları gerekmektedir. Bu şartlardan biri ya da birkaçı eksik olunca ilmî bir sonuç halk arasında gerçekliğini ve değerini kaybeder. Sonuçta halkın alan uzmanının verdiği haberde doğru konuştuğuna inanmaları gerekir. Yani insanların bir kısmının bazı ilmî gerçekleri kabul edebilmeleri için bu alanda mahir olan bilim adamlarının ilmîne güvenmeleri ve onların kendilerine yalan söylemediklerine inanmalıdırlar. Bilim adamlarına karşı bu güven ve inanç olmadan, olaylar bilime göre ve bunu kavrayabilen bilim adamlarına göre her ne kadar gerçek olsa da bir insanın bunları kabul etmesi veya inanması için yeterli değildir. Yani bilim her ne kadar göreceli olmasa da insanların bunu kabul edebilmeleri açısından görecelidir. Aynı durum din için de geçerlidir. Zira bir kişinin dini anlayamaması, söz konusu dinî fenomenin

gerçekten de anlaşılmaz veya akla aykırı olduğunu gerektirmez. Aynı durum oryantalistlerin ortaya attıkları yeni teoriler için de geçerlidir. Zira oryantalistlerin iddiaları, teorileri, kuralları, yaklaşımları ve teknikleri muhaddislerin metotlarıyla incelenince oryantalistlerin ulaştıkları sonuçlar genelde geçersiz sayılacaktır.

Norveç doğumlu Hollandalı tarih uzmanı William Brede Kristensen'e (1867-1953) göre bir dine inanan kimsenin inancı dışında söz konusu dinin başka bir gerçeği yoktur. Şayet biz bir dini gerçekten anlamak istiyorsak o zaman ona inanan kimsenin şahitliğine başvurmamız gerekir. Bizim kendi şahadetimiz ise söz konusu dinin gerçeği değil, bizim şahsî akidemiz veya din anlayışımızdır. Şayet bizim başka bir din hakkındaki görüşümüz o dine tâbi olanların görüşünden farklı ise o zaman biz onların dininden bahsetmiyoruz demektir. Aksine biz o zaman tarihî bir gerçekten uzaklaşp kendimizden bahsediyoruz demektir.⁶⁹⁶ Bu açıklama indirgemecilik yaklaşımının geçerli olmadığına delalet etmektedir. Zira indirgemecilik, söz konusu olan dinin açıklama ve yorumunu, ona tâbi olanlardan farklı ve dinin kendi dinî hüviyetine aykırı olarak seküler bir şekilde yorumlamaktır. Bunun yanı sıra, bir dine tâbi olanların kendi din anlayışı, açıklaması ve yorumundaki hangi ölçüdeki farklılığın indirgemeciliği gerektireceği sorusu önem arz etmektedir. Bu konuda dine tâbi olanların kendi din anlayışına zarar vermeden onlara mutlak bir şekilde karşı çıkmak indirgemeciliği gerektirmez; aksine onlara zarar verecek, onları küçümseyecek, hakaret edecek, hor görececek, alçak gösterecek şekilde muhalefet edilirse o zaman buna indirgemecilik denir. Aynı şekilde dine tâbi olanlar gibi fenomeolojistlerin din anlayışına karşı çıkmak da indirgemeciliği gerektirebilir. Çünkü fenomenolojistler metot gereği bir dine tâbi olanların kendi görüşlerine saygı duymak zorundadırlar.⁶⁹⁷

Hıdır'ın tespitine göre Oryantalistlerin İslâmî metinlere özellikle de hadis ve sîret literatürüne indirgemeciliği uygulamadaki asıl maksatları, Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında söylenmedik bir şey bırakmayıp onu dinî yönlerden tamamen arındırarak Batılıları ürkütecek bir imajla olumsuz bir şekilde dünyaya ve özellikle kendi halkına göstermektir.⁶⁹⁸ Ona göre Dozy, Caetani, Sprenger ve Muir'in çalışmaları her ne kadar yaşadıkları dönemde ciddi çalışmalar olarak görülse de

⁶⁹⁶ Sharpe, *Comparative Religion*, 228.

⁶⁹⁷ Sharma, "What is Reductionism?", 135.

⁶⁹⁸ Hıdır, "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi.", 600.

onlarda indirgemecilik yaklaşımını esas almanın bir neticesi olarak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) karşı peşin hüküm ve nefret görülmektedir.⁶⁹⁹ Bunlar indirgemeci yaklaşımın neticesi olarak Resûlullah'ı (s.a.v.) dinî kimliğinden soyutlayarak sadece sosyal bir devrimci olarak görürler. Keza Kur'ân'ın beşerî bir kaynak ve Resûlullah'ın (s.a.v.) kendiliğinden ortaya koymuş olduğu bir eser olduğuna inanırlar.⁷⁰⁰

Kanaatimizce başta revizyonistler olmak üzere Goldziher, Schacht, Juynboll ve bunların izlerinden gidenler fenomenolojik değil, indirgemecilik yaklaşımı ile hadisleri araştırmaktadırlar. Motzki ise bu konuda onlara mesafeli durmaktadır. Nitekim Schacht ve Juynboll'un *müşterek râvi teorisi* indirgemecilik yaklaşımını yansıtırken, aynı fenomenin Motzki tarafından *ilk büyük müdevvinler* olarak nitelendirilmesi fenomenolojik yaklaşımın izdüşümlerini yansıtmaktadır.

C. DİĞER YAKLAŞIMLAR

Yukarıda geçen iki ana yaklaşım dışında diğer bazı yaklaşımların da kısaca zikredilmesi faydalı olacaktır.

1. Rasyonel Septik-İndirgemeci Yaklaşım (Rational Sceptic)

Bu yaklaşıma göre hadisler yeniden kökten araştırılır ve bu araştırmaların neticesinde rivayetlerin nasıl oluştuğu ortaya konulur. Aynı şekilde bu metotla İslâm dışarıdan araştırılır ve nasıl olduğu belirtilmeye çalışılır. Bu anlayışta İslâmî kaynaklar hakkında önceden var olan geleneksel kabuller sorgulanır, çok sayıda çözülmesi gereken problemin olduğu varsayılarak bunları çözmek için yeni metotlar üretilmeye çalışılır. 'Peşin kabullü', 'aşırı şüpheci', 'toptancı', 'ön yargılı' ve 'indirgemeci' gibi hususlar bu yaklaşımın özelliklerindedir. Bu yaklaşımın neticesinde hadislerin kaynaklarını araştırmak; onların mânalarını anlamının ve yorumlamanın önüne geçmiştir. Ayrıca hadislerin dindeki yerini ispatlamaktan ziyade yazarların entelektüel kaygıları araştırılır. Bu yaklaşımı kullananlar nesnellik adına sübjektif davranırlar.⁷⁰¹

⁶⁹⁹ Hıdır, "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi.", 599-600.

⁷⁰⁰ a.g.e., 600-601.

⁷⁰¹ Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri", 20-21; Hıdır, "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi.", 603.

Özcan Hıdır'ın tespitine göre oryantalistler, İslâmî metinlere yönelik araştırmalarında diğer pek çok metodu kullanmışlarsa da çalışmalarında daha çok rasyonel skeptik-indirgemeci (rational sceptic) metot ağırlık kazanmıştır.⁷⁰² Ona göre bu metodu İslâmî metinler üzerinde sistematik bir şekilde ilk kez Goldziher, *Muhammedanische Studien* adlı eserinde kullanmıştır. Bu metot, İslâmî kaynakların ve rivayet sisteminin kurgulanmış bilgiler oldukları için objektif bir bilgi vermeyeceği dolayısıyla da bunların Batı'da geliştirilen metotlarla tenkit edilmesi gerektiğine dair bir ön kabule dayanmaktadır.⁷⁰³ Goldziher'den önce Gustav Weil, Aloys Sprenger, R. Dozy ve W. Muir gibi bazı oryantalistler her ne kadar hadisleri eleştirmişlerse de buna sistematik bir şekilde başlayanın Goldziher olduğu söylenir.⁷⁰⁴ Hıdır'a göre Goldziher dışında Schacht, John Wansbrough, Crone, Cook, Andrew Rippin, John Burton, Juynboll ve Motzki de bu anlayışa sahiptirler.⁷⁰⁵ Bunlardan John Wansbrough (1928-2002) rasyonel-skeptik metodunu daha da sistemleştirerek bir ekol haline getirmiştir. O, bu metottan hareketle Vâkidî'nin *Megâzi*'si ve İbn İshak'ın *Sîre*'sinin güvenli bir kaynak olmadığı sonuca varmıştır.⁷⁰⁶ Berg'in tespitine göre hadislere şüphe ile yaklaşmaya ilk olarak Goldziher öncülük etmiştir. Schacht ve Stetter ise sahte hadislerin nasıl uydurulduğuna dair kendi camiasında takdir edilen bir sistem ortaya koymuşlardır. Bu teşvik erken dönem İslâm literatürünün temellerine yapıldığı için geri kalan tüm literatür de bu yaklaşım sonucu doğal olarak yıkılmaya mahkûm kabul edilmiştir.⁷⁰⁷

Kanaatimizce Motzki hadisleri araştırmak için yeni metotların arayışı içinde olsa da Hıdır'ın saydığı 'peşin kabullü', 'aşırı şüpheli', 'toptancı', 'ön yargılı', 'sübjektif' ve 'indirgemeci' gibi söz konusu metodun özelliklerine karşı mesafelidir. Ayrıca Berg'in kurduğu cümle yapısı ve akışı, Goldziher'in çalışmalarının Schacht ve Stetter'inkine nazaran metotsuz veya kuralsız bir şekilde olup sadece hadislere karşı

⁷⁰² Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri", 19.

⁷⁰³ a.g.e., 602.

⁷⁰⁴ a.g.e., 602.

⁷⁰⁵ Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri", 20-21; Hıdır, "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi.", 603.

⁷⁰⁶ Hıdır, "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi.", 604.

⁷⁰⁷ Burg, *The Development of Exegesis*, 17.

şüphe uyandırmaktan ibarettir. Berg'in tasrihine binaen anlaşılan şu ki, yıkıcılık; bu yaklaşımın temel hedefi veya doğal olarak kaçınılmaz sonucudur.

2. Rasyonel-Analitik Yaklaşım (Rational-Analytical)

Batı'da ister hıristiyan ya da Yahudi gibi din adamı olsun, isterse rasyonel, hümanist, şüpheci veya ateist gibi laik biri olsun, hepsinin İslâm'a bakışını temsil eden bir yaklaşım olarak nitelendirilir. Bu metot İslâm'a dışarıdan bakar ve hangi aşamalardan geçerek günümüzdeki hâline ulaştığını inceler.⁷⁰⁸ Hıdır'ın tespitine göre indirgemeci, şüpheci, toptancı ve ön yargılı olan rasyonel-skeptik yaklaşıma karşı bu yaklaşım yapıcı, anlama temelli ve geleneğin içindeki temel yapı taşlarını göz önünde bulundurmaktadır.⁷⁰⁹ Goldziher, Schacht, Watt, Crone, Cook, J. Wansbrough, John Burton ve Andrew Rippin gibi oryantalistlerin bu metodun temsilcisi olduğu söylenir. Bunlar İslâm'ın özü ve gerçekliğine dair geleneksel anlayışın delil olup olmayışına kritik bir şekilde bakıp İslâm'ın sürekli çözülmesi gereken problemlerle dolu bir dizi olduğu sonuca varırlar. Bunların arasından Watt gibi bazı araştırmacılar çözümler üretirken – her ne kadar Müslümanlar tarafından çok övülmemiş olsalar da – İslâm'a karşı sempati duydukları aşikârdır.⁷¹⁰ Hıdır'a göre İslâm'ı anlamak için rasyonel-skeptik değil, rasyonel-analitik bir metot izlenmesi gerekir.⁷¹¹ Anlaşılan şu ki, Hıdır bunu rasyonel şüpheciliğe karşı gösterirken İbn Ravendî'nin anlattıkları ise bunun rasyonel-şüpheciliğin aynısı olduğunu göstermektedir.

3. Mistik-Romantik Yaklaşım veya Tradisyonizm (Mystic-Romantic or Traditionalism)

Tradisyonizm, rasyonel-analitik yaklaşıma karşı sayılır. Bu yaklaşım genelde araştırmacıların İslâm'ı kabul etmelerine vesile olur. Bu, Batı'nın İslâm'a karşı asıl teşkil ettiği şüpheci bakışını temsil etmemektedir. Zira bu yaklaşım İslâm'ın son (din) ve ilahî mesajın en mükemmel sureti olduğunu savunur. Bu metotla İslâm kendi

⁷⁰⁸ Ibn al-Rawandî, "Origins of Islam: A Critical Look at the Sources", *The Quest for the Historical Muhammad*, ed. Ibn Warrak (New York: Prometheus Books, 2000), 107.

⁷⁰⁹ Hıdır, "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi.", 603.

⁷¹⁰ Ibn al-Rawandî, "Origins of Islam.", 107.

⁷¹¹ Hıdır, "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi.", 603.

kaynaklarıyla ve yorumlarıyla anlamaya çalışılır. İslâm'ın geleneksel açıklamaları ise ilahî bir hidayet olarak ele alınmaktadır. Bu yaklaşım her ne kadar İslâm'ın gelenekselciliğinin aynısı olsa bile asıl olarak Batı'da ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım aynı zamanda sufi bir metottur. Fransalı René Guénon (1886-1951), İsviçreli Frithjof Schuon (1907-1998), Japonyalı Toshihiko Izutsu (1914-1993), Alman Annemarie Schimmel (1922-2003), İngiliz mühtedi Martin Lings (1909-2005), Seyyed Hossein Nasr'ın öğrencisi Amerikan William C. Chittick (1943-) ve Chittick'in Japonyalı eşi (1943-) Sachiko Murata gibi oryantalistler ve İranlı Seyyed Hossein Nasr (1933-) gibi bazı müslüman yazarlar bu yaklaşımın temsilcileridir.⁷¹² Fakat bunların bu metodu hadis kitaplarından ziyade Sîret kaynaklarına yöneliktir. Meselâ Martin Lings'in *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*⁷¹³ isimli eseri bu metotla yazılmıştır.⁷¹⁴ Buna başkaları de eklenebilir.⁷¹⁵

Yaklaşımlar kısmında kaydettiklerimizi bir bütün olarak değerlendirirsek şu hususlar öne çıkmaktadır: Şüpheler ve ihtimallerden hareketle bir konuyu araştırmak, ilmî çalışmanın bir güzelliğindedir.⁷¹⁶ Ancak bunu şüpheci metot ile metodolojik

⁷¹² Ibn al-Rawandi, "Origins of Islam", 106-7; Hıdır, "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi.", 609.

⁷¹³ Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (b.y.: Inner Traditions, 1987).

⁷¹⁴ Fakat muasır kritik İbn Rawandi onun kitap başlığındaki "*Based on the Earliest Sources*" ifadesini eleştirmiştir. Ona göre İslâm'ın en erken kaynakları mevcut değildir. Mevcut olanlar da güvenilir değildir. O, bunu söylerken özellikle İbn İshak'ın *Sîretu Resûlillah* adlı eserini kast etmektedir. Ona göre İbn İshak'ın eserinin Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından yüzyıl geçmeden önce yazıldığı iddiası da iki yüzlüdür. Zira bu tür ifadelerin Müslüman yazarlarda bulunması ya cehaletten veya hasret dolu düşüncesi veya isteyerek aldatma niyetten kaynaklanmaktadır. bk. Ibn al-Rawandi, "Origins of Islam", 89-91. Kendisi aslında Ziauddin Sardar - Zafar A. Malik'in yazdığı *Muhammad for Beginners* (b.y.: Icon Books, 1994), isimli eserinden onların bu ifade kullandığını eleştirmiştir.

⁷¹⁵ Hadisler hakkında çalışmaları olan Avusturyalı meşhur şarkiyatçı Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall (1774-1856) ve ondan etkilenen Alman Oryantalist Georg Friedrich Daumer'i (1800-1875) de bu yaklaşımı kullananlar arasında zikredebiliriz. Hadisleri Batı diline ilk defa en geniş şekilde tercüme eden Hammer'dir. Hammer-Purgstall, ilk olarak 1809'da yazdığı ve Sahîh-i Buhârî'den 700 hadisin tercümesinin bulunduğu *Auszüge aus der Sunna oder der mündlichen Überlieferung Mohammeds* (Sünnet'ten veya Muhammed'in (s.a.v.) Sözlü Rivayetlerinden Seçmeler) adlı eseri başta olmak üzere birçok eserinde toplam 2600 kadar hadisi Almanca'ya tercüme etmiştir. Bk. Sabri Çap, "Alman Oryantalist Georg Friedrich Daumer'in (1800-1875) Hz. Peygamber Hakkındaki Görüşleri ve Manzum Hadis Tercümesi", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 14 (Haziran 2022), 4.

⁷¹⁶ Fakat şartlarından olduğunu söylemek güçtür. Zira şüpheci yaklaşımın doğru bir yöntem olmasının kararını akıl vermiştir. Aklın onayladığının her zaman doğru olacağını kararını kim verecek? sorusuna gelince gördüğümüz kadarıyla aklın doğruladığı veya onayladığı her şeyin her zaman gerçek olacağını kararını yine aklın kendisi verir. Bu da kapalı döngüdür. Yani akıl kendisinin doğru olduğunu ispatlamak için delil olarak kendisini sunar. Başka bir deyişle aklın iddiası kendisinin doğruluğudur. Delili de yine kendisidir. Şöyle ki A: 'Akıl haklı.' dedi. B: Delil nedir? diye sordu. A: 'Akıl' dedi. Yani bu mahkemede davacı da akıl, sorgulanan da akıl, soruşturan da akıl, avukat da akıl, şahit da akıl, delil de akıl, yargıtay da akıl ve nihayetinde doğrulayan yargıç da aklın kendisidir. Bu

şüphencilik olmak üzere iki kısma ayırmak daha uygun olacaktır. Hz. İbrahim'in (a.s.) kâfirlerle tartışmada kullandığı üslup metodolojik şüphencilik idi.⁷¹⁷ Bu boyut, araştırılan dine mensup kimseler tarafından kullanılır. Bu boyut aracılığıyla veriler incelenirken araştırılan konuya iman etme hususunda hiçbir şüphe duymadan sırf metot olarak şüpheler ve ihtimaller değerlendirilir. Şüphelerden meydana gelmiş boyuta gelince ise bunu genelde belli bir dine – İslâm örneği – inanmayan kişi kullanır. İmanı olmadığı için İslâmî verilere bakışı da doğal olarak kuşkulu olacaktır. Başka bir deyişle İslâmî verilere güveni olmadığı için bakış açısı da doğal olarak imânî olamaz. Yani güvenmediği için inanmaz, inanmadığı için de güvenmez. Aslında 'Niçin inanmıyor?' sorusunun cevabı 'güvenmediği için' ve 'Niçin güvenmiyor?' sorusunun cevabı ise 'inanmadığı için' olacaksa bu durum kapalı döngüyü gerektirecektir. Bu boyuttan atılan şüpheler sırf metodolojik olamaz. Bu şüpheler aslında inançsızlık ve güvensizliği yansıtan şüphelerdir. Dolayısıyla o kişinin şüpheleri metodolojik olmayıp aksine metodu şüphelerinden kaynaklanmıştır. Yani bu boyut, gerçek şahsî şüphelerini bir metot olarak kullanmaktan ibarettir. Bunun da güvensizlik ve hipotez olmak üzere iki farklı çeşidi vardır. Bilim alanında araştırmadan önce söz konusu hipoteze dair agnostik bir yaklaşım iken sosyal bilimlerde kimi zaman ispat etmek istenilen bir iddia veya ulaşmak istenilen bir sonuç olabilmektedir. Meselâ mistik-romantik yaklaşımı kullanan oryantalistlere karşın diğer oryantalistler nezdinde Resûlullah'ın (s.a.v.) gerçek bir peygamber olmaması genelde hadis araştırmalarının arkasında yatan temel bir varsayım olup bu kabulleri onların araştırmalarının kurucu ilke, ön kabul, ön koşul ve öncülü mesabesinde dir.⁷¹⁸ Buna binaen yaptıkları çalışmalarda şüpheci metodu kullanırlar. Bu metot bizim açımızdan şüpheci olsa da bunu kullanan oryantalist

durumda yargıtayın (aklın) sorgulananın (aklın) doğru olduğuna dair verdiği hükmün doğru olacağına da şüphe edilmesinin gerektiğini yine aklın ta kendisi söyler. Sonuçta şüpheci yaklaşımın kendisi şüphelidir. Bu nedenle şüpheli bir şeye dayanan araştırma, ilmî gerçekler değil, şüpheler doğurur. Bilimsel gerçekleri doğurmeyen araştırmayı ilmî olarak nitelendirmek de şüphelidir. Bu nedenle şüpheci yaklaşımı ilmî araştırmanın şartlarından değil, en fazla güzelliğinden saymayı tercih ettik. Yok eğer gerçeğe ulaşmada en büyük kıstas olarak aldığımız akıl, kendisinin doğruladığı her şeyin her zaman doğru olacağı gibi bir hüküm vermezse, yani bazen yanılabilceği kararı verirse o zaman bu durum yine şüpheci yaklaşımın bazen yanılacağı yani ilmî gerçekler doğuramayacağını ispatlamaktadır. Bu durumda şüpheci yaklaşımın ilmî araştırmanın şartlarında yer alması yine şüpheli olacaktır. Dolayısıyla en iyisi şüpheci yaklaşımın bir şart değil, yalnızca güzel olduğudur. Bu mantıkla bu tespit de akla dayalı olduğu için şüpheli sayılır. Fakat bu tespit kabul edilmesine şarttır denilirse de güzeldir denilir. Güzel denilmesi akla dayandığı için şüpheli olsa da güzel olduğu denilir.

⁷¹⁷ el-En'âm, 6/76-78. Bu boyutu Uluslararası İslâmî Üniversitesi İslamabad'da Lisansta bir derste öğrenmiştik.

⁷¹⁸ Krş. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 35-57.

açısından ise metodolojik şüphencilik sayılır. Zira o önceden inandığı iddiayı ispatlamak ve ulaşmak istediği sonuca varmak için araştırma esnasında şüpheleri ve ihtimalleri sırf bir metot olarak ele almaktadır. Çünkü söz konusu araştırmanın amacı veya hipotezi gerçekten Resûlullah'ın (s.a.v.) peygamber olup olmasını veya ilgili hadisin gerçekten ona (s.a.v.) ait olup olmadığını araştırmak değildir. Başka bir deyişle 'Hadisler uydurmadır' şeklindeki oryantalistik paradigmanın kurucu ilkesinden hareketle yapılan araştırmada kullanılan şüpheler ilgili hadisin Resûlullah'a (s.a.v.) aidiyetine yönelik değil, kimin tarafından ne zaman uydurulduğuna yöneliktir. Bu şüpheli boyutları şu şekilde açıklayabiliriz.

1. Hadisler zaten uydurmadır: Bu boyuttan bakarsak yapılan araştırmada kullanılan şüpheler yalnızca metodolojiktir (lafzî/zahirî). Hadislerin uydurma olup olmadığını araştırmak için değildir. Başka bir deyişle bu çalışma, hadisler gerçekten Resûlullah'a (s.a.v.) ait midir hususunda şüphe edildiği için ve bu soruya cevap aramak için düzenlenmemiştir. Ama yine de şüphe ediyormuşçasına araştırmak, lafzî ve zahirî şüphenciliktir. Bu boyutu metodolojik şüphencilik olarak nitelendirdik.

2. Hadislerin uydurma olduğuna inanıldığı için araştırma esnasında şüphelerden hareket edilir. Şüphelerin ortaya atılmasının bu şekline şüpheci yaklaşım denir. Burada şüpheleri ortaya atmaktan maksat, hak ve hakikati araştırmak değil, inandığını/inanmadığını ispatlamaktır. Bu boyutu şüpheci metot olarak nitelendirdik.

3. Araştırma esnasında hadislerin kimin tarafından ne zaman uydurulduğuna dair ele alınan ihtimaller de bir nevi şüphelerdir. Bunlar güvensizlik veya inançsızlık anlamına gelen şüpheler değil, bilakis aranan gerçekler ve araştırılması gereken hususlar mesabesindeki şüphelerdir. Bu şüpheler hipotez ve araştırmanın problemidir. Bunu da bir nevi şüpheci metot olarak nitelendirebiliriz. Fakat bu ikinciden çok farklıdır. Zira ikincinin maksadı inanmış olduğunu veya inanmadığını ispatlamak için şüpheleri üretmek iken, bunun amacı, inanılması gerekeni araştırmak için şüpheleri ortaya atmaktır.

Mezkûr yaklaşımlara göre oryantalistleri sınıflandırsak Hammer, Daumer ve bunların izinden gidenler mistik-romantik; Motzki rasyonel-analitik ve fenomenolojik; Goldziher, Schacht ve Juynboll rasyonel-skeptik-indirgemecilik; Croce ve Cook ise indirgemecilik yaklaşımını kullanmaktadırlar. Ayrıca gördüğümüz kadarıyla rasyonel-analitik yaklaşıma fenomenolojik yaklaşım altında yer verebiliriz. Rasyonel-skeptiğe

ise indirgemeciliğin altında yer vermemiz mümkündür. Mistik-romantik yaklaşım ise fenomenolojik yaklaşımdan daha iyimser bir yaklaşımdır. Yukarıda zikrettiğimiz üç boyuta göre bakarsak ilki zahirî-fenomenolojik, ikinci indirgemecilik ile rasyonel-skeptik, üçüncü ise gerçek fenomenolojik ve rasyonel-analitik yaklaşımı yansıtmaktadır. Mistik-romantik, bu üç boyutta yer almasa da üçüncü boyuta yakın bir yerde değerlendirilebilir.

VI. GENEL DEĞERLENDİRME

Oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metotlar; teori, kural, delil, teknik ve yaklaşım olmak üzere beş farklı açıdan değerlendirilebilir. Bunların hepsi oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metot olarak da nitelendirilebilir. Önceki çalışmalarda alanın uzmanları tarafından bunların bir kısmı için müstakil olarak metot veya yöntem tabiri kullanılmıştır. Dolayısıyla bunları bir bütün halinde metot olarak nitelendirmemiz, bunlardan sadece bir unsurun müstakil bir şekilde metot olamayacağı veya onun için metot tabiri kullanılmayacağı anlamına gelmez. Meselâ *teknik* olarak ele aldığımız kavrama, önceki çalışmalarda yöntem denilmiştir. Bu açıdan teknikler tek başına metot olabilir. Fakat bu durum onun oryantalistlerin metotlarının bir parçası olamayacağı anlamına gelmez. Zira biz burada oryantalistlerin metotlarını daha geniş bir seviyede ele almaya çalıştık. Bu açıdan bunların her biri diğer çalışmalarda tam bir metot olarak nitelendirilmişse de burada metotların unsuru olarak geçmesi önceki kullanımına aykırı değildir. Sadece metotları ele alma hususunda bakış açısı ve seviye farkı vardır.

Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotlarını oluşturan unsurların sırasını ve birbiriyle olan ilişkisini anlamak için şu misâl verilebilir: Bir oryantalistin bir hadisin uydurma olduğunu ispatlamak için isnad veya kaynak merkezli bir tekniği seçtiğini ve delil olarak da *e-silentio*'yu seçtiğini varsayalım. Bu delile dayanarak o, “Eserinde hadisi geçmeyen râvinin rivayetine güvenilmez” *prensibini* kullanır. Bu prensipler için *'dalma isnad'* ile beraber *'isnadların geriye doğru gelişimi/yayılımı'* *teorisini* kullanır. Ayrıca bu hadisleri reddetmek için araştırmasını *indirgemeci yaklaşım*la yapar. Böylece *teori, prensip, delil, teknik* ve *yaklaşım* birleşerek oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotlarını meydana getirmektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi şunu unutmamamız gerekir ki, yukarıda zikredilen tabirler her ne kadar birbirinden ayrı gözükse de kimi zaman kesişmektedir.

Dolayısıyla çalışmamızda teori olarak ele aldığımız bir kavramı oryantalistler, prensip; prensip olarak nitelendirdiğimiz bir ilkeyi ise diğer bir çalışmada delil olarak kullanabilmektedir. Teknik ve yaklaşımın ise sınırları daha belirgindir. Zira bu ikisi teori, prensip ve delilden üst ve ana hat mesabesinde olup bunları içeren bir ana yöntemdir. Teknik olarak nitelendirdiğimiz tabirlerin diğer bir özelliği de şudur ki, bunlar özellikle hadislerle has olarak üretilmiştir. Bunların örneklerini Batı’da Kitâb-ı Mukaddes bağlamında açık bir şekilde bulmak güçtür. Bunun sebebi hadislerin rivayet sisteminin Kitâb-ı Mukaddes’inkinden farklı olmasıdır.

Oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları teori, kural, delil, teknik ve yaklaşımları daha iyi anlamak için onların metotlarını başta *genel metot* ve *özel metot* şeklinde ikiye ayırmamız mümkündür. Genel metodu yine *dış metot* ve *iç metot* olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Yaklaşımları ve teknikleri dış metot kategorisine; teoriler, kurallar ve delilleri ise iç metot kategorisine koymayı münasip gördük. Yaklaşımları ve teknikleri dış metot olarak nitelendirmemizin sebebi, diğerlerinin bunların içinden çıkarılmış olmasıdır. Yani isnad merkezli bir tekniği uygulamak için isnadla ilgili diğer birçok teoriden birisi seçilebilir. Bu açıdan isnad merkezli teknik, isnadla ilgili teorileri içerebilmektedir. Aynı şekilde bu tekniği kullanmak için mezkûr kurallardan birisi seçilir. Bunun yanı sıra mezkûr delillerden birisi kullanılır. Aynı durum yaklaşımlar için de geçerlidir. Zira herhangi bir yaklaşımla araştırma yapmak için teoriler, kurallar ve delillerden hatta tekniklerden bir yöntem seçilir. Teknik ve yaklaşım diğerlerinden daha geniş olduğu için bunları dış ve diğerini ise iç metot olarak isimlendirdik.

Bunlara genel metot dememizin sebebi, bunların belli bir oryantalistin şahsî akıl yürütmesi olmamasındandır. Meselâ ilk kez Schacht’in ortaya koyduğu müşterek râvî teorisini, buna katılanlar da katılmayanlar da belli başlı usullere göre veya kendi anlayışları ve usullerine göre onu kullanabilmektedir. Özel metottan kastımız ise genel metodu uygularken ortaya çıkan, herkesin şahsî istidlali, anlayışı, akıl yürütmesi, mantığı ve çıkarımıdır. Başka bir deyişle belli bir oryantalistin delil-istidlal-iddia arasında bağ kurmak için yürüttüğü özel akıl, onun özel metodudur; zira bu onun düşünce veya düşünme tarzına bağlıdır.

Bununla birlikte söz konusu taksim oryantalistik hadis çalışmalarına hastır. Başka alanlarda bu tasnif geçerli olmayabilir. Meselâ diğer alanlarda teori tekniğe

değil, teknik teoriye hizmet edebilir. Biz bu sınıflandırmayı kavram ve teorilerinden hareketle değil, oryantalistlerin özel kullarımlarını takip ederek ortaya koyduk.

Gördüğümüz kadarıyla, teori, kural, delil, teknik ve yaklaşımdan oluşan oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotları, henüz deneme aşamasında olup yeterli olgunluk seviyesine ulaşamamıştır; dolayısıyla bunların geçerli olduğunu söylemek için erkendir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ORYANTALİSTLERİN HADİS ARAŞTIRMALARINDA KULLANDIKLARI METOT VE KAYNAKLARIN SORUNLARI

Oryantalistlerin hadislerle ilgili iddialarını, kullandıkları delilleri, kaynak ve metotlarını, ayrıca ulaştıkları sonuçların geçerliliğini anlamak için hangi teknik izlediklerini ve bunların hangi sorunlara yol açtığını iyi tespit etmek gerekmektedir. Bir araştırmada hangi kaynakların tercih edildiği, araştırmanın metodu ile yakından alakalıdır. Bu anlamda oryantalistlerin kaynak kullanımı aslında onların hadis araştırmalarındaki metotları arasında yer alır. Metot, sadece kaynak kullanmaktan ibaret olmayıp metodun başka mühim unsurları da bulunmaktadır. Bunlar çalışmamızın ikinci bölümünde teoriler, kurallar, deliller, teknikler ve yaklaşımlar başlıkları altında geçmiştir. Bu bölümde oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metotlar ve kaynak kullanımı ile ilgili sorunlar örnekler vermek suretiyle ele alınmıştır. Şunu unutmamamız gerekir ki oryantalistlerin metodolojik ve kaynak kullanım sorunlarını zikretmekle iktifa etmemiz, çağdaş tenkit sisteminin hep sorunlu olduğu veya hiç müspet bir katkıda bulunmadığı anlamına gelmez. Oryantalistlerin çalışmalarının hadis ilmine müspet katkılarını tespit edebilmek için özel bir çalışma hazırlanması gerekir.¹

Oryantalistlerin hadis metotlarındaki sorunlu yönlere değinmemizin sebebi, iddialarının isabetsizliğini ortaya koymaya çalışmaktır. Yani oryantalistlerin hadis alanına katkıları veya onların ulaştıkları sorunsuz olan sonuçlar son derece önemli olsa da genel olarak muhaddisler ve geleneksel İslâm düşüncesi tarafından kabul göreceği veya ilmî ortamda belli bir soruna sebebiyet vermeyeceği için geleneksel İslâm düşüncesine sadece muhalif olan görüşlerinin incelenip değerlendirmeye öncelik verdik.

¹ İbrahim Hatiboğlu bu tavsiyede bulunur. bk. İbrahim Hatiboğlu, “Çağdaşlaşma Dönemi”, 189. Krş. Seyyit Aleem Ashraf Jansi, *Tefhûm-i İstişrâk* (Lahore: World View Publishers, 2019). Oryantalistlerin bazı katkıları için bk. Seyyit, *Tefhûm-i İstişrâk*, 71-157.

Aşağıda zikredilecek hususlar sadece oryantalistlere has olmayıp herhangi bir araştırmacının benimsemediği bir din veya görüşü değerlendirirken düşebileceği kusurlardandır. Dolayısıyla bunları tespit etmeye çalışmamızın amacı, oryantalistlerin araştırmalarını bir kalemde silmekten ziyade, onların hadis araştırmalarında yaptıkları hatalara sebep olan hususları anlamaya çalışmak ve bunları tespit etmeye gayret etmektir.

I. ORYANTALİSTLERİN HADİS ARAŞTIRMALARINDA KULLANDIKLARI METOTLARIN SORUNLARI

Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotların sorunlu yönlerini anlamak için İngiliz oryantalist Arberry Arthur John'a (1905-1969) ait şu söz – kendisine nisbeti sabitse – oldukça önemlidir. O, şöyle der: “Doğu ve Doğu halkı hakkındaki gerçek, Batılının zihnine yerleştirilmeden önce, bir yığın saçmalıklar, yanlış anlamalar ve kasıtlı yalanların ortadan kaldırılması gerekir. Bu temize çıkarma işlemi yerine getirmek vicdan sahibi bir şarkiyatçının vazifesinin bir parçasıdır; ancak bu araştırmacı hiçbir zaman bunun kolay ve mükâfatı bol bir iş olduğunu zannetmemelidir.”² Oryantalistlerin metotlarının problematik niteliğini, sorunlar, bunların sebepleri ve bunlardan mütevellit sonuçlar olmak üzere üç farklı açıdan inceledik.

A. METODOLOJİK SORUNLAR

Bu bölümde zikredilen misâller aslında birden fazla sorunu teşkil veya temsil edebilmektedir. Mesela belli bir hata ön yargı meselesini temsil ederken, subjektif davranmanın veya başka bir sebebin örneği de olabilir.

1. Kitâb-ı Mukaddes Tenkit Sisteminin Hadislere Uygulanması

Batılı araştırmacıların ürettikleri yeni tenkit metotları Kitâb-ı Mukaddes'e has olmayıp herhangi bir dinin kutsal metinlerine ya da diğer seküler metinlere uygulanabilir. Dolayısıyla oryantalistlerin gerek Kur'ân olsun gerek hadis, İslâm

² Tefik Rüştü Topuzoğlu, “Arberry, Arthur John”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/348. Yazar belli bir kaynak belirtmediği için asıl kaynağına müracaat edilmemiştir.

araştırmalarında, sözü edilen ilmî ilkelerden hareket ettiklerini söylemek yanlış olmaz. Nitekim William Muir (1819-1905),³ Snouck-Hurgronje (1857-1936)⁴, Amerikan tarihçisi Charles Cutler Torrey (1863-1956)⁵, İngiliz komutan ve yazar Ronald Victor Courtenay Bodley (1892-1970)⁶, İskoç tarihçisi Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1895-1971)⁷, Wansbrough (1928-2002) öğrencisi ve revizyonistlerden sayılan⁸ John Burton (1929-)⁹, İngiltere’deki Leeds Üniversite’sinde İslâmî ilimlerde hocalık yapan yazar Neal Robinson (1948-)¹⁰ ve diğer Batılı araştırmacılar Kur’ân-ı Kerim üzerinde ilmî tenkit araştırmalarını hazırladıktan sonra çalışmalarının sonucu olarak Kur’ân’ın Kitâb-ı Mukaddes gibi veya onun kadar tahrif edilmediği, günümüzdeki Kur’ân’ın Hz. Muhammed’in (s.a.v.) bizzat yazdığını Kur’ân’ın aynısı olduğunu belirtmişlerdir.¹¹

Oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metodolojik hatalardan birisi, aynı arka plana sahip olmayan Kitâb-ı Mukaddes ile hadisleri aynı kefeye koyup iki farklı metni aynı metot ile ele almalarıdır. Onlar, her iki metindeki problemi aynı görmüş ve bu problemlerin aynı niteliklere sahip olduğunu düşünerek yanlış hükümler verip yanlış sonuçlar elde etmişlerdir. Nitekim Brockelmann’a göre Arapça’da yeterli filolojik araştırma seviyesinden bahsetmek imkânsızdır; bu sebeple kendisi Batı literatür tenkit sisteminin Arapça’ya da uygulanmasına karşıdır.¹² Çünkü İslâm literatürünün herhangi bir dalında form tenkidinin verimli bir şekilde uygulanabilmesi için önce Arap dilinde bu çalışmanın zeminini hazırlayan yeterli filolojik araştırmalar yapılması gerekmektedir.¹³ Bu bağlamda yukarıda zikri geçen Stetter’in (ö. ?) form

³ Sir William Muir, *The Life of Mahomet* (London: Smith, Elder and Co. 1858), 1/14.

⁴ Snouck C. Hurgronje, *Mohammedanism, Lectures on Its Origins, Its Religious and Political Growth and Its Present State* (b.y.: y.y., 2003), 11.

⁵ Charles Cutler Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (New York: Jewish Institute of Religion Press, 1933), 2.

⁶ R. V. C. Bodley, *er-Resûl, hayâtu Muhammed*, çev. Muhammed Muhammed Farac ve Abdülhamit Cûda. b.y.: Mektebetu Mısır, ts.), 231.

⁷ Hamilton A.R. Gibb, *Mohammedanism, An Historical Survey* (New York: Oxford University Press, 1962), 50.

⁸ Haluk Songur, “John Burton (1929-) -The Collection of the Qur’an Adlı Eseri Özelinde”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 203-204.

⁹ John Burton, *The Collection of the Qur’an* (UK: Cambridge University Press, 2010), 239-40. Bu konuda fazla bilgi için bk. Songur, “John Burton (1929-) -The Collection of the Qur’an”, 203-217.

¹⁰ Neal Robinson, *Christ in Islam and Christianity* (New York: State University of New York Press, 1991), 194.

¹¹ Detaylı bilgi için bk. Sâmi Amiri, *Hunting for the Word of God* (USA: TL Minneapolis, 2013), 202-206.

¹² Dere, *Oryantalistlerin Hadis’e Yaklaşımları*, 65.

¹³ Dere, *Oryantalistlerin Hadis’e Yaklaşımları*, 65.

kritiğinden hareketle hadislerin otantikliğinden şüphe etmesi, onun kusursuz bir çalışma ortaya koyduğu anlamına gelmez.¹⁴

Tarihsel eleştiri metotları İslâmî metinlere ilk olarak 19. Yüzyıldan itibaren oryantalistlerin eliyle uygulanmıştır.¹⁵ Batı'nın Kitâb-ı Mukaddes tenkidinin hadis literatürü üzerine uygulanması bağlamında Kitâb-ı Mukaddes'in İslâm kaynaklarıyla ne kadar benzeştiği çok önemlidir. Meselâ Kitâb-ı Mukaddes ile hadislerin yazılışı arasında kurulan benzerlik, sağlam bir temele dayanmamaktadır. Bu tip araştırmalarda büyük çoğunlukla bir arka plan (aksiyom) bulunduğu için, rivayet her ne kadar güvenli olsa bile, araştırmalar bir sonuca varmak yerine bir kaos ortaya çıkarmaktadır. Aynı şekilde bu araştırmalarda genelde bir ölçü ve standart eksikliği sorunu da yaşanmaktadır. Dolayısıyla bu araştırmalar bir çözüm üretmekten ziyade çözümsüzlüğe sebep olurlar. Buna ilaveten bazı oryantalistik çalışmalarda, geleneksel kaynaklardaki bilgiyi uygulamak yerine, bu bilgiler üzerine konuşmak ve hadisleri anlamaktan ziyade onları eleştirmek esas alınmıştır.¹⁶

Aydınlanma döneminden sonra Batılı araştırmaların temeli olan şüpheci yaklaşım, oryantalistler tarafından İslâmî ilimler üzerinde de uygulanmaya başlamıştır. Bu sebeple erken dönem İslâmî bilgileri yeniden gözden geçirme ve bu bilgileri yeniden temellendirmek gayesi ortaya çıktı. Buna göre hiçbir şey belli, doğru ve kesin değildir.¹⁷

Kur'ân-ı Kerîm'i Almanca'ya tercüme edip filolojik açıdan şerh eden Alman filolog Rudi Paret'e (1901-1983) göre XVIII. asrın yarısından sonraki oryantalistler İslâm ve tarihi ve diğer Arapça kaynakları araştırmada Batı dünyasında yazılan eserlere ve düşünce tarihine uyguladığı metodun aynısını kullanmaktadırlar.¹⁸ Herbert Berg şüpheci oryantalistlerin İslâmî metinlere bakışını şöyle özetler: “günümüze intikal eden İslâm literatürünü okumak için tek yol *edebî tenkit (literary*

¹⁴ Krş. Muir, *The Life of Mahomet*, 1/Liv; Paret, *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye*, 16; Görmez, “Klasik Oryantalizm”, 17; Lewis, *From Babel*, 413; Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 204, 210; Andreas Görke, *Eschatology, History and the Common Link* Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands 2003, 180-181; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 242-43; Hıdır, “Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri”, 23; Eric F. F. Bishop, “Form Criticism and the Forty Two Traditions of An-Nawawi”, *The Muslim World* 30/3 (1940), 253-261.

¹⁵ Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri*, 289.

¹⁶ İbrahim Hatiboğlu, “Çağdaşlaşma Dönemi”, 197, 199.

¹⁷ Akın, “Hadislerin Yazılı Kaydı”, 47.

¹⁸ Paret, *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye*, 16.

criticism)’dir.¹⁹ Mehmed S. Hatiboğlu’nun tespitine göre hadis araştırmalarına yönelik metodolojik yaklaşımların gelişiminde Batı’da köklü temellere dayanan metin tenkidi (*biblical criticism*) kavramının büyük önemi vardır.²⁰ Ona göre arkeolojik araştırmalara henüz imkân bulamamış Müslüman müfessirler Fecr (89) sûresinin 6-8 ayetlerinin²¹ tarihî değerini Savignac, Horsfield ve Caskel’in incelemelerini okumadan takdir edemeyeceklerdir.²² Bu hususta arkeoloji kritiğini İslâmî metinlere uygulayan oryantalistler ‘revizyonistler’ olarak isimlendirilmişlerdir.²³

Mehmet Görmez’in tespitine göre oryantalistler kendi kutsal metinlerini eleştirmede kullandıkları metodun aynısını hadisi eleştirmede de kullanmışlardır.²⁴ Özcan Hıdır’ın tespitine göre oryantalistler hadis araştırmalarında bizim toplumumuzda henüz detaylarıyla bilinmeyen yöntem ve Latince kavramlara sıklıkla başvurmaktadırlar.²⁵ Ona göre oryantalistik çalışmaların, Kitâb-ı Mukaddes’in mevsukiyetini sağlamak amacıyla geliştirilen ‘hermenutik’ yöntemi ve bunun gibi diğer metotları İslâmî metinlerin sübutu ve mevsukiyetini araştırmak için kullandıkları malumdur.²⁶ Ayrıca XIX. yüzyılın oryantalistik araştırmalarında sıklıkla filolojik analizlerin kullanıldığı gözükmektedir.²⁷

Avusturyalı oryantalist Aloys Sprenger’in (1813-1893) filolojik kritiği İslâmî metinlere uyguladığını söyleyebiliriz. O, Hz. Hatice ile Varaka b. Nevfel arasında geçen ilk vahye yönelik konuşmalarında kullandıkları dili ve ifadelerini inceleyip söz konusu rivayetin nispet edilen zamana ait olmadığını, aksine uydurulan zamana ait olduğunu belirtmiştir.²⁸ Sprenger’in bu incelemesi söz konusu rivayet üzerinde filolojik kritik metodun uygulamasından sayılabilir.

¹⁹ Berg, “Competing Paradigms”, 275. Krş. Salih Özer, “Batı’da Hadis Metinlerine Yönelik Edebî Tahlil Denemeleri”, *Dinî Araştırmalar* 9/25 (2006), 237-264.

²⁰ İbrahim Hatiboğlu, “Çağdaşlaşma Dönemi Metodolojik Hadis Tenkidi Tekniklerinin Mahiyeti” *İslâm’ın Anlaşılmasında sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu-2001* (Ankara: 2003), 197.

²¹ “Görmedin mi, rabbin ne yaptı Âd kavmine; Ülkeler içinde benzeri yaratılmamış olan, sütunlarla dolu İrem’e”. bk. el-Fecr 89/6-8.

²² Hatiboğlu, “Batı’daki Hadis Çalışmaları Üzerine”, 113.

²³ Detaylı bilgi için çalışmamızda revizyonistler ve Arkeolojik kaynak kullanımı ile ilgili yerlere bakınız.

²⁴ Görmez, *Klasik Oryantalizm*”, 17.

²⁵ Özcan Hıdır, “Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri”, 1/23-25.

²⁶ a.g.e., 1/23.

²⁷ a.g.e., 1/23.

²⁸ Hüseyin Akgün, “Hadislerin Otantikliği Hususunda Bazı Oryantalistlerin Görüşleri ve ‘Hadisin Özü’ (Kern, Core) Kavramı”, *Hikmet Yurdu* 8/15 (Ocak – Haziran, 2015), 87.

William Muir, İngiliz ve metin tenkitçisi Henry Alford'un (1810-1871) Grekçe Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uyguladığı analogi kuralının²⁹ hadislere de uygulanmasının gerektiğini söyler.³⁰ Lewis'e (1916-2018) göre Michael Jan de Goeje (1836-1909), Wellhausen (1844-1918) ve Caetani (1869-1953), Batılı tenkit sistemini İslâm tarihi üzerinde ilk uygulayanlar arasında yer almaktadırlar.³¹ Motzki'nin (1948-2019) tespitine göre Batılı araştırmacılar erken dönem İslâmî kaynakların yeniden oluşturulmasında Kitâb-ı Mukaddes kaynaklarının yeniden oluşturulma tecrübelerinden istifade etmişlerdir. Bu bağlamda J. Wellhausen, Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) *Fütûhu'l-büldân* isimli eseri ve Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* isimli eserinden İbn İshak (ö. 150/767) gibi erken dönem yazarların bilgilerini bulmaya çalışmıştır.³² Özcan Hıdır'ın tespitine göre J. Wellhausen, Kitâb-ı Mukaddes'e yönelttiği eleştirilerinde başarılı olunca aynısını İslâmî metinler üzerinde de uygulamaya kalkışmıştır.³³

Goldziher (1850-1921) ve Snouck-Hurgronje Christiaan, Reinhart Dozy'nin (1820-1883) zamanında Abraham Kuenen (1828-1891) ve Julius Wellhausen'in Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uyguladığı tenkidin sonucu olarak Tevrat'ın (Pentateuch) Filistin'deki Yahudi toplumunun geleneğinden etkilendiği ve redaksiyon edildiği görüşleri ve tenkidinin aynısını İslâm geleneğine de uygulamışlardır. Özellikle zekât konusunda bunu ilk uygulayanın Hurgronje olduğu söylenir.³⁴ Jonathan Brown'a (1977-) göre Goldziher, İtalyan Katolik papaz ve Kitâb-ı Mukaddes tenkitçisi Lorenzo Valla (ö. 1457) ile Alman Kitâb-ı Mukaddes uzmanları ve münekkitleri gibi onların kullandığı kritik anahtarlarını hadiste sahih ile zayıfı ayırmak için kullanmıştır.³⁵ Ona göre William Muir Batı'da hadiste tarihî tenkidi ilk kullananlar arasında yer alsa da Goldziher bunu daha geniş ve akademik bir seviyede uygulamıştır.³⁶ Brown, Goldziher'in hadiste tarihî tenkidi yapmak için 1. Anakronizm ile 2. Analogi (çıkarm/benzetme metodu) gibi iki ana hat kullandığını belirtmiştir. Ona göre

²⁹ Henry Alford, *The Greek Testament* (London: Francis & John Rivington, 1849), 1/56.

³⁰ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/54.

³¹ Bernard Lewis, *From Babel to Dragomans* (USA: Oxford University Press, 2005), 413.

³² Motzki, "Dating Muslim Traditions", 242-43.

³³ Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri", 23.

³⁴ Wensinck, "The Importance of Tradition", 241.

³⁵ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 204, 210.

³⁶ a.g.e., 205.

Avrupa'nın tarihî tenkidini hadis metinlerine uygulayan ilk kişi Goldziher'dir.³⁷ Ayrıca Akın'a göre tarihî tenkit metodunun oryantalistler tarafından İslâmî metinlere uygulandıktan sonra oryantalistler erken dönem hadis tarihi üzerinde çok sayıda çalışmalar hazırlamaya başlamışlardır.³⁸ Özcan Hıdır'ın tespitine göre Schacht'ın (1902-1969) Alman sosyolog Max Weber'e (1864-1920) olan yakınlığından dolayı onun fikirlerini ve metotlarını İslâmî kaynaklara taşıdığı tahmin edilir.³⁹

Ali Dere, Eckart Stetter'in (ö. ?) '*Topoi ve Schemata*' çalışmasını edebî tenkidin çeşidi olan form kritiğinden saymıştır.⁴⁰ Ona göre bu çalışmada Stetter'in hadislerde redaksiyon yapıldığı görüşü, Kitâb-ı Mukaddes metinlerini yorumlamada kullanılan redaksiyon tarihinden alındığında şüphe yoktur.⁴¹ Kanaatimizce muhaddisler rivayet kültüründeki bu râvilerin redaksiyon faaliyetlerinden bîhaber değil idiler. Onlar bunu önlemek için hadis usulünde *idrac/müdreç* isimli bir kategori oluşturmuşlardır. Daha sonra bu redaksiyonun tam olarak nerede yapıldığını tespit etmek için sened ve metin olmak üzere bunu ikiye ayırmışlardır. Hatta metin içinde bile başta, ortada ve sonda olmak üzere yine bu redaksiyonu üçe ayırmışlardır.⁴² Bu usuller muhaddislerin bu konuda gayet dikkatli olduğunu göstermektedir.

J. Wansbrough'nun edebî tenkidi hadislere de uyguladığını söyleyebiliriz. Zira ona göre isnad, edebî tenkide (*literary criticism*) göre sadece bir fazlalıktır (önemsiz).⁴³ Motzki'ye göre XVII. yüzyılda Kitâb-ı Mukaddes'i eleştirmek için üretilen *form analizini*, hadisleri tarihlendirmek için ilk kez hıristiyan Robert Marston Speight (1924-2011) "The Will of Sa'd b. a. Waqqas: The Growth of a Tradition" isimli makalesinde metin esaslı teknikle beraber kullanmıştır.⁴⁴ Ona göre Speight metin versiyonlarına bakarak hadisin tarihî gelişimini yeniden oluşturmaya çabalamıştır. Speight'in metodu dört aşamayı içermektedir. 1. Konuya dair gördüğü toplam 19 rivayeti toplamış, 2. Rivayetleri zorluk ve karışıklıklarına göre

³⁷ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 205, 210.

³⁸ Nimetullah Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008), 47.

³⁹ Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri", 23.

⁴⁰ Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları*, 65.

⁴¹ Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları*, 72. dn. 33.

⁴² Mahmûd et-Tahhân, *Teyşîru mustalehi'l-hadis* (Lahore: Mektebe-i Rahmâniye, ts.), 102-105.

⁴³ John E. Wansbrough, *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (New York: Prometheus Books, 2004), 183.

⁴⁴ Motzki, "Dating Muslim Tradition", 212. Ayrıca bu makale Âkâ'î'nin Farsça'ya derlediği makaleler arasında yer almaktadır. bk. Âkâ'î, *Târîh-i güzâriye hadis*, 187-210.

sınıflandırmış, 3. Gelişimin seviyesi, iç unsurlarının bağlılığı, stil ve kelimelerin işaretlerine bakarak analiz yapmış ve 4. Son aşamada ise hüküm vermiş ve rivayetleri bağlı içeriklerine göre sınıflandırmıştır. O, bunu yaparken bazı dokunulmaz ilkelerine uymuştur. Ona göre cami ve kısa rivayetler açık ve detaylı rivayetlerden önce sayılır. Rivayet kipi direkt konuşandan önce sayılır. Motzki'ye göre Speight'ın araştırması dağınık bir tarihî çalışma doğurmuştur. Zira Speight'ın vardığı sonuç 1. Bir metin en erkendir, 2. Üç rivayet Emevîlerin ilk dönemine ait ve geride kalan 15 rivayet ise Emevîlerin son dönemine ait olduğu şeklindedir. Motzki'ye göre Speight'ın metin esaslı tekniği iki nedenden dolayı ikna edici değildir. Birincisi, onun topladığı rivayetlerin gerçekten aynı konuya dair olduğunun şüpheli olması; ikincisi ise form kritiği için önceden belirttiği dokunulmaz prensiplerin de şüpheli olmasıdır. Zira birinci kural Schacht'tan alınmış her zaman geçerli bir kural değil; öbürü de mutlak bir gerçek değildir. Motzki, metin esaslı çalışmada form kritiğini kullanması sebebiyle Speight'ın çalışmasını; Goldziher ve Schacht'ın form kritiği içermeyen sadece metin esaslı tekniğinden daha verimli olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵ Watt'ın (1909-2006) çok ibretamiz bir şekilde açıkça itiraf ettiğine göre Batılı araştırmacılar Kitâb-ı Mukaddes'e uyguladıkları tarihî ve edebî tenkidin metotlarının aynısını yavaşça Kur'ân ve erken dönem İslâm tarihine de uygulamaya başlamışlardır.⁴⁶

İslâm literatüründe edebî tenkit metodunu kullananlar genelde revizyonistler olsa da⁴⁷ Harald Motzki de bu metodu "The Murder of İbn Abî l-Huqayq: The Origin and Reliability of Some *Maghâzî*-Reports"⁴⁸ isimli makalesinde uygulamıştır ve vardığı sonuca göre bu metodu kullanarak, Crone (1945-2015) ve Cook'un (1940-) görüşüne karşı İslâm tarihini yeniden oluşturma (reconstruction) imkânı vardır.⁴⁹ Sinoptik problemi, Kitâb-ı Mukaddes uygulaması şeklinde hadislere geçmemişse de Motzki'nin hem isnad hem metin tekniğinin beş aşamasından üçüncü aşamasında bu ifade geçmektedir. Ona göre önce hadisin tüm versiyonları toplanır, ardından sened

⁴⁵ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 212-13.

⁴⁶ W. Montgomery Watt, "Western Approach to the Understanding of the Qur'an", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler, 16-18 Eylül, 1985* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985), 26. 25-30

⁴⁷ Judith Koren - Yehuda D. Nevo, "Methodological Approaches to the Islamic Studies", *Der Islam* 68 (1991), 87.

⁴⁸ *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2000)

⁴⁹ Harald Mtozki, "The Murder of İbn Abî l-Huqayq: The Origin and Reliability of Some *Maghâzî*-Reports", *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2000), 233.

şeması yapılır, daha sonra metinler arası sinoptik (karşılaştırmalı) okuma yapılır, ondan sonra metinler arası farklılıklar ve bağlar belirtilir; en son olarak aralarında bir bağ varsa o zaman müşterek râvi tarafından iletilmiş asıl metin ile sonradan kimler tarafından yapıldığı değişiklikleri belirten sonuç ortaya çıkarılır.⁵⁰

Andreas Görke'nin tespitine göre Paul J. Alexander'in "Medieval Apocalypses as Historical Sources"⁵¹ isimli makalesinde ortaya koyduğu bazı yaklaşımlar ve sonuçlar daha sonra İslâmî metinlere de uygulanmıştır. Meselâ Michael Cook bunları "Eschatology and the Dating of Traditions" isimli makalesinde uygulamıştır. Hatta Görke kendisi bile "Eschatology, History and the *Common Link*"⁵² isimli makalesinde Alexander'den onun üç noktada istifade etmiştir. Ona göre Paul'un çalışması her ne kadar Süryanice ve Grekçe'deki (Kitâb-ı Mukaddes) gaybi rivayetler hakkında olsa bile onun vardığı sonuçları ve yaklaşımları İslâm'ın gaybi metinlerine uygulanacak kadar genel ve kapsamlıdır.⁵³

Jonathan A. C. Brown'a göre Kitâb-ı Mukaddes tenkitçilerinin ürettiği yeni eleştirel metotları, Yahudiliğe en yakın bir toplum olan bedevî Arapların İslâmî geleneklerine geçmiştir.⁵⁴ Ona göre oryantalistlerin hadiste metin tenkidinden kasıt Kitâb-ı Mukaddes'e yönelttiği metin tenkidi anlamına gelen "*content criticism* (*sachkritik*)" değil, hadisin muhtevasının eleştirisi anlamına gelen "*content criticism*"dir.⁵⁵

Mezkûr verilerde kullanılan 'İslâmî metinler' ifadesi bu tenkitlerin dolaylı olarak hadislere uygulanmasını da gerektirmektedir. Zira hadisler İslâmî metinlerin önemli bir parçasıdır. Dolayısıyla konumuzun başlığı 'İslâmî metinlere uygulanması' şeklinde olsa da hadisler bundan hariç değildirler.

Kısacası zikredilen verilere dayanarak şunu diyebiliriz ki, oryantalistler genel olarak İslâmî metinler üzerinde özellikle de hadis araştırmalarında Kitâb-ı Mukaddes tenkit sistemini uygulamışlardır. Genelde oryantalistlerin çoğu ve bazı Müslümanlar

⁵⁰ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 251.

⁵¹ *The American Historical Review* 73 (1968), 997-1018.

⁵² *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg (Leiden, Boston: Brill, 2003).

⁵³ Görke, "Eschatology", 180-181.

⁵⁴ Jonathan A. C. Brown, *Hadith Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: One World, 2009), 204, 210.

⁵⁵ Jonathan A. C. Brown, "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find" *Islamic Law and Society* 15 (2008), 144.

Kitâb-ı Mukaddes tenkit sistemini, özellikle de tarihî tenkidi İslâmî rivayetlere uygulamayı savunsalar da bunlara karşın Müslüman araştırmacıların çoğu ve bazı oryantalistler ise bunu uygun görmemektedirler. Bu tenkit sistemini hadislere uygulamak isteyenlere göre bu sistem evrenseldir, bunun ön kabulleri uygundur, bunun uygulanması imkânsız değildir, kültürlerin birbirinden etkilenmeleri doğal bir gerçektir. Bunlara karşı çıkanlar ise bunun evrensel olduğunu inkâr ederler. Bunlara göre bu tenkit sistemi Batı'nın yaşadığı sıkıntılı süreçlerde doğmuştur. Doğu veya İslâm bu problemlerden beridir. Batı ise kendi problemlerini dünyanın problemleri olarak görür. Hâlbuki bu tenkit sistemi hadis sisteminin otantik ve özel refleksi değildir. Dolayısıyla hadiste var olmayan meseleleri de öylesine var sayarak araştırır. Ayrıca farklı geleneklerin din anlayışı, dinî kavramları ve paradigmaları farklıdır. Dolayısıyla bu tenkit sistemi hadislere uygulanınca içinde neşet ettiği paradigma açısından hareket edecektir. Kısacası iki farklı millet ve paradigmanın farklı meselelerini aynı ölçekte tartmak verimli ve isabetli sonuçlar doğurmaz.⁵⁶

2. Teori, Kural, Delil, Teknik ve Yaklaşım Meselesi

Yukarıda zikredilen oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandığı kaynak merkezli, isnad merkezli, metin merkezli ve metin-isnad merkezli dört meşhur ana teknikten kaynak merkezli, isnad merkezli ve metin merkezli olanların geçersizliğini çalışmamızın ikinci bölümünde ele almıştık. Özellikle metin merkezli tarihlendirmenin en uygunsuz; kaynak merkezlinin belirsiz ve isnad merkezli tarihlendirmenin ise isnad-metin merkezli tarihlendirmeden daha az verimli olduğu söylenmektedir. Bununla birlikte isnad-metin tekniği de kusursuz değildir; fakat onun problemlerinin gelecekte yapılan yeni araştırmalarda çözülmesi gerekir.⁵⁷

Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki sorunları ve vardıkları yanlış sonuçların muhtemel sebeplerinden birisi de araştırma için uyguladıkları tekniklerin verimli olmaması⁵⁸ ve başvurdukları delilin geçersiz olmasıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere kimi oryantalistlerin bazı yanlış sonuçların sebebi; e-silentio, döngüsel

⁵⁶ Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri*, 286.

⁵⁷ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 252.

⁵⁸ Detaylı bilgi için tezimizin ikinci bölümündeki teknikler kısmına bakınız. Ayrıca bakınız: Motzki, "Dating Muslim Traditions".

nedenselleştirme, ana itikada aykırı delil ve ihtimal teorisi gibi geçersiz delillerdir. Bunlar doğru olsa da kimi zaman yerinde kullanılmadığı veya doğru bir şekilde kullanmadıkları için yanlış sonuçlara sebep olmaktadır.⁵⁹ Bunun yanı sıra Berg'in tespitine göre şüpheli oryantalistlerin grubundan olmayanlar için Goldziher ve Schacht'ın sonuçları yanlıştır. Çünkü onların, hadislerin tabiatı hakkındaki yanlış tahminleri, yanlış sonuçlara sebep olmuştur. Muhaliflerinin nazarında onların delilleri yapmacık (contrived), döngüsel (circular) ve akla aykırıdır.⁶⁰

Ayrıca *müşterek râvi teorisi*, *ihimal teorisi*, *kısmî müşterek râvi teorisi* ve yukarıda zikredilen diğer teoriler, oryantalistlerin hadis araştırmalarında yaptıkları hatalardan sayılır. Buna ilaveten benzetme, kıyas, analogi, rasyonel skeptik-indirgemeci metotların kullanımının kimi zaman bazı oryantalistlerin hadis araştırmalarında yanlış sonuçlar elde etmelerine yol açtığı dikkat çekmiştir.

Yukarıdaki bölümlerde geçtiği üzere bazı oryantalistler hadisin metinlerine odaklanırken Schacht ve Juynboll gibi oryantalistler ise sadece isnadı merkeze almışlardır. Motzki'ye göre Juynboll'un hadis araştırma metodunun en önemli kusuru, onun isnad şemasına yüklediği yoğun bir vurgudan kaynaklanır. İsnada yaptığı söz konusu vurgu, onu diğer kaynaklarda bulunan bilgilere gerekli önemi vermekten alıkoymuştur.⁶¹ Bu sebeple ulaştığı sonuçlar kesin değildir. Bu durum aynı zamanda onların kısıtlı kaynak kullanımının da bir örneğidir. Nitekim Kızıl'ın tespitine göre, Juynboll hadisle ilgili incelemelerini isnadla sınırlamış ve birtakım metin farklılıklarına temas etmek dışında hadisin varyantları arasında metin mukayesesi/muâraza yapmamıştır.⁶² Alam Khan'ın tespitine göre ise Juynboll genelde çalışmalarında istidlâl ve tarihî tenkit metodunu uygulamıştır. Ona göre '*Men Kezebe*' hadisinde olduğu gibi Juynboll kaynak merkezli araştırma yapmış ve en eski kaynaklardan başlamak suretiyle hadisi araştırmıştır. Râvinin varlığı hakkında da yine kaynak merkezli olarak en eski kaynaklardan olan İbn Sa'd'ın *Tabakât*'na bakmış, orada bir râviyi bulamayınca onun varlığından şüphe etmiştir. Örneğin İbn Ömer'in azatlısı Nâfi'in varlığını inkâr etmesi bu metodun neticesidir.⁶³

⁵⁹ Detaylı bilgi için tezimizin ikinci bölümde söz konusu delillerin başlıklarına başvurulmalı.

⁶⁰ Burg, *The Development of Exegesis*, 17.

⁶¹ Harald Motzki, "Review of G. H. A. Juynboll *Encyclopedia of Canonical Hadith*", *Jerusalem Studies In Arabic and Islam* 36 (2009), 548.

⁶² Kızıl, "Juynboll, Gualtherus Hendrik Albert", 694-695.

⁶³ Khan, *Takyimü nazariyyâti Juynboll*, 43-44.

Buna ilaveten oryantalistlerin belli bir metot, kaynak kullanımı ve dolayısıyla da farklı sonuçlara varmalarının arkasında yatan önemli bir faktör onların hadis anlayışı ve buna dair ürettikleri kendilerine has yeni hadis usulleridir. Bu usulleri aynı zamanda oryantalistlerin ön yargıları olarak da nitelendirmemiz mümkündür. Oryantalistler hadis hakkında herhangi bir araştırma yapmadan önce, gerçek ve kesinmiş gibi bu usullerden hareketle araştırmalarını gerçekleştirmektedirler. Bu usullerin bir kısmı uzun araştırmaların neticesi olabilir. Diğer bir kısmı ise İslâm ve Resûlullah (s.a.v.) hakkındaki ön kabullerinden kaynaklıdır. Bu usuller aynı zamanda oryantalistlerin hadis anlayışı, teorileri, prensipleri ve metotları olarak da kabul edilebilir. Nitekim Motzki; Goldziher, Schacht ve Juynboll'un çalışmalarını incelerken bu hususa dikkat çekmiştir. O, sözü edilen üç oryantalistin metotlarını inceledikten sonra her birinin hadise dair özel prensiplerinden bahsederek bunların, vardıkları sonuçların temel sebeplerinden ve çalışmalarının kusurlarından olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metotları ve kaynaklarının niteliğini anlamak için hangi prensipten hareket ettiklerini bilmek önemlidir. Bu amaçla ana hatlarıyla bazı mühim usullerden bahsedeceğiz.

Bu prensiplerden bazıları şöyledir: Aksi ispat edilene dek hadisler otantik sayılmaz.⁶⁴ Maktû rivayetler, aksi ispat edilene kadar merfû ve mevkuf hadisler gibi otantik kabul edilmez.⁶⁵ Bir konuda merfû, mevkûf ve maktû haberlerin bulunması hâlinde, aksi ispat edilene kadar maktûlar, asıl ve diğerleri ise uydurma sayılır.⁶⁶ Bir hadis, sunulması gereken tartışmada sunulmamışsa sonrakiler tarafından uydurulmuştur.⁶⁷ Âhâd hadislerin sağladığı bilgiye güvenilmez.⁶⁸ Eğer bir hadiste Resûlullah⁶⁹ (s.a.v.) veya ilk Müslümanlar uygun olmayan bir şekilde zikredilirse, bu

⁶⁴ Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, 33. Kızıl, Hallaq'tan naklen söz konusu kuralın aslında Goldziher'in çalışmalarına dayandığını söylemiştir. Kızıl'a göre bu sorumluluk aslında el-Beyyinetu 'ale'l-Mudda'î'' kuralına göre oryantalistlere düşer. Zira asıl olan kişinin yalan söylememesidir. bk. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 47.

⁶⁵ Schacht, *The Origins*, 159.

⁶⁶ a.g.e., 156-7

⁶⁷ Schacht, *The Origins*, 140; Juynboll, *Muslim Tradition*, 98.

⁶⁸ Hallaq, "Nebevi Hadisin Sihhati", çev. Hüseyin Hansu, 144.

⁶⁹ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/lxxxi. Muir'e göre Bunun sebebi şudur ki, aksi takdirde söz konusu rivayet Müslümanlar arasında yer alamazdı. Aynı şekilde ona göre Zulm etmek gibi bizim nazarımızda kötü huylar, Araplar toplumunda güzel bir sıfat sayıldığı için buna dair herhangi bir rivayet varsa o, Müslümanların nazarında kötü bir huy olmadığı için ve kendi cihatlarını yasal yapmak için ona dair bir rivayet uydurmuş olabilirler. Dolayısıyla kötü dediğimiz şeyin aynı zamanda Arapların nazarında da kötü olarak sayılması gerekmektedir.

hadis hem erken döneme ait, hem otantik olarak kabul edilebilir.⁷⁰ Doğum ve çocukluk gibi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetinden önceki olaylarda genç sahâbîlerin rivayetlerine güvenilmez veya kimi zaman ikinci el sayılır. Zira onlar bu tür olayların şahidi değildirler.⁷¹ Açıkta davet öncesi olaylar hakkında ayrıntılı bilgi veren rivayetler duruma göre şüpheli sayılır.⁷² Hz. Peygamber'i (s.a.v.) yücelten ve ona olağanüstü vasıflar atfeden tüm rivayetler uydurmadır; fakat bu durum aynı rivayetteki diğer bilgilerin uydurma olduğunu gerektirmez.⁷³ Meçhul sözler, belli bir otoriteye nispet edilenlerden önce ve daha erken sayılır.⁷⁴ Müphem sözler açık olanlardan önce ve erken sayılır.⁷⁵ Bir söz şayet hem Resûlullah'a (s.a.v.) hem de ondan önceki veya sonrakilere ait ise Resûlullah'a (s.a.v.) ait olmayan söz asıl sayılır.⁷⁶ Mevkûf ve maktû hadisler merfû olanlardan önceki döneme aittir.⁷⁷ Sonraki kaynaklarda fazla râvilerle tamamlanmış görünen isnad uydurmadır.⁷⁸ Bir isnadda müşterek râvinin bulunması, söz konusu hadisin onun zamanında üretildiğine dair güçlü bir işarettir⁷⁹ ve bu hadis kesin uydurmadır.⁸⁰ Müşterek râviyi kenara bırakıp/atlayıp baypas eden isnad sonradan üretilmiştir.⁸¹ Aile isnadları uydurmadır.⁸² Metin veya isnad ne kadar fazla ve detaylı bilgi içerirse o kadar geç döneme aittir.⁸³ Bütün isnadların son kısmı (ilk

⁷⁰ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 210. Motzki bunu Goldziher'in kuralı olarak zikretmiştir. Motzki'ye göre ise bu kural bazı durumlarda geçerli olsa da genel bir kural sayılmaz. Bu kural Kitâb-ı Mukaddes tenkidi bağlamında "Criterion of Dissimilarity" benzeşmezlik prensibi olarak nitelendirilmiştir. Buna göre Kilisenin ana itikadına karşı bir haber içeren rivayet varsa o şahidin kendi aleyhine verdiği bir şahitlik mesabesinde olup makbul sayılır. Ancak bu prensip Ehrman'a göre en tartışmalı ve genelde suistimal edilen bir ilkedir. Bunu ortaya atan Hollandalı klasik edebiyat uzmanı Jakob Perizonius'tir (ö. 1715) bk. Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 199, 203; Ehrman, *The New Testament*, 204.

⁷¹ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/Liii. Hüseyin Akgün bunun William Muir'in kuralı olduğunu belirtmiştir. Akgün, "Hadislerin Otantikliği", 88.

⁷² Muir, *The Life of Mahomet*, 1/Liii. Hüseyin Akgün bunun William Muir'in kuralı olduğunu belirtmiştir. bk. Akgün, "Hadislerin Otantikliği", 88.

⁷³ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/Lxiii-lxvi. Akgün bunun William Muir'in kuralı olduğunu belirtmiştir. bk. Akgün, "Hadislerin Otantikliği", 88.

⁷⁴ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 211. Motzki bunu Schacht'ın kuralı olarak zikretmiştir

⁷⁵ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 211. Motzki bunu Schacht'ın kuralı olarak zikretmiştir

⁷⁶ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/148. Goldziher bu kuralı açıkça yazmamıştır. Biz onun "Zalime kardeş yardım" hadis üzerindeki bahsinden çıkardık.

⁷⁷ Schacht, *The Origins*, 3.

⁷⁸ Motzki bunu Schacht'ın *Spread of Isnad* ilkesi olarak nitelendirmiştir. bk. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 220.

⁷⁹ Schacht, *The Origins*, 172.

⁸⁰ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 185.

⁸¹ Schacht, *The Origins*, 171.

⁸² a.g.e., 177.

⁸³ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 196; Juynboll, *Muslim Tradition*, 128. Juynboll bunu "Men kezebe" hadisini inceledikten sonra bir kural olarak ortaya koymuştur. Motzki aynı hadisin hem kısa hem uzun içeriklerini Ma'mer b. Râşid el-Ezdî'nin *el-Câmi*'inde var olduğunu söyleyerek

asırdaki kısmı/sahâbe/büyük tâbiûn kısmı) uydurmazdır.⁸⁴ Bir rivayetin birden fazla tariki varsa ve bir musannif şayet söz konusu ittifak edilen meşhur ve bilinen tarikler dışında başka tarikle aynı hadisi naklederse o tarikten kendisi mesuldür (kendisi uydurmuştur.)⁸⁵ Büyük sahâbeden gelen rivayetler kısa, küçük, eklemeler ve açıklamalara ihtiyaç duyar; küçük sahâbeden gelen rivayetler ise daha detaylı, süslenmiş, eklenmiş ve açıklanmış durumdadır. Bu durum söz konusu rivayetlerin daha sonraki zamanlarda uydurulduğu anlamına gelir.⁸⁶ Garib hadis (single strands/tek tarikler) uydurmazdır.⁸⁷ Dalma isnad uydurmazdır.⁸⁸ Dalma isnad ne kadar derine inerse, o kadar yenidir yani geç döneme aittir ve uydurmazdır.⁸⁹ Belli bir muhaddisin çoğunlukla itimat ettiği râvinin rivayeti onun eserinde geçmezse ve sonrakilerde bulunursa o isnad onun (sonraki) tarafından uydurulmuştur.⁹⁰ Bazı hadisler, hadis usulü geliştirmek için uydurulmuştur veya belli bir hadis usulüne uyum sağlayabilmeleri için uydurulmuştur.⁹¹ Bütün bunlar oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metotların semeresidir.

bir hadisin hem kısa hem uzun içeriği aynı zamanda bulunabileceğini ispatlayarak Juynboll'un söz konusu teorisini reddetmiştir. bk. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 218.

⁸⁴ Schacht, *The Origins*, 171. Bunu Motzki, Schacht'ın sened tarihlendirmesinden çıkarmıştır. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 221.

⁸⁵ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 198.

⁸⁶ a.g.e., 196.

⁸⁷ Juynboll'e göre Müşterek râvi ile eser müellifleri arasındaki yollarda pcl olmayan tek tarikler de uydurmazdır. Ta ki yeni bir araştırma onların da diğer pcl gibi birden fazla öğrenciye söz konusu hadisi aktardığını tespit etsin. bk. Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 190; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 224-25.

⁸⁸ Bunu uyduran ya musanniflerdir ya da onların hocalarıdır. bk. Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 198; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 225, 229. Motzki'ye göre bu iddia şu kuralın üzerinde durmaktadır: "belli bir yazarın çoğunlukla itimat ettiği râvinin rivayeti onun eserinde geçmezse ve sonrakilerde bulunursa o sened şüphelidir." Ve bu kural da e-silentio mantığı üzerinde durmaktadır. bk. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 229-30.

⁸⁹ Örneğin büyük tâbiûye dalma sened en eski sayılır; fakat müşterek râviye dalma bir senede nazaran daha yenidir. sahâbeye dalma senedler, tâbiûna dalanlardan daha yenidir. Resûlullah'a (s.a.v.) dalma sened ise en yenisi sayılır. bk. Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 200; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 223. Juynboll'un söz konusu sıralaması Schacht'ın *Backward Growth of Isnâd*'a dayanmakla beraber e-silentio mantığı içermektedir. bk. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 229.

⁹⁰ Bu kuralı geliştiren Juynboll'dur. O, bunu Dalma sened bağlamında keşfetmiştir. Meselâ Humeydi rivayetlerini çoğunlukla Sufyan b. 'Uyeyne'den almıştır. Şimdi başka kimsenin zikrettiği Dalma senedi veya müşterek râvi senedi veya kısmî müşterek râvi senedinde Sufyan b. 'Uyeyne geçiyorsa ve söz konusu sened Humeydi'de bulunmazsa o zaman bu sened şüphelidir (uydurmadır). Aynı şekilde Tayâlisî çoğunlukla Şu'be'dan rivayet eder. Şimdi Tayalisi'de olmayan Şu'be'dan gelen bir sened şüpheli sayılır. bk. Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 198. Juynboll'un bu kuralı e-silentio mantığı üzerinde durmaktadır. bk. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 225, 229-30.

⁹¹ Schacht, *The Origins*, 159. Schacht'a göre fıkıhçıların fıkıh usullerini muhalife karşı otantik hâle getirtmek için bunları hadislerle desteklemek için usullerini hadislerle göre değil hadisleri usullere göre değiştirip kendi usullerine uydurmuşlardır.

3. Ön Yargı Meselesi

Kur'an-ı Kerîm araştırmalarıyla meşhur olan Alman filolog Rudi Paret'e (1901-1983) göre orta ağ oryantalistleri, İslâm'ı tanımak için ilk kaynakları incelerken tarafsız olmaya çalışsalar da ön yargılı davranırlardı ve Hıristiyanlığa düşman olan bu dinin içinde hiçbir hayır olmadığına önceden karar verirlerdi.⁹² İbrahim Hatiboğlu'nun tespitine göre bu çalışmaların bir problemi aceleciliktir. Zira bunlara göre geçmişe ait rivayetler isrâiliyattan ve geleceğe ait *fıten* gibi haberlerin ise sonradan uydurulduğu önyargısına dayanmaktadır.⁹³ Hıdır'a göre oryantalistlerin hadis araştırmalarında geliştirdikleri yeni tenkit metotları aslında bu rivayetlerin kurgulanmış bilgiler oldukları için objektif bir bilgi üretemeyeceği, bundan dolayı bu rivayetlerin Batı'da geliştirilen metotlar ışığında denemelere tâbi tutulup öyle okunmalarını ve yorumlanmalarını gerektiren bir öncüle dayanmaktadır. Ona göre oryantalistik teknik ile muhaddislerinki arasında en büyük farklardan birisi sünnetin Reslullah'a (s.a.v.) aidiyeti meselesidir. Onlar bundan olabildiğince şüphe duyarlar, hatta çoğunlukla bunu imkânsız görürler.⁹⁴

Ayrıca yukarıda zikredilen oryantalistlerin şahsî prensiplerinin çoğu bu durumun neticesi ve örneğidir. Alman Yahudi Josef Horovitz'in (1874-1931) "Hadis ile Kur'an arasındaki ilişki Yahudilerin sözlü ve yazılı geleneği arasındaki ilişki gibidir"⁹⁵ sözü de oryantalistlerin İslâmî kaynaklar hakkındaki n yargılarından biridir. Dolayısıyla bazı araştırmacılar oryantalistlerin İslâmî metinlere bakışlarının ve buna binaen yaptıkları tüm araştırmaların Kitâb-ı Mukaddes'e uygulanan araştırmalar gibi olduğunu ima etmektedir.⁹⁶

Bazı oryantalistlerin iddialarının ve görüşlerinin bir kısmı, ispatlanması gereken bazı iddialarına dayanmaktadır. Bunlar öncelikle herhangi bir çalışma yaptıktan sonra belli bir sonuca varıyorlar. Bu sonucu kural olarak kabul ediyorlar, daha sonra bu kuralı da bir öncül olarak kullanıp diğer sonuçlara ulaşıyorlar. Meselâ

⁹² Paret, *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye*, 15.

⁹³ İbrahim Hatiboğlu, "ağdaşlaşma Dönemi", 199.

⁹⁴ Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri", 19, 25.

⁹⁵ Schoeler, "Oral Torah and Hadith Transmission", 67. Yazarın başvurduğu ana kaynak bilmediğimiz yabancı dilde olduğu için ona müracaat edilmemiştir.

⁹⁶ Schoeler, "Oral Torah and Hadith Transmission", 67. Goldziher ise hadis veya sünneti Mişna veya Agadah ile benzetilmesi yaklaşımının garip bir görüş olduğu kanaatindedir. bk. Goldziher, *Muslim Studies*, 2/194; Schoeler, "Oral Torah and Hadith Transmission", 68.

Schacht'a göre Resûlullah'ın (s.a.v.) sünneti ilk devirde hukukî önem kazanmamış durumdaydı. Bu bir iddiadır; bunu herhangi bir şekilde ispat ettiğinde buna binaen bu konuya dair diğer birkaç rivayetin mânasını te'vil edecek veya reddedecektir. Nitekim Kızıl bu bağlamda şöyle der:

“Schacht, sünnet kavramının ilk asırda hukukî bir mâna içerdiğini ve emsâl teşkil ettiğini reddettiği için bu kavrama delâlet eden bütün haberleri de sonradan uydurulmuş veya bir şekilde tahrîf edilmiş kabul etmektedir... Zira o, daha önce de belirtildiği üzere, Hz. Peygamber'in bir hukuk sistemi kurmayı amaçlamadığını ve netice olarak I. (VII.) asırda teknik anlamıyla bir hukukun olmadığını iddia ettiği için, I. (VII.) yüzyılda Nebevî sünnetin bağlayıcı olması tarihen mümkün değildir.”⁹⁷

Aynı şekilde Schacht bir kere İslâm'ın muharref olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla bu ön yargıdan hareketle hadisler hakkındaki görüşleri de bu anlayışla şekillenmiştir. Bu bağlamda Kızıl, Schacht'ın bu konudaki görüşünü aktarmıştır. Schacht'a göre,

“Dinî kurum ve doktrinler Yahudi, hıristiyan ve Fars etkileri altında gelişmeye devam etti. Eğer İslâm bağımsız bir din olarak konumunu koruyacaksa, bu unsurların Hz. 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 özümşenen her şey çok büyük bir kurgu yoluyla Peygamber'in sünneti olarak adlandırıldı ve hadis formuna sokuldu.”⁹⁸

Ayrıca Juynboll'un aile isnadlarının ilk müşterek râvi tarafından uydurulduğu iddiası muhaddislerin metoduna aykırı olup, onun evlatların sorgulanamayacağı ön yargısına dayanmaktadır.⁹⁹ Görüldüğü gibi burada evlatların sorgulanmayacağından, muhaddislerin aile isnadlarında yer alan aile fertlerini ve oğulları cerh etmeden bunların rivayetlerini kabul ettikleri kastedilmiştir. Aynı şekilde Schacht ve Juynboll'un müşterek râvi teorisini de bir ön yargı olarak kabul eden araştırmacılar vardır.¹⁰⁰ Motzki oryantalistlerin hadisleri tarihlendirme metotlarını şu ifade ile

⁹⁷ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 78-79.

⁹⁸ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 75.

⁹⁹ Dayhan, “İstişrâk ile İstişhâd edilir mi?”, 16.

¹⁰⁰ Hüseyin Akgün, “Umirtu En Ukâtîle'n-Nâse” Hadisinin Rivayet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (Haziran 2022), 81.

noktalamaştır: ‘Bir tarihlendirmenin güvenilir kabul edilip edilmeyeceği sadece uygulanan metotlara değil, aynı zamanda İslâm tarihinin erken dönemi hakkında oluşturduğumuz ön kabullerimize dayanmaktadır.’¹⁰¹

Şu hâlde yukarıda zikrettiğimiz oryantalistlerin prensiplerinin bir kısmı onların önyargılarından ibaret olup bunlardan hareketle hadisler hakkında bazı hükümler vermektedirler. Bu durum oryantalistlere has olmayıp her muhalifin inanmadığı veya benimsemediği görüşe karşı doğal bir tepkisidir. Dolayısıyla bu beşerî bir gerçektir ve oryantalistler de bundan beri değildirler. Kısacası zikrettiğimiz misâller oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki önyargılarını ortaya koymaktadır.¹⁰²

4. Sübjektif Davranış

Oryantalistler de sonuçta birer beşerdir, dolayısıyla masum değillerdir. Kendilerine ait şahsi inanç ve fikirlere sahiptirler. Dolayısıyla tamamen tarafsız ve adaletle davranmalarını beklemek doğru olmayacaktır. Kimi oryantalistlerin bazen sübjektif davranmaları onların hadis araştırmalarında hataya düşmelerine sebep olmuştur. Çalışmamızın birinci bölümünde geçtiği gibi Goldziher’in (size öğreteyim - **أَعَلِّمُكُمْ**)¹⁰³ kelimesini içeren Müslim’in sahih hadisini bırakıp Belâzürî’den (sizi oyalayayım - **أَعَلِّمُكُمْ**)¹⁰⁴ kelimesini içeren *musahhaf*¹⁰⁵ hadisini kullanmasının¹⁰⁶ sebebi, bir taraftan asıl kaynaktan bîhaber olmasıdır. Bildiği hâlde bunu yapmış ise bu, sübjektif davranmasının bir sonucudur. Zira Dayhan’ın tespitine göre Goldziher’in bunu yapmasının sebebi, hadis teriminin Resûlullah’a (s.a.v.) ait kutsal bir metin olmadığını, aksine oyalayan herhangi bir hikâye olduğunu ispatlama çabasıdır.¹⁰⁷

Mehmed S. Hatiboğlu, Hurgronje’nin, sünnetin ilk devirde hüccet olmadığı iddiasını eleştirir. Hurgronje, Hz. Ömer’in nazarında Kur’ân dışında başka bir şeyin otorite olmadığını ispatlamak için Buhârî’nin *Sahih*’indeki şu hadisten istidlal ettiğini

¹⁰¹ Motzki, “Dating Muslim Tradition”, 253.

¹⁰² Bu konuda detaylı bilgi için bk. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 35-57.

¹⁰³ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi ‘u’ş-şahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. (Beyrut: Dâru İhyâü’t-turâsi’l-Arabî, ts.), “el-Cihâd ve’s-siyer”, 84/1780.

¹⁰⁴ el-Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân*, 48.

¹⁰⁵ Hadiste yer alan bir kelimeyi lafız veya mâna olarak, sika râvilerin rivayet ettiklerinden başkası ile değiştirmeye tashîf, böyle rivayet edilen hadise de *musahhaf* denir. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 103-104.

¹⁰⁶ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/17.

¹⁰⁷ Dayhan, “İstişrâk ile İstişhâd edilir mi?” 11, 14.

nakletmiştir: “Hurr, ‘Uyeyne için Hz. Ömer’den randevu aldı. İçeri girince şöyle dedi: “Ey Hattab oğlu! Vallahi bize pek bir şey verdiğin yok, aramızda adaletle de hüküm vermiyorsun. Bunun üzerine Hz. Ömer öfkeleni ve adama ders vermek istedi. Araya Hurr girdi ve dedi ki: “Ey Mü’minlerin emiri! Şüphesiz ki Allah Teâlâ, Peygamberine (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Affet, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir.*”¹⁰⁸ Bu cahillerdendir. Allah’a (c.c.) yemin ederim ki Ömer, kendisine bu âyet okununca, ona doğru bir adım bile atmadı; çünkü o Allah’ın Kitabı’na toz kondurmadı.”¹⁰⁹ Bu hadisteki *Vekkâf* kelimesinden hareketle Hurgronje, Hz. Ömer’in sırf Kur’ân’la iktifa ettiği ve onun dışında başka hiçbir şeyin otoritesini kabul etmediğini anlamıştır. Hâlbuki *Vekkâf* kelimesi burada Kur’ân’ın âyetleri üzerinde sık bir şekilde amel etmek ve âyetin hükmünden zerre miktarı şaşmamak anlamındadır. Dolayısıyla Hatiboğlu, Hurgronje’nin bu iddiasının gerçekte hiçbir ilgisinin olmadığını söyler. Ona göre hâdiseyi onun dayandığı kaynaktan bir de biz aktaracak olursak, bu ilmiyle müftehir koca müsteşrikin hakikatları nasıl çarpıttığı açıkça görülecektir.¹¹⁰ Şâyet Hurgronje, gerçekten *Vekkâf* kelimesinin mânasını anlamamışsa o zaman bu, dil ve anlama probleminin bir örneği de sayılabilir.

A‘zamî’ye göre Schacht hadis araştırmalarında nadiren vuku bulan olayları veya rivayetleri genelleyerek ‘genel olay’ anlamına gelen ‘*common occurrence*’¹¹¹ ifadesiyle; çoğunlukta bulunan rivayetleri ise tam tersine ‘*bazen*’ anlamına gelen ‘*occasionally*’¹¹² tabiri ile dile getirerek araştırılan konunun rivayetlerinin gerçek yüzünü değiştirmektedir. A‘zamî’ye göre Schacht kendi varsayımı ve ön yargısını ya da ulaşmak istediği sonucu ispat etmek için böyle bir tekniğe başvurmuştur. Bu metoda göre Schacht, geneli özel; özeli de genel yapmaktadır. Çoğunlukla vârid olan rivayetleri küçümsemekte ve şâz olayı büyütüp abartmaktadır. O, şöyle der: “Şâyet görüş onun arzusuna tabi olursa o zaman bir veya birkaç örnek bulması yeter. Daha sonra bunları kendi isteğine göre açıklar ve bunları, genelde gerçekleşmiş olaylar

¹⁰⁸ el-A‘râf 7/199.

¹⁰⁹ Buhârî, *el-Câmi‘u’s-şâhîh*, “Tefsîrü’l-Kur’ân”, 134 (No. 4642).

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «فَاسْتَأْذَنَ الْحُرُّ لِعُمَيْرَةَ فَأَذِنَ لَهُ عُمَرُ»، فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ قَالَ: هِيَ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ، فَوَاللَّهِ مَا تُغَطِّبُنَا الْجَزْلَ وَلَا تُحْكِمُ بَيْنَنَا بِالْعَدْلِ، فَعَضِبَ عُمَرُ حَتَّى هَمَّ أَنْ يُوقِعَ بِهِ، فَقَالَ لَهُ الْحُرُّ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {خَلِدِ الْعَفْوُ وَأُمِرْ بِالْعَزْفِ وَأَعْرَضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ} [الأعراف: 199]، وَإِنَّ هَذَا مِنَ الْجَاهِلِينَ، «وَاللَّهِ مَا جَاوَزَهَا عُمَرُ حِينَ تَلَاَهَا عَلَيْهِ، وَكَانَ وَقَفًا عِنْدَ كِتَابِ اللَّهِ»

¹¹⁰ Hatiboğlu, “Batı’daki Hadis Çalışmaları Üzerine”, 110-111. Bu iddianın detaylı eleştirisi için Hatiboğlu’nun adı geçen makalesine müracaat edilmeli.

¹¹¹ Schacht, *The Origins*, 172.

¹¹² Schacht, *The Origins*, 28.

olarak nitelendirir. Fakat belgeler ve şahitlikler onun aleyhine olursa ve bu rivayetler ilgili hâdise ya da mesele ile ilgili rivayet ve delillerin % 99'u teşkil etse bile yine de bunların önemini 'bazen' diyerek azaltır."¹¹³ Bu, hadise has olan bir metot değildir. Aksine herkesin muhalif ile tartışırken kullandığı bir analiz üslubudur. Bu aynı zamanda genelleme problemi, olasılığı kesinleştirme sorunu ve ön yargı meselesini de yansıtmaktadır. Ayrıca A'zamî bir röportajında oryantalistlerin objektif olduklarına inandığında yanıldığını söyler. Ona göre oryantalistlerin politik planları vardır ve onların aksine bin delil getirilse bile ikna olmazlar.¹¹⁴

Juynboll, "Bununla birlikte ki ben bunu ispatlayamam"¹¹⁵ diye açıkça itiraf etmesine rağmen "*Cehennem halkının çoğu kadınlardan oluşur*"¹¹⁶ hadisini tahlil ederken söz konusu hadisin İmran b. Husayn (ö. 52/672) ve İbn Abbâs (ö. 70/689) adlı iki sahâbeden gelmesinin uydurma olduğuna ve aradaki isnadın daha sonraki zamanlara ait olduğuna inanmaktadır. Juynboll'un bu görüşü subjektiftir. Juynboll bu hadisi tahlil ederken söz konusu hadisin muhadram tâbiî Ebû Recâ' tarafından uydurulduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre Ebû Recâ' bu isnadda müşterek râvidir.¹¹⁷ Ebû Recâ, Juynboll'un da söylediği gibi muhadram, Basralı ve uzun ömürlü olup tarihî öze sahip olmayan sahte ve boşluk doldurmak için uydurulmuş râviler kategorisindedir.¹¹⁸ Bu özelliklerden dolayı Ebû Recâ isimli hayali karakterin gerçek bir varlığı yokken bu rivayeti uyduran da kendisidir. Bu durum bedihî olarak muhaldir. Zira varlığı olmayan biri, hadisi nasıl uydurabilir! Görüldüğü gibi Juynboll ispatlamak istediği iddiasına göre kurallarını gevşetebilir veya bazen onları görmezden gelebilir. Kimi zamanda kendi kurallarına aykırı davranabilir.

Juynboll ayrıca "Cehennem ehlinin çoğu kadınlardır" hadisinin başka bir sened kümesi için çizdiği tabloda Dâvûd b. Kays'ın "gerçek müşterek râvi" olduğunu söylemiştir.¹¹⁹ Juynboll'un söz konusu tablosu aşağıda verilmiştir.

¹¹³ A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebeviyyi*, 419.

¹¹⁴ Dayhan, "İstîsrâk ile İstîshâd edilir mi?", 40.

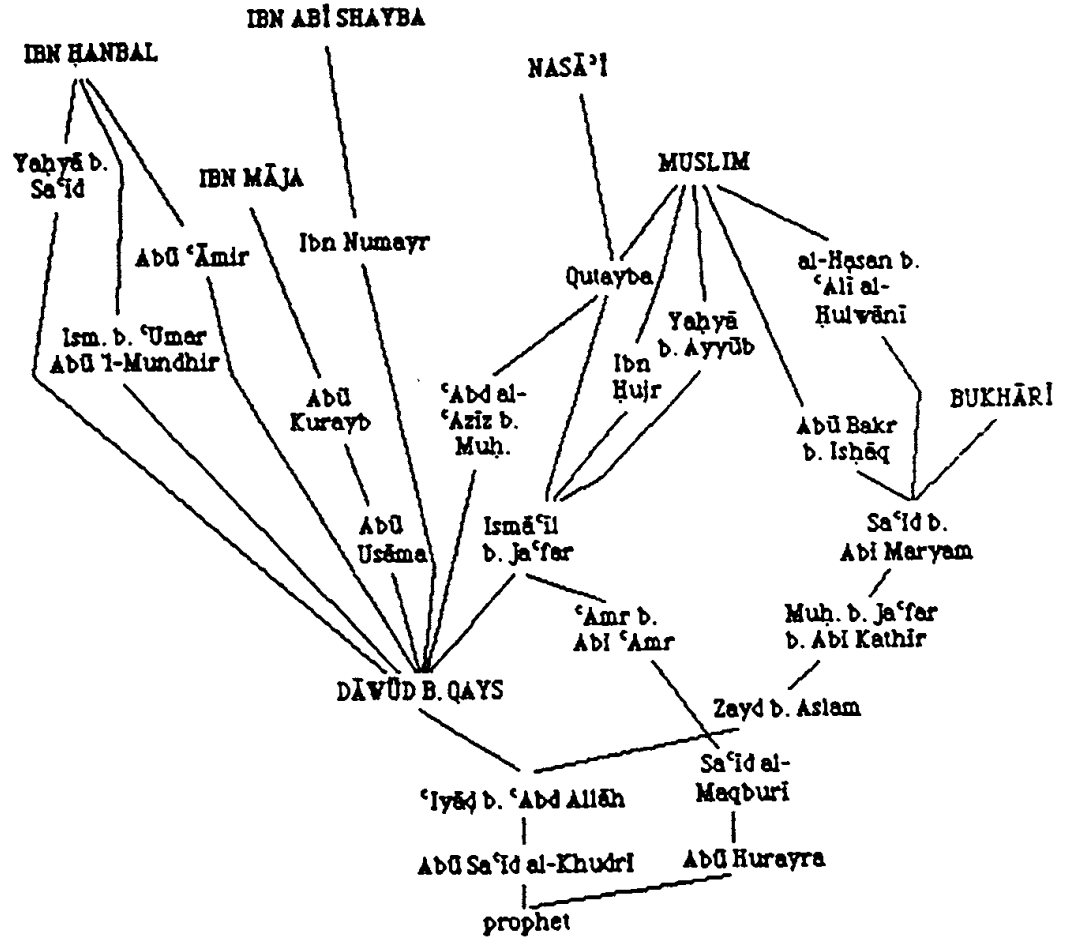
¹¹⁵ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 197.

¹¹⁶ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, "el-Îmân", 19 (No. 29).

¹¹⁷ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 195-196.

¹¹⁸ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 192.

¹¹⁹ a.g.e., 204.



Tablo 25: Dâwûd b. Kays'ı içeren Juynboll'un çizdiği 7 nolu tablo (sübjektif davranış).¹²⁰

Bu tabloda toplam üç teori, terim ve kural birbiriyle çelişmektedir. Birinci kurala göre bir isnadda *müşterek râvi* varsa, büyük ihtimalle söz konusu hadis onun tarafından uydurulmuştur.¹²¹ İkinci kurala göre *müşterek râvi* ile hadis musannifleri arasındaki isnad diliminde *plc* olmayan tek râvili tarikler (single strands) uydurmazdır.¹²² Üçüncü kurala göre örümceği barındıran *müşterek râvi* gerçek (real) değildir, sadece görünüştedir (scf)¹²³. Bu tablodaki Dâwûd b. Kays'ı Juynboll gerçek *müşterek râvi* olarak nitelendirmiştir.¹²⁴ Hâlbuki üçüncü kurala göre o sahte olmalı ve ikinci kurala göre tek râvili tarikler uydurma ise o zaman Dâwûd'un yedi öğrencisinden İsmail b. Ca'fer hariç hepsi tek râvili tarik olup örümcektir ve uydurmazdır. Altı tarik uydurma ise ve sadece yedinci tarik gerçek ise o zaman bu hadisi Dâwûd'dan sadece

¹²⁰ a.g.e., 205. *Prophet* = Hz. Peygamber (s.a.v.)

¹²¹ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 184.

¹²² Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 190; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 224.

¹²³ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 184; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 228.

¹²⁴ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 204.

tek kişi İsmail rivayet etmiştir. Tek öğrencisi olan kimse müşterek râvi olamaz. O, zaman Dâvûd da müşterek râvi değildir. Şayet o gerçek müşterek ise o zaman ondan bu hadisi aktaran diğer tek râvili tarikler ve örümcekler de gerçektir. Tek râvili tarikler yani örümcekler gerçek ise bu durum Juynboll'un ikinci kuralına aykırıdır. Bütün bu çelişkiler Juynboll'un bazen sübjektif davrandığından kaynaklanmaktadır.¹²⁵ Bu durum aynı zamanda çelişki sorununun bir misalidir.

Oryantalistleri sınıflandırmada Berg'in tarafsız olmadığını belirten Motzki (1948–2019),¹²⁶ bazı çalışmalarında sübjektif davrandığı için Bilal Ahmad Quraishi tarafından eleştirilmiştir. Quraishi'ye göre Motzki'nin, belli bir rivayetin tüm versiyonlarını araştırıp bir araya getirmesi, aralarındaki farklılıklarını belirtmesi ve bunu yaparken ara sıra muhaddislere atıfta bulunmasına rağmen müşterek râvi ve senedin önceki ve sonraki parçaları hakkında Juynboll'un kurallarını uygulaması, onun tüm çabalarının objektifliğini yok etmektedir.¹²⁷ Ona göre Motzki son çalışmalarında müşterek râviden önceki sened dilimini zayıf ve güvensiz olarak kabul eder.¹²⁸ Bunun sebebi, onun tek râvili olmasıdır. Motzki'nin araştırma metodu ise bir hadisin farklı metinlerini onun farklı senedlerle gelmesini incelemekten ibarettir. Yani tek râvili tarik olunca analiz etmek için elimizde farklılıklar kalmayacaktır. Dolayısıyla asıl metnin ne olduğunu bilemeyeceğiz.¹²⁹ Müşterek râviden önce sened dilimi tek râvili olsa da bu durum aynı metnin diğer dalma¹³⁰ isnadlarla gelmediği anlamına gelmez. Yani metnin dalma senedleriyle onun farklı versiyonları elimizde olabilir ve bunları birbiriyle mukayese ederek asıl metnin ne olduğu yeniden oluşturulabilir. Dolayısıyla müşterek râviden önceki tekli tarik bir hadisin farklı versiyonlarının karşılaştırmalı analizi için engel bir durum değildir. Quraishi'ye göre Motzki'nin (1948–2019), râvilerin ne anlatacağı ve ne anlatmayacağı konusundaki ön

¹²⁵ Kızıl'ın tespitine göre makaleye baktığımızda Juynboll'un tek râvili tariklerle gelen metinlerin tamamındaki ortak ifadeden hareketle Dâvûd'un müşterek râvi pozisyonunu desteklemeye çalıştığını da görüyoruz. Fakat zikredilen itirazlar doğrudur. Zira Juynboll bunu çok yapar. Yani bir râvinin müşterek râvi olduğunu ispatlamak için kendi standartlarını gevşetebilir. Fıtır sadakası hadisinde de Nafi'nin değil de Mâlik'in müşterek râvi olduğunu göstermek için bunu yapmıştır. bk. Fatma Kızıl, *Juynboll'un Dâvûd isimli mr* (E-Posta 24 Mart 2022, Alıcı: Muhammad Masharib Shah Syed).

¹²⁶ Motzki, "The Question Of The Authenticity", 213.

¹²⁷ Quraishi, "Harald Motzki or Hadis", 125.

¹²⁸ Görke vd. "First Century Sources", 45; Quraishi, "Harald Motzki or Hadis", 121, 123.

¹²⁹ Quraishi, "Harald Motzki or Hadis", 121.

¹³⁰ Dalma isnadı hakkında detaylı bilgi için çalışmamızın 2. bölümüne bakınız.

kabulünden dolayı rivayetlerin sübjektif oldukları sonucuna varması¹³¹ isabetli değildir. Zira objektifliğin tek kriteri aynı sözü aktarmak veya her şeyi bilmek veya bildiği her şeyi aktarmak değildir. Çünkü râviler hadise ekleme veya çıkarma yapmak için değil, farklı detay seviyesinde rivayet ederler. Matematikteki objektifliğin kesinliğini, sosyal bilimler ve tarihî bilgilerden beklemek veya bu objektifliği tarihî metinlere uygulamak bilimsel bir tutum değildir. Bu beşerî ilimdir ve rivayetin farklı versiyonları asıl olayın nasıl olduğuna dair daha detaylı bilgi vermektedir.¹³² Ezcümle mezkûr veriler kimi oryantalistlerin bazı konularda sübjektif davrandıklarını göstermektedir.

5. Genelleme Problemi

Bazı oryantalistler bir hadiste gördüğü bir olayı genelleştirerek bütün hadisleri kapsayan umumi bir hüküm çıkarmaktadırlar. Zafar Ishaq Ensârî (1932-2016), Schacht'ın *e-silentio* delilini eleştirip Batılı araştırmacıların hadisler hakkında vardıkları sonuçlarda çokça abartmaların olduğunu ifade etmiştir.¹³³ A'zamî'nin tespitine göre oryantalistler *Muvatta*'dan ve İmam Şâfiî'nin fıkıh eserlerinden çıkardığı sonuçları bütün hadis kitaplarındaki isnadlara da uygulamışlardır. Ancak bu genelleme yanlıştır.¹³⁴ Ona göre Goldziher, araştırmalarında bazen genelleme yapmaktadır, bu genelleme mekân ve zaman bakımından bir *nastan* hareketle bütün İslâm âlemini ve yüzyıllık bir süreci kapsamaktadır. Onun cüzî nasları genelleştirip vardığı sonuçlarda *nas* ile sonuç arasında bir tutarsızlığa rastlamaktayız. Bu ilmî bir metot değildir. Goldziher'in kullandığı bu usulsüz genelleme mantığından hareket edersek bizim bugün Avrupa'da ahlaksızlığı içeren ve gerçekten yaşanmış olan bir hâdiseyi nakleden en güvenli gazetelerden birinin yayımladığı haberi esas alıp bütün Avrupa'nın XX. yüzyıl boyunca böyle bir rezil toplum olduğunu söylememiz gerekir. Bu ise doğru olmaz. A'zamî, aralarında 8 ve 10 yaşındaki iki kız kardeşini zina için kullanan bir İngiliz'i zikreden haberle beraber ahlâksızlıklara dair birkaç örnek daha sunmuştur.¹³⁵

¹³¹ Motzki, "The Murder of Ibn Abil-Huqayq", 170.

¹³² Quraishi, "Harald Motzki or Hadis", 124, 128.

¹³³ Ansârî, *The Early Development of Fiqh*, 242-243.

¹³⁴ A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebeviyyi*, 38-39.

¹³⁵ A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebeviyyi*, 63.

Juynboll'un, *e-silentio* delilini kullanmak için hadis ve ricâl kitaplarının kümülatif bir şekilde ilerlediği öncülü de genellemeye dayanmaktadır. Ona göre sonraki eserleri, öncekilerin bilgilerini tamamıyla içermektedir.¹³⁶ Kendisi bunun bir kural olduğunu, bununla birlikte bu kuralın bazı istisnaları bulunduğunu da dile getirmiştir. Kanaatimizce Juynboll'un kural dediği öncülü, aslında genellemesinden kaynaklanmaktadır. Zira sonraki eserlerin, öncekilerin bütün hadislerini içermediği ortadadır. Meselâ İmam Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan tüm rivayetler, *Kütüb-i Sitte* veya zayıf hadisleri içeren bazı diğer eserlerde yer almamaktadır. Dolayısıyla birkaç örnek bulup bunları kural hâline getirmektense her iki durumun belli bir oranda mevcut olduğunu söylemek daha uygun olacaktır. Bu durum aynı zamanda *e-silentio*'nun mutlak bir şekilde isabetli olmadığını da göstermektedir. Çünkü Juynboll'un *e-silentio* delilini kullanımı bu öncüle, öncülü ise genellemeye dayanmaktadır. Genellemesi isabetli olmayınca öncülü ve bunun dayandığı *e-silentio* aynı hükme mahkûm kalır. Keza Schacht ve Juynboll'un müşterek râvi teorisinin uygulamasının neticesinde elde edilen sonuçlarda genelleme yapıldığı söylenir.¹³⁷

Harald Motzki (1948–2019), Goldziher'in hadis araştırmalarındaki metodunu takip ederken bir örnekten bahseder. Goldziher'in kaynak olarak kullandığı hadise göre güvercin yarışını seven halife Mehdî'nin (ö. 169/785) iltifatını kazanmak için halifenin saray âlimlerinden birisi, hayvanları yarıştırmannın caiz olduğunu belirten bir hadise¹³⁸ "güvercin" kelimesini eklemiştir.¹³⁹ Motzki, Goldziher'in bundan genel bir sonuç çıkararak tüm hadis eserlerinin itibarını zedelediğini¹⁴⁰ söyleyerek bunun yanlış bir genelleme olduğunu belirtmiştir.¹⁴¹ Brown'a göre Buhârî ve Müslim'de anakronizmi gösteren bazı örneklerin bulunması, Goldziher'in yaptığı genelleme yeterli bir delil değildir.¹⁴²

¹³⁶ Juynboll, *Muslim Tradition*, 98. Krş. Alam Khan, "A Critical Study of G. H. A Juynboll's Methodology in the Study of Hadīth", *Al-Idah* 39/1 (Jan-June 2021), 18.

¹³⁷ Hüseyin Akgün, "Umirtu En Ukâtile'n-Nâse" Hadisinin Rivayet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (Haziran 2022), 81.

¹³⁸ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "el-Cihâd", 67 (No. 2574).

¹³⁹ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân İbn Şâhin, el-Bağdâdî, *Târîhu esmâ 'id-ðu 'afâ' ve 'l-kezzâbîn*, nşr. Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kâşgarî (b.y.: y.y., 1409/1989), 1/153 (No. 501).

"لا سبق إلا في خف أو حافر" وزاد فيه أو جناح

¹⁴⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/75.

¹⁴¹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 209.

¹⁴² Brown, "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism?", 162-163, 182.

Motzki'ye (1948–2019) göre Schacht ve Juynboll'un "müşterek râvi, hadisi uydurandır", müşterek râvi ile Resûlullah (s.a.v.) arasındaki *tek râvili tarik* (single strand) müşterek râvi tarafından uydurulmuştur" şeklindeki iddialar sorunlu genellemelerin neticesidir.¹⁴³ Ona göre Schacht kaynakları inceleyip birkaç örnekten - ki onun nazarında uydurmadır- hareketle aile isnadlarının uydurma olduğu sonuca varmıştır ki bu konuda Schacht'ın genellemesi makul değildir.¹⁴⁴ Brown'un Motzki'den (1948–2019) naklettiğine göre bir isnadda müşterek râvi ve kısmî müşterek râvinin bulunması hadis eğitim sisteminde istisnalı bir durumken Schacht ve Juynboll, bir hadisin gerçek tarihini belirtmek için bunu kural haline getirmişlerdir.¹⁴⁵ Bu da bir nevi genellemenin sonucudur. Khan'ın tespitine göre Juynboll da ulaştığı sonuçlarda genelleme yapmaktadır.¹⁴⁶ Motzki'nin metodunun özelliğine gelince, Kızıl'a göre o, böyle yanlış genelleme yapmaz.¹⁴⁷

Berg'in, bazı âlimlerin delillerini onların kastetmediği bir şekilde genellediğini belirten Motzki (1948–2019),¹⁴⁸ kendisi de genelleme konusunda Quraishi tarafından eleştirilmiştir. Ona göre Motzki, İbn Abbas'ın müfessirlerin babası olduğunu¹⁴⁹ ispatlamak için birkaç âyetin tefsirine dair rivayetleri isnad ve metin açısından tenkit etmiştir. Hâlbuki birkaç âyetten hareketle bu kadar büyük bir iddiada bulunmak uygun değildir ve bu bir genellemedir.¹⁵⁰

Wael Hallaq, âhâd hadislere ihtimal delilini uygulayıp onların itibarını tartışmaya açmıştır. Ona göre böyle bir hadise, güvenilir ve tarihî bir veri olarak bakmak için az sebebe sahibiz.¹⁵¹ Ayrıca Hallaq, manevî mütevâtir hadisleri de âhâd oldukları için reddetmektedir. Onun bu davranışı yanlış bir genellemeden ibarettir. Ona göre âhâd¹⁵² hadisler, tarihî bir kaynak olarak güvenilir kabul edilmezse, mânevî tevâtür de kesinlikle aynı şekilde ele alınmalıdır; zira tevâtürün bu türü, âhâd hadislerin

¹⁴³ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 226.

¹⁴⁴ a.g.e., 221.

¹⁴⁵ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 227. Brown bunu Motzki'den naklen söylerken herhangi bir kaynağa atıfta bulunmadığı için onun asıl kaynağına müracaat edilmemiştir.

¹⁴⁶ Khan, *Takyimü nazariyyâti Juynboll*, 46.

¹⁴⁷ Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları", 187.

¹⁴⁸ Motzki, Harald, "The Question Of The Authenticity", 213.

¹⁴⁹ Harald Motzki, "The Origins of Muslim Exegesis: A Debate", *Analysing Muslim Traditions*, ed. Harald Motzki vd. (Leiden: Brill, 2010), 231.

¹⁵⁰ Quraishi, "Harald Motzki or Hadis", 127.

¹⁵¹ Hallaq, "Nebevi Hadisin Sıhhati", çev. Hüseyin Hansu, 144.

¹⁵² Mütevâtir haber şartlarını taşımayan habere denir. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 33.

bir araya gelmeleriyle oluşur. Bunun mantığı, bir şeyin parçalarının şüpheli olduğundan dolayı onun bütününün de şüpheli olduğuna benzemektedir. Hallağ, bir hadis hariç, tüm mânevî mütevâtir hadisleri reddeder.¹⁵³ Böylece Hallağ, bütün âhâd hadislere mevzû hadisler gibi muamele etmektedir.

Hallağ'ın manevî tevâtürü reddeden mantığı, lafzî tevâtürün sağladığı bilginin geçersizliğini de ispat edebilir. Oysa kendisi 8 veya 9 hadisin lafzî mütevâtir olduğunu kabul etmektedir.¹⁵⁴ Onun kabul ettiği lafzî mütevâtir hadislerden her bir tariki ayrı incelersek, âhâd oldukları için kesin bilgi vermeyeceğinden her birini tek tek atmamız gerekecektir. Böylece kesin bilgi doğuran bir kaynak kalmayacaktır. Sonuçta, âhâd kesin bilgi vermediği için reddedilmiş, manevî tevâtür de âhâd hükmünü kazanmış ve geride kalan lafzî mütevâtiri de aynı mantık üzere birbirinden ayırıp tek tek bakarsak tek yönden her biri âhâd olduğu için kesin bilgi sağlamaz, dolayısıyla hiçbir rivayet kalmayacaktır. Velhasıl bütün bu misâller bazı oryantalistlerin kimi zaman genelleme yaptıklarına delalet etmektedir.

6. Olasılığın Kesinleştirilme Sıkıntısı

Güvercin hadisinden¹⁵⁵ yola çıkarak Motzki (1948–2019) aynı zamanda Goldziher'in aynı hadisten sonuç çıkarırken ikinci bir hataya düştüğünü ifade etmiştir. Motzki'ye göre bu örnek bize, Goldziher'in¹⁵⁶ bir şeyin vuku bulması muhtemelken onun nasıl gerçeğe dönüştürdüğüne misaldir.¹⁵⁷ Yani olasılıktan kesin bir sonuç çıkarmak Goldziher'in araştırma metotlarından birisi sayılabilir.

Goldziher'in söz konusu incelemesi üzerinde Brown da yorum yapmıştır. Ona göre Goldziher bu konuda delili yanlış yorumlamış ve istisnayı kural haline getirmeye çalışmıştır. Brown'a göre bunun sebebi Goldziher'in hadisler hakkında, onların miras olarak manipüle edilmiş ve güvenilir bir literatür olduğu kanaatinde olmasıdır.¹⁵⁸ Ayrıca çalışmamızın üçüncü bölümünde değerlendirdiğimiz Hallağ'ın ihtimal teorisini

¹⁵³ Hallağ, “Nebevi Hadisin Sıhhati”, çev. Hüseyin Hansu, 144.

¹⁵⁴ Hallağ, “The Authenticity of Prophetic Hadith”, 88. Fakat bu durum onun söz konusu hadislerin sağladığı bilgiyi kabul ettiği anlamına gelmez. Ancak Hallağ şayet lafzî mütevâtir olan rivayetlerin sağladığı bilgiden de şüphe ederse o zaman elimizde daha yüksek beşerî bilgi kaynağı yoktur.

¹⁵⁵ Ebû Dâvûd, *Sünen*, “el-Cihâd”, 67 (No. 2574).

لا سبق إلا في خف أو في حافر أو نصل

¹⁵⁶ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/75.

¹⁵⁷ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 209.

¹⁵⁸ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 209.

âhâd hadislere uygulayarak onların verdiği bilgiye güvenmemesi¹⁵⁹ de ihtimali kesinleştirme anlamına gelir. Kısacası ihtimalleri kesin gibi kabul etmek, kimi oryantalistik çalışmaların sorunlarından.

7. Kendi Kültürüne Göre Araştırmak ve Yorumlamak

Oryantalistlerin hadisleri değerlendirmede hataya düşmelerinin sebeplerinden biri, içinde buldukları kültür ve hayat tarzına göre düşünmeleridir. Nitekim Kızıllı'nın da tasrih ettiği gibi 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 te'vil cihetine gitmektedir.¹⁶⁰ Bu açıdan bakarsak ilk sırada zikrettiğimiz Kitâb-ı Mukaddes tenkit sisteminin hadislere uygulanması da bir nevi bundan sayılır. Ayrıca Fransız mühtedî müsteşrik Alphonse-Étienne Dinét'e (1861-1929) göre, oryantalistlerin araştırma metotlarının sorunlarından biri onların yazılarında Resûlullah'ı (s.a.v.) okuyunca, sanki o, dili Arapça olan Araplara değil, müellif olması gereği Almanca'da Almanlara, Fransızca'da Fransızlara ve İngilizce'de İngilizlere hitap etmektedir.¹⁶¹ Nitekim Johann Wilhelm Fück'ün (1894-1974) tespitine göre Hz. Muhammed'in (s.a.v.) tarihî varlığını gösteren tüm haberleri inkâr etmek aslında materyalist düşüncenin ürünüdür. Bu durum ilâhın varlığını inkâr edenlerin durumuna benzemektedir.¹⁶² Hadisleri reddetmede toptancı davranan bazı oryantalistlerin bilinçler altında, Fück'ün dediği gibi, Batı'nın materyalist kültürünün de bir yere kadar payı olduğu kanaatindeyiz.

Hıdır'ın tespitine göre J. Wellhausen, Goldziher, Schacht, John Wansbrough gibi oryantalistlerin araştırmalarında yetiştikleri ilmî, akademik ve sosyo-kültürel çevrenin izlerini görüyoruz.¹⁶³ Buna binaen bazı oryantalistler Arap toplumunu kendi kültürü ve özellikle XIV. yüzyıl önceki hayat şartlarında vârid olan bir nassı kendi kültür ve hayat şartlarına göre çözmeye kalktıkları için hataya düşmüşlerdir. Meselâ Resûlullah'ın (s.a.v.) Hira mağarasına çıkıp geceleyin halvet ve ibadet etmesini W.

¹⁵⁹ Hallaq, "Nebevî Hadisin Sıhhati", çev. Hüseyin Hansu, 144.

¹⁶⁰ Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi*, 34.

¹⁶¹ Alphonse-Étienne Dinét, *eş-Şerku fî nazari'l-garb*, çev. Omer Fâhûrî, *Ârâun garbiyyetun fî mesâilî şarkiyyetin*, ed. Omer Fâhûrî (Beyrut: Dâru'l-kâtibi'l-arabî, 1955), 136.

¹⁶² Fück, "The Role of Tradition in Islam", 15.

¹⁶³ Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri", 23.

Montgomery Watt (1909-2006) çeşitli ihtimaller ile açıklamıştır. Diğer ihtimallerle beraber ona göre Mekke'deki zenginler yazın sıcaklığı geçirmek için Taif'e giderken fakirler buna güç yetiremeyince yakın dağlara çıkarlardı.¹⁶⁴ Watt'ın bu te'vili günümüzdeki yaz tatili kültürüne benzemektedir. Bu te'vil tecrübeye de aykırı gözükmektedir. Zira Hira mağarası ve Mekke'nin mevcut iklimi belli olduğuna göre Hira mağarasının sıcaktan koruyup korumadığını araştırmacılar inceleyebilirler.¹⁶⁵

Watt'ın bu te'vili ayrıca çelişki sorununun bir örneğidir. O, Resûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Hatice ile evlendiği için zengin olduğunu söylemiştir.¹⁶⁶ Watt'ın bu görüşü, Resûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Hatice ile evlenmesinin arkasında kendisine yönelik herhangi bir maddî niyet olmadığından isabetli değildir. Onun malını İslâm davası uğruna harcadığı doğrudur. Bu sebeple amacı şahsî maddiyat elde etmek olsa idi evlendikten sonra onun servetini kendi rahatı için kullanırdı. Resulullah (s.a.v.) Hz. Hatice'nin malını kullansaydı, Watt'ın mantığına göre yazın fakirler gibi mağaralara değil, zenginler gibi Taif'e giderdi.

Motzki'ye göre Juynboll kendi görüşünü desteklemek için bazen çeşitli metinlerden istediği sözleri seçerek kendi eliyle yeni bir metin oluşturmaktadır. Ona göre bu ancak bir hadisin içerikleri hakkında bilgi vermektedir. Onun hataya düştüğü nokta ise çeşitli isnaddan gelen metinlere yüzeysel bir şekilde bakmasıdır. Bu, onun isnad şemasına verdiği fazla önemden kaynaklanmaktadır.¹⁶⁷ Juynboll'un metinleri bozup yeniden oluşturma çabası ve yeni düzene koyması Batı'daki yapısökümün (deconstruction)¹⁶⁸ neticesidir. Yani oryantalistler, içinde büyüdükleri Batı çevresinden şunu öğrenmişlerdir ki, önceki miras eksik veya yanlıştır. Biz ise bunu düzene koymaya çalışacağız. Bu amaçla önceki düzeni bozmamız gerekir ki daha sonra yeni bir düzen kurabilelim. Bu tür fikirler modernizm ile postmodernizm çatışmalarının neticesidir. Bu durum aynı zamanda seçici davranma sorununun da

¹⁶⁴ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (USA: Oxford University Press, 1960), 44.

¹⁶⁵ Mâhir Cevvâd Kazim eş-Şimerî, *en-Nebiyu Muhammed fi muellefâti Montgomery Watt ani's-sîreti'n-nebeviyye dirase tahlîliyye mukârene* (b.y.: el-'Utbe el-Abbâsiyye el-mukaddese, 1440/2019), 124.

¹⁶⁶ Watt, *Muhammad at Mecca*, 38-39.

¹⁶⁷ Motzki, "Review of G. H. A. Juynboll Encyclopedia", 548.

¹⁶⁸ Bir metni sübjektif ve yaratıcı yorumlamaya bırakan ve sadece tek bir objektif anlam olduğu düşüncesini reddeden metin analiz etmenin yorumlayıcı yaklaşım.

örneğidir. Velhasıl bu misâller kimi oryantalistlerin bazı konularda kendi kültürüne göre yorum yaptıklarını göstermektedir.

8. Hadiste *Taktî'* ve Mâna ile Rivayet Sorunu

Bazen bir oryantalist belli bir konuyu işlerken bir hadisten istidlal etmek üzere söz konusu hadisin lafızlarını sunmadan kendi anladığı veya anlamak istediği veya çıkarmak istediği noktayı bilerek veya bilgisizlikten, iradî veya gayri iradî bir şekilde rivayetin lafızlarını değil, aksine onun mefhumuyla iktifa edip onunla istidlalde bulunmaktadır. Bu durum, rivayetin lafızlarına bağlı kalmayıp kendi anlayışına dayanarak belli bir çıkarımda bulunmak onun yanlışlığa düşmesine yol açmıştır. Böylece hadis, mânasını ve maksadını kaybetmiştir. Bu durumu bazı yönlerden muhaddisler mâna olarak *musahhaf*¹⁶⁹ hadis kategorisinde işlemişlerdir. Bu konu muhaddisler arasında hadislerin lafızlarıyla veya mânasıyla aktarılmasının caiz olup olmadığı babında incelenmiştir.¹⁷⁰ Hadisin mânasıyla rivayet edilebilmesi için muhaddisler râvi için belli kriterler koymuşlardır. Örneğin râvinin fakîh olması, Arapça'da mahir olması, rivayeti kavramının asıl ruhunu kaybetmeyecek şekilde aktarabilecek seviyede güçlü anlayış sahibi olması ve mânasını bozmadan aktarması bu tür şartlardandır.¹⁷¹

Hollandalı Theodor Willem Johannes Juynboll (1802-1861) *İslâm Ansiklopedisi*'ne¹⁷² yazdığı "Ezan" maddesinde ezanın başlangıcı hakkında bilgi verirken dayandığı rivayetin belli bir kaynağını belirtmeyip madde sonunda birkaç kaynak zikretmiştir. Bu kaynaklar arasında Buhârî de vardır.¹⁷³ Buhârî bu konuda toplam üç rivayet zikretmiştir; ancak hiçbirinde Juynboll'un zikrettiği olayın genişçe anlatılması ve Abdullah b. Zeyd'in (ö.32/653) rüyası veya Hz. Ömer'in onu onaylaması geçmemektedir.¹⁷⁴ Onun dayandığı rivayetteki vâkıyı daha çok İmam

¹⁶⁹ et-Tahhân, *Teyşîru mustalehi'l-hadis*, 115.

¹⁷⁰ el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 177-203. Krş. Abdürrezzâk b. Halife eş-Şâyiçî, - es-Seyyit Muhammed es-Seyyit Nuh, *Menâhîcu'l-muhaddisîn fî rivayeti'l-hadis bi'l-ma'na* (Küveyt: İdâretü'l-ebhâsi Küveyt Üniversitesi. ts.)

¹⁷¹ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, nşr. Hammâd Abdürrahîm Sa'îd (Urdun: Mektebetü'l-menâr, 1407/1987.), 425-431.

¹⁷² Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Türkçeye de tercüme edilmiştir. bk. (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), 4/429-430.

¹⁷³ Th. W. Juynboll, "Adhan" *The Encyclopedic of Islam* (Leiden: Brill, 1986), 1/188.

¹⁷⁴ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, "el-Ezân", 1, 2, (No. 603, 604 ve 606).

Ahmed'in *Müsned*'inde görüyoruz.¹⁷⁵ Abdürrezzâk'ın *Muşannef*'inde Hz. Ömer'in rüyası ve vahiy kelimesi bulunmaktadır.¹⁷⁶ Ancak Juynboll ezanın başlangıcından bahsederken vahiyden kaynaklandığına dair hiçbir söz söylememiştir. Aksine Resûlullah'ın (s.a.v.) sahâbeyle istişare edip beşerî görüşlerine dayanarak böyle bir karar verdiğini belirtmiştir; fakat bu rivayeti hangi kaynaktan aldığını ilgili maddenin içinde belirtmemiştir. Juynboll'un bu şekilde kaynak kullanması onun iki tür hata yapmasına yol açmıştır. Birincisi, dayandığı istişare olayını içeren rivayette vahiy kelimesinin geçmesine rağmen Juynboll'un bundan hiç bahsetmemesidir. İkincisi ise Hz. Ömer hakkında söylediği sözüdür. Ona göre istişarede herkes gibi Abdullah b. Zeyd'in kendi rüyasını paylaşması üzerine Hz. Ömer de onun görüşünü onaylamıştır. Hâlbuki rivayette Hz. Ömer onun görüşünün yanı sıra kendisinin de aynı rüyayı gördüğünü paylaştığı geçmektedir ve bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) Hz. Ömer'e "Vahiy bu konuda senden önce davranmıştır"¹⁷⁷ buyurmuştur.¹⁷⁷ *İslâm Ansiklopedisi* gibi önemli bir çalışmada oryantalistlerin bu şekilde kaynak kullanımı, bunu kaynak

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: ذَكَرُوا النَّارَ وَالنَّافُوسَ، فَذَكَرُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى «فَأَمَرَ بِلَالٌ أَنْ يَسْفَعَ الْأَذَانَ، وَأَنْ يُوتِرَ الْإِقَامَةَ»
 أَنَّ ابْنَ عُمَرَ، كَانَ يَقُولُ: كَانَ الْمُسْلِمُونَ حِينَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ يَجْتَمِعُونَ فَيَتَحَيَّنُونَ الصَّلَاةَ لَيْسَ يُنَادَى لَهَا، فَتَكَلَّمُوا يَوْمًا فِي ذَلِكَ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ:
 اتَّخَذُوا نَافُوسًا مِثْلَ نَافُوسِ النَّصَارَى، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ يُوقَا مِثْلَ قَرْنِ الْيَهُودِ، فَقَالَ عُمَرُ: أَوْ لَا تَبْعَثُونَ رَجُلًا يُنَادِي بِالصَّلَاةِ، فَقَالَ رَسُولُ
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا بِلَالُ فَمَنْ فَتَادِ بِالصَّلَاةِ»
 عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: «لَمَّا كَثُرَ النَّاسُ» قَالَ: «ذَكَرُوا أَنْ يَعْلَمُوا وَقْتُ الصَّلَاةِ بِشَيْءٍ يَغْرِفُونَهُ، فَذَكَرُوا أَنْ يُورُوا نَارًا، أَوْ يَضْرِبُوا نَافُوسًا
 فَأَمَرَ بِلَالٌ أَنْ يَسْفَعَ الْأَذَانَ، وَأَنْ يُوتِرَ الْإِقَامَةَ»

¹⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 26/402 (No. 16478).

حدثني عبد الله بن زيد، قال: لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنافوس ليضرب به للناس في الجمع للصلاة طاف بي وأنا نائم رجل يحمل نافوسا في يده، فقلت له: يا عبد الله أتبيع النافوس؟ قال: ما تصنع به؟ قال: فقلت: ندعو به إلى الصلاة، قال: أفلا أدلك على ما هو خير من ذلك؟ قال: فقلت له: بلى، قال: تقول الله أكبر الله أكبر، الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله، حي على الصلاة، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على الفلاح، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله، ثم استأخر غير بعيد ثم قال: تقول: إذا أقيمت الصلاة، الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، حي على الصلاة، حي على الفلاح، قد قامت الصلاة، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله، فلما أصبحت أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته بما رأيت، فقال: "إنها لرؤيا حق إن شاء الله، فقم مع بلال فألق عليه ما رأيت فليؤذن به، فإنه أندى صوتا منك"، قال: ففقت مع بلال فجعلت ألقيه عليه ويؤذن به، قال: فسمع بذلك عمر بن الخطاب وهو في بيته فخرج يجر رداءه يقول: والذي بعثك بالحق، لقد رأيت مثل الذي أرى، قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فله الحمد"

¹⁷⁶ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/465 (No. 1775).

عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، قَالَ عَطَاءٌ: سَمِعْتُ عُيَيْبَ بْنَ عُمَيْرٍ يَقُولُ: إِتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ كَيْفَ يَجْعَلُونَ شَيْئًا إِذَا أَرَادُوا جَمْعَ الصَّلَاةِ اجْتَمَعُوا لَهَا فَأَتَمَرُوا بِالنَّافُوسِ قَالَ: فَبَيْنَمَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يُرِيدُ أَنْ يَشْتَرِيَ خَشَبَتَيْنِ لِلنَّافُوسِ، إِذْ رَأَى فِي الْمَنَامِ أَنْ لَا تَجْعَلُوا النَّافُوسَ، بَلْ أَدْنُوا بِالصَّلَاةِ قَالَ: فَذَهَبَ عُمَرُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُخْبِرَهُ بِالَّذِي رَأَى، وَقَدْ جَاءَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَحْيَ بِذَلِكَ، فَمَا رَاعَ عُمَرُ، إِلَّا بِلَالٌ يُؤذِّنُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قَدْ سَبَقَكَ بِذَلِكَ الْوَحْيُ»، حِينَ أَخْبَرَهُ بِذَلِكَ عُمَرُ

¹⁷⁷ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyêrî el-Meâfirî el-Basrî el-Misrî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ vd. (Suriye: Mustafa el-bâbî el-Halebî, 1375/1955),1/507.

اتَّمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ بِالنَّافُوسِ لِلاِجْتِمَاعِ لِلصَّلَاةِ، فَبَيْنَمَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يُرِيدُ أَنْ يَشْتَرِيَ خَشَبَتَيْنِ لِلنَّافُوسِ، إِذْ رَأَى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِي الْمَنَامِ: لَا تَجْعَلُوا النَّافُوسَ، بَلْ أَدْنُوا لِلصَّلَاةِ. فَذَهَبَ عُمَرُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُخْبِرَهُ بِالَّذِي رَأَى، وَقَدْ جَاءَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَحْيَ بِذَلِكَ، فَمَا رَاعَ عُمَرُ إِلَّا بِلَالٌ يُؤذِّنُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ أَخْبَرَهُ بِذَلِكَ: قَدْ سَبَقَكَ بِذَلِكَ الْوَحْيُ.

saymak ve sonraki ortayantalistik çalışmaları buna dayandırmak yukarıda belirttiğimiz hatalara yol açmıştır.¹⁷⁸ Bu aynı zamanda seçici davranmanın bir örneğidir.

Goldziher, bir yerde hadisi kendi anlayışına göre naklederek yanlış bir algı oluşturmuştur. O, Hz. Ebû Hüreyre'nin aktardığı bir hadisi kendi sözüyle kısa bir şekilde aktarmıştır. Bunu okuyan kişi hadisin tam metnini okumazsa yanlış anlar. Hadis şöyledir: Hz. Ebû Hüreyre: “Bana hiç namaz kılmayıp cennete giren kimse hakkında haber veriniz” diye insanlara sordu. İnsanlar bunu bilemeyince Ebû Hüreyre'ye sormuşlar, o da Amr b. Sâbit'in İslâm'ı kabul edip hemen savaşa katılarak şehit olup Resûlullah (s.a.v.) tarafından cennete girdiğine dair haberini aktarmıştır.¹⁷⁹ Bu rivayet, İslâm'ı kabul ettikten hemen sonra söz konusu sahâbînin şehit olduğu ve namaz vaktine ulaşamadığı için kılamadığını anlatırken, Goldziher sözü edilen vâkıyı bu şekilde tam olarak zikretmeden sadece şu “Müşriklere karşı savaşta ölenler arasında Amr b. Sâbit yer alır. O, hiçbir farz namaz kılmamasına rağmen Müslüman akidesine göre şehit olduğu için cennete girmiştir”¹⁸⁰ ifadeleriyle iktifa etmiştir. Goldziher'in hadisi bu şekilde zikretmesi aynı zamanda subjektif davranışının da bir örneğidir. Ayrıca bu rivayet İbn Hişâm (ö. 218/833) gibi eski ana kaynaklarda varken

¹⁷⁸ İslâm Ansiklopedisinin Arapça tercümesinde Juynboll'un yerine Tuynboll olarak yazılmakta ve Tabâtabâ'î de buna dayanarak Juynboll'un yerine Tuynboll yazmıştır. bk. Theodor Willem Juynboll, “el-Ezân”, *Mûciz dâiretu'l-ma'ârifî'l-İslâmiyye*, (Mısır: Merkezi'ş-şârike li'l-ibdâ'i'l-fikrî, 1998/1418), 1/587; et-Tabâtabâî, *Nakd-ı Âsâr*, 191.

¹⁷⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/90.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ يَقُولُ: حَدَّثُونِي عَنْ رَجُلٍ دَخَلَ الْجَنَّةَ لَمْ يُصَلِّ قَطُّ، فَإِذَا لَمْ يَعْرِفْهُ النَّاسُ سَأَلُوهُ: مَنْ هُوَ؟ فَيَقُولُ: أُصْرِمٌ، بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ، عَمْرُو بْنُ ثَابِتِ بْنِ وَقْشٍ. قَالَ الْمُخَصِّرُ: فَكُلْتُ لِمُحَمَّدِ بْنِ أَسَدٍ: كَيْفَ كَانَ شَأْنُ الْأُصْرِمِ؟ قَالَ: كَانَ يَأْتِي الْإِسْلَامَ عَلَى قَوْمِهِ. فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ خُرُوجِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْحُدَيْ، بَدَأَ لَهُ فِي الْإِسْلَامِ فَأَسْلَمَ، ثُمَّ أَخَذَ سَيْفَهُ، فَعَدَا حَتَّى دَخَلَ فِي غُرُوضِ النَّاسِ، فَقَاتَلَ حَتَّى أَتَيْتَهُ الْجِرَاحَةُ. قَالَ: فَبَيْنَمَا رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ يَأْتِمِسُونَ قَتْلَاهُمْ فِي الْمَعْرَكَةِ إِذَا هُمْ بِهِ، فَقَالُوا: وَاللَّهِ إِنَّ هَذَا لِلْأُصْرِمِ، مَا جَاءَ بِهِ؟ لَقَدْ تَرَكْنَاهُ وَإِنَّهُ لَمُنْكَرٌ لِهَذَا الْحَدِيثِ، فَسَأَلُوهُ مَا جَاءَ بِهِ، فَقَالُوا: مَا جَاءَ بِكَ يَا عَمْرُو؟ أَحَدَبْتُ عَلَى قَوْمِكَ أَمْ رَغْبَةً فِي الْإِسْلَامِ؟ قَالَ: بَلَى رَغْبَةً فِي الْإِسْلَامِ، آمَنْتُ بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَأَسْلَمْتُ، ثُمَّ أَخَذْتُ سَيْفِي، فَعَدَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ قَاتَلْتُ حَتَّى أَصَابَنِي مَا أَصَابَنِي، ثُمَّ لَمْ يَلْبَثْ أَنْ مَاتَ فِي أَيْدِيهِمْ، فَذَكَرُوهُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: إِنَّهُ لَمِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ.

¹⁸⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, 1/42. Detaylı eleştirisi için bk. Hatiboğlu, “Batı’daki Hadis Çalışmaları Üzerine”, 105-113.

Goldziher, İbn Düreyd (ö. 321/933)¹⁸¹ ve *el-İşâbe*'ye¹⁸² başvurmuştur. Bu açıdan tâli kaynak kullanımı da aşikardır.

Goldzier'in Sübkî'den (ö. 771/1370) naklen dipnotta zikrettiği 'aşktan ölen kimsenin şehadeti' hadisinin Arapça metninde de yanlışlık söz konusu olabilir. Goldzier'in seçtiği metin:

“من عشق ونحف فكم فمات فهو شهيد”¹⁸³.

Goldziher bunu kendi eseri *The Zâhirîs*'de yalnızca Sübkî'den nakletmiştir.¹⁸⁴ Dipnotta hadisin Arapça metnini de yazmıştır; fakat dipnotunda yazdığı bu Arapça metnin, asıl metninden yaptığı tercümesi ise şöyledir: “Kim gönül kırıklığıyla ölirse o şehit sayılır.”¹⁸⁵ Goldziher aynı hadisi kendi eseri *Muslim Studies* içinde de tercüme etmiştir. O, tercüme de sözü geçen tercümesinden pek farklı değildir. İkinci bir tercüme şöyledir: “Aşk ateşiyle ölen kimse şehit sayılır.”¹⁸⁶

Goldziher'in dipnotta verdiği hadisin metnine gelince, elimizde mevcut olan Sübkî'nin eserinde, Goldzier'in yazdığı nahif anlamına gelen **نحف** kelimesinin yerine iffetini korumak anlamına gelen **فحف** kelimesi geçmektedir.¹⁸⁷ Yani şehadet mertebesi nahif olan kimseye değil, iffetini koruyan kimseye nasip olur. Goldziher bu hadise işaret ederken şehadet ecrinin illeti olan iffet ve sabır anlamına gelen **فحف** ve **وصبر** gibi

¹⁸¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *el-İştikâk*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dârü'l-cîl, 1411/1991), 445.

سلمة بن ثابت، شهد بداراً وقُتل يوم أُحد، وأخوه عُمر بن ثابت قُتل يوم أُحد، وهو الذي دخل الجنة ولم يُصل قط.
Bundan da anlaşılıyor ki Goldziher'in hatası aslında İbn Düreyd'den kaynaklanmaktadır. Zira aynısını İbn Düreyd de zikretmiştir. Ancak İbn Hacer'in *el-İşâbe* isimli eserini atıfta bulunurken onda zikredilen kıssayı zikretmeden İbn Düreyd'in sözleriyle iktifa etmesi onn seçici davranışı, hadiste taktî', mana ile iktifa etmek ve tâli kaynak kullanımının örneğidir. Şayet Goldziher burada Hatiboğlu'nun itiraz ettiğini kastetmeyip sadece İbd Düreyd'in sözüyle yetinmek istemişse o zaman bu misâl hadiste taktî' ve mâna ile rivayet için geçerli bir örnek olmayacak gibi Hatiboğlu'nun Goldziher eleştirisi de yerinde olmayacaktır. bk. Hatiboğlu, “Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine”, 105-113. Fakat bu durum Goldziher'in tâli kaynak kullanımı ve seçici davrandığına mani değildir.

¹⁸² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*, nşr. Adil Ahmet Abdülmevcüt – Ali Muhammed Mu'avved, (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415), 4/500 (No. 5801).

¹⁸³ Goldziher, *The Zahirîs*, 29.

¹⁸⁴ a.g.e., 29.

¹⁸⁵ a.g.e., 29. Burada aşk kelimesini gönül kırıklığıyla (broken heart) ifade etmek her ne kadar aşkı yansıtıyorsa da kimileri için geçerli bir tercüme olmayabilir. Bu ifade İngilizce tercümesinde yer almaktadır. Goldziher bunu Almanca *Liebesgram* olarak tercüme etmiştir ki bu “aşk acısı” demektir. Dolayısıyla bu hata Goldziher'e ait değildir. Aksine İngilizce tercümesine ait bir hata sayılır. Bk. Hüseyin Akgün, *Goldziher'in görüşlerinin eleştirisi* (E-Posta 5 Şubat 2022, Alıcı: Muhammad Masharib Shah Syed). Ayrıca Türkçe tercümesinde de aşk ifadesi kullanılmıştır. bk. Goldziher, *Zâhirîler*, 26.

¹⁸⁶ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/352.

¹⁸⁷ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/288.

Arapça metninde bulunan önemli ifadeleri zikretmemiştir. Bu durum Arapça bilmeyen Batılı birinin rivayeti yanlış anlamasına sebep olacaktır; zira şehadetin sebebini zikretmeksizin rivayete işaret etmek veya onun mefhumunu zikretmek onun asıl mânâsını değiştirebilmektedir.

Carl Brockelmann'a (1867-1956) göre hadisler, İslâm'a yeni dâhil olan bedevilere onların sert, bencil ve inatçı tabiatlarından dolayı sırf kendileri için dua etmelerine izin vermektedir.¹⁸⁸ O, bu iddiayı ispat etmek için şu hadisten istidlâl etmektedir: "Allahım! Sırf bana ve Muhammed'e merhamet eyle ve bizim dışımızda başka hiç kimseye merhamet etme."¹⁸⁹ Brockelmann'ın istidlâl ettiği söz konusu hadisin son kısmı buna tam ters bir bilgi vermektedir. Hadisin son kısmı şöyledir: "Resûlullah (s.a.v.) selam verince, bedeviye şöyle buyurdular: "Şüphesiz ki sen geniş olanı daralttın", bundan Allah'ın rahmetini kastetti.¹⁹⁰ Brockelmann'ın zikretmediği hadisin son kısmı ise onun iddiasının tam tersini bedevilere sırf kendileri için dua etmeye müsamaha değil, onları terbiye ederek herkesi düşünmeye davet eder.¹⁹¹ Brockelmann'ın böyle bir sonuca varmasına yol açan sebep, onun hadisin ilk kısmını zikredip son kısmını zikretmemesidir. Ayrıca Brockelmann'ın kaynak kullanımında bu tür kestirme metodu kullanmasına sevk eden sebep onun bu hadis hakkındaki anlayışdır. Ona göre bu hadis, Araplar'ın, İslâm'dan önceki bazı kötü ahlâklarının İslâm'dan sonra da devam ettiğini göstermektedir. Brockelmann bu önyargısını ispat etmek amacıyla söz konusu hadisin ilk kısmından faydalanabileceğini düşünmüş gibi gözükmektedir. Öyleyse bu durum aynı zamanda önyargı meselesinin bir misalidir. Kısaca Brockelmann önyargısından dolayı taktî' metodu kullanmıştır. Bu misallerden hadiste hadisin mânâsını değiştirecek seviyede *taktî'* yapıldığı ve hadislerin mefhumlar üzerinden hareketle bazı araştırmalar yapıldığı anlaşılmıştır.

¹⁸⁸ Carl Brockelmann, *Târîhü 'ş-şu'ûbi'l-İslâmiyye*, çev. Nebîh Emin Fares ve Munir el-Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1968), 18.

¹⁸⁹ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, "el-Edeb", 27 (No. 6010).

¹⁹⁰ a.g.e., "el-Edeb", 27 (No. 6010).

¹⁹¹ Tabâtabâî da Brocelmann'ın söz konusu iddiasını eleştirmiş ve bunu taktî' metodu olarak nitelendirmiştir; ancak Brocelmann'ın söylemediği bir sözünü ona nispet etmiştir. Brocelmann'a göre söz konusu hadise göre bedevilere dualarında böyle bir şeye izin verilmiştir. Tabâtabâî ise duanın yerine namaz kelimesini kullanmıştır. Yani ona göre Brockelmann'ın bedevilerin dualarında değil de namazlarında böyle bir dua etmelerine izin verdiğini söylediğini aktarmıştır. bk. et-Tabâtabâî, *Nakd-ı Âsâr*, 39.

9. Meşhur Olmayan Rivayeti Tercih Etmek ve Onunla Yetinmek

Fransız Katolik Louis Massignon (1883-1962), Resûlullah'ın (s.v.a.) Hz. Ali ile Sehl b. Huneyf (ö. 38/658-59) arasında kardeşlik kurduğu görüşünü tercih etmiş, hatta bu görüşün çok aşikâr olduğunu belirtmiştir.¹⁹² Massignon bu iddiayı ispat etmek amacıyla İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakât*'ındaki rivayetine başvurmuştur.¹⁹³ İbn Sa'd söz konusu görüşünü isnadsız bir şekilde “dediler” diyerek bilinmeyen kişilerden aktarmıştır. Öbür taraftan İbn Sa'd kendi isnadıyla Resûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Ali ile kendisi arasında kardeşlik kurduğu rivayetini de zikretmiştir.¹⁹⁴ Hatta ondan önce erken döneme ait İbn Hişâm (ö. 218/833) ve İbn İshak'tan (ö. 151/768) da bunu nakletmiştir;¹⁹⁵ fakat Massignon bundan hiç söz etmeyip senedsiz bir rivayeti ve şâz bir görüşü meşhur bir rivayete tercih etmiştir. Ezcümle bu misâller bazı oryantalistlerin araştırmalarında, kendi görüşlerini desteklemesi hâlinde meşhur rivayet varken garîb rivayetleri tercih edebildiklerini göstermektedir. Aynı şekilde yukarıda geçen Dayhan'ın¹⁹⁶ tespit ettiği Goldziher'in *Sahih Muslim*'in 'ألا أعلمكم'¹⁹⁷ rivayetini bırakıp Belâzürî'nin *Fütûhu'l-büldân* eserinden 'ألا أعلمكم'¹⁹⁸ sözünü içeren *musahhaf* rivayetle istidlal etmesi¹⁹⁹ de meşhur olmayan rivayetini tercih etme probleminin bir örneğidir. Motzki'nin tespitine göre bu Goldziher'in araştırma problemlerindedir; zira Goldziher Buhârî ve Müslim'in rivayetlerine dayanmayıp muhaddislerin nazarında tâli veya zayıf olan rivayetleri tercih eder.²⁰⁰

¹⁹² Louis Massignon, *Salman Pâk*, çev. Ali Şerîatî (b.y.: Târîh-i Mâ, ts.), 72. Bu kitap asıl *Salman Pak et les premisses spirituelles de l'Islam* isimle Fransızca'da yazılmış daha sonra Ali Şerîatî bunu Farsça'ya çevirmiştir.

¹⁹³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/359 (No. 134).

قالوا: وأخى رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بَيْنَ سَهْلِ بْنِ خُنَيْفٍ وَعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ.

¹⁹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/16 (No. 3).

قال: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَخِي بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ بَعْضُهُمْ فَبَعْضٍ. وَأَخِي بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ. فَلَمْ تَكُنْ مُوَاحَاةً إِلَّا قَبْلَ بَدْرِ. أَخِي بَيْنَهُمْ عَلَى الْحَقِّ وَالْمُؤَاَسَاةِ. فَأَخَى رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بَيْنَهُ وَبَيْنَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ.

¹⁹⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/109.

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَأَخَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ أَصْحَابِهِ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، فَقَالَ- فِيمَا بَلَّغْنَا، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ نَقُولَ عَلَيْهِ مَا لَمْ يُقَالَ: تَأَخَّرَا فِي اللَّهِ أَخَوَيْنِ أَخَوَيْنِ، ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، فَقَالَ: هَذَا أَخِي.

¹⁹⁶ Dayhan, “İstişrâk ile İstişhâd edilir mi?”, 11, 14.

¹⁹⁷ Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, “el-Cihâd ve's-siyer”, 84/1780.

¹⁹⁸ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 48.

¹⁹⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/17.

²⁰⁰ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 208. Bunu Goldziher'in *Muslim Studies*'in ikinci cildinde hadis hakkındaki görüşlerini incelerken baştan sonuna kadar açık bir şekilde kolayca müşahede edebiliriz.

Goldziher ‘dehr hadisinin’²⁰¹ ‘zamana şikâyet’²⁰² deyiminden etkilendiği iddiasında altıncı asırdaki hadis dışı bir kaynak olan el-Meydânî’nin (ö. 518/1124), *Mecme’u’l-emsâl* isimli eserine dayanarak üçüncü asırdaki hadis kaynağı olan Buhârî’nin (ö. 256/870) *Sahîh*’indeki bir rivayetini reddetmiştir. Ayrıca üçüncü asırdaki hadis kaynağında sahih isnadla geçen rivayete, altıncı asırdaki hadis dışı kaynağında geçen isnadsız bir rivayeti tercih etmiştir. Araştırdığımız kadarıyla Goldziher’in dayandığı kaynak altıncı asırdaki bir eser olsa da ondan önce Ebû Sa’d el-Âbî (ö. 421/1030)²⁰³ ve Sa’âlibî (350-429/961-1038)²⁰⁴ bu deymi zikretmişlerdir. Öbür taraftan ‘dehr hadisinin’ ilk geçtiği kaynak ise Ma’mer b. Râşid’in (95-153/713-770) *el-Câmi*’idir.²⁰⁵ Goldziher’in, hadisin darb-ı meselden etkilendiğini söylemesinin delili ise onun şahsi analojisidir.²⁰⁶ Zira hadisin muhtevası deyim’in içeriğine benzediği için söz konusu hadisin ondan alındığı sonuca varmıştır. Bu misâl aynı zamanda bazı oryantalistlerin kaynak kullanımında tali ve zayıf kaynakların bulunmasına da delalet etmektedir.

Goldziher, Mes’ûdî’nin (ö. 345/956) *Mürûcü’z-zeheb* kitabını bu hususta misâl olarak sunmuştur. Ona göre söz konusu eserde İslâm âlimlerinin sözlerini sıklıkla hadis olarak görülmektedir. Goldziher bu iddiayı ispat etmek maksadıyla Mutarrif b. Abdullah²⁰⁷ ve Hasan-ı Basrî’nin²⁰⁸ “işlerin en hayırlısı orta yollu olandır.” sözünü

²⁰¹ “Ademoğlu bana eziyet verir. O, zamana küfreder. Hâlbuki zaman benim. Zira emir benim elimdedir ve gece gündüzü ben evirip çeviririm.” Buhârî, *el-Câmi’u’s-şahîh*, “Tefsîrü’l-Kur’ân”, 274 (No. 4826)..

²⁰² “Zamandan şikayet edenin şikayetleri bitmez.” bk. el-Meydânî, *Mecma’u’l-emsâl*, 2/303 (No. 4035). Meydânî bunun Eksem b. es-Seyfî’nin sözü olduğunu söylemiştir. Goldziher bunu el-Meydânî’den nakletmiştir.

²⁰³ Ebû Sa’d Mansûr b. Hüseyin er-Râzî el-Âbî, *Nasru’d-durer fi’l-muhâdarât*, nşr. Halit Abdulgani Mahfûz (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1424/2004), 6/135. Ancak bu kaynakta bu söz kime ait olduğunu yazmamıştır. Belki de bundan dolayı Goldziher bundan almamıştır.

²⁰⁴ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *et-Temsîl ve’l-muhâdara fi’l-hikem ve’l-münâzara*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü’l-Arabiyye li’l-kitâb, 1401/1981), 1/246.

²⁰⁵ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/436 (No. 20938). Bunda ifadeler farklı da olsa mantığı ve mânası Buhârî’ninki gibi aynıdır.

يُؤَدِّبُنِي ابْنُ آدَمَ يَقُولُ: يَا حَيِّبَةَ الدَّهْرِ، فَلَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ يَا حَيِّبَةَ الدَّهْرِ، فَإِنِّي أَنَا الدَّهْرُ أَقْلِبُهُ لَيْلَةً وَنَهَارَةً، فَإِذَا شِئْتُ قَبَضْتُهُمَا.

²⁰⁶ Goldziher, *The Zahiris*, 143-44.

²⁰⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Şü’abü’l-îmân*, nşr. Muhammed Saïd Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1410), 3/402 (No. 3888). Elbânî’ye göre bu söz Mutarrif’ten mevkûf olarak sahihtir ve Amr b. Haris isimli tebeu’t-tabî’in’dan Mu’dal olarak rivayet edilmiştir. Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’d-de’îfe*, 7054, cilt 14, s. 1163.); İmam Beyhakî de Amr’ın rivayetini zikrettikten sonra onun munkati’ olduğunu belirtmiştir. bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenu’l-kübra*, nşr. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1424/2003), 3/387 (No. 6108).

²⁰⁸ Bunun sözünü bulamadık

delil olarak sunmuştur ki bu söz Mes‘ûdî’nin *Mürûcü’z-zehab* isimli eserinde²⁰⁹ hadis olarak geçmektedir.²¹⁰

Goldziher’in iddiasını desteklemek için zikrettiği misâl ve verdiği bilgi her ne kadar doğru olsa da bu, muhaddisler ve tahkik edilmiş hadis kitapları için mutlak olarak geçerli bir kural sayılmaz. Zira muhaddisler bu konudaki sözlerden hangisinin Resûlullah’a (s.a.v.) ait olduğunu belirtmişlerdir. Meselâ aynı sözü Beyhakî (ö. 458/1066) de nakletmiş fakat ardından bu sözün Mutarrif b. Abdullah’ın sözü olduğunu da açıkça dile getirmiştir.²¹¹ Goldziher’in iddia ettiği gibi muhaddisler meselleri şayet merfûlaştırma peşinde olsaydılar Beyhakî bu sözün munkatı olduğunu belirtmezdi. Goldziher, iddiasını ispatlamak için söz konusu rivayetin hadis olmadığını belirten muhaddis olan Beyhakî’nin (ö. 458/1066) hükmünü zikretmeden muhaddis olmayan Mes‘ûdî’den (ö. 345/956) bunun merfû versiyonunu zikredip bunu merfûlaştırılmış olduğunu ispatlamıştır. Hâlbuki muhaddisler bu rivayetin versiyonlarından Mes‘ûdî’nin versiyonuna dayanarak bunun merfû‘ bir rivayet olduğunu söylememişlerdir. Aksine bunun merfû olmadığını belirtmişlerdir. Bu durum, hadislerin sonradan muhaddisler tarafından merfûlaştırma iddiasının da pek isâbetli olmadığını göstermektedir. Zira muhaddis olan İbn Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) *el-Muşannef*’inde maktû olarak bulunan bir rivayet sonradan gelen ve muhaddis olmayan Mes‘ûdî’nin (ö. 345/956) *Mürûcü’z-zehab*’inde merfû olarak bulunsa da daha sonradan gelen muhaddis Beyhakî (ö. 458/1066), bu sözün – her ne kadar güzel ve mantıklı olsa da – Mes‘ûdî tarafından isnadsız bir şekilde merfûlaştırılmış ve Resûlullah’a (s.a.v.) yanlışlıkla nispet edildiğini belirtmiştir. Bu durum Goldziher’in iddiasına terstir. Zira Goldziher’in, hadis kaynaklarından daha objektif olarak kabul ettiği dinî olmayan edebî eserlere yakın tarih eseri²¹² ve daha erken döneme ait Mes‘ûdî’nin (ö. 345/956) *Mürûcü’z-zehab* isimli kitabında bir söz merfû olarak zikredilmişken Goldziher’in nazarında daha az objektif olup daha geç döneme ait olan Beyhakî’nin (ö. 458/1066) hadis kaynağında bu söz ref‘ edilmemiştir.

²⁰⁹ Ebü’l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes‘ûdî el-Hüzelî, *Mürûcü’z-zehab ve me‘âdinü’l-cevher* (b.y.: y.y., ts.) 1/287-288.

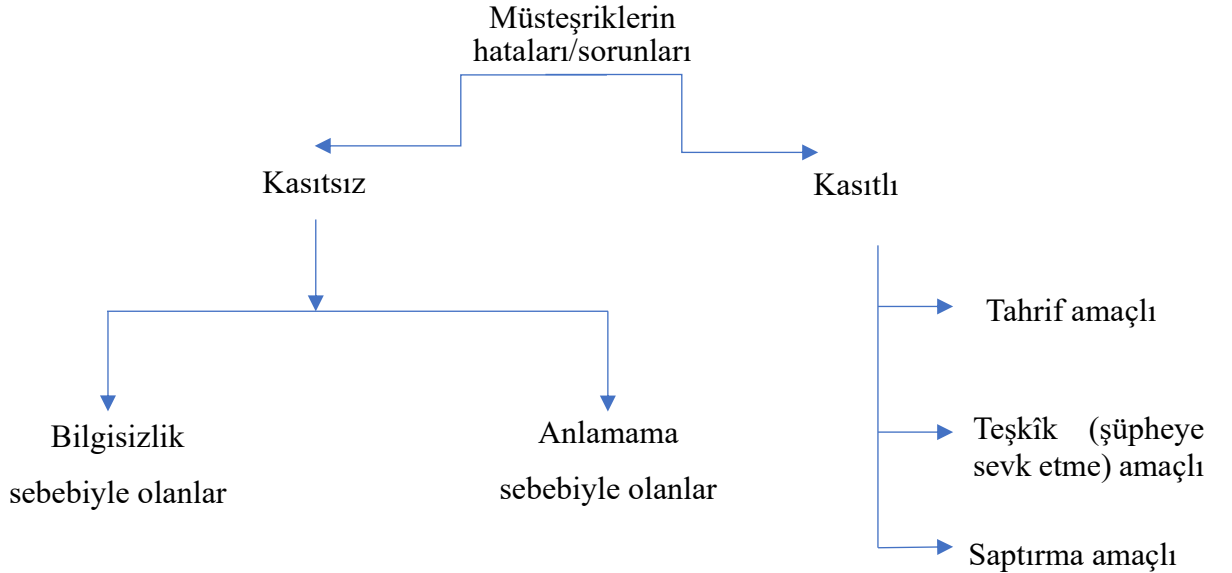
²¹⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/361.

²¹¹ el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübra*, 3/387 (No. 6108).

²¹² Hüseyin Akgün, *Goldziher’in görüşlerinin eleştirisi* (E-Posta 5 Şubat 2022, Alıcı: Muhammad Masharib Shah Syed).

B. METODOLOJİK SORUNLARIN SEBEPLERİ

Genelde oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki sorunlar, ‘kasıtlı’ ve ‘kasıtsız’ olmak üzere iki sebepten kaynaklanabilir. Şayet bunların sebebi ‘kasıtlı’ ise o zaman bunun arkasındaki amaç; tahrif, teŐkik (Őüpheye sevk etme) ve saptırma olmak üzere üçe ayrılabilir. Sözü edilen hata Şayet ‘kasıtsız’ ise o zaman bunun amacından söz edilmez, bunun sebebinin araştırılması gerekir. Buna sevk eden temel sebebin aslında ‘bilgisizlik’ veya ‘meseleyi tam kavramama’ olduğu görülür. Oryantalistlerin yaptığı metodolojik hatalardan hangilerinin kasıtlı, hangilerinin kasıtsız olduğunu tam olarak belirleyebilmek doğal olarak mümkün değilse de bazı karînelere dayanarak bunlar incelendiğinde kimi hatalarının kasıtlı olduğu anlaşılmaktadır. Sonuç olarak niyetlerini açıkça ortaya koymak mümkün olmadığı için bu bölümde ele aldığımız örnekler ‘kasıtlı’ veya ‘kasıtsız’ başlıkları altında zikredilmemiştir. Burada incelediğimiz hataların ‘kasıtsız’ olduğu varsayılarak, bu hataların kaynağının ‘bilgisizlik’ mi yahut ‘anlama problemi’ mi olduğu ortaya konulmuştur. Bununla beraber tahrif, teŐkik ve saptırma gibi amaçlarla ‘kasıtlı’ olarak yapıldığına dair açık karînelere görölen hataların ‘kasıtlı’ veya tahrif amaçlı olduğuna işaret edilmiştir. Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metot ve kaynak kullanımının arkasındaki sebep ve amaç aşağıda bir tablo Şeklinde zikredilmiştir.



Tablo 26: Oryantalistlerin hatalarının sebepleri ve amaçları

Aşağıda oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metodolojik sorunlara yol açan “bilgisizlik sorunu” ve “meseleyi tam olarak anlamama” şeklindeki iki temel husustan bahsedilecektir.²¹³

1. Bilgisizlik Sorunu

Bilgisizlik oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları bilimsel metotları ve vardıkları sonuçları etkileyen temel ve mühim bir unsurdur. Metodolojik sorunlara değinmeden evvel bunların ne derecede bulunduğunu bilmemiz konunun niteliğini, niceliğini, mahiyeti ve hüviyetini anlamamızı kolaylaştıracaktır.

Goldziher’in tespitine göre Kur’ân’da şehit kelimesi, cihatta ölenler için kullanılmamıştır.²¹⁴ Hâlbuki durum öyle değildir. Zira Râgıb el-İsfahânî’ye²¹⁵ göre müminlerin Allah katında sıddıklar ve şehidler mertebesinde²¹⁶ olduğunu belirten âyetteki şehit kelimesi cihatta öldürülenler içindir. Bu âyetteki şehit kelimesinin ölüm için kullanışı Ca’fer es-Sâdık’tan (80/699-148/765)²¹⁷ ve Mucâhid’den de nakledilmiştir.²¹⁸ Ayrıca Uhud Savaşı’nda öldürülen sahâbîler için de Kur’ân-ı Kerim’de açıkça şehit²¹⁹ kelimesi kullanılmıştır.²²⁰ Aynı şekilde Allah’a (c.c.) ve peygambere itaat edenlerin de şehitlerle beraber olacağını ifade eden âyetteki²²¹ şehit

²¹³ Seyyit, *Tefhûm-i İstişrâk*, 159-163.

²¹⁴ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/350-352.

²¹⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarâibi'l-Kur’ân*, nşr. Safvan Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), 465.

²¹⁶ el-Hadîd 57/19.

²¹⁷ Ebü Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Halit el-Barkî, *el-Mehâsin*, nşr. Seyyid Celalettin el-Hüseyinî (Tehran: Dârü'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1331), 1/164, bab 32 (No. 117).

Abu Jعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن أبي يوسف يعقوب بن يزيد، عن محمد بن أبي عمير، عن عمرو بن عاصم، عن منهل القصاب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ادع الله لي بالشهادة، فقال: المؤمن شهيد حيث مات، أو ما سمعت قول الله في كتابه: "والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم"

²¹⁸ Ebü Bekir b. Hemmâm es-San‘ânî Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, nşr. Habiburrahmân el-A‘zamî (Hint: el-Meclisu'l-İlmî, 1403), 5/269 (No. 9570).

²¹⁹ Âl-i İmran 3/140.

²²⁰ Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtîm er-Razi, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm*, nşr. Esâd Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa, 1419), 3/773. (No. 4236-39). İbn Ebî Hâtîm bunu Ubeyde, Ebü'd-Duha, Katade ve İkreme'den rivayet etmiştir; Ebü Osmân Saîd b. Mansûr, b. Şu‘be el-Horasânî, *et-Tefsîr min Sünen Saîd b. Mansûr*, nşr. Sa‘d b. Abdullâh (b.y.: Daru’s-samî‘i, 1417/1997), 3/1103 (No. 538).

حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، قَالَ: نَا أَبُو الْأَخْوَصِ ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ مَسْرُوقٍ، عَنْ أَبِي الصُّخِّي قَالَ: نَزَلَتْ فِي قَتْلِي أُخِدَ: {وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ} ، وَنَزَلَ فِيهِمْ: {وَيَتَّخِذُ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ} وَقُتِلَ مِنْهُمْ سَبْعُونَ رَجُلًا، أَرْبَعَةٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ: حَمْرَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ، وَمُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ، (وَالشَّمَّاسُ بْنُ عُثْمَانَ) ، مِنْ بَنِي مَخْرُومٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَحْشٍ، مِنْ بَنِي أَسَدِ بْنِ خَزِيمَةَ، وَسَائِرُهُمْ مِنَ الْأَنْصَارِ

İmam Buhârî bu ayeti Uhud savaşı bağlamında bab başlığı olarak zikretmiştir. bk. Buhârî, *el-Câmi‘u’s-şahîh*, “el-Megâzî”, 17.

²²¹ en-Nisâ 4/69.

kelimesi de cihatta öldürülenler için kullanılmıştır.²²² Dolayısıyla Goldziher'in, cihatta öldürülenler için Kur'ân'da 'şehit' ifadesi kullanılmadığı iddiası doğru değildir. Goldziher şayet bunları bilmesine rağmen şehit kavramının Kur'ân'da cihatta öldürülenler için kullanılmadığına inanıyorsa o zaman bu durum mezkûr ayetlerde geçen şehit kelimesi hakkında Goldziher'in şahsi anlayışı, tefsiri ve te'vili olacaktır. Yani Goldziher'in hataya düşmesinin sebebi, onun bilgisizliği değil, onun anlayış farklılığı olacaktır. Öyleyse bu durum dil ve anlama problemini yansıttığı gibi bu hususta onun sübjektif davrandığını da göstermektedir.

Goldziher'in tespitine göre Sübkî (ö. 771/1370), Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 297/910) sadece bir hadisini zikretmiştir.²²³ Hâlbuki Sübkî, Dâvûd'un toplam iki rivayetini zikretmiştir. Birincisi, Goldziher'in zikrettiği aşktan ölen kimsenin rivayeti²²⁴ öbürü ise "Kim bir zimmîye eziyet ederse ben ona karşı çıkarım ve ben kime karşı çıkarsam kıyamet günü de ondan hesap sorarım" mealindeki rivayettir.²²⁵

Snouck-Hurgronje'nın ifade ettiğine göre İslâm ve Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında Avrupa dillerinde yazılmış eserlerin ekseriyetinin ilmî bir kıymeti yoktur. Zira İslâmî mevzularla ilgili bibliyografilerden bîhaber kimseler, yarım yamalak Arapçalarıyla İslâm hukuku sahasında inciler döktürmüşlerdir.²²⁶ Bu durum oryantalistlerin bilimsel zannettiği metotları için de geçerlidir.

Bilgi eksikliğine Hatiboğlu'nun zikrettiği şu misali tekrar edeceğiz: Fransız hadisçi²²⁷ Gerard Lecomte (1926-1997) İbn Kuteybe'nin bir ibaresinin tercümesinde hata yapmıştır. İbn Kuteybe'nin Arapça ibaresi şöyledir:

²²² Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîrü'l-mikbâs (miqyâs) min Tefsîri İbn 'Abbâs* (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ts), 74; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî - Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mehellî, *el-Celâleyin* (Kahire: Dâru'l-hadis, ts.), 112.

²²³ Goldziher, *The Zahiris*, 29.

²²⁴ Bu rivayetin farklı versiyonlarının özü şudur: "Kim âşik olup onu gizleyerek sabırla iffetli bir şekilde ölürse Allah Teala onu affeder ve cennete koyar/ölünce şehit sayılır."

من عشق فظفر ففف وكنم وصبر فمات فهو شهيد/غفر الله له وأدخله الجنة

Ebü Bekir Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî el-İsfahânî, *ez-Zehra* (b.y.: y.y. ts.), 8/24.; Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Ṭabaqâtü's-Şâfiîyyeti'l-kubrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (b.y.: Dâru'l-hicr, 1413), 2/288.

²²⁵ es-Sübkî, *Ṭabaqâtü's-Şâfiîyye*, 2/288.

²²⁶ Hatiboğlu, "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", 110.

²²⁷ a.g.e., 112. Hatiboğlu'nun bir oryantalist için hadisçi ifadesi kullanması kimi alimlerin nazarında uygun olmayabilir.

“Bu dört kişi (Eyyub Sahtiyanî, İbn ‘Avn, Yunus ve et-Teymî) ilimde kendi zamanındaki baş (önder) mesabesindedir”. Mezkûr dört âlim, İbn Kuteybe’nin doğumundan yarım asır önce vefat ettiği hâlde Lecomte kendi tercümesinde bunları İbn Kuteybe’nin muâsırı olduğunu sanmıştır.²²⁹

Aynı şekilde Juynboll, Buhârî ile Müslim’in birbirine karşı bazen ters kısmî müşterek râvi (inverted *partial common link* (ipcl) olmaları durumunun sebebini bulmayı güç görmektedir. Bunun sebebi ona göre ikisinin birbiriyle görüşüp görüşmediğini, birbirinin malzemelerinden (hadisleri) haberdar olup olmadığını bilmemesidir. O, şöyle der: “İkisinin birbiriyle karşılaştığını gösteren birkaç rivayet haricinde, Buhârî ve Müslim’in birbirinin hadislerinden haberdar olabilecek kadar aralarında yakın irtibat olup olmadığını bilmiyoruz.”²³⁰

Öbür taraftan muhaddislerin bildirdiğine göre Buhârî ve Müslim’in aralarındaki ilişki Juynboll’un isteğinden fazla gibi gözükmektedir. Zira Bağdadî; Yakub el-Hâfız’dan naklen şöyle der: “Ben Müslim’i Buhârî’ye öğrencinin hocasına soru sorduğu gibi soru sorarken gördüm”²³¹ başka bir rivayete göre “Müslim, Buhârî’ye geldi ve alnından öpüp “Bırak da ayaklarından da öpeyim ey hocaların hocası, muhaddislerin ağası ve hadis illetlerinin hâkimi!” dedi ve sonra onun rivayet ettiği bir hadisi ona sordu.”²³² Başka bir rivayete göre Müslim, Buhârî’yi savunurdu. Buhârî’yi herkes bıraktığında Müslim onu bırakmamıştır. Hatta ikisinin hocası olan Muhammed b. Yahya ez-Zühli (ö. 258/872) ile İmam Buhârî arasında Kur’ân’ın lafızlarının mahlûk olup olmaması konusunda anlaşmazlık baş gösterince Zühli “Kur’ân’ın lafzının mahlûk olduğunu söyleyen kimse bizim meclisimize gelmesin” deyince Müslim oradan kalktı, eve gelip ondan aldığı rivayetleri kendisine geri

²²⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te’vilü muhtelifi’l-hadîs* (b.y.: el-Mektebü’l-İslâmî, 1419/1999), 140.

²²⁹ Hatiboğlu, “Batı’daki Hadis Çalışmaları Üzerine”, 112-3.

²³⁰ Juynboll, “Some Isnâd - Analytical Methods”, 193.

²³¹ Ebû Bekir Ahmet b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beirut: Dârü’l-garbi’l-İslâmî, 1422/2002), 2/340.

أخبرني محمد بن أحمد بن يعقوب، قَالَ: أخبرنا محمد بن نعيم الضبي، قَالَ: سمعت أبا عبد الله محمد بن يعقوب الحافظ، يقول: سمعت أبا، يقول: رأيت مسلم بن الحجاج بين يدي محمد بن إسماعيل البخاري وهو يسأله سؤال الصبي المتعلم.

²³² el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/121.

أخبرني أبو بكر المنكدر، قَالَ: حَدَّثَنَا محمد بن عبد الله بن محمد الحافظ، قَالَ: حَدَّثَنِي أبو نصر أحمد بن محمد الوراق، قَالَ: سمعت أبا حامد أحمد بن حمدون القصار، يقول: سمعت مسلم بن الحجاج، وجاء إلى محمد بن إسماعيل البخاري فقبل بين عينيه، وَقَالَ: دعني حتى أقبل رجلك يا أستاذ الأستاذين، وسيد المحدثين، وطبيب الحديث في علمه،

gönderdi.”²³³ Bu rivayet, Müslim ile İmam Buhârî’nin arasındaki güçlü ilim irtibatının açık bir göstergesidir.

Başka bir rivayete göre Müslim, Buhârî’ye “Sana ancak haset eden kin tutar ve ben şahitlik ederim ki dünyada senin gibisi yoktur”²³⁴ demiştir: Hatîb el-Bağdâdî’ye göre Müslim, İmam Buhârî’nin yolundan gitmiş, onun ilmine dalmış, onun gibi davranmıştır. İmam Buhârî Nişapur’a gelince, Müslim sürekli ona giderdi ve onun sohbetine katılırdı.²³⁵ İmam Dârekutnî’ye (ö. 385/995) göre şayet İmam Buhârî olmasaydı, Nişapur’da Müslim onu ziyâet etmezdi.²³⁶ Bu ifadelerle anlatılmak istenen, Müslim’in Buhârî’den çok istifade ettiği. Zikredilen rivayetler, Müslim’in İmam Buhârî’nin ilmî ve hadislerine vâkıf olma konusunda yeterli delildir.

Keza Juynboll’un, “Cook’un sunduğu teoriye dair ricâl kitaplarında ne bir misâl ne de bir iz bulunmaktadır”²³⁷ şeklinde ifade ettiği iddia doğru değildir. Zira Cook’un sunduğu “bir râvi, yaş olarak kendisinden küçük birinden rivayet duyunca sırf yaşı küçük olduğu için ve biraz da gösteriş için onu bırakıp başka bir isnad uydurup öylece aynı hadisi aktarmaktadır” şeklindeki hipotezine²³⁸ benzeyen izler, ricâl ve hadis usulü kitaplarında *tedlîs* türünde bulunmaktadır. *Tedlîs*’in *şuyûh*²³⁹ veya *tesviye*²⁴⁰ çeşidinde bir râvi, Cook’un zikrettiği muhtemel sebepten dolayı oyun oynamaktadır. Bunun sebepleri arasında Cook’un da muhtemel olarak değerlendirdiği gibi yaşı küçük olduğu için bazen bir râvi onun adını söylemek istemeyince *tedlisü’t-tesviye* veya *tedlisü’s-şuyûh* yapardı.²⁴¹ Bu durum, Juynboll’un, Cook’a yönelttiği

²³³ a.g.e., 15/121.

فلما كان يوم مجلس محمد بن يحيى، قال في آخر مجلسه: ألا من قال باللفظ فلا يحل له أن يحضر مجلسنا، فأخذ مسلم الرداء فوق عمامته وقام على رءوس الناس وخرج من مجلسه، وجمع كل ما كان كتب منه وبعث به على ظهر حمال إلى باب محمد بن يحيى، فاستحكت بذلك الوحشة، وتخلف عنه وعن زيارته.

²³⁴ a.g.e., 2/340.

لا يُبغضُكَ إلا حاسدٌ، وأشهدُ أنَّ لَيْسَ في الدُّنْيَا مثْلُكَ

²³⁵ a.g.e., 15/121.

قلت: إنما قفا مسلم طريق البخاري ونظر في علمه، وحذا حذوه، ولما ورد البخاري نيسابور في آخر أمره لازمه مسلم، وأدام الاختلاف إليه.

²³⁶ a.g.e., 15/121.

وقد حدَّثني عبيد الله بن أحمد بن عثمان الصيرفي، قال: سمعت أبا الحسن الدارقطني، يقول: لولا البخاري لما ذهب مسلم ولا جاء.

²³⁷ Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 187.

²³⁸ a.g.e., 187.

²³⁹ Hocasından işittiği bir hadisi, hocasının tanınmaması için, onu bilinmeyen bir isim, bir künye, bir nisbe veya bir sıfatla anarak rivayet etmesine şuyuh tedlîsi denir. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 76-77.

²⁴⁰ Râvinin hocasından rivayet ettiği bir hadisin isnadında, birbiri ile karşılaşan iki sika râvi arasında yer alan zayıf bir râviyi düşürmesine tesviye tedlîsi denir. bk. et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*, 75.

²⁴¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfîî ez-Zerkeşî, *en-Nüket ‘alâ Muqaddimeti İbni’s-Şalâh*, nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferîc (Riyad: Edvâü’s-selef, 1419/1998), 2/76 (No. 171)

tenkidi geçersiz kılmaktadır. Hülâsa mezkûr misâller bilgisizliğin, kimi oryantalistlerin hadis araştırmalarında düştükleri bazı hatalara sebebiyet verdiğini göstermektedir.

2. Dil ve Anlama Problemi

Dil problemi ve anlama sorunu oryantalistlerin metotlarının başarısızlıklarının temelinde yatan mühim unsurlardan sayılır. Bu başlığı, bundan öncekinden ayıran nokta şudur; önceki başlık altında oryantalistlerin konuyu baştan bilmediklerinden ve onların bilgisizliğinden bahsedilmiştir. Bu başlık altında zikredilecek hataların sebebi Arapça dilbilgisi ve hadis literatüründen bîhaber olmalarından kaynaklanmayabilir. Aslında ‘anlamamaya’ bakarsak hem konu veya kavram/terim bilgisizliği hem de dil bilgisizliği sonuçta anlamamaya sevk eder. Metin önüneyken onu anlamamak başka bir şey – ki bu genelde dil bilgisizliği veya kavram/konu anlaşmazlığından kaynaklanır-, konuyu toptan bilmemek başka bir şeydir. Dolayısıyla iki farklı başlık altında değerlendirme ihtiyacı hissettik. Yine de aralarında ortak noktalar olduğu için her iki başlık altında zikredilecek misâller birbirlerine benzer olabilir.

Oryantalistlerin hadis araştırmalarında hatalara düşmelerine yol ačan diğer bir sebep, dil ve anlama problemidir. Nitekim Fuat Sezgin, Goldziher’in vardığı yanlış sonuçlardan bahsederken onun bazı hadislerin mânasını yanlış anladığı için baştan yanlış bir çizgi çizdiğini ve dolayısıyla yanlış sonuçlar çıkardığını ifade etmiştir.²⁴² Meselâ Goldziher “*İnsanlar tartışa tartışa konu Allah’a (c.c.) dönecek. Onu duyunca siz ‘Allah dışında bir ilah yoktur. O, birdir. Hiçbir řey O’na benzemez’ deyiniz*”²⁴³ hadisinin şiiler tarafından Yunan felsefesi ve Eflatun’un mantığına karşı olarak İmam Ca‘fer’e nispet edildiğini söyler.²⁴⁴ Tabâtabâi’ye göre Goldziher bu hadiste geçen “Mantık-منطق” kelimesini yanlış anladığı için kelimenin sözlük mânasından koparak

أي لكونه ضعيفا أو متأخر الوفاة قد شارك الراوي عنه جماعة دونه في السماع منه أو يكون أصغر من الراوي سنا [سمع] أو تكون أحاديثه التي عنده كثيرة فلا يجب تكرار الرواية عنه

²⁴² Fuat Sezgin, *Târîhu’t-türâsi l-‘Arabî*, çev. Arafê Mustafa-Saîd Abdürrahîm (Riyad: Muhammed b. Suûd Üniversitesi, 1411/1991), 1/118.

²⁴³ el-Küleynî, *el-Kâfi*, 1/92 (No. 3).

علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي أئوب عن محمد بن مسلم قال قال أبو عبد الله ع يا محمد إن الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا في الله فإذا سمعتم ذلك فقولوا لا إله إلا الله الواحد الذي ليس كمثله شيء ؑ

²⁴⁴ Ignaz Goldziher, “Mevkifu ehli’s-sünneti’l-kudamâi bi izâi ‘ulûmi’l-evâili”, çev. Abdurrahman Bedevî, *et-Turâsu’l-Yunânî fi’l-hadâreti’l-İslâmiyye*, ed. Abdurrahman Bedevî (Mısır: Mektebetu’n-nehde el-Mısriyye, 1940), 149-50.

“İlmü’l-Mantık” olarak algıladığı için böyle bir iddiada bulunmuştur.²⁴⁵ Hâlbuki doğrusu mantık ilmi değil, düşünmedir.

Wensinck (1882-1939) bir hadisin metnini yanlış anlayıp onu yanlış tercüme etmiştir. Hadis şöyledir: Resûlullah (s.a.v.) yolculuk yaparken bir bedevi geldi ve Resûlullah’ın (s.a.v.) devesinin ipini tutup “Ya Resulallah (s.a.v.) beni Cennet’e yaklaştıran ve Cehennem’den uzaklaştıran bir şey söyleyiniz.” dedi. Bunun üzerinde Resûlullah durdu ve sahâbeye baktı ve onlara dedi ki: “şüphesiz ki (bu adam güzel soru sormaya) muvaffak kılınmıştır. Sonra ona dedi ki: “Nasıl!” adam sorusunu tekrar etti. Resûlullah (s.a.v.) buyurdu ki: “Allah’a ibadet et, ona şirk koşma, namazı kıl, zekât ver, sıla-i rahim yap, dişi deveyi bırak.”²⁴⁶ Bu rivayette Wensinck “قَالَ: فَكَفَّ النَّبِيُّ” cümlesinden فَكَفَّ kelimesini şöyle tercüme etmiştir. “at first the Prophet refused to give him an answer”.²⁴⁷ Yani “ilk başta Resûlullah (s.a.v.) ona bir cevap vermekten kaçındı.” Hâlbuki aynı rivayetin ikinci versiyonunda İbn Hibban’da söz konusu kelimenin nesnesi de zikredilmiştir. Ona göre “وَكَفَّ عَنْ نَاقَتِهِ”²⁴⁸ yani Resûlullah (s.a.v.) dişi devesini durdurdu demek olup ‘Bedeviye cevap vermekten çekindi veya inkâr etti veya durdu’ anlamında değildir.

Juynboll İmam Ebû Hanîfe’nin (r.a.) re’yi hadislere tercih ettiği iddiasında şu nastan istidlal etmiştir: “İmam Ebû Hanîfe, Câbir el-Cu’fi hakkında şöyle demiştir: “Ben görüştüğüm insanlar arasında Câbir kadar yalancı birini görmedim. Ona sunduğum her görüşümde bir hadis getirirdi.”²⁴⁹ Juynboll bu rivayeti, İbn Hacer’in (ö.

²⁴⁵ Mustafa Hüseyinî et-Tabâtabâî, *Nakd-ı Âsâr-ı Hâverşenâsân* (b.y.: Mecmû‘ayı muvahhidin, 1436), 102-3.

²⁴⁶ Müslim, *el-Câmi‘u’s-Şahîh*, “el-İmân”, 12/13.

²⁴⁷ Wensinck, *The Muslim Creed*, 20.

²⁴⁸ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Şahîhu ibn Hibbân bi tertîb ibn Belbân*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1414/1993.), 2/179 (No. 437).

²⁴⁹ İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 5/471, (No. 2110).

أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ الْقَطَّانُ بِالرَّقَّةِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي الْخَوَّارِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا يَحْيَى الْحَمَّانِيَّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ: مَا رَأَيْتُ فِيمَنْ لَقَيْتُ أَفْضَلَ مِنْ عَطَاءٍ وَلَا لَقَيْتُ فِيمَنْ لَقَيْتُ أَكْذَبَ مِنْ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ مَا أَتَيْتُهُ بِشَيْءٍ قَطُّ مِنْ رَأْيٍ إِلَّا جَاءَنِي فِيهِ بِحَدِيثٍ وَزَعَمَ أَنَّ عِنْدَهُ كَذَا وَكَذَا أَلْفَ حَدِيثٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَنْطِقْ بِهَا

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dîmaşkî ez-Zehabî, *Mizânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, nşr. Muhammed Ali Becâvî (Beyrut: Dârü’l-ma‘rife 1382/1963), 1/380 (No. 1425).

أَبُو يَحْيَى الْحَمَّانِيَّ، سَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ: مَا رَأَيْتُ فِيمَنْ رَأَيْتُ أَفْضَلَ مِنْ عَطَاءٍ، وَلَا أَكْذَبَ مِنْ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ، مَا أَتَيْتُهُ بِشَيْءٍ إِلَّا جَاءَنِي فِيهِ بِحَدِيثٍ، وَزَعَمَ أَنَّ عِنْدَهُ كَذَا وَكَذَا أَلْفَ حَدِيثٍ لَمْ يَظْهَرْهَا.

Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb* (Hint: Matbaa Dâiretü’l-Ma‘ârifî’n-Nizâmiyye, 1326), 2/48 (No. 75).

852/1448) *Tehzîbü't-Tehzîb* 'i²⁵⁰ ve Zehebî'nin *Mîzânü'l-i'tidâl fi naqdi'r-ricâl* isimli eserinden²⁵¹ nakletmektedir. Bunu naklettikten sonra vardığı sonuç şudur ki, İmam Ebû Hanîfe, re'y'ini hadislere tercih ederdi.²⁵² Juynboll'un bunu söylemesinin arkasında ona göre ilk devir fıkıhçıların hadislere pek önem vermemeleri yer almaktadır.²⁵³

Juynboll'un başvurduğu kaynak her ne kadar doğru olsa da ibareyi yanlış anladığı açıktır. İbn Hacer ve İmam Zehebî söz konusu rivayeti, Juynboll'un istidlal ettiği gibi, İmam Ebû Hanîfe'nin re'y'i hadise tercih ettiğini ispat etmek amacıyla değil, aksine Câbir el-Cu'fi'nin yalancı olduğunu ispat etmek ve Atâ' b. Ebî Rebâh ve İmam Ebû Hanîfe'ye methetmek ve Ebû Hanîfe'nin sözüne olan güvenlerinden dolayı onunla istidlal etmek için bu sözü nakletmişlerdir.²⁵⁴

Bundan da anlaşılıyor ki muhaddisler, İmam Ebû Hanîfe'nin, sadece hadiste değil, ricâl hakkında da ehl-i tenkit olduğuna inanmaktaydılar; zira bir râviyi cerh etmek için diğer ricâl münekkitlerinin yanı sıra İmam Ebû Hanîfe'nin sözünden de istidlal etmişlerdir. Yani muhaddislerin anlayışına göre onlar İmam Ebû Hanîfe'nin Câbir'i tercih ettiğini esas alıp ona güvenerek Câbir'in hadislerini terk etmişleerd. Juynboll ise Câbir'in hadislerinin doğru olduğunu esas alıp İmam Ebû Hanîfe'nin itibarını zedelemeye çalışmaktadır. Hâlbuki İmam Ebû Hanîfe'nin söylediği sözün akışından da anlaşılıyor ki kendisi bunu dile getirirken Câbir'in hadis uydurduğunu söylemek istemiştir. Cümlelerin siyak ve sibakı aşikâr iken Juynboll'un, kendi görüşünü ispat etmek amacıyla bunu görmezden geldiği anlaşılmaktadır.

Kısacası Juynboll'un yanlış olduğu hususlar onun özel metodu, akıl yürütme, istidlal mantığı ve anlayışdır. Ebû Hanîfe ve diğer âlimler, Câbir'in yalancı bir kimse olması hasebiyle ondan gelen rivayetleri kabul etmezken Juynboll bu meseleyi tahrif etmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe hadislere önem vermediği için Câbir'in rivayetlerini

²⁵⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/48 (No. 75).

²⁵¹ ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/380 (No. 1425). Câbir'i sadece İmam Ebû Hanîfe değil, diğer alimler de yalancı olduğunu söylemişlerdir ve genel olarak Câbir İlmü'l-cerh ve't-ta'dil'de düşürülmüş bir râvidir. bk. Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, nşr. Adil Ahmet Abdülmevcud - Ali Muhammed Mu'avved (Beyrut: el-Kütübü'l-ilmîyye, 1418/1997), 2/327 (No. 326).

²⁵² Juynboll, *Muslim Tradition*, 120.

²⁵³ a.g.e., 120.

²⁵⁴ ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/380 (No. 1425); Ebû'l-Fadl Ali b. Sabit b. Hacer Askelani (ö. 852), *Tahzîbu't-Tahzîb*, Matbaa Dairetu'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye Hint I. Baskı 1326, 10/451, 2/48.

kabul etmemiştir ve dolayısıyla onun rivayetlerinin uydurma olduğuna hükmetmiştir. Esasen Juynboll burada sebebi sonuç, sonucu da sebep yapmıştır. Bu misâl bir taraftan onun ibareyi yanlış anlamadığını gösterirken öbür taraftan sübjektif davranışının da bir örneği sayılır. Şayet durum gerçekten Juynboll'un anladığı gibi olsaydı Ebû Hanîfe hadis aktaran her râviyi Câbir gibi yalanlardı. Demek ki sıkıntı Ebû Hanîfe ile hadis arasında değil, Câbir'dedir.

Buna ek olarak muhaddisler bir sözün bitişinde "el-hadis" kelimesini yazıp nakledilen sözün, aslında bir hadis olduğunu belirtirler. Goldziher ise buna dikkat etmemiş ve sözün bitişindeki el-hadis kelimesinin de sözü edilen metnin bir parçası olduğunu zannedip öyle tercüme etmiştir.²⁵⁵ Metin şöyledir:

" (الحديث). "رب حامل فقه ليس بفقيه "

Goldziher, bu hadisin sonunda parantez içinde yazılan 'el-hadîs' kelimesini 'fakîh' kelimesinin devamı olup hadisin parçası olduğunu zan etmiştir ve şöyle tercüme etmiştir: "Fıkıh taşıyanların çoğu hadisin fıkıhçısı değildir." Hâlbuki asıl tercüme şöyle olmalı: "Nice/pek çok fıkıh taşıyıcısı/fıkıh nakleden, aslında fıkıhçı değildir." (Bu bir hadistir).²⁵⁶ Goldziher bu ibareyi yanlış tercüme ettikten sonra "fakîhu'l-hadîs/الحديث بفقيه" tabirini hadisin diğer versiyonlarında bulunmadığı için bunun tarihinin şüpheli olduğunu belirtmiştir.²⁵⁷ Goldziher bunu İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'i ve Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *İrşâdü's-sârî*'nin mukaddime bölümünden²⁵⁸ nakletmiştir. Bu aynı zamanda Goldziher'in tâli kaynak kullandığını, temel hadis kitaplarını bırakıp onların şerhlerine dayandığını ve ricâl kitaplarını hadisin metnini okumak için kullandığını göstermektedir ki bu da kaynağı yerinde kullanmama sorununun bir örneğidir. Goldziher şayet aynı hadisi, hadis eserlerinden alsaydı orada 'el-hadîs' kelimesinin mevcut olmadığını görecekti. Zira söz konusu hadis Tayâlisî'nin *Müsnedi*'nde şöyle geçmektedir: "رب حامل فقه ليس بفقيه"²⁵⁹ Hatta Kastallânî'nin atıfta bulunduğu el-Bezzâr'ın (ö. 292/905) *Müsned*'i veya İbn

²⁵⁵ Hatiboğlu, "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", 108

²⁵⁶ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî* (Mısır: el-Metbe'etü'l-kübra el-emîriyye, 1323), 1/4.

²⁵⁷ Goldziher, *The Zahiris*, 158.

²⁵⁸ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/4.

²⁵⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru hicr, 1419/1999), 1/505 (No. 618); İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 1/270 (No. 67).

Hibban'ın *Sahih*'ine de şayet Goldziher müracaat etseydi böyle bir hataya düşmezdi ki onlarda da mezkûr hadis 'fakîh' kelimesi ile bitmiştir ve sonunda 'el-hadîs' kelimesi yoktur.²⁶⁰

Öbür taraftan şöyle bir ihtimal de vardır ki Goldziher zaten bu tür varyantlara müracaat ettiği için onlarda 'fakîh'ten sonra 'el-hadîs' kelimesini bulamayınca bunun uydurma olduğu kanaatine varmıştır. O, zaman problem kaynaklara müracaat etmediğinden değil, aksine baştan hadisi yanlış anladığından kaynaklanmaktadır. Goldziher bunu İbn Hazm'in 'Fıkhu'l-Hadis' tabiri bağlamında dile getirmiştir. O, İbn Hazm'in, İbn Abdilberr'in *et-Temhîd*'i överken söylediği "fıkhu'l-hadîs konusunda bunun gibi görmedim" sözü²⁶¹ ve kendisinin bir eserine verdiği *el-İttisâl fi fıkhi'l-hadîs* ismini zikrettikten sonra buna yorum yaparken şöyle dedi: "Bu ıstılahı bazı uydurma hadislerde görüyoruz."²⁶² Kısacası Goldziher önce ibareyi yanlış anlamış, daha sonra yanlış anlayışına itimat ederek hadisin orijinalinde yer almayan bir kelimeyi hadisin bir parçası kabul ederek bunun uydurma olduğunu söylemiştir.

Goldziher ayrıca Hz. Ömer'in şu sözünü de yanlış anlamıştır:

وَلَكِنِّي كَرِهْتُ أَنْ يَكُونَ الْحَدِيثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ظَاهِرًا.²⁶³

²⁶⁰ el-Bezzâr, *el-Müsned*, 8/340 (No. 3416).

²⁶¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Kurtubi (ö. 384), Fedâilu'l-Endelus ve Ehliha, thk: Selahuddin el-Muncid, Dâru'l-Kitabi'l-Cedîd, I. Baskı 1968, 14.

ومنها كتاب التمهيد لصاحبنا أبي عمر يوسف بن عبد البر وهو الآن بعد في الحياة لم يبلغ سن الشيخوخة وهو كتاب لا اعلم في الكلام على فقه الحديث مثله اصلا فكيف احسن منه

Goldziher bunu İbn Hazm'in kendi eserinden aktarmamıştır, bilakis el-Makkari'den atıfta bulunmuştur.

²⁶² Goldziher, *The Zahiris*, 158.

²⁶³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/15 (No. 344).

فَقَالَ عُمَرُ لِلْعَبَّاسِ: يَا أَبَا الْفَضْلِ إِنَّ مَسْجِدَ الْمُسْلِمِينَ قَدْ ضَاقَ بِحِمِّ وَقَدِ ابْتَعَثَ مَا حَوَّلَهُ مِنَ الْمَنَازِلِ نَوَسِعَ بِهِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فِي مَسْجِدِهِمْ إِلَّا دَارَكَ وَخَجَرَ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ. فَأَمَّا حَجَرَ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ فَلَا سَبِيلَ إِلَيْهَا وَأَمَّا دَارَكَ فَمَعْنِيهَا بِمَا شِئْتَ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ أَوْسَعُ بِمَا فِي مَسْجِدِهِمْ. فَقَالَ الْعَبَّاسُ: مَا كُنْتُ لِأَفْعَل. قَالَ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: احْتَزْ مِنِّي إِخْدَى ثَلَاثٍ. إِنَّمَا أَنْ تَبِيعَ بِهَا بِمَا شِئْتَ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ. وَإِنَّمَا أَنْ أُحْطَطَكَ حَيْثُ شِئْتَ مِنَ الْمَدِينَةِ وَأَبِينَهَا لَكَ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ. وَإِنَّمَا أَنْ تَصَدَّقَ بِمَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَمَوْسِعَ بِمَا فِي مَسْجِدِهِمْ. فَقَالَ: لَا وَلَا وَاجِدَةٌ مِنْهَا. فَقَالَ عُمَرُ: اجْعَلْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ مَنْ شِئْتَ. فَقَالَ: أَيُّ بِنْتِ كَعْبٍ. فَأَنْطَلَقَا إِلَى أَبِي فَقَصَّصَا عَلَيْهِ الْقِصَّةَ فَقَالَ أَبِي: إِنَّ شِئْتُمَا حَدِيثَكُمَا بِحَدِيثِ سَمْعَةَ مِنَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَا: حَدِيثَنَا. فَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - [يَقُولُ]: إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى إِلَيَّ دَاوُدَ أَنْ ابْنِ لِي بَيْتًا أُدْكُرُ فِيهِ. فَحَطَّ لَهُ هَذِهِ الْحِطَّةَ حِطَّةَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ فَإِذَا تَرَبَّعَهَا بَيْتُ رَجُلٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ. فَسَأَلَهُ دَاوُدُ أَنْ يَبِيعَهُ إِيَّاهُ فَأَبَى. فَحَدَّثَ دَاوُدُ نَفْسَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهُ فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ أَنْ يَا دَاوُدُ أَمْرُكَ أَنْ تَبْنِيَ لِي بَيْتًا أُدْكُرُ فِيهِ فَأَرَدْتَ أَنْ تُدْجَلَ فِي بَيْتِي الْعَصْبِ وَأَبْسَ مِنْ شَأْنِي الْعَصْبِ. وَإِنَّ عُثْرَتَكَ أَنْ لَا تَبْنِيَهُ. قَالَ: يَا رَبِّ فَمَنْ وَلَدِي؟ قَالَ: مَنْ وَلَدِكَ. [قَالَ فَأَخَذَ عُمَرُ بِمَجَامِعِ ثِيَابِ أَبِي بْنِ كَعْبٍ وَقَالَ: جِئْتُكَ بِبَشِيٍّ فَجِئْتُ بِمَا هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ. لِيَتَخَرَّجَ بِمَا قُلْتَ. فَجَاءَ بِعُودُهُ حَتَّى أَدْخَلَهُ الْمَسْجِدَ فَأَوْفَقَهُ عَلَى حَلْفِهِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِيهِمْ أَبُو ذَرٍّ فَقَالَ: إِنِّي نَسَيْتُ اللَّهُ رَجُلًا سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَدْكُرُ حَدِيثَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ حِينَ أَمَرَ اللَّهُ دَاوُدَ أَنْ يَبْنِيَهُ إِلَّا ذَكَرَهُ. فَقَالَ أَبُو ذَرٍّ: أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَقَالَ آخِرُ: أَنَا سَمِعْتُهُ. وَقَالَ آخَرُ: أَنَا سَمِعْتُهُ. يَعْنِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ فَأَرَسَلَ عُمَرُ أَبِيًّا. قَالَ وَأَقْبَلَ أَبِيُّ عَلَى عُمَرَ فَقَالَ: يَا عُمَرُ أَتَيْتَهُمُنِي عَلَى حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ. ص؟ فَقَالَ عُمَرُ: يَا أَبَا الْمُنْدَرِ لَا وَاللَّهِ مَا أَهَمَّتْكَ عَلَيْهِ وَلَكِنِّي كَرِهْتُ أَنْ يَكُونَ

Goldziher bu hadisi şöyle yorumlar: “Hz. Ömer, kendi çabasına (isteğine) uygun olmayan bir hadisin zahir olmasını (bilinmesini) istemez”²⁶⁴ Şii âlimlerden Hâşim Ma’rûf el-Hasenî de söz konusu rivayeti Goldziher gibi yorumlamıştır; ancak ona göre Hz. Ömer, Ehl-i beyt’in faziletlerini içeren hadislerin yayılmasından hoşlanmadığı için böyle söylemiştir.²⁶⁵ Hâlbuki söz konusu olayın bununla alâkası yoktur. Söz konusu ibarenin mânası şöyledir: “Hayır, vallahi seni itham etmiyorum; lakin ben hadisi herkesin Resûlullah’tan (s.a.v.) duymuş olup da (benim haberimin olmamasından) hoşlanmadım.” Anlam şöyle de olabilir: “Hayır, vallahi seni itham etmiyorum. Lakin ben hadisi herkesin Resûlullah’tan (s.a.v.) duymuş olmasından (bu yüzden Abbâs’ın evini alamayacağımdan ve mescidi genişletemeyeceğimden) hoşlanmadım (endişe ettim).”

Bu hikâyeye göre Hz. Ömer, Mescid-i Nebevî’yi genişletmek için Hz. Abbas’tan (r.a.) onun evini istemiş, o ise bunu kabul etmemiştir. Daha sonra Hz. Ömer ona teklif ettiği bedel almasını, evine karşılık başka bir yerde ev yaptırmayı ve evini hibe etmesi şeklinde üç seçenek sunmuştur. Abbas (r.a.) bunların hiçbirini kabul etmeyince Hz. Ömer ona “Aramızda bir hakem seç” deyince o, Hz. Übey b. Ka’b’ı seçti ve ona gittiler. Bunun üzerine Übey onlara “İsterseniz ben size bu konuda bir hadis nakledeyim” dedi ve Hz. Übey şöyle devam etti: “Allah Teâlâ Dâvud’a (a.s.) bir mescit inşa etmesini emretti. Fakat mescidin yerinde bir kişinin evi vardı. Hz. Dâvud ondan evini satmasını istedi. Fakat o adam kabul etmeyince Dâvud (a.s.) ondan evi almasını düşündü. Bunun üzerine Allah Teâlâ ona: “Ben sana ibadetim için ev yapmanı söyledim; fakat sen gasp etmeyi düşünüyorsun. Sen artık benim için ev inşa etme” dedi Hz. Ömer bunu duyunca ona “Ben sana bir iş getirdim, sen ise bana ondan daha şiddetli zor bir durum çıkardın. Daha sonra Hz. Ömer, Hz. Übey’i mescide kadar getirdi ve herkesin önünde böyle bir hadisi işittiğine dair yemin etmesini istedi. Bunun üzerine birkaç sahâbî böyle bir hadisi duyduğunu söyleyince Hz. Ömer onu bıraktı. Bunun üzerine Hz. Übey ona “Sen beni hadis rivayetinde itham mı ediyorsun?”

الحديث عن رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ظاهراً. قَالَ وَقَالَ عُمَرُ لِلْعَبَّاسِ: أَذْهَبَ فَلَا أَعْرِضُ لَكَ فِي دَارِكَ. فَقَالَ الْعَبَّاسُ: أَمَا إِذْ فَعَلْتَ هَذَا فَإِنِّي قَدْ تَصَدَّقْتُ بِمَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَوْسَعُ بِمَا عَلَيْهِمْ فِي مَسْجِدِهِمْ فَأَنَا وَأَنْتَ تَخَاصِمُنِي فَلَا. قَالَ فَحَطَّ عَمْرُ لِمِ دَارِهِمِ الَّتِي هِيَ لِمِ الْيَوْمِ وَبَنَاهَا مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ.

²⁶⁴ Goldziher, “Disputes Over the Status Of Hadith In Islam” *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledge, 2016), 2.

²⁶⁵ Hâşim Maruf el-Haseni (1919-1983), *Dirâsât fi'l-Hadis ve'l-Muhaddisîn*, b.y.y. II. Baskı 1398/1978, 22.

deyince Hz. Ömer “Hayır, vallahi seni itham etmiyorum. Lakin ben hadisin herkesin Resûlullah’tan (s.a.v.) duymuş olmasından (ama benim haberim olmamandan) hoşlanmadım.” Daha sonra Hz. Ömer, Abbas’a “Git, senden evini almıyorum” deyince o da evini hibe etti.”²⁶⁶

Bu hâdisede durum Goldziher’in anladığının tam tersidir. Zira burada Hz. Ömer, iki kişi duyduğu bir hadisi herkesin önünde ilan etmelerini ve aynı hadisi işiten başka kişiler varsa onların da nakletmelerini istemiştir. Hz. Ömer bunu saklamak isteseydi mescide gelip herkesten hadisi söylemesini istemezdi. Mehmed S. Hatiboğlu’nun tespitine göre Goldziher’in yaptığı bu yorum düpedüz yalandır. Dayandığı kaynağa baktığımızda hâdisenin hiç de Goldziher’in anladığı gibi olmadığı görülmektedir.”²⁶⁷

Buna ilaveten Fransız oryantalist Gerard Lecomte’nin (1926-1997) yaptığı tercüme hatası da buna bir misaldir. İbare şöyledir:

فَإِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نَحْوًا مِنْ ثَلَاثِ سِنِينَ وَأَكْثَرَ الرِّوَايَةِ عَنْهُ وَعُمِرَ بَعْدَهُ نَحْوًا مِنْ خَمْسِينَ سَنَةً.

وَكَانَتْ وَفَاتُهُ، سَنَةً تِسْعَ وَخَمْسِينَ.²⁶⁸

Bu ibarenin tercümesi şöyledir: “Ebû Hüreyre (r.a.) Resûlullah (s.a.v.) ile yaklaşık üç sene birlikte oldu ve ondan (s.a.v.) çok sayıda rivayet etti. Ondandır (s.a.v.) sonra elli sene yaşadı ve 59 senesinde vefat etti.”

Bu hadisi Lecomte “Hz. Ebû Hüreyre üç sene kadar Resûlullah’ın (s.a.v.) arkadaşı oldu ve hadislerin en büyük miktarı onun kanalıyla geldi. Elli sene kadar Ömer’in arkadaşı oldu”²⁶⁹ şeklinde tercüme etmiştir. Lecomte bu tercümede üç yerde uygun ifade kullanmamıştır. Birincisi, arkadaşlık demesi, ikincisi ‘eksere – أكثر’ filini ‘ekseru’ olarak okuyarak onu “tamlayan” yapmıştır. Buna göre ‘er-Rivâyete’ şeklindeki nesneyi de ‘er-rivâyeti’ olarak “tamlanan” yapmak zorunda kaldı. Bu durumda ‘anhu’nun merciini de artık Hz. Peygamber (s.a.v.) değil, Ebû Hüreyre olarak göstermiştir. Böylece rivayetlerin çoğunun Ebû Hüreyre’den (r.a.) geldiğini söyledi.

²⁶⁶ İbn Sa’d, *eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ*, 4/15 (No. 344).

²⁶⁷ Hatiboğlu’nun detaylı eleştirisi için bakınız. Hatiboğlu, “Batı’daki Hadis Çalışmaları Üzerine”, 109. Oryantalistlerin yanlış anlamaları üzere diğer misâller için bk. Mohammed Alshehri, “Misunderstanding of Statements and Practices of some Early Hadîth Scholars by some Orientalists”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2010), 97-106.

²⁶⁸ İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-ḥadîs*, 89.

²⁶⁹ Hatiboğlu, “Batı’daki Hadis Çalışmaları Üzerine”, 112.

Bu hatalı hareke koyarak gramer bakımından tercüme hatası olsa da sonuçta mânâ olarak çok farklı değildir. Ebû Hüreyre'nin (r.a.) çok hadis rivayet ettiği dikkate alındığında Lecomte'nin tercümesi, mânâyı fazla bozmamaktadır. Fakat bunu mutlak olarak söylersek o zaman mânâsı bozulur. Çünkü Ebû Hüreyre'nin (r.a.) sahâbe arasında en fazla hadis rivayet edenlerden olması, sahâbeden gelen tüm rivayetlerin çoğunluğunun da kendisinden geldiği anlamına gelmez. Üçüncü olarak 'Ummire' kelimesini meçhul fiil olarak "Ömer halife olarak" şeklinde anlayıp onunla elli sene arkadaşlık yaptığını iddia etmiştir. M. Said Hatiboğlu'ya göre Resûlullah'tan (s.a.v.) sonra Hz. Ömer ile elli senelik arkadaşlık ettiğini ve Lecomte'nin hangi mantıkla hareket edip de böyle bir tercüme yaptığını sorgulamaktadır.²⁷⁰ Bu durum aynı zamanda kimi oryantalistlerin, hadisin muhtevasına dikkat etmediği anlamına da gelmektedir ki bu itirazı genelde oryantalistler muhaddisleri bununla suçlarlar. Özellikle kendileri bu hataya düşmüşlerdir.

Ayrıca Lecomte aşağıda kaydettiğimiz ibareyi yanlış anlamıştır:

فَقَالَ: دَعْنَا مِنْ هَذَا، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ أَنَّهُ قَالَ: عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ.²⁷¹

Bu ibarenin tercümesi şöyledir: "Ebû Hanîfe dedi ki "Hammad, bu rivayeti bize bırak, Hammâd'ın İbrahim (en-Nehaî)den naklettiğine İbrahim "ona kefaret lazım" dedi. Lecomte '*Ennehu kâle – أنه قال*' sözündeki kişi ekinin mercinin Resûlullah (s.a.v.) olduğunu sanmış ve dolayısıyla İbrahim'in sözünü Resûlullah'ın (s.a.v.) sözü olarak tercüme etmiştir. Hâlbuki İbn Kuteybe bu örneği Ehl-i re'y'in kendi hocalarının sözlerini Resûlullah'ın (s.a.v.) hadislerine tercih ettiklerini göstermek için zikretmiştir; fakat Lecomte bu başlığa dikkat etmemiştir.²⁷² Ayrıca İbrahim en-Nehaî'nin Resûlullah'ın (s.a.v.) ashâbından olmadığına da dikkat etmemiştir. Bu tip dil ve yanlış anlama probleminin arkasında bulunan sebep, bazı oryantalistlerin alanla ilgili yeterli bilgiye sahip olmayışlarıdır. Meselâ fıkhîta İbrahim en-Nehaî'nin görüşlerinden bîhaber olmak, ricâl alanında İbrahim'in kim olduğu ve hangi tabakadan olduğunu bilmemek de böyle hatalı tercümelere yol açabilir.

²⁷⁰ a.g.e., 112.

²⁷¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 104.

²⁷² Hatiboğlu, "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", 112.

Kısaca mezkûr misâller ve veriler, kimi oryantalistlerin hadis araştırmalarında yaptıkları bazı hatalarının arkasındaki dil ve anlama problemlerinin mevcudiyetini ispatlamaktadır.

C. METODOLOJİK SORUNLARIN SONUÇLARI

Bu başlık altında oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları sorunlu metotların neticesi olarak düştükleri durumlardan ikisini misâl olarak zikretmekle iktifa edilecektir. Şayet metot sorunluysa ve bunun sebebi de bilgisizlik veya anlama problemi ise varılacak sonuç da elbette yanlış olacaktır. Dolayısıyla problematik metodolojinin sonuçları hatalı olarak nitelendirilir. Aşağıda bu hataların iki özelliğinden kısaca bahsedilecektir.

1. Çelişki ve Tutarsızlık Sorunu

Bazı oryantalistlerin araştırmalarındaki çelişki farklı boyutlardan incelenebilir. Birincisi, bir oryantalistin iki farklı söz arasındaki çelişkisi, ikincisi ise birden fazla oryantalistin birbirine karşı çelişkisidir. Daha sonra bunlardan her biri yine alt kısımlara ayrılabilir. Örneğın iki iddia, iki metot, iki teknik, iki prensip, iki teori, iki delil, iki istidlâl ve iki sonuç arasındaki çelişkiler gibi. Aşağıda bunlardan bazısının örnekleri zikredilecektir.

Goldziher, bir taraftan sahâbenin müttakî olduğunu ve efendisinin (Hz. Peygamberin (s.a.v.) insanların şahsî ve toplumsal hayatına dair ahlâkî, dinî, sosyal ve genel hayatlarını aydınlatan her sözünü geçmiş ile gelecek hakkındaki hadislerini korumaya çabaladıklarını ve edeple geleceğe aktardıklarını dile getirmiştir. Ardından hadisleri uydurduklarını söyler.²⁷³ Bu iki farklı yaklaşımın birbiriyle olan çelişkisi gayet açıktır. Zira muhaddislerin usullerine göre bir râvi sika olunca yanlışlıkla hataya düşmesinden hâli olmamakla beraber yalan söylemez. Goldziher'in sahâbeye bakışı ise bazen yalan, bazen doğru bir şekilde hadisi aktaran muhaddislerin kezzâb kategorisine koyup rivayetleri reddettikleri râviler gibidir. Bu açıdan bakıldığında çelişki olmayacaktır. Fakat bu durumda muhaddislerin hadisleri kabul veya reddetme usulü ile Goldziher'in usulü farklı olmaktadır. Zira muhaddislerin nazarında bir râvi

²⁷³ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/18.

şayet kezzâb kategorisinde ise onun rivayetlerine itimat edilmez. Fakat Goldziher, yalan söyleyen sahâbeden gelen bazı rivayetleri kendi görüşlerini desteklemek için kullanmakta bir beis görmez.

Ensârî'nin tespitine göre Schacht bir taraftan hadislerin otantikliği için onların erken dönem kaynaklarında mevcut olmanın gerektiğini söyler,²⁷⁴ öbür taraftan kendisi bu şarta aykırı davranmaktadır.²⁷⁵ O, ilk iki asra ait bazı ilkeleri ispatlamak için sonraki dönemlere ait kaynakları kullanmaktadır. Meselâ İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö.) bir usulünü ispatlamak için geç beşinci asrın kaynağı olan Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût* isimli eserine dayanmaktadır.²⁷⁶

A'zamî, Schacht'ın Mûsâ b. 'Ukbe'nin *Megâzî* eserindeki bazı hadislerle ettiği itirazlarını eleştirmiştir. Schacht'a göre "Ensardan bazı sahâbîler, Resûlullah'tan (s.a.v.) Hz. Abbas'ın (cenkte esir düştükten sonra) fidyesini affetmesini istemişler; fakat Resûlullah (s.a.v.) buna izin vermemiştir" mealindeki rivayet, Abbasîler döneminde Abbasîler lehine uydurulmuştur. A'zamî, Schacht'a karşı Guillaume'in (1888-1965) görüşünü zikretmiştir. Ona göre bu hadis Abbasîler'in lehine değil aleyhine uydurulmuştur. Böylece her ikisi de mantıken metin tenkidi adına birbiriyi çelişki içindedir.²⁷⁷ Hatta Schacht'ın iddiası, hadisin içeriğine tamamen terstir. Hadisin metni Hz. Abbas'ın lehine değil, aksine aleyhinedir; zira Resûlullah'ın (s.a.v.) fidyeyi affetmediğini ifade eder. Hadis şayet uydurulmuşsa bu kısmı içermemesi gerekir. Ayrıca Schacht'ın mantığına göre bu hadisler Ali taraftarlarına karşı Abbasîler döneminde uydurulmuştur. Bu tahmin doğru ise bu hadis Emevîler döneminde niçin uydurulmadı? Schacht, bunun niçin geç zamanda uydurulduğunu tercih etmiştir? Hâlbuki Abbasîler ile Ali şîası arasındaki husumet, Emevîler döneminde de vardı.²⁷⁸

Schacht'ın, isnadın hicrî 127'e kadar geç dönemde başladığı iddiası²⁷⁹ ile müşterek râvi teorisi²⁸⁰ arasında tutarsızlık vardır. Zira kendisi bir taraftan birinci sırada düzenli bir şekilde isnad sisteminin bulunmadığına inanmakta, öbür taraftan

²⁷⁴ Schacht, *The Origins*, 140 ff.

²⁷⁵ Ansârî, *The Early Development of Fiqh*, 518, dn. 214.

²⁷⁶ Ansârî, *The Early Development of Fiqh*, 518, dn. 214; Schacht, *The Origins*, 271. Ansârî birkaç örnek daha da zikretmiştir.

²⁷⁷ M. Mustafa A'zamî, *Menhecu'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn* (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 1990/1410), 137.

²⁷⁸ A'zamî, *Menhecu'n-nakd*, 137.

²⁷⁹ Schacht, *The Origins*, 36-37.

²⁸⁰ Schacht, *The Origins*, 172.

müşterek râviden önce düzenli bir isnadın bulunmasının gerektiği, aksi takdirde hadisin onun tarafından uydurulduğunu iddia etmektedir. Hâlbuki isnadın düzenli bir şekilde bulunmamasından dolayı tek râvili tariklerin bulunması gayet doğaldır ve hatta bu durum, isnadın düzenli bir şekilde bulunmadığının bir neticesi olarak kabul edilmesi gerekir. Yani şayet Schacht'ın isnadın başlangıcı hakkındaki tezi doğru ise o zaman müşterek râviden önce isnadın çoğalmasını beklememesi gerekir ve tek râvili tarikin bulunması ile iktifa etmesi gerekir. Zira bu tek râvili tarik, düzenli (çoğalmış) bir isnad sisteminin geç dönemde başlamasının bir göstergesidir, müşterek râvinin ürünü olmasını gerektirmez. Yani bu tek râvili tarik; müşterek râvinin uydurduğu bir sened değil, aksine müşterek râviden önceki zamana has isnad sistemine göre uygun bir isnaddır ki o zamanlarda isnad ancak bu kadar bulunabilirdi.

Bazı oryantalistler Kitâb-ı Mukaddes'teki tenkit sistemine veya hadise özel geliştirdikleri kendi usullerine dayanarak iddiada bulunurlar ya da iddialarına zıt düşen sonuçlara varırlar. Bunun sonucunda iddiaları, usulleri ve sonuçları arasında tutarsızlık baş gösterir. Nitekim Ali Dere, Alman oryantalist Stetter'in (ö. ?) hadis araştırmasındaki metodundan bahsederken onun Kitâb-ı Mukaddes'teki edebî tenkidi ve özellikle filolojik tenkidi hadislere de uygulamaya çalıştığını ifade eder. Stetter, hadislerin filolojik tahlilini yaptığını ve hadislere geçen bazı özel kalıpların Sâmi dillerden, Yunanca'dan, Latince'den, Yahudi ve hıristiyan kültüründen alındığını iddia etmektedir. Ona göre *form tenkidi*, belli bir ifadenin hem zâhirî kalıbı hem de muhtevası (mânası) arasındaki ilişkiyi de araştırmaktadır. Stetter çalışmasını gerçekleştirirken klişelerin hem kalıpları hem de muhtevası arasındaki ilişkilere önem vermiştir. Zira belli bir muhteva, mâna ve bilgi, belli bir kültürden alınırsa o kültürün söz konusu bilgiyi ne şekilde ifade ettiği, nasıl bir kalıp kurdukları, hangi form içinde ileri sürdüğü önemlidir. Stetter, bir taraftan apokaliptik tasavvurun Yahudi ve hıristiyan kültüründen alınıp rivayet yoluyla Resûlullah'a (s.a.v.) atfedildiğini iddia etmekte, öbür taraftan da bu konudaki klişelerin, formların ve kalıpların önceki dinlerden farklı olduğuna şaşırılmaktadır. Hâlbuki onun kurduğu temele göre bilgi muhtevası belli bir kültürden alınmışsa anlatım tarzı, üslubu, formları ve klişeleri de ona benzemelidir. Lakin diğer klişelerde Yahudi ve hıristiyanlardan etkilenen muhaddisler, apokaliptik motiflerde sırf konunun muhtevasından etkilenmiş, formları

ise hiç almamışlardır. Bu, form kritiğinin usullerine muhalif olan bir sonuçtur. Zira form kritiğine göre, muhtevayı aktaran kalıplar bir yere kadar ondan etkilenir.²⁸¹

Juynboll'un iddia ettiğine göre ilk devir fıkıhçıları hadislere pek önem vermemişlerdir. Bunun örneği olarak Juynboll, İmam Ebû Hanîfe'nin kendi görüşlerini hadislere tercih etme konusunda onun bir sözünden istidlâl etmiştir.²⁸² İbare şöyledir: "İmam Ebû Hanîfe, Câbir el-Cu'fi hakkında şöyle demiştir: "Ben görüştüğüm insanlar arasında Câbir kadar yalancı birini görmedim. Ona sunduğum her görüşümde bir hadis getirirdi."²⁸³ Juynboll bunu, İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb* i²⁸⁴ ile Zehebi'nin *Mîzân*²⁸⁵ isimli eserinden nakletmektedir.²⁸⁶

İmam Ebû Hanîfe'nin Câbir'i tecrîh etmesi konusunda, ondan genelde iki farklı ibare nakledilmiştir. Birincisi, şudur:

مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْذَبَ مِنْ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ وَلَا أَفْضَلَ مِنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَزَاحٍ.²⁸⁷

İkincisi şudur:

مَا رَأَيْتُ فِيمَنْ لَقَيْتُ أَفْضَلَ مِنْ عَطَاءٍ وَلَا لَقَيْتُ فِيمَنْ لَقَيْتُ أَكْذَبَ مِنْ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ مَا أَتَيْتُهُ بِشَيْءٍ قَطُّ مِنْ رَأْيٍ إِلَّا جَاءَنِي

فِيهِ بِحَدِيثٍ وَزَعَمَ أَنَّ عِنْدَهُ كَذَا وَكَذَا أَلْفَ حَدِيثٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَنْطِقْ بِهَا²⁸⁸

Juynboll'un özellikle ikinci rivayetten istidlâl etmesi oryantalistlerin ürettiği bazı diğer prensip ve tekniklerle çelişmektedir. Meselâ bu istidlâl Juynboll'un "metin

²⁸¹ Dere, *Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları*, 92, dn. 128.

²⁸² Juynboll, *Muslim Tradition*, 120.

²⁸³ İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 5/471, (No. 2110).

أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ الْقَطَّانُ بِالرَّقَّةِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي الْحَوَارِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا بَحْبِئَةَ الْحَمَانِيَّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ: مَا رَأَيْتُ فِيمَنْ لَقَيْتُ أَفْضَلَ مِنْ عَطَاءٍ وَلَا لَقَيْتُ فِيمَنْ لَقَيْتُ أَكْذَبَ مِنْ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ مَا أَتَيْتُهُ بِشَيْءٍ قَطُّ مِنْ رَأْيٍ إِلَّا جَاءَنِي فِيهِ بِحَدِيثٍ وَزَعَمَ أَنَّ عِنْدَهُ كَذَا وَكَذَا أَلْفَ حَدِيثٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَنْطِقْ بِهَا.

ez-Zehebi, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/380 (No. 1425).

أبو يحيى الحماني، سمعت أبا حنيفة يقول: ما رأيت فيمن رأيت أفضل من عطاء، ولا أكذب من جابر الجعفي، ما أتيت به شيء إلا جاءني فيه بحديث، وزعم أن عنده كذا وكذا ألف حديث لم يظهرها.

Ayrıca bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/48 (No. 75).

²⁸⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/48 (No. 75).

²⁸⁵ ez-Zehebi, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/380 (No. 1425). Câbir'i sadece İmam Ebû Hanîfe değil, diğer alimler de yalancı olduğunu söylemişlerdir ve genel olarak Câbir İlmü'l-cerh ve't-ta'dil'de düşürülmüş bir râvidir. bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/327 (No. 326).

²⁸⁶ Juynboll, *Muslim Tradition*, 120.

²⁸⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-İlelü's-şagîr*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, ts.), 1/739.

²⁸⁸ İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 5/471, (No. 2110); a.mlf. *Kitâbü (Ma'rifeti)'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. nşr. Mahmud İbrâhîm Zayd. 1 Cilt. Halep: Dâru'l-va'y, 1. Basım, 1396), 1/209 (No. 173).

veya isnad ne kadar fazla ve detaylı bilgi içerirse, o kadar geç döneme aittir.”²⁸⁹ kuralına aykırıdır. Zira bu kural gereği, detaylı bilgi uydurmaz. Juynboll da kısa ibarede maksadına eremeyince detaylı rivayete başvurmuştur; zira ilk ibarede Juynboll’un istidlâl ettiği detaylar bulunmamaktadır.

Ayrıca bazı oryantalistlerin hadis tarihlendirmesinde uyguladığı diğer bir teknik ise kaynak merkezlidir. Bu teknikte önceki kaynaklarda bulunan bilgi tercih edilir. Juynboll ise bu istidlâlde bu tekniğe karşı eski kaynaklarda bulunan bilgiyi bırakıp sonraki kaynaklara dayanmıştır; zira onun istidlâl ettiği İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) rivayetinden önce bunu Tirmizî (ö. 279/892)²⁹⁰ ve ondan önce İbn Maîn’in öğrencisi Abbâs ed-Dûrî (ö. 271/886)²⁹¹ rivayet etmiştir ve onlarda Juynboll’un istidlâl ettiği ibare bulunmamaktadır; fakat Juynboll iddiasını ispat etmek için kendi kuralına aykırı davranarak sonradan eklenmiş olan ve detaylı bilgi içeren rivayete istidlâlde bulunmuş ve istidlâl ettiği ibareyi içermeyen daha önceki rivayeti görmezden gelip daha sonraki zamana ait kaynaklara başvurmuştur. Bu tutarsızlıktır.

Aynı şekilde bu rivayette Ebû Yahya el-Himmânî müşterek râvidir ve oryantalistlere göre müşterek râvi içeren isnad uydurmaz.²⁹² Bu kurala göre Juynboll’un istidlâl ettiği isnad uydurmaz; zira İmam Ebû Hanîfe bunu söylemiş olsaydı onun meşhur öğrencileri bunu ondan aktarırdı; fakat Ebû Hanîfe’nin yetiştirdiği bunca öğrenci varken sadece el-Himmânî’nin ondan rivayet edip birden fazla öğrenciye aktarması, bu isnadın şüpheli olduğuna delalet etmektedir. Bu mantık yine *e-silentio* deliline dayanmaktadır.

Buna ilaveten Juynboll’un bu anlayışı oryantalistlerin hadiste metin tenkidi yapılmadığı iddiasıyla çelişmektedir.²⁹³ Çünkü bu örneğe göre Ebû Hanîfe, hadislerin

²⁸⁹ Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 196; Juynboll, *Muslim Tradition*, 128. Juynboll bunu “Men kezebe” hadisini inceledikten sonra bir kural olarak ortaya koymuştur. Motzki aynı hadisin hem kısa hem uzun içeriklerini Ma’mer b. Râşid el-Ezdî’nin *el-Câmi*’inde var olduğunu söyleyerek bir hadisin hem kısa hem uzun içeriği aynı zamanda bulunabileceğini ispatlayarak Juynboll’un söz konusu teorisini reddetmiştir. bk. Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 218.

²⁹⁰ et-Tirmizî, *el-İlelû’s-Şağîr*, 1/739.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غِيْلَانَ حَدَّثَنَا أَبُو يَحْيَى الْهَمَّانِيُّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْذَبَ مِنْ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ وَلَا أَفْضَلَ مِنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ

²⁹¹ İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî, *et-Târîh ve'l-İlel (Rivâyetu'd-Dûrî)*, nşr. Ahmed Muhammed Nürseyf (Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-ilmî, 1399/1979), 3/296 (No. 1398).

حَدَّثَنَا أَبُو يَحْيَى الْهَمَّانِيُّ عَبْدَ الْحَمِيدِ بْنِ بَشْمِينَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ قَالَ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْذَبَ مِنْ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ

²⁹² Schacht, *The Origins*, 172.

²⁹³ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/134, 140.

metninin kendi görüşüne aykırı olduğu için onları sırf reddetmekle kalmayıp râvisini de zedelemiş ve onun yalancı olduğunu söylemiştir. Başka bir deyişle o, metin tenkidinden hareketle isnad tenkidi yapmıştır.

Son olarak Juynboll'un bu istidlâli *e-silentio*'ya²⁹⁴ da aykırıdır. Zira bu delile göre şâyet İmam Ebû Hanîfe öyle bir şey söylemiş olsaydı onun bu sözü önceki kaynaklarda da bulunurdu. Fakat Juynboll'un istidlâl ettiği ibare Tirmizî ve Dûrî gibi önceki kaynaklarda bulunmamaktadır; zira bunu gerçekten İmam Ebû Hanîfe söylemişse bunun, onun kendi eserinde veya öğrencilerinin eserlerinde yahut ilk kaynaklarda bulunması gerekirdi. Bu ilk kaynaklarda olmadığına göre bunun sonrakiler tarafından uydurulup İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edildiği anlamına gelir. Yani burada Juynboll, *e-silentio* çıkarımına göre uydurulmuş bir söze dayanarak hadislerin dindeki yerini zedelemeye çalışmıştır. Velhasıl, Juynboll'un bu istidlâli *e-silentio*, müşterek râvi, kaynak merkezli tarihlendirme ve hadiste metin tenkidi yapılmadığı gibi oryantalistlerin iddialarıyla çelişmektedir.

Juynboll bir taraftan mütevâtir hadisin güvenilirliğine itiraz etmekte, öbür taraftan Schacht'ın müşterek râvi teorisine Michael Cook'un yaptığı eleştiriye cevaben mütevâtir hadisin mantığını kullanmaktadır. Juynboll şöyle der: "Birkaç öğrenciden her biri birbirinden farklı arka planına sahip olup akranından ayrı bir şekilde kendisine has bir sebepten aynı hadisi aynı hocadan duyduğunu iddia eder. Bu olacak bir şey değildir (bunca farklılıklara rağmen yalanda ittifak etmeleri zordur.) Dolayısıyla bunun aynı hocadan birden fazla öğrencilerine aktarıldığını kabul etmek ve bunun tarihî gerçeğine inanmak daha uygundur. Cook kendisi bile şuna inanıyor ki ne kadar çok tarik bir araya toplanırsa onun kuralı bu hadise o kadar az uygulanılır.²⁹⁵ Bu altı öğrenci,²⁹⁶ çeşitli merkezlerden gelip gizli anlaşma yapmayacak kadar veya tam bir ittifak ile aynı hocayı seçmeyecek kadar birbirine rakiptirler. Dolayısıyla aynı hocayı seçmek ve onun tek isnadını kopyalamak, olacak bir iş (uydurma) değildir. Cook'un prensibine göre bu altı kişiden sadece birisi asıl, diğerleri sahte ve uyduran olsaydı buna dair ricâl kitaplarında bir bilgi bulunurdu!"²⁹⁷ Şayet bunlar yalan üzerine ittifak

²⁹⁴ Juynboll, *Muslim Tradition*, 98; Schacht, *The Origins*, 140.

²⁹⁵ Yani o tariklerin uydurulmadığını belirtilmiştir. Aksi takdirde tariklerin sayısı azalınca onların güvenilirliği de azalır ve uydurma olduğu olasılık artar.

²⁹⁶ Juynboll'un incelediği örnekteki isnadda müşterek râvi altı öğrencisine bir hadis aktarmıştır. Burada o öğrencilere işaretler. bk. Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 187-88.

²⁹⁷ Juynboll, "Some Isnād - Analytical Methods", 187-88.

etmiş olsaydılar, ricâl kitaplarında buna dair herhangi bir iz bulunurdu. Burada ‘iz’den kastı Juynboll’un hadis alanına dair ürettiği veya geliştirdiği kendisine has teoriler ve terimleridir. Juynboll’un sunduğu bu misalde müşterek râvinin öğrencilerinin sayısı altıdır; ancak bu kural ve mantığı sadece iki öğrenci için de geçerli olmalıdır. Zira bir kişinin müşterek râvi olabilmesi için mutlaka altı öğrencinin bulunması gerekmez, aksine en az iki kişiye aktarması yeterlidir.²⁹⁸ Juynboll, kendi görüşünü savunabilmek için sadece altı kişi veya kural/mantığın gereği en az iki kişiye o kadar güvenirken aynı mantığı içeren ve sayıca fazla râvi içeren muhaddislerin mütevâtirine güvenmemesi çelişkinin bir örneğidir.

Motzki, Juynboll’un kadınlara dair bazı hadisler üzerindeki incelemelerinde onun muammerûn ve müşterek râvi gibi bazı terimler ve kurallar arasında çelişki ve tutarsızlık olduğunu ispatlamıştır. Ona göre Juynboll, bir taraftan “kadın fitnesi”²⁹⁹ hadisinin müşterek râvisi olan Süleyman b. Tarhan et-Teymî’nin (ö. 143/760) hocası, muhadram ve tâbiî Ebû Osmân Abdurrahmân b. Mil en-Nehdî’nin (ö. 100/718) söz konusu hadisin râvisi olamayacağına inanırken³⁰⁰ öbür taraftan “*Cehennem ehlinin çoğu kadınlardır*”³⁰¹ hadisinin müşterek râvisi olup en-Nehdî’nin geçen hadisin bir râvisi olabilmesine engel olan özelliklerin aynısına sahip olan muhadram tâbiî Ebû Recâ’ el-Utâridî (ö. 107/725) hakkında ise gerçekten söz konusu hadisin³⁰² ondan³⁰³ geldiğine inanmaktadır.³⁰⁴ Motzki’ye göre Juynboll’un böyle yapması onun kendi kurallarına aykırı davrandığını ve çelişkiye düştüğünü göstermektedir.³⁰⁵ Yani Motzki’ye göre bu beş özelliği Ebû Recâ’ taşımaktadır; fakat Juynboll’a göre ilk hadisin rivayetinde Süleyman et-Teymî, Ebû Osman en-Nehdî’den rivayet edince söz konusu rivayet Süleyman et-Teymî tarafından uydurulmuştur. en-Nehdî ise bir köprü olarak kullanılmıştır. Çünkü en-Nehdî zikredilen beş özelliği taşımaktadır ve et-Teymî ise müşterek râvidir. Dolayısıyla müşterek râvi, muammerûndan olan en-Nehdî’yi istismar etmiştir. Öbür taraftan Juynboll ikinci hadiste ise Ebû Recâ hakkında aynı

²⁹⁸ En az iki mi üç mü? Bu konudaki ihtilaf çalışmamızın müşterek râvi ve kısmî müşterek râvi bahsinde zikredilmiştir.

²⁹⁹ Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, “en-Nikâh”, 18 (No. 5096).

³⁰⁰ Juynboll, “Some Isnâd - Analytical Methods”, 192; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 227.

³⁰¹ Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, “el-Îmân”, 19 (No. 29).

³⁰² Yani Cehennem’in çoğunluğu kadındandır hadisi.

³⁰³ Yani Ebû Recâ’dan.

³⁰⁴ Juynboll, “Some Isnâd - Analytical Methods”, 202; Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 227.

³⁰⁵ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 227.

hükmü vermemiştir. Hâlbuki Ebû Recâ da en-Nehdî'nin sahip olduğu aynı özelliklere sahiptir. Juynboll, sadece Ebû Recâ'nın sahteliğine değil, bu hadiste asıl râvinin Ebû Recâ olduğuna inanmaktadır.³⁰⁶ Zira Ebû Recâ, ona göre müşterek râvidir. Hâlbuki müşterek râvi gerçek, muammerûn ise müşterek râvinin sahte hâlidir. Fakat Ebû Recâ, hem muammerûn kategorisine hem müşterek râvi tanımına uygundur. Yani hem sahte hem gerçektir. Bu durum iki zıt tutumun aynı anda bir kişi üzerinde gerçekleşmesidir.

Motzki, Juynboll'un tespitine ikinci bir itirazda da bulunmuştur. Ona göre Juynboll'un tahkikinde kural tutarsızlığı da vardır. Motzki'nin tespitine göre "Cehennem ehlinin çoğu kadınlardır"³⁰⁷ hadisinin müşterek râvisi olan muhadram tâbiî Ebû Recâ bu rivayeti, bazı öğrencilerine kendi hocası büyük sahâbî İmran b. Husayn'dan (ö. 52/672) aktarmıştır. Bazı öğrencilerine ikinci hocası olan genç sahâbî İbn Abbas'tan (ö. 68/687) rivayet etmiştir. Diğer bazı öğrencilerine ise her ikisinden (İmran ve İbn Abbas'tan) rivayet etmiştir. Ona göre İbn Abbas'tan gelen rivayet sonraki zamanlara aittir. Yani bu rivayet, hadis musannifleri tarafından uydurulmuştur.³⁰⁸ Juynboll bir taraftan bunu ispat edemeyeceğini itiraf ederken öbür taraftan çok sayıda rivayeti inceledikten sonra böyle bir sonuca ulaştığını söylemiştir. Onun vardığı sonuca göre yaşlı sahâbeden gelen rivayetler kısa olur ve açıklanmaya muhtaçtır. Dolayısıyla erken döneme aittir. Öbür taraftan genç sahâbeden gelen rivayetler ise sözü edilen kısa metinleri açıklayan nitelikte olur. Bu detaylı rivayetler geç döneme aittir. Dolayısıyla bu rivayette İbn Abbas genç bir sahâbî olduğu için onun rivayeti geç döneme aittir. Yani onun rivayetini müşterek râvi olan Ebû Recâ (ö. 107/725) değil, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi hadis musannifleri uydurmuştur.³⁰⁹

Motzki'ye göre Juynboll'un "genç sahâbî İbn Abbas tarikini müşterek râvi Ebû Recâ değil, musannifler uydurmuştur" şeklindeki görüşü, onun "müşterek râviler sadece metin değil, tek tarikli isnad da uydururlar" prensibiyle çelişmektedir. İkincisi bu sonuç aynı zamanda onun "kismî müşterek râvilerin gerçek râviler olduğu ve tarihî bir öze sahip olduğu" teorisiyle de çelişmektedir.³¹⁰

³⁰⁶ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 202.

³⁰⁷ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, "el-Îmân", 19 (No. 29).

³⁰⁸ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 196.

³⁰⁹ Juynboll, "Some Isnâd - Analytical Methods", 196-98.

³¹⁰ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 227; Zira bu durumda sözü edilen rivayet kismî müşterek râvilerin zamanından da daha sonraki zamanlara ait olunca artık hadisin kismî müşterek râvilerin

Quraishi'ye göre Motzki'nin her râviden her defasında tüm detayları beklemesi onun kendi metoduna aykırıdır. Zira bu *e-silentio*dur ve Motzki ise *e-silentio* konusunda Schacht'ı eleştirmiştir. Böylece Motzki bir taraftan Schacht'ı eleştirirken öbür taraftan kendisi *e-silentio*'yu kullanmaktadır.³¹¹ Quraishi'nin eleştirisi de Motzki'nin kastettiği de doğrudur; zira ona göre râviler gerçekleri belli bir perspektif, bağlam ve düzene koyup aktarırlar, klişeler kullanırlar, hatta hiç yaşanmamış olayları üretirler veya yaşanmış olay onların anlattığı gibi olmaz.³¹² Motzki'nin zikrettiği olasılıkların örnekleri hadis literatüründe bulunmaktadır. Fakat bunu genellemek ve bunlardan dolayı bütün hadislerin sübjektif olduğunu söylemek de Quraishi'nin dediği gibi doğru bir davranış değildir. Ayrıca oryantalistik çalışmaları ile muhaddislerin araştırmaları bu noktada birbirinden ayrılmaktadır. Zira muhaddislerin nazarında râvilerin cerh ve ta'dîl açısından dereceleri vardır ve Motzki'nin zikrettiği bazı davranışlar sika râviler için geçerli değildir. Örneğin 'hiç yaşanmamış bir olayı kendince üretmek' yalan söylemek demektir. Muhaddisler yalan söyleyen râviyi kezzab kategorisine koyarlar. Bir râvinin sika olduğunu söylemişlerse bu onun rivayette yalancı olmadığı anlamına gelmektedir. Bu açıdan muhaddislerin usulleri belli iken Motzki veya diğer oryantalistlerin hangi râvinin ne zaman niçin yalan söyleyeceğine dair sâbit bir kurala sahip olduklarını söylemek güçtür.

Kızıl'ın tespitine göre Juynboll, bir taraftan meşhur müşterek râvi ve kısmî müşterek râvilerin tek râvili tariklerde yer almasını söz konusu tarihin itibarını zedelediğini kabul etmektedir,³¹³ öbür taraftan İmam Mâlik'i bir rivayette müşterek râvi yapabilmek için onun bazı meşhur kısmî müşterek râvi olan öğrencilerinin bir isnad kümesindeki tek râvili tariklerde bulunmalarına rağmen bunları kısmî müşterek râvi olarak kabul etmiş³¹⁴ ve bu tek râvili tariklerin gerçek tarikler olduğuna inanmıştır. Bu durum onun iki farklı araştırmasında da çelişkiye düştüğünü göstermektedir.³¹⁵

zamanında ortaya çıktığı söylenmez ve tarihlendirilemez. Böylece kısmî müşterek râvi bile kendi tarihi özünü kaybeder ve onun adı bile ondan sonrakiler tarafından istismar edilebilir.

³¹¹ Quraishi, "Harald Motzki or Hadis", 124, 128. Bütün râviler şayet kendilerini ilk râvinin anlattığı kadar rivayet etmekle mükellef kılsaydı o zaman bu durum söz konusu olayın diğer bazı gerçeklerini yansıtmazdı. Bu sefer tek râvili tarihin güvenilmezliği gibi metnin tek versiyonun bulunması da şüphe uyandıracaktır.

³¹² Motzki, "The Murder of Ibn Abil-Huqayq", 170.

³¹³ Juynboll, "Some Isnâd-Analytical Methods", 190.

³¹⁴ Juynboll, "Nafi' the Mawla of İbn Umar", 236; a.mlf., "(Re)Appraisal of Some Technical Terms", 323.

³¹⁵ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 161-162.

Michael Cook'un tespitine göre Schacht'ın *isnad yayılımı* teorisinin bazı uygulamaları onun müşterek râvi metodunu çürütmektedir.³¹⁶ Cook bu amaçla "Eschatology and the Dating of Traditions"³¹⁷ isimli bir makale yazmıştır. Bu makalede Cook, *dış sebep (external ground)* üzerinden bazı hadisleri tarihlendirmeye çalışmıştır.³¹⁸ Bu metodun gereği söz konusu hadisler müşterek râviden önce de bulunuyordu.³¹⁹ Motzki'nin Cook'un araştırmasından çıkardığı sonuca göre Schacht'ın dört hipotezinin güvenilmezliği ortaya çıkmıştır. Bunlar; 1. Hukukî içerikli hadislerin hicrî 100. yıl civarında ortaya çıktığı, 2. Daha iyi ve tam isnadın daha kötü ve eksik olanından sonraki zamana ait olması prensibi, 3. Resûlullah'a (s.a.v.) ulaşan hadislerin en yeni olması prensibi, 4. Müşterek râvi teorisidir.³²⁰ Andreas Görke'nin dediği üzere Michael Cook, "Gaybî" (eschatological) rivayetleri hem isnad esaslı teknik hem de metin esaslı teknikle karşılaştırmalı bir şekilde tarihlendirme testi yapmış, fakat sonuçlar onu hayal kırıklığına uğratmıştır. Zira incelediği üç rivayetin sonuçları birbiriyle örtüşmemektedir.³²¹

Hallaq bir taraftan manevî tevâtürün geçerliliğini reddederken,³²² öbür taraftan "ümmetin icmâi" hadisini için³²³ elimizde kalan tek manevî mütevâtir olarak kabul etmektedir.³²⁴ Hallaq buna dair detaylı bilgi için "On The Authoritativeness of Sunni Concensus" isimli makalesinin 441. ve sonraki sayfalarına başvurulmasını söylemiştir. Mezkûr kaynağa müracaat ettiğimizde kabul ettiği manevî mütevâtir ile reddettiği tevâtür kavramının geçerliliği arasındaki farkı belirten bir delile rastlayamadık. O, sadece bir hadisin manevî mütevâtir olabilmesi için gereken şartlar ve eski âlimlerden onun tanımını nakletmekle iktifa etmiştir. Ayrıca âlimlerin, diğer karînelerden hareketle bu hadislerin manevî mütevâtir olduğunu ispatladığını da

³¹⁶ Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 219.

³¹⁷ *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York & London: Routledge, 2016), 217-244.

³¹⁸ Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 219; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 236.

³¹⁹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 236, 238.

³²⁰ a.g.e., 237.

³²¹ Görke, "Eschatology", 180.

³²² Hallaq, "Nebevi Hadisin Sıhhati", çev. Hüseyin Hansu, 144.

³²³ Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadith", 82-83, dn. 40. "Ben Allah'a (c.c.) ümmetimi sapıklığa ittifak ettirmesin diye dua ettim, O (c.c.) da duamı kabul etti." Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/200 (No. 27224). Kitabın muhakkiki Arnaût, bunun senedinin zayıf olup metninin diğer isnadlarıyla beraber Sahîh li gayrihî olduğunu belirtmiştir.

سألت الله عز وجل أن لا يجمع أمتي على ضلالة فأعطانيها. (صحيح لغيره، وهذا إسناد ضعيف).

³²⁴ Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadith", 82-83.

zikretmiştir.³²⁵ Hallaq'ın delili şayet karînelerin bulunması ise bu durum diğer manevî mütevâtir hadislerin de karînelerle beraber kabul edileceğine delil olur. Durum böyleyken manevî mütevâtir hadisler âhâd hadislerin hükmüne mahkûm kalmayacaktır. Hatta bu durumda hüküm tam tersine dönecektir hadisleri kabul etmedeki bu hüküm âhâd hadisler için de geçerli olacaktır. Yani âhâh hadisler de aynı mantık ile kabul edilecektir. Bunun yanı sıra Hallaq “Ümmetin İcmâi” hadisin manevî mütevâtir olarak kabul etmişse de onun geçerli bilgi sağlayıp sağlamadığından bahsetmemiştir. Dolayısıyla bu hadisin manevî mütevâtir olduğunu kabul etmesi bunun sağladığı bilginin de geçerli olduğu anlamına gelmez. Bu açıdan Hallaq'ın iki farklı görüşü arasında çelişki gözükmemektedir. Kısacası lafzî mütevâtir olmayan her rivayeti atmak yanlış bir genellemedir. Zira manevî tevâtür, hadislere has olmayıp sosyal hayatta kabul edilen ve uygulanan doğal bir gerçektir.

Hüseyin Akgün, müşterek râvi teorisini “‘umirtu en ukâtile'n-nâse’”³²⁶ hadisi üzerine uygulamıştır. Ona göre bu teori Ebû Hüreyre rivâyetine uyguladığımızda Schacht'ın metoduna göre bizzat Ebû Hüreyre (ö. 57/677) müşterek râvi olacaktır. Fakat Schacht hadislerin tabîin döneminden itibaren ortaya çıktıkları varsayımına dayanarak bu sonuca katılmazdı. Juynboll'un tarihlendirmesine göre ise aynı rivayetin müşterek râvileri Ebû Hüreyre rivâyetinin râvileri olan İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve el-A'meş (ö. 147/764) olacaktır.³²⁷ Mezkûr veriler kimi oryantalistlerin bazı araştırmalarında çelişkilerin bulunduğunu ispatlamak için yeterli şahitlerdir.

2. Anakronizm Sorunu

Anakronizm, kisi, nesne, adet, uygulama, olay, vb. unsurları ait oldukları tarihsel dönemin dışındaki bir döneme yerleştirme hatasıdır.³²⁸ Bu konuyu Altıntaş da incelemiştir.³²⁹ Fakat o, bunu oryantalistlerin muhaddislere karşı kullandığı bir delil

³²⁵ Wael B. Hallaq, “On the Authoritativeness of Sunni Consensus”, *International Journal of Middle East Studies* 18/4 (Kasım 1986), 438 ff.

³²⁶ “İnsanlarla “la ilâhe illallah” deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Her kim ki bunu söylese malını ve canını benden korumuş olur. Ancak onun (İslam'ın)8 hakkı hariç. Onun hesabı ise Allah'a aittir.” bk. Buhârî, “Zekât”, 1 (No. 1399).

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يُقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحَسَابُهُ عَلَى اللَّهِ."

³²⁷ Akgün, “Umirtu En Ukâtile'n-Nâse”, 82; dn. 168.

³²⁸ Ali Arslan, *Hadiste Metin Tenkidi Prensibi Olarak Tarihe-Vakıya Aykırılık* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 8.

³²⁹ Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri*, 395.

olarak incelemiştir. Biz ise burada oryantalistlerin bu mantığını onların çalışmalarına uygulamaya çalıştık. Zira bu mantıkî bir hatadır ve muhaddislere has değildir. Her araştırmacı bu yanlışta düşebilir. Bu amaçla oryantalistlerin metotlarının bir neticesi olarak anakronizmi onların çalışmalarında araştırmaya çalıştık ve kimi zaman aynı hataya düştüklerine şahit olduk. Meselâ Goldziher'in, Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ hariç hiçbir mescide ibadet niyetle yolculuk yapılmasının meşru olmadığı³³⁰ hadisinin Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) emriyle İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) tarafından uydurulduğu³³¹ iddiasında anakronizm olduğu söylenir.³³² Goldziher'e göre Abdülmelik hac için halkın Kâbe'ye gitmesini engellemek istedi. Bunu, hac vesilesiyle Hicâz'a gitme durumunda kalacak Şamlıların Mekke'de hilafet iddiasında bulunan Abdullah b. Zübeyr'e (73/692) beyat etmelerine mani olmak için yapmıştır. Kâbe'ye alternatif olarak da Kudüs'teki Kubbetü's-sahre'yi seçti.³³³ İbn Zübeyr ile Abdülmelik'in en son savaşı Goldziher'in itimat ettiği kaynağa göre 73 yılında olmuştur.³³⁴ Zührî ise Abdülmelik ile ilk kez 82 yılında görüşmüştür.³³⁵ Ayrıca J. Wellhausen'in tesbit ettiği gibi Kubbetü's-sahre 72/691 yılında inşa edilmişse³³⁶ Goldziher'in dayandığı kaynakta geçtiği gibi bu sene zaten Mekke Emevîlerin eline geçmişti.³³⁷

Motzki'nin tespitine göre Goldziher'in hadis tarihlendirmesi iki tür olup bunlardan birisi genel, diğeri özeldir. Özelden kasıt belli bir hadisin ortaya çıkış tarihini belirtmektir. Goldziher şahadet kavramının hadislere geçişi iddiasında ikinci tür tarihlendirmeyi belirtmemiştir. O, zaman şehit kavramının hadislere geçiş tarihi Goldziher'in hadislerin genel tarihlendirme kategorisine girer. Goldziher'in genel

³³⁰ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, "Fadlû's-şalâti fi mescidi Mekke ve'l-Medine", 1 (No. 1189).

لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى.

³³¹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/44-45.

³³² Krş. Talat Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 43-55.

³³³ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/44-45.

³³⁴ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî*, nşr. Abdülemir Mehenna (Beirut: Şeriketu'l-a'lemî 2010/1431), 2/187.

³³⁵ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârîkî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985), 5/326.

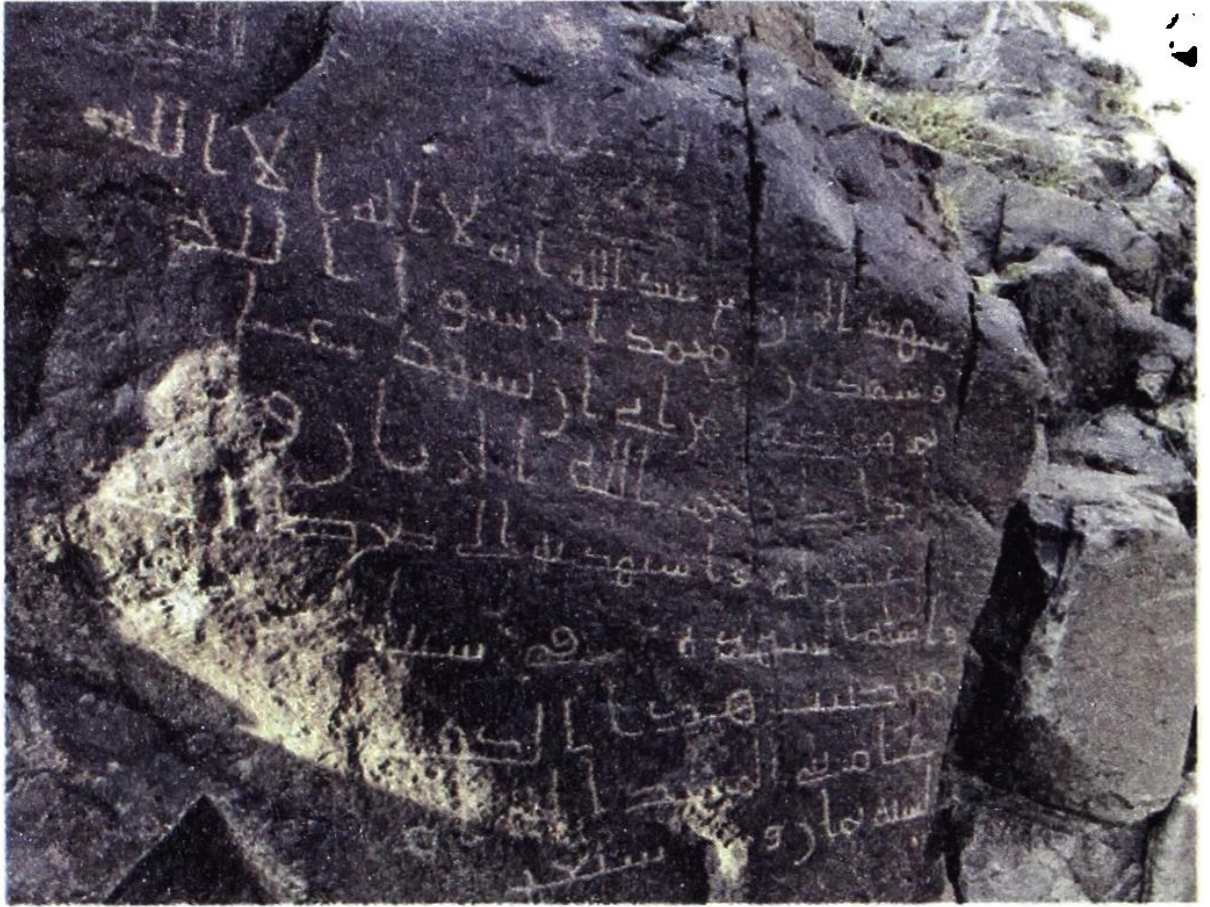
وَقَالَ اللَّيْثُ: قَدِمَ ابْنُ شِهَابٍ عَلَى عَبْدِ الْمَلِكِ سَنَةَ اثْنَتَيْنِ وَتَمَائِينِ.

³³⁶ J. Wellhausen, *The Arab Kingdom And Its Fall*, çev. Margaret Graham Weir (Calcutta: Calcutta University Press, 1927), 213.

³³⁷ el-Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî*, 2/203.

وأقام الحج للناس في ولايته سنة اثنان وسبعون الحجاج بن يوسف

tarihlendirmesine göre hadisler siyasî ve mezhebî çatışmaların sonucu olarak ikinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır.³³⁸ Buna göre Allah (c.c.) yolunda ölen kimse için şehit kavramını içeren hadislerin de bu çatışmaların sonucu olarak ortaya çıkması gerekir. Hâlbuki Crone ve Cook gibi revizyonistlerin tercih ettiği arkeolojik³³⁹ kaynağa göre Goldziher'in genel tarihlendirmesi en azından bu konudaki hadisler için geçerli değildir. Zira elimizde hicrî 78 yılından kalan “Allah yolunda şehadet” ibaresi bulunan bir taş vardır. Bu da gösteriyor ki Allah (c.c.) yolunda şehadet kavramı Goldziher'in genel tarihlendirmesinden önce de bulunmaktaydı.



Şekil 1: Hicrî 78 yılına ait “Allah yolunda şehâdet” ibaresini içeren Taif'e yakın Hima'n-Numûr bölgesinde kazılan bir taş.³⁴⁰

³³⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/19.

³³⁹ Koren - Nevo, “Methodological Approaches to the Islamic Studies”, 87.

³⁴⁰ Sâmi Amîrî, *el-Vucûdu't-târihi li'l-enbiyâ' ve cedelü'l-bahsi'l-arkeoloji şubuhât ve rudûd* (Küveyt: Revâsih yayınları, 1442/2021), 193; www.Islamic-awareness.org/history/İslâm/inscriptions/haram1
Taşa yazılan ibare şudur:

"شهد الريان بن عبد الله أنه لا إله إلا الله وشهد أن محمدا رسول الله ثم هو يكفي من أتى أن يشهد على ذلك رحم الله الريان وغفر له وأستهديه إلى صراط الجنة وأسأله الشهادة في سبيله آمين كتب هذا الكتاب عام بني المسجد الحرام لسنة ثمان وسبعين."

Goldziher'in tespitine göre aşkından dolayı ölenin durumuna dair hadis³⁴¹ aslında, aşktan dolayı intihar edenlere karşı uydurulmuştur.³⁴² Yani âlimler, bazı kişilerin âşık olup aşkına dayanmadığı için intihar ettiklerini görünce, bunları intihar etmekten yasaklamak için aşkına sabır edip iffetle ölenlerin şehit olacağı müjdesini uydurmuşlar ve bunu hadis olarak yaymışlar. Goldziher bu iddiasını desteklemek için İbn İzârî'nin *el-Beyânu 'l-muğrib* isimli eserinde yer alan bir ifade ile istidlâl etmiştir. Goldziher'in itimat ettiği Reinhart Dozy'nin 1848-52 yılında yaptığı tahkiki ve ardından Levi-Provençal'ın 1929'da ve Colin'in ise 1949'da tahkik ettiği İbn İzârî'nin *el-Beyânü 'l-Muğrib* adlı eserindeki nüshada söz konusu ifade şöyledir: "Denilir ki o (komutan Ahmed b. Muhammed) "*Talebü'ş-şehâde*" (aşktan intihar etmek) mezhebine³⁴³ inanmıştı ve dolayısıyla da şehit oldu."³⁴⁴ Fakat gördüğümüz kadarıyla aynı eseri Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Muhammad Beşşâr Avvâd da tahkik etmiştir. Beşşâr'a göre müsteşrikler bu eseri tahkik etmede her ne kadar elinden geleni yapmışlarsa da ilmî hatalardan tamamen kurtulamamışlardır. Ona göre onlar Arîb b. Saîd el-Kurtubî'nin (ö. 369/980) *Siletu Târihi't-Taberî* adlı eserinin ibarelerini *el-Beyânü 'l-Muğrib*'inle birleştirip ilavelerde bulunmuşlardır.³⁴⁵ Goldziher'in istidlâl ettiği ve Dozy'nin (1820-1883) tahkik ettiği eserindeki söz konusu ibare Beşşâr'inkinde geçmemektedir.³⁴⁶ Goldziher'in itimat ettiği Dozy'nin tahkikine göre bile söz konusu cenk ve şehadet vâkiası 305/918 tarihinde yaşanmış.³⁴⁷ Bunu "*Talebü'ş-şehâde*" kavramı ile beraber dile getiren en erken kaynak Arîb'in *Siletü Târihi't-Taberî*'si olsa da bu 369/980 yılına denk gelir. Hâlbuki "aşkından dolayı ölenin şehit sayılacağı" hadisinin ilk kaynağı Goldziher'in de istidlâl ettiği gibi *ez-Zehra* adlı eserdir.³⁴⁸ Onun yazarı Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd 297/909'da vefat etmiştir.³⁴⁹ Yani mezkûr hadisi söz konusu şehadet vakiasından yedi sene önce

³⁴¹ Bu rivayetin farklı versiyonlarının özü şudur: "kim âşık olup aşkını gizleyerek sabırla iffetli bir şekilde ölürse Allah Teala onu affeder ve cennete koyar/ölünce şehit sayılır."

من عشق فظفر/فعل/وكتم/وصبر فمات فهو شهيد/غفر الله له وأدخله الجنة

ez-Zâhirî, *ez-Zehra*, 8/24; *es-Sübkî*, *Tabakâtü 'ş-Şâfi' iyye*, 2/288.

³⁴² Goldziher, *Muslim Studies*, 2/352.

³⁴³ Bu ifadeyi İbn İzârî kullanmıştır. bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî, *el-Beyânü 'l-muğrib fî (ihtişâri) aḥbâri mülûki 'l-Endelüs ve 'l-Mağrib*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Beşşâr Avvâd (Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1434/2013), 2/171.

³⁴⁴ "وقيل إنه كان قد اعتقد مذهبا في طلب الشهادة؛ فاستشهد القائد"، İbn İzârî, *el-Beyânü 'l-muğrib*, nşr. Beşşâr, 2/171.

³⁴⁵ İbn İzârî, *el-Beyânü 'l-muğrib*, nşr. Beşşâr, 1/6.

³⁴⁶ a.g.e., nşr. Beşşâr, 2/168.

³⁴⁷ İbn İzârî, *el-Beyânü 'l-muğrib*, nşr. Beşşâr, 2/171.

³⁴⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/352.

³⁴⁹ el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, 3/158.

toplumda yaygın olarak bulunmaktaydı. “*Talebü’ş-şehâdet*”³⁵⁰ kavramını bir mezhep olarak nitelendiren ilk kaynak Beşşâr’ın tahkîkine göre Arîb b. Saîd’dir (ö. 369/980). Buna göre ez-Zâhirî (ö. 297/909) ile Arîb (ö. 369/980) arasında 72 senelik bir fark vardır. Goldziher’in itimat ettiği Dozy’nin (1820-1883) tahkikine göre bunun ilk kaynağı İbn İzârî’dir (ö. 695/1296). Buna göre ise ez-Zâhirî (ö. 297/909) ile İbn İzârî (ö. 695/1296) arasında yaklaşık 400 senelik bir fark vardır. Bu yönden Goldziher’in söz konusu iddiasında tarih yanlışı yaptığı ve anakronizme düştüğü görülmektedir.

Wensinck’e göre Resûlullah’ın (s.a.v.) zamanında İslâm’a girmek için iki şehâdeti içeren kelime-i tevhid/kelime-i şehâdet gibi belli bir söz (şahitlik etmek) yoktu; fakat Müslümanlar daha sonra Şam’daki hıristiyanlarla görüştüğünde onlarda belli bir söz görünce kendileri için de kelime-i şehâdeti içeren hadisleri uydurdular.³⁵¹ O, misâl olarak iki şehâdeti içeren bazı uzun hadisler zikretmiştir. Onlardan bazıları Yahudilerden Abdullah b. Selâm’ın İslâm’ı kabul etmesi,³⁵² Hz. Ebû Zer el-Gifârî’nin (r.a.) İslâm’ı kabul etmesi³⁵³ ve Hz. Sumâme b. Usâl’in³⁵⁴ İslâm’ı kabul etmesi esnasında iki şehâdet ettiğini bildiren hadislerdir.³⁵⁵

Wensinck, söz konusu hadisin tam olarak hangi zamanda ve kimin tarafından uydurulduğunu belirtmemiştir. Ancak belli bir zaman dilimi zikretmeden kullandığı belirsiz ifadeler şöyledir: “İlk üç yüzyıl”, “Bunu Muhammed’den (s.a.v.) beklemememiz gerekir”, “Muhammed’in (s.a.v.) ölümünden onlarca yıl sonra”, “yazılı hadis mecmuaları”, “bir ihtimale göre iki şehâdet kavramı *Kütüb-i Sitte*’deki hadislerden anlaşılabilir ki buna göre iki şehâdet birinci asrın ikinci yarısında İslâm’a yeni girenler için bir gelenek hâline gelmiştir.”³⁵⁶ Bunlardan iki ihtimal çıkabilir. İlk ihtimale göre söz konusu hadis Resûlullah’tan (s.a.v.) sonra en yakın onlarca yıl sonrası uydurulmuştur. Bunu uyduranlar sahâbe de olabilir, tâbiûn da olabilir. İkinci ihtimal ise Wensinck’in işaret ettiği yazılı hadis mecmualarıdır. Yani söz konusu hadis kitaplarının musannifleri uydurmuşlardır.

³⁵⁰ Yani aşktan intihar edenler.

³⁵¹ Wensinck, *The Muslim Creed*, 19-20.

³⁵² Buhârî, *el-Câmi’u’ş-şahîh*, “Ehâdisü’l-Enbiyâ”, 1 (No. 3329).

³⁵³ a.g.e., “Menâkibü’l-Ensâr”, 33 (No. 3861)

³⁵⁴ Muslim *el-Câmi’u’ş-şahîh*, “el-Cihâd ve’s-Siyer”, 59/1764.

³⁵⁵ Wensinck, *The Muslim Creed*, 33-34.

³⁵⁶ a.g.e., 20-22, 32-34.

Şayet Wensinck'in kastettiği söz konusu kelime-i şehâdet, ikinci veya üçüncü yüzyılda hadis musannifleri tarafından uyduruldu ise³⁵⁷ bu durumda revizyonistler'den Patricia Crone ve Michael Cook'un hadis araştırmalarında tercih ettiği kaynak olan "Arkeolojik buluşları"³⁵⁸ Wensinck'in tahmininin doğru olmadığını göstermektedir. Zira elimizde Abdülmelik b. Mervan'ın (65-86/685-705) zamanına ait onun mührü bulunmaktadır.³⁵⁹ Bu mührün ortasında 'Filistin' ve 'li Abdillah Abdilmelik Emiri'l-Mü'minin' (Allah'ın (c.c.) kulu Müminlerin Emiri Abdülmelik için) ve etrafında ise "لا إله إلا الله وحده لا شريك له محمد رسول الله" (Allah'tan (c.c.) başka ilah yoktur. O, tektir. Onun ortağı yoktur. Muhammed (s.a.v.) Allah'ın (c.c.) elçisidir) ibaresi yazılmaktadır.³⁶⁰



Şekil 2: İki şehâdeti (kelime-i şehâdeti) içeren Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) mührü (İstanbul Arkeoloji Müzeleri)³⁶¹

Ayrıca Abbase bint Cüreyc'in (ö. 71/691) mezar taşında kendisinin şehadet getirdiğini (kelime-i tevhidi) bildiren ifadeler kazınmıştır.³⁶² Mezar taşındaki ibare şöyledir:

³⁵⁷ a.g.e., 20-22, 32-34.

³⁵⁸ Koren - Nevo, "Methodological Approaches to the Islamic Studies", 87.

³⁵⁹ Oleg Graber, *The Formation of Islamic Art*, (b.y.: Yale University Press, 1978), 95, Tablo 21. Filistin'e tabi Yafe'de Ebû Şuşa civarında Tel-Cezir kalıntılarında 1903'te İngiliz hafirlerinden M. Mac-Alister tarafından yapılan kazıda Benî İsrail dönemine ait eserler arasında, Müze envanter defterinin 2250 sıra numarasında yer almış olan 11,5 santimetre kutruna ve 337 gram ağırlığında bir Arap kurşun mührüdür. bk. İbrahim Artuk, "Emevilerden Halife Abdülmelik Bin Mervan Adına Kesilmiş Eşsiz Bir Kurşun Mühür", *Belleten* 16/61 (Ocak-1952), 21-27; Amirî, *el-Vucûdu't-târihî*, 183; www.Islamic-awareness.org/history/İslâm/inscriptions/seal2.html

³⁶⁰ Amirî, *el-Vucûdu't-târihî*, 183.

³⁶¹ Artuk, "Emevilerden Halife Abdülmelik Bin Mervan", 21; Graber, *The Formation of Islamic Art*, 91 (Tablo 21); Amirî, *el-Vucûdu't-târihî*, 183; www.Islamic-awareness.org/history/İslâm/inscriptions/seal2.html

³⁶² Hassan Mohammed el-Hawary, "The Second Oldest Islamic Monument Known, Dated A.H. 71 (A.D. 691). From the Time of the Omayyad Calif 'Abd-el-Mâlik Ibn Marwân", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1932), 290-91; Jere. L. Bacharach - Sharif Anwar, "Early Versions of the Shahâda: A Tombstone from Aswan of 71 A.H., the Dome of the Rock, and Contemporary Coinage", *Der Islam* 89/1-2 (2012), 60-69.

إن أعظم مصائب أهل الإسلام مصيبتهم بالنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - هذا قبر عباسة ابنت جريج (؟) بن أسد (؟)

رحمت الله ومغفرته ورضوانه عليها توفيت يوم الإثنين لأربع عشر خلون من ذي القعدة سنة إحدى وسبعين وهي تشهد ألا إله إلا الله وحده

لا شريك له وأن محمدًا عبده ورسوله - صلى الله عليه وسلم -

Şüphesiz ki ehl-i İslâm'ın başına gelen en büyük musibet, onların peygamberi olan Muhammed'in (s.a.v.) vefatıdır. Bu, Abbâse bint Cüreyc (?) bint Esed'in (?) kabridir. Allah'ın rızası, mağfireti ve rahmeti onun üzerine olsun. O, Pazartesi günü, Zilka'de ayının bitmesine on dört gün kala (15/16 zilkade) hicrî 71 yılında vefat etmiştir. Kendisi: "Allah'tan (c.c.) başka ilah yoktur. O, tektir. Onun ortağı yoktur. Muhammed (s.a.v.) Allah'ın (c.c.) kulu ve elçisidir" diye şahitlik eder.³⁶³



³⁶³ Amirî, *el-Vucûdu't-târihî*, 186.

Şekil 3: Kelime-i şehâdeti içeren Abbase bint Cüreyc'in (ö. 71/691) mezar taşı (İslâm Sanatı Müzesi Kahire)³⁶⁴

Michael Cook, Endülüslülerin Mısır'daki Vesim bölgesinde yaşanan savaş rivayetini hicrî 199 yılında yaşanan bir olaya bağlamasında³⁶⁵ anakronizme düşmüştür. Çünkü Cook'un, olayı I. Abdurrahmân ile irtibatlandırması doğru değildir. Zira rivayette Şam değil, Vasim veya Cook'un dediğine göre Mısır geçmektedir. Hâlbuki Cook'un dediğine göre I. Abdurrahman Şam'a hücum etmeyi planlıyordu. Hatta 199'dan önce I. Abdurrahman'ın hücum planından dolayı bu algının yayılması da doğru değildir; zira İbn Lehîa'dan (ö. 174/790) önce Ebû Kabîl (ö. 128/745) bu rivayeti ilk kez birden fazla kişiye aktarmıştır. Buna göre ilk müşterek râvi İbn Lehîa (ö. 174/790) değil, aksine Ebû Kabîl (ö. 128/745) olacaktır ve Ebû Kabîl ise Cook'un zikrettiği tarihinin göre I. Abdurrahman'ın 138/755'te iktidara geçmesinden önce 128/745 yılında vefat etmiştir.³⁶⁶ Dolayısıyla ilk müşterek râvi, bu düşünce yayılmadan önce vefat etmiştir. Bu durum anakronizmi göstermektedir. Velhasıl mezkûr misâller bazı oryantalistik çalışmalarda anakronizmin söz konusu olduğunu açığa çıkarmaktadır. Bu durum aynı zamanda bir nevi çelişkiyi de temsil eder; zira mantikî hata olarak nitelendirdikleri bir şeyi kendiler de yapabilmektedirler. Başka bir deyişle, anakronizmi muhaddislerin aleyhine bir delil olarak kullanırken yeri geldiğinde kendiler de bazı iddialarını ispatlamak için bunu görmezden gelirler.

D. DİĞER SORUNLAR

Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki sorunlarından birisi de çözülmüş bir tartışmayı gündeme getirmek,³⁶⁷ onu yeniden canlandırıp ümmet arasında bir kargaşaya sebebiyet vermektir. Meselâ Goldziher, “Şayet peygamber oğlu İbrahim yaşasaydı siddîk bir peygamber olurdu”³⁶⁸ rivayetini tahlil ederken İmam Nevevî ve İbn Abdilberr'in bu rivayete yaptığı metin tenkidini eleştirmiştir. İmam Nevevî ve İbn

³⁶⁴ Amirî, *el-Vucûdu't-târihî*, 187. Bu tablo aynı zamanda Crone ve Cook'un, Müslümanlar'ın ve İslâm'ın ikinci hicrî yüzyılından itibaren söz konusu adı kazandığı iddiasının da doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Crone - Cook, *Hagarism*, 8, 29. Bunun dışında iki şehadeti içeren hicrî ilk asırdaki diğer arkeolojik buluşlar için bk. Hoyland, *Seeing Islam*.

³⁶⁵ Cook, “Eschatology and the Dating of Traditions”, 220, 23, 35, dn. 31; 237 dn. 47.

³⁶⁶ a.g.e., 220, 23, 35, dn. 31; 221.

³⁶⁷ Oryantalistlerin diğer bazı sorunları için bk. Seyyit, *Tefhîm-i İstişrâk*, 164-182.

³⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/359 (No. 12358).

Abdiberr, bu rivayeti metninden hareketle reddetmişlerdir.³⁶⁹ Goldziher, İmam Nevevî ve İbn Abdiberr'in sözlerini İbn Hacer'den aktarıp bu rivayete karşı “Şayet benden sonra bir peygamber olsaydı Ömer olurdu”³⁷⁰ rivayetini aktarıp aralarında çelişki olduğunu söyleyerek Nevevî'nin eleştirisine reddiye yazmıştır.³⁷¹ Oysa İmam Nevevî'ye yönelttiği metin tenkidi muhaddislerin görmeyip Goldziher'in keşfettiği yeni bir tahkik değildir; aksine ondan önce Molla Ali el-Kârî gibi âlimler de zaten bunu yapmıştır.³⁷² Fakat Goldziher tenkit yaparken hiçbir kaynak vermediği için okuyucu bu noktanın ilk kez Goldziher tarafından keşfedildiğine inanabilir. Hâlbuki Goldziher söz konusu incelemede çelişki olarak getirdiği Hz. Ömer rivayetinde muhaddislerin kaçırdığı bir nokta, ya da bilemediği bir husus bulunmamaktadır. Onun yeniden gündeme getirdiği söz konusu tenkit, hadis araştırmalarına yeni bir katkıda bulunmaksızın eski tartışmayı – kaynak vermeden – aktarmaktan ibarettir. Farklı olan husus şu ki, Ali el-Kârî, Hz. İbrahim ile Hz. Ömer hadisi arasında bir çelişki olmayıp aksine ikisinin mantığının aynı olduğunu ispatlarken,³⁷³ Goldziher aralarında çelişki olduğunu söylemiştir.³⁷⁴ Kastettiği çelişki şayet mezkûr iki rivayet ile şu “Benden sonra peygamber olmaz (doğmaz)”³⁷⁵ hadisi arasında ise Goldziher'in Kastallânî vasıtasıyla atıfta bulunduğu İbn Hacer de buna dikkat çekmiş ve zâhirî gözükten çelişkiyi çözmüştür. Ona göre Hz. İbrahim rivayetindeki cümle, şart cümlesidir ve şart ortada bulunmayınca cevabı da bulunmaz.³⁷⁶ Dolayısıyla Hz. İbrahim rivayeti³⁷⁷ ile onunla aynı mantığı taşıyan Hz. Ömer hadisi, Hatm-i Nübüvvet rivayetiyle çelişkili değil, onun asıl mantığını desteklemektedir.³⁷⁸

³⁶⁹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (b.y.: Dârü'l-marife, 1379), 10/579; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 9/113.

³⁷⁰ Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Fezâ'ili's-şahâbe*, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed el-Abbâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 1/436 (No. 694); el-Hâkim, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. nşr. Mustafa Abdulkadir Atâ'. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1411/1990), 3/92 (No. 4495). İmam Hâkim ve Zehebî'ye göre bu hadis sahihtir.

³⁷¹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/104.

³⁷² Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, el-Herevî, *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbih*, (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1422/2002), 9/3720.

³⁷³ el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtîh*, 9/3720.

³⁷⁴ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/104.

³⁷⁵ Ebü Urve Ma'mer b. Râşid el-Ezdî el-Basrî es-San'ânî, *el-Câmi' (Mülhak el-Muşannef Abdürrezzâk)*, nşr. Habibürrahmân el-A'zamî (Pakistan: el-Meclisü'l-ilmî, 1403), 11/226 (No. 20390).

³⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/579; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 9/113.

³⁷⁷ Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, ‘el-Edeb’, 109 (No. 6194).

³⁷⁸ Şayet Goldziher'in çelişkiden kastı Resûlullah'tan (s.a.v.) sonra Hz. İbrahim ile Ömer'den (ikisinden) hangisinin peygamber olacağı üzerinde ise, o zaman bu çelişki değil, farklılıktır. Her biri

Goldziher'in çalışmalarının başka bir eksikliği alternatif bir sistem geliştirmemesidir. Berg'in tespitine göre, Goldziher isnadın geriye doğru yayılmasına dair yaptığı bazı genellemeler haricinde genelde çok detaylı metodik araçları³⁷⁹ vermemiştir. Buna karşı Schacht ise hadisleri tarihlendirmek ve analiz etmek için araçlar da vermektedir.³⁸⁰

Schacht, isnadın ilk aşırda bulunmadığını ispat etmek için Dârimî'den Saîd b. Cübeyr'in (ö. 94/713) kendisine isnadı soran kimseye kızıp onlara hadis anlatmadan ayrıldığından³⁸¹ istidlal etmiştir.³⁸² Oysa bu olay, o zamanda isnadın bulunmadığını değil tam tersine isnad diye bir şeyin bulunduğunu, dolayısıyla da adamın Said'e sorduğunu göstermektedir. Schacht burada Said'in tepkisinden istidlalde bulunmuştur; ancak soran kişinin sorusuna dikkat etmemiştir. Zaten ortada isnad talebi algısı olmasaydı adam kendisine böyle bir şey sormazdı. Söz konusu kişinin İbn Cübeyr'den kaynak istemesi, o zamanda isnad talebinin algısının bulunduğunu göstermektedir. İbn Cübeyr'in kızması ise onun şahsî davranışından başka bir şeyi göstermemektedir. Zira kimi zaman öğrenci uygun olmayan bir yerde veya zamanda uygun olmayan bir soru sorunca hoca kızabilir. Hocanın kızması sorulan şeyin varlığını yok etmek için yeterli delil değildir. Netice olarak Schacht'ın istidlal ettiği delil lehine değil aleyhinedir. Bu bir mantık hatası, sübjektiflik ve dikkatsizlik örneğidir.

Michael Cook, Schacht'ın müşterek râvi teorisinin doğru olmadığını söylemiştir. Ona göre bir kişi kendi arkadaşından duyduğu hadisi ondan nakletmeyi ayıp görünce onu bırakıp kendince başka bir isnad veya onun hocasından direkt hadisi nakledebilir, böylece müşterek râvi dediğimiz kişi aslında sadece bir kişiye hadis aktarırken sınıf arkadaşı olan kimse, arkadaşından duyduğu hadisi ondan değil,

kendi kabiliyetine göre payını almıştır. Aynı zamanda birden fazla peygamberin bulunması hem aklen hem de naklen imkânsız değildir. (Yasin 36/14.) Ayrıca Hz. İbrâhim, Lût, İshâk, Ya'kûb, Yûsuf, Mûsâ ve Hârûn, Dâvûd ve Süleyman (a.s.) gibi. Kaldı ki *hasr* (istenilen vasfı sırf istenilen kişi ile has yapmak), bu hadislerdeki *hasr* izafidir. Yani hakiki olmayıp sırf önemini ortaya atmak içindir.

³⁷⁹ Berg, bu araçlardan ne kastettiği açıklamamıştır. Ancak tahmin etsek bundan kastı Schacht ve Juynboll'un ürettiği kısmî/müşterek râvi gibi detaylı sistematik usullerdir.

³⁸⁰ Burg, *The Development of Exegesis*, 48.

³⁸¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman et-Temîmî es-Semerkendî ed-Dârimî, *Müsned ed-Dârimî (es-Sünen)* nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Durrânî (Suudi Arabistan: Dârü'l-muğnî, 1412/2000), 1/394 (No. 425).

أخبرنا عبد الله بن عمران، حدثنا يحيى بن زهير، حدثنا أبو سنان، عن حبيب بن أبي ثابت، قال: كنا عند سعيد بن جبير، " فحدثنا بحديث، فقال له رجل: من حدثك هذا - أو ممن سمعت هذا؟ - فغضب ومنعنا حديثه حتى قام " [تعلیق المحقق] إسناده جيد

³⁸² Schacht, *The Origins*, 73. dn. 1.

hocasından naklettiğini gösterince, öyle zannedilir ki sanki sözü edilen hoca birden fazla öğrenciye rivayet nakletmiştir dolayısıyla da müşterek râvi adı kazanmıştır. Hâlbuki müşterek râvi diye tanıttığımız kişi sırf bir öğrenciye hadisi aktarmıştı; fakat bir öğrenciye aktarması ona müşterek râvi adı kazandırmaz. Diğer öğrenciler sınıf arkadaşından duyduğu hâlde ondan aktarmadan kendisinden duymadığı hocasından hadisi duymuşçasına aktarmışlardır. Bu durumda müşterek râviden altı tarik çıkıyorsa bir tanesi hariç hepsi uydurmadır. Böylece her müşterek râvi gördüğümüzde söz konusu rivayetin onun zamanında tarihlendirilmesi doğru olmaz.³⁸³ Juynboll, Cook’un teorisini eleştirirken şunu söylemiştir: “Şahsi görüşmede Cook kendisi bile şunu kabul etmiştir ki onun sunduğu prensip iki kişiden fazla olunca uygulanmaz.”³⁸⁴ “Cook’un oluşturduğu model, hadislerin yayılmasına bir yere kadar sebep olmuşsa da bu modeli muasır râviler sıkça kullanılmalarına rağmen ricâl kaynaklarında şهادet izi bırakmaması bizi her şeye sorgusuzca inanmaya iter. Muasır râviler arasında hadis uydurmada gizli anlaşma da yaşanmamıştır. Yaşansaydı kaynaklarda buna dair bir iz mutlaka bulunurdu. Dolayısıyla altı kişi bir hocadan duyduğunu iddia ederlerse Cook’un modeli geçmez. Zira Cook kendisi bile şunu kabul ediyor ki kişilerin sayısı artınca onun kuralının o noktadaki geçerliliği o kadar azalır.”³⁸⁵

Juynboll’un eleştirisinden şu çıkarılabilir ki Cook kendi kuralının mutlak bir şekilde uygulanılabileceğini tespit edemediği hâlde onu genel bir prensip olarak nitelendirmiştir. Bu aynı zamanda yanlış genelleme sorununun bir örneği de olabilir. Bu arada Juynboll, Cook ile özel şahsi görüşme hakkında bahsetmiştir. Şayet söz konusu görüşmenin tarihî bir delili varsa veya Cook tarafından onaylanmamışsa veya bildikten sonra reddedilmemişse o zaman bir itiraza maruz kalmaz, yoksa Juynboll’un kendi görüşünü desteklemek için Cook’a onun söylemediği bir söz nispet ettiği anlaşılacaktır. Zira bu sözü Juynboll, Cook’un herhangi yazılı bir kaynağını göstermeden onunla yaptığı şahsi görüşmesinden aktarmıştır. Lakin aralarında neler konuşulduğuna dair şuan elimizde – Crone ve Cook gibi revizyonistlerin kriteri üzere – muasır Juynboll dışı güvenilir bir kaynak olmadığı için Juynboll’un kendi görüşünü

³⁸³ Cook, “Eschatology and the Dating of Tradition”, 219; Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 186; Motzki, Dating s. 232-34.

³⁸⁴ Juynboll, “Some Isnād - Analytical Methods”, 188.

³⁸⁵ a.g.e., 187.

desteklediği sözü onun tarafından uydurulduğu ihtimalini içermektedir.³⁸⁶ Bu da oryantalistlerin muhaddisler ve râvilere karşı uyguladıkları şüphecî metodun aynıdır.

Quraishi, Motzki'nin ibn Abbas'ın Müslümanların nazarında müfessirlerin babası olduğuna dair Mujahid isimli muasır araştırmacıya atıfta bulunduğu³⁸⁷ yanlışlığa düştüğünü dile getirmiştir. Ona göre Mujâhid'in makalesine müracaat ettiğimizde bu onun kendi görüşü değildir aksine O, Goldziher'in görüşünü nakletmiştir.³⁸⁸ Ayrıca Quraishi, Motzki'nin birkaç ayetin tefsiri üzerine isnad+metin tenkidi uygulayıp böyle bir sonuca varmasını da eleştirmiştir. Ona göre birkaç ayetten hareketle bu kadar büyük bir iddiada bulunmak uygun değildir ve bu genellemedir.³⁸⁹ Quraishi'nin tespiti doğru ise o zaman Motzki'nin böyle bir hataya düşmesinin sebebi bir beşer olmasından ileri gelmektedir. Bu gerçek onun araştırma sırasında dikkatsizliğine sebebiyet vermiş olabilir.

Motzki'nin, Berg'den naklettiğine göre hem şüpheciler hem de optimistler birbirine karşı kapalı döngü delilleri kullandıkları için muhatabı ikna edemiyorlar.³⁹⁰ Onun tespitine göre Berg'in oryantalistleri sınıflandırmasında birçok kusur vardır. Onun taksiminin kategorileri açıkça tanımlanmamıştır. Bu sınıflandırmada bazı âlimlere yer verdiği kategoriler soruşturulabilir. Berg, kimi zaman bir âlimin görüşlerini öyle ifadelerle eleştirir ki, sanki onun kullandığı ifadeler kabul görmüş delillerdir. Oysa durum hiç de öyle değildir. Bazen Berg, bir âlimin bir görüşünü kaçırmış veya bir âlimin bir çalışmasına dayanırken öbürünü görmezden gelir. Kimi zaman da bazı âlimlerin delilleri onların kastetmediği şekilde onun tarafından çarpıtılmıştır veya genelleştirilmiştir. Kısacası Berg'in taksimi tarafsız değildir.³⁹¹

Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metodolojik sorunlarını Özcan Hıdır'ın tespitiyle noktalayabiliriz. Ona göre oryantalistlerin³⁹² 'rasyonel-skeptik' metot değil, 'rasyonel-analitik' metot kullanılmalıdır. Zira 'peşin kabullü', 'aşırı

³⁸⁶ Bu arada Cook'un kendisi bundan müstesnadır. Cook bu haberi onaylarsa, şüphe giderilebilir.

³⁸⁷ Motzki, "The Origins of Muslim Exegesis", 231.

³⁸⁸ Mujahid'in makalesini elde edemediğimizden dolayı Quraishi'nin tenkidini inceleyemedik. Mujahid'in makalesi şudur: Mujâhid Muḥammad al-Şawwâf, "Early Tafsîr – A Survey of Qur'anic Commentary up to 150. a.h.", *Studies in Honour of Maulânâ Sayyid Abûl A'lâ Maudûdî* ed. Khurshid Ahmad-Zafar Ishaq Ansari, (Leicester, y.y., 1979), 139.

³⁸⁹ Quraishi, "Harald Motzki or Hadis", 127.

³⁹⁰ Motzki, "The Question Of The Authenticity", 212.

³⁹¹ Motzki, "The Question of The Authenticity", 213.

³⁹² Bu genelleme Hıdır'a aittir. O, bunlardan hangilerini kastettiğini belirtmemiştir.

şüpheli', 'toptancı', 'ön yargılı' ve 'indirgemeci' bir bakış, ilkinin sorunlarından. Bu tür metodik sorunları çözmeye ikinci metot ise yapıcı, anlama temelli İslâm geleneği içindeki anlam haritalarını, terimler, ekol ve okullar ile temel dinamikleri göz önünde bulundurularak okuma yapılmalıdır. Aynı şekilde bu metotların sorunlarından birisi de hadisleri anlamak veya yorumlamaktan ziyade onların köklerini ve kaynaklarını araştırmaktan ibarettir. Ayrıca sünnetin dindeki yerini tespit etmekten ziyade, yazarın, râvinin ve toplumun fikrî-entelektüel kaygılarını barındırmasıdır. Bu metotlar her ne kadar nesnellik (objektif) olarak iddia edilse de genellemeler, sübjektif yargılar ve klişeler ağırlıktadır.³⁹³ Bütün bu veriler oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotların farklı sorunlarını göstermektedir.

II. ORYANTALİSTLERİN HADİS ARAŞTIRMALARINDAKİ KAYNAK KULLANIMININ SORUNLARI

Bu konuyu değerlendirmek amacıyla oryantalistlerin İslâm ve özellikle hadis kaynaklarına bakışları, inançsızlık ve güvensizlik ve kullandıkları kaynaklarının nitelikleri ele alınmıştır. Burada sadece oryantalistlerin kaynak kullanımındaki sıkıntıları, sorunları ve kuşku uyandıran yönleri zikredilmekle yetinilmiştir. Bu durum oryantalistlerin kaynak kullanımının hep sorunlu olduğu anlamına gelmez. Zira onların kaynak kullanımının olumlu yönleri ve dolayısıyla da vardıkları sonuçların da olumlu sonuçları Müslümanların ve özellikle muhaddislerin görüşlerine karşı olumsuzluk ve problem üretmediği için o yönlerin ve hususların burada zikredilmesinin pek faydası görülmemiştir. Öncelikle, odaklanılması gereken nokta sorunlu yönlerin seçilmesidir. Bu yüzden bazı istisnalı görüşler hariç, sadece sorunlu yönlere değinilmiştir. Çelişki veya eleştiri amacıyla olumsuzluklara karşı delil olarak olumlu bakışlar da zikredilmiştir. Meselâ Motzki'nin vardığı sonuçlar veya kaynak kullanımı diğer oryantalistlere karşı daha olumludur. Dolayısıyla onun görüşlerini zikretmenin amacı hadis araştırmalarındaki sorunlardan ibaret olduğunu göstermek için değil, bilakis ele alınan konuda farklı ve olumlu görüşe sahip olanların varlığı ve eleştirilerini sunmaktır. Ayrıca oryantalistlerin kaynak kullanımının olumlulukları üzerinde müstakil bir çalışma hazırlanabilir.

³⁹³ Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinler", 20-21.

Oryantalistlerin araştırmalarındaki kaynak kullanımını keşfetmeden önce onların kaynak anlayışlarını, hadis kaynaklarına bakış açılarını ve kaynak olarak başvuracakları belli başlı hadislerin geçerliliği hakkındaki görüşlerini bilmemiz icap eder. Bu bağlamda çalışmamızın ilk bölümünde oryantalistlerin hadis ve hadis kaynakları hakkındaki iddiaları detaylı bir şekilde zikredilmiştir. Kısacası şunu diyebiliriz ki genelde oryantalistlerin hadis kaynaklarına bakışı olumlu-ılımlı değildir. Bu öncülden hareketle yapacakları araştırmalar ve varacakları sonuçların nazarımızda olumsuz olmaları gayet doğaldır. Bundandır ki Hatiboğlu oryantalistlerin kaynak kullanımından müşteki görünmektedir ve onların kullandığı kaynaklara kr krne itimat etmeyip bizzat kendimizin müracaat etmemizin gerektiği kanaati taşır.³⁹⁴ Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki kaynak kullanımının sorunluluğunu ve muhtemel sebeplerini incelemek için konuyu iki farklı boyuttan değerlendirmek uygun görülmüştür. Bunlar: 1. Kaynaklara bakış ve kullanım sorunu ve 2. Kullanılan kaynakların niteliğidir.

A. KAYNAKLARA BAKIş VE KULLANIM SORUNU

Bu başlık altında oryantalistlerin kaynaklara karşı olumsuz bakışı, kaynak bilgisizliği, kaynaksızlık sorunu, kısıtlı veya eksik kaynak kullanım ve yersiz kaynak kullanımı gibi sorunlar ele alınmıştır.

1. Kaynaklara Karşı Güvensizlik Sorunu

Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki kaynak kullanımının sorunlarını anlamak için onların İslāmī kaynaklara bakışını bilmemiz gerekir. Baştan bir kaynağın kabul edilmeyeceğine olamayacağına inanan kimsenin araştırma sonuçları doğal olarak muhaddisler ve Mslmanlarınkinden farklı olacaktır. Bu konuda birinci bölümde oryantalistlerin hadislerin ve hadis kaynaklarının uydurma olduklarına dair iddiaları ve görüşleri zikredilmiştir. Burada aynı konuya dair diğer bazı yönler ele alınacaktır. Bu bağlamda Motzki'nin tespiti üzerinden oryantalistlerin görüşleri ele alınacaktır. Motzki'ye göre 150 yıllık tarihini kapsayan Batılı araştırmacıların İslām'ın başlangıcı hakkındaki farklı görüşlerinin arkasında yatan nedenlerden en önemlisi ilk

³⁹⁴ Hatiboğlu, ‘‘Batı’daki Hadis alışmaları üzerine’’, 107.

dönem İslâm kaynaklarının güvenilirliği; zira onlara göre İslâm hukukuna ilişkin ilk bir buçuk asırda güvenilir bir kaynak bulunmamaktadır. Bu dönem hakkındaki bilgiyi taşıyan en erken kaynaklar da sonraki döneme aittir. İkinci el kaynakların ilk dönem hakkındaki verdikleri bilgiler bir önceki yazılı ve/veya sözlü kaynaklara dayanmaktadır.³⁹⁵ Ona göre bizim, İslâm'ın ilk iki asrına dair bilgimiz büyük ölçüde üçüncü asırda yazılan kaynaklara dayanmaktadır. Bu eserlerden biz, İslâm'ın ilk iki asırda hem yazılı hem sözlü kaynaklarının bulunduğunu öğreniyoruz.³⁹⁶

Motzki'nin ifadeleri oryantalistlerin İslâm kaynaklarına temel bakışını gayet sarahatle açıklamaktadır. Onlara göre elimizde mevcut kaynaklar: 1. Birinci el kaynak değildir. 2. Birinci asra ait değildir. 3. Elimizdeki kaynakların asıl kaynakları yazılı ve/veya sözlüdür. 4. Bunlar belirsiz, tutarsız ve güvenilir değildir. 5. Bunlar İslâm'ın başlangıcı hakkında yeterli bilgi içermemektedir. Kaynaklara karşı temel bakış böyle ise bu durum oryantalistler tarafından İslâm'ı tamamen yeniden okumak anlamına gelmektedir. Kaynaklara karşı konulacak tüm ilkeler, metotlar ve prensipler baştan farklı olarak vaz' edilecektir. Dolayısıyla muhaddisler ile oryantalistlerin kaynak kullanımını aynı olamaz. Bir muhaddisin güvendiği bir kaynak oryantalistlerin nazarında güvenilirmez ve tam tersi de doğru sayılacaktır. İki grubun araştırmalarının köklerinde yer alan bu temel farklılıktan dolayı varacakları sonuçların, iddiaların ve prensiplerin de birbirine ters olması gayet doğaldır.

William Muir'in (1819-1905), Gustav Weil'den (1808-1889) naklettiğine göre Avrupalı tenkitçi *Sahih Buhârî*'nin en az yarısını reddetmek zorundadır. Muir de bu görüşe katılmıştır.³⁹⁷ Buhârî'ye böyle bakan bir kimsenin Buhârî'yi kaynak olarak kullanımının nasıl olacağını fark edebiliriz. Goldziher'e göre hadis İslâm'ın çocukluğu (ilk dönemi) için bir kaynak olamaz. Aksine hadisler sonraki dönemin icadı olduğu için sonraki dönemler için bir kaynak olarak kullanılabilir.³⁹⁸ Hadislerin geçerli bir kaynak olabilmesi hususunda önceden böyle bir kural koyan kimsenin hadisleri kaynak olarak kullanması da doğal olarak bu prensibine tabi olacaktır. Goldziher'in bu tür kaynak kullanımını Motzki de dile getirmiştir. Ona göre Goldziher, genel

³⁹⁵ Harald Motzki, "Theme Issue: Methods of Dating Early Legal Traditions Introduction", *Islamic Law and Society* 19 (2012), 1.

³⁹⁶ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 242.

³⁹⁷ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/xliii.

³⁹⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/19.

tarıhlendirme yaparken kapsamlı bir ibare kullanmayıp büyük çoğunluğu kapsayan bir genelleme yapmıştır. Bu da gösteriyor ki Goldziher'e göre hadislerin büyük bir kısmı Emevî ve Abbâsîlerin ilk asrında uydurulmuşsa da ilk asrın ilk yarısına ulaşan bazı hadislerin varlığı mümkündür. Motzki, Goldziher'in böyle bir genelleme yapması için dayandığı misallerin sınırlı olduğunu söyleyerek onun görüşüne olumlu bakmamıştır.³⁹⁹

Berg; Goldziher ve Schacht hakkında bahsederken ikisinin kaynaklara karşı şüpheli olduklarını belirtmiştir. O, şöyle der: "Biri diyebilir ki ikisi bazı hadislerin otantik olduğunu kabul ettikleri için optimistlerdendir. Fakat kendi zamanının şartlarına göre ikisi de kaynaklara karşı şüpheli idiler."⁴⁰⁰ Berg, bir taraftan Abbott'ın (1897-1981) delillerinin büyük bir kısmını makul görür, öbür taraftan isnadlar ve eski kitaplardaki rivayetlere itimat ettiği için delilinin döngüsel bir hata olduğunu da söyler; zira bir iddianın doğru olduğunu ispat etmek için kullandığı rivayet ve isnadın otantikliği oryantalistler tarafından kabul edilmemektedir.⁴⁰¹ Yani tartışmalı bir isnada istinaden tartışmalı bir konuyu ispat etmeye çalışmıştır. Başka bir deyişle oryantalistlerin güvenmediği kaynaklara itimaden onların güvenmediği rivayetlerin doğruluğunu ispat etmeye kalkmıştır. Bu bağlamda Juynboll da buna işaret olarak Abbott'ın dayandığı kaynakların isnad kaynakları ve ilk üç devirdeki isnadlara başvurduğunu ifade eder.⁴⁰² Bundan Juynboll'un kastettiği nokta, "biz oryantalistler zaten bu devirdeki bilginin uydurma olduğunu söylüyoruz. Sizler ise bizim iddialarımızı reddetmek için reddettiğimiz bilgiye dayanıyorsunuz." şeklinde dir.

Bu konuda Norman Calder'in metinsel-tarihsel analiz yöntemiyle Mâlik'in *Muvatta*'ı, Ebû Yûsuf'un (ö.182/798) *Kitâbu'l-harâc*'ı, Şeybânî'nin (ö. 189/804) *Kitâbü'l-asl* ve *Kitâbu'l-hucce 'alâ ehli'l-Medîne*'si, Şâfi'i'nin (ö. 204/819) *el-Ümm*'ü, Sahnûn'un (ö.240/854) *el-Müdevvene*'si ve Müzenî'nin (ö. 264/878) *el-Muhtasar*'ının ne zaman kimin tarafından ve nerede yazıldıklarını araştırması ve bu araştırmanın neticesinde adı geçen eserlerin musanniflerine ait olmadığı sonuca

³⁹⁹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 206.

⁴⁰⁰ Berg, "Competing Paradigms", 261.

⁴⁰¹ Berg, *The Development of Exegesis*, 21.

⁴⁰² Juynboll, *Muslim Tradition*, 5.

varması⁴⁰³ kaynaklara karşı güvensizliğin en önemli misallerdendir. Fakat Calder'ın bu görüşü, Motzki, Hallaq ve Kızılkaya tarafından başarıyla eleştirilmiştir.⁴⁰⁴

Ayrıca Kızıl'ın tespitine göre oryantalistlerin nazarında kaynak, ne kadar eski ise o kadar otantikliğe daha yakın kabul görür.⁴⁰⁵ Schacht ahkamla ilgili hadislerin otantikliğini kabul etmezken Johann Fück ise bunları kaynak olarak kabul eder.⁴⁰⁶ Abbott'a göre Buhârî ve Müslim'in bütün hadisleri otantik olmazsa da içinde otantik hadisler bulunmaktadır.⁴⁰⁷ Juynboll hadislerin hepsini reddetmeyip bir kısmını sahih olarak kabul etmektedir. Ona göre *Kütüb-i Sitte* hatta diğer kaynaklarda Resûlullah'ın (s.a.v.) gerçek sözleri ve filleri vardır; ancak hadislerin kesinlikle Resûlullah'a (s.a.v.) nispet kazanabilmeleri için geçerli bir metot bulunamayacağı kanaatindedir.⁴⁰⁸

Bunlara karşı Motzki'ye göre Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826-27) *el-el-Muşannef*'i otantik bir kaynak olarak kabul edilebilir.⁴⁰⁹ Brown'a göre Abdürrezzâk'ın *el-Muşannef*'i, Motzki'nin araştırmalarının ana kaynağı mahiyetindedir.⁴¹⁰ Motzki ayrıca Abdullah b. Ebi'l-Hukeyik'in katil rivayetini otantik olarak kabul eder.⁴¹¹ Ayrıca İbn Cüreyc ve Abdürrezzâk aldığı hadis emanetlerini sıklıkla aktarmışlardır. Ona göre Mâlik ve özellikle Ma'mer ve İbn Cüreyc'in kendi hocası Zührî'den (ö. 124/742) aktardığı rivayetlerde onlar isteyerek herhangi bir uydurma faaliyeti yapmamışlardır; zira rivayet ettiği kimi hadis onların kendi görüşlerine bile terstir. Şayet hadisleri kendi ajandasını yaymak için uyduruyor olsaydılar aleyhlerine olan rivayetleri niçin nakletsinler?⁴¹²

Borwn'a göre David S. Powers (1951-), Patricia Crone'e karşı olarak Sa'd b. Ebû Vakkas'tan gelen mirasın üçte birinin vasiyet edilmesi konusundaki hadis

⁴⁰³ Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1993)

⁴⁰⁴ Harald Motzki, "The Prophet and the Cat: on dating Malik's Muwatta' and legal traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998), 18-83; Wael Hallaq, "On Dating Malik's Muwatta'", *UCLA Journal of Islamic & Near Eastern Law* 47 (2001-2002), 48-49; Rahile Kızılkaya, "Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkit Edilme Serencamına Misal: Norman Calder'ın Muvatta'ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler". *İlahiyat Akademi Dergisi*, 7-8 (2018), 269-281; a.mlf. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: İFAV, 2020).

⁴⁰⁵ Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları", 176, 182.

⁴⁰⁶ Fück, "The Role of Tradition in Islam", 15.

⁴⁰⁷ Berg, *The Development of Exegesis*, 21.

⁴⁰⁸ Juynboll, *Muslim Tradition*, 71.

⁴⁰⁹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 248.

⁴¹⁰ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 230.

⁴¹¹ Kendisi bu konu üzerinde müstakil bir makale yazmıştır: bk. Motzki, "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq", 170-241.

⁴¹² Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 230; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 248-249.

gerçekten de Sa'd b. Ebû Vakkas'tan geldiğini belirtmiştir. O, bu hadisin tüm yolları ve versiyonlarını toplayıp şöyle bir sonuca varmıştır: “çeşitli bölgelerde yaşayan farklı âlimlerin söz konusu hikâyeyi aynı kişi yoluyla Resûlullah'a (s.a.v.) atfetmesi ya garip ya da fevkaladedir.” O, bunu söylerken aslında Schacht'ın müşterek râvi/*müşterek râvi* teorisinin doğru olmadığını ispat etmiştir.⁴¹³ Resûlullah'ın (s.a.v.) Medine'deki Yahudilerle yaptığı müdafaa anlaşması vesikası ve diğer mektupları çoğu oryantalistler tarafından, hatta Brown'un tespitine göre, tüm oryantalistler tarafından otantiklik sertifikası kazanmıştır; ancak Crone gibi revizyonistlere göre bunun bile otantikliği sabit değildir.⁴¹⁴ Velhasıl mezkûr veriler oryantalistlerin çoğunun hadis kaynaklarına karşı güvensizliklerini göstermektedir.

2. Kaynağı Yeniden Oluşturma Çabası

Bu konuda Motzki “Dating Muslim Tradition” isimli makalesinde isnada dayanarak kaynağın yeniden oluşturulması (source reconstruction on the basis of isnad) başlığını koymuştur. Ona göre bizim, İslâm'ın ilk iki asrına dair bilgimiz, çoğunlukla en erken üçüncü asırdaki kaynaklara dayalıdır. Bu kaynaklar ise bize ilk iki asırda hem yazılı hem de sözlü kaynakların bulunduğu dair haber vermektedir. Şimdi İslâm'ı araştıranların önünde şöyle bir soru var: Acaba bu sonraki kaynakların erken dönem İslâm'a nispet ettiği bilgi güvenilir mi? Yani erken dönem İslâm hakkında gerçek bilgi içermekte midir? Şayet gerçekse o zaman bu bilgi ne kadar erken olabilir? Bu soruya sadece metnin muhtevasına bakarak cevap vermek neredeyse imkânsızdır. Bu konuda isnad bize çok yardım eder. Zira üçüncü asırdaki kitaplar bilginin her parçası için tam bir sened veya hiç olmazsa en azından söz konusu bilgi kimden gelmişse o kişinin ismini bize vermektedir. Şayet bu senedler tamamıyla sahte değilse o zaman bunlar bize metnin, sonraki mecmualarda yazılmadan önceki tarihi hakkında bir şey söyleyecektir.⁴¹⁵ Motzki'ye göre erken dönem kaynakların yeniden oluşturulmasında isnadın önemi XI. yüzyılda Batılı âlimler tarafından zaten fark edilmiştir. Bu konuda Batılı araştırmacıların önceden Kitâb-ı Mukaddes'in kaynaklarını yeniden oluşturma tecrübeleri oldukça faydalı olmuştur. Meselâ Julius

⁴¹³ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 226.

⁴¹⁴ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 199, 203, 222, 225.

⁴¹⁵ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 242.

Wellhausen, Taberî'nin *Tarih*'i ve Belâzürî'nin *Fütûhu'l-büldân* adlı eserinin isnadında bulunan müşterek râvilerden hareketle İbn İshak (ö. 150/767), Vâkidî (ö. 207/823) ve diğer erken dönem yazarların bilgilerini bulmuştur. Motzki'ye göre bu amaçla Hadis alanında sadece Sezgin tarafından Buhârî ve kendisi tarafından Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826-27) *el-Muşannef*'i sistematik bir şekilde incelenmiştir. Motzki bu konuyu üç boyutta inceler: 1. Kaynağı yeniden oluşturmak ne demek? 2. Bu metot nasıl çalışır? 3. Bu bizi ne kadar erken döneme götürür?⁴¹⁶

Birinci soruya gelince; Motzki'ye göre isnada dayalı kaynağı yeniden oluşturmak, bizi kesinlikle asıl kitaplara veya metinlere ulaştıracağı anlamına gelmez. Aksine senede ek olarak sened sahibinin kitabında bulunan diğer işaretlere ve metinlere bakmamız bir yere kadar işimizi kolaylaştıracaktır.⁴¹⁷ İkinci ve üçüncü soruya cevaben; Motzki önce Sezgin'in metodunu daha sonra kendi metodunu açıklamıştır. Sezgin'in metodunu Motzki şöyle anlatır: 1. Kitabın yazarının tüm senedleri onun hocalarına dayanır. 2. Hocalarının senedlerinde ortak hocaları araştırmamız gerekir. Şayet onların yukarıda ortak hocası varsa o zaman en üst (erken) ortak hocası bir kitap yazarı sayılacaktır. Yani bu durum onun yazılı bir eseri olduğunu gösterir. Yoksa bu hocalar kendileri kitap sahibidirler. Bu görüşe göre rivayet sistemi, yazılı kaynaklarla beraber musannifler veya kitapları aktaran râviler ya da başka bir yazı ile onaylanmış rivayetler şeklinde olurdu.⁴¹⁸

Motzki, Sezgin'in kendi kuralında sabit durmadığını göstermek için onun sunduğu bir örneği zikretmiştir. Bu misale göre Buhârî – el-Müsnedî – Abdürrezzâk – Ma'mer – Hemmâm – Ebû Hüreyre'den oluşan senedde hepsinin en üst ortak hocası Ebû Hüreyre'dir. Kurala göre onun bir kitabının olması gerekir; fakat Sezgin bu kez Ebû Hüreyre hariç diğer hepsinin kitap sahibi olduğu kanaatindedir. Motzki'ye göre Sezgin'in iki görüşü bu tutarsızlığa yol açmış olabilir: 1. İsnadın, şifahi bilgiye dayanmayıp aksine sadece musannifler ve icazet verilmiş kitap râvilerinden oluşmasına inanmak. 2. Hz. Ebû Hüreyre (r.a.) hakkında onun elinde bazı notların bulunmasına rağmen Resûlullah'tan (s.a.v.) 140 hadisi içeren bir kitaba sahip olmadığı kanaati.⁴¹⁹

⁴¹⁶ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 242-44.

⁴¹⁷ a.g.e., 247.

⁴¹⁸ a.g.e., 244-45.

⁴¹⁹ a.g.e., 244-45.

Bu metot bizi ne kadar erken döneme götürebilir? Geçtiği misale göre bu senedde Buhârî Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) *eş-Şahîfetü's-şahîha* adlı mecmuasından bilgi toplamıştır. Bu metot bizi en erken Hemmâm b. Münebbih'in kitabına kadar ulaştırmıştır.⁴²⁰ Bu misalden hareketle kaynağı yeniden oluşturmanın ne demek olduğu sorusuna dönersek; Buhârî, bu rivayetleri olduğu gibi mi aktarmıştır yoksa redaksiyon ile mi? bu soru Sezgin'i ilgilendirmez. O, sadece şuna inanıyor ki, her neyse Buhârî çok dikkatli bir şekilde bilgi aktarmaya çalışmıştır; fakat Motzki ise Buhârî'nin, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27) ve Ma'mer b. Râşid el-Ezdî (ö. 153/770) – ki bunların kendi sened ve eserleri de vardır – vasıtasıyla Hemmâm'ın *Sahife*'sinden aktardığı rivayetlerinin, Abdürrezzâk ve Ma'mer'in kendi eserlerinde yazılan rivayetlerine ne kadar uyum sağladığını sorar. Bu soruşturma rivayetleri aktarmada ne derecede redaksiyon yapıldığını ve asıl rivayetin nasıl olduğunu açıklar ki bu da bir kaynağı yeniden oluşturma anlamına gelir.⁴²¹ Yani Hemmâm'ın *Sahife*'si şayet hem Buhârî hem de Abdürrezzâk'ın en üst (erken) kaynağı ise o zaman biz bu üç kitabın rivayetlerinin metinlerini karşılaştıracamız ve Hemmâm'dan sonra söz konusu rivayet Buhârî'ye ulaşana dek ne derecede değişmiştir? Tabi ki bunu yapmak için de Buhârî'nin Hemmâm'a ulaşan senedlerden gelen metinlerine bakılacaktır. Bundan dolayı senede dayalı yeniden kaynak oluşturma algısı ortaya çıkmıştır.

Motzki'nin tespitine göre Batı'da Sezgin'in üç görüşü eleştirilmiştir: 1. Rivayet sisteminin yazılı kaynaklarla aktarılması. Motzki'ye göre sırf yazılı değil öğretim sistemiyle yer, hoca, öğrenci, medrese ve diğer durumlara göre rivayet sistemi bazen yazılı bazen şifahi bazen de ikisi beraber olurdu. 2. Rivayet sistemine itimaden, sadece senedden hareketle eski kayıp kaynakları yeniden oluşturabilme konusunda gereğinden fazla abartmak. Motzki'ye göre bu senedler bizi sadece önceki hadis toplayanlara kadar götürür. Bu durum onların hepsinin kitap sahibi olduğunu göstermez. 3. Sezgin'in isnaddaki rivayet formülünün hadislerin eski usul kitaplarında anlatıldığı gibi rivayet türlerini gösterdiği kanaatinin genellemesi de doğru değildir.⁴²² Kuzudişli'nin açıklamasına göre Motzki burada rivayet lafızlarının temel usul

⁴²⁰ Şayet Hemmâm, *Şahîfesini* Hz. Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) hayatında ondan yazmışsa o zaman *Şahîfe* en geç hicrî 58'de yazılmış halinde olmalıdır.

⁴²¹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 244-45.

⁴²² a.g.e., 245-47.

kaynaklarında zikredildiği tanımla kullanıldığı fikrini eleştirmektedir. O, rivayet lafızlarını klasik usul kitaplarına bakarak aynı mânadaymış gibi alınmaması gerektiğini asırlara ve kullanana göre farklı mânalar kazanabileceğini ileri sürmüştür.⁴²³

Sezgin'in kaynak oluşturma metodunu inceledikten sonra Motzki kendi metodunu ortaya atmıştır. Ona göre kendisi bu amaçla Abdürrezzâk'ın *el-Muşannef*'inden hareketle Ma'mer, İbn Cüreyc ve iki Süfyan'a ulaşan bilgiyi incelemiştir. Bu metoda göre Abdürrezzâk ile diğer musanniflerin adı geçen dört hocalarından aktardığı bilgileri birbiriyle karşılaştırarak Abdürrezzâk'ın bunlardan lafzî veya manevî şekilde rivayeti aldığı anlaşılacaktır; ancak en azında şunu diyebiliriz ki Abdürrezzâk onların kitaplarını almamışsa da derslerinde onların hadislerini toplamıştır. Abdürrezzâk'ın keyfi isnad oluşturması, isnad uydurması veya otorite olan kimseye sözleri nispet etmesi gibi sorular aşağıda verilecek metotla araştırılır:

1. Kişisel profil: İlk önce kişisel profiller hazırlanıp onları karşılaştırarak okumamız gerekir ki bu bize söz konusu yazarın bir hadisi uydurup uydurmadığını gösterecektir. 2. Güvenirlik alametleri: ikinci kademedede redaksiyon yapıp yapılmadığını yakalamak için yazar veya râvinin rivayetleri aktarmadaki özelliklerini, bazı özel ifadelerini ve metodunu incelememiz icap eder. Bu alametlere göre bir râvi rivayeti aktarırken bazen bilgisizlik, iki söz arasındaki şüphe, rivayetin açıklanması, eleştirisi veya kendi hocasından dolayı olarak rivayeti aktarması gibi özellikler taşımaktadır. Bireysel rivayet özgeçmiş veya kişisel profile (individual profile) gelince, şöyle hazırlanır. 1. Yazarın majör (büyük) hocalarının sayısı ve onlara ait rivayetlerin sayısını bir tarafa koymak. 2. Minor (küçük) hocalarının sayısını belirtip onlara ait rivayetlerini bir tarafta toplamak. 3. Çok az sayıda zikredilen hocaların sayısını ve onlara ait rivayetini ayırmak. 4. Söz konusu hocaların şahsi görüşlerini belirtip ayırmak. 5. Bilinmeyen kişilere ait rivayet ve görüşleri bir tarafta toplamak. Bunlara kişisel profil denir. Bunların, birbiriyle karşılaştırılarak okunması bize araştırılan musannifin ne derecede keyfi davrandığı veya hadisi uydurup uydurmadığını gösterecektir.⁴²⁴

⁴²³ Bekir Kuzudişli, *Doktora Tezimi* (E-Posta 30 Kasım 2021, Alıcı: Muhammad Masharib Shah Syed).

⁴²⁴ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 248.

Bir musannifin veya râvinin bu özellikleri onun keyfi davranmadığını göstermektedir. Şayet redaksiyon yapmışsa sebep rivayeti olduğu gibi aktarıp ardından açıklama veya eleştiri yazmalı ki? Anladığı ve anlatmak istediği gibi rivayeti redaksiyon yapıp niçin aktarmadı? Bu durum musannifin titizliği ve ciddiyetini göstermektedir. Eğer redaksiyon yapacaksa niçin şüpheli davransın? Neden şüphe ettiği sözlerinden istediklerini seçip aktarmadı? Neden aynı hadisin çeşitli varyantlarını birleştirerek anladığı veya anlatmak istediği tek bir metin oluşturup aktarmadı? Motzki'ye göre Abdürrezzâk'ın senedlerinin şahsi profilleri ile beraber güvenilirlik alametleri incelendikten sonra onun hadisleri uydurmadığı anlaşılmaktadır.⁴²⁵

Kısacası şunu dememiz mümkündür ki Motzki'nin erken dönem kaynak oluşturma metodu yukarıda zikredilen prosedür ile beraber karşılaşma metodu üzerinde durmaktadır. Meselâ belli bir hadis toplayan kimsenin kaynağını oluşturmak için onun öğrencilerinden gelen farklı versiyonlarını karşılaştırmalı bir şekilde inceleyerek onun kaynağını oluşturmak mümkün olabilir. Bu açıdan Motzki bu konuda oldukça olumludur. Motzki aynı metotla Abdilazîz b. Cüreyc (ö. 150/767), Amr b. Dînâr (ö. 126/744), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve Atâ b. Yesâr'ın (ö. 103/721) kaynaklarını yeniden oluşturmuş ve bunlara olumlu bakmıştır.⁴²⁶ Ezcümle şunu dememiz mümkündür ki oryantalistler hadis kaynaklarını yeniden oluşturma peşindedir. Kötümser olanlar ise böyle bir şeyin mümkün olmayacağı kanaatindedirler.

3. Kaynak Bilgisizliği

Bazı oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki sorunlarından birisi kaynak bilgisizliğidir. Robson'un (1890-1981), Caetani'den naklettiğine göre Taberî'nin Urve b. Zübeyr'den (ö. 94/713) naklettiği rivayetlerinde Urve Kur'ân dışında ne isnad ne de başka herhangi bir kaynak kullanır.⁴²⁷ Robson burada Taberî'nin herhangi bir eserini belirtmemiştir. Ancak hem *Tarih*'inde hem *Tefsir*'inde Urve'nin kendi kaynağını

⁴²⁵ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 248.

⁴²⁶ a.g.e., 249-50.

⁴²⁷ Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", 166. Yazar Caetani'nin herhangi bir kaynağı göstermediği için ana kaynağa müracaat edilmemiştir.

belirttiğini görüyoruz. Zira Taberî *Tefsirinde* kendi isnadıyla İbn Şihâb Zührî'den – Urve b. Zübeyr – Misver b. Mahreme ve Abdurrahman b. Abdulkâriy – Hz. Ömer."⁴²⁸ diye bir isnad zikretmiştir. Taberî'nin *Tarih*'ine gelince, ise Taberî kendi isnadıyla Urve b. Zübeyr'den o da Hz. Ebû Hüreyre'den rivayet etmektedir.⁴²⁹ Bunlar dışında da Urve'nin diğer birçok isnad vardır.

Goldziher'in Dâru'l-hadislerin kısa bir süre sonra sona erdikleri iddiasına cevaben M. Tayyip Okiç "*Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*"⁴³⁰ isimli eserinde Dâru'l-hadislerin tarihini zikrettikten sonra Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinden naklen Dâru'l-hadislerin İslâm coğrafyasının çeşitli yerlerinde buldukları ve Anadolu, Orta Doğu, Kuzey Afrika ve Balkanlara kadar uzanıp devam ettiklerinden söz etmiştir.⁴³¹ Bu durum Goldziher'in Okiç'in başvurduğu tüm kaynaklardan bîhaber olduğuna delalet etmektedir. Goldziher şayet bilerek bu kaynakları görmezden gelmişse o zaman bu sübjektif davranışının bir misalidir.

Arent Jan Wensinck'e göre "İslâm zâhirîdir ve iman kalp içindedir." Daha sonra Resûlullah (s.a.v.) kendi eliyle gönlüne üç kere işaret ederek "Takva (Allah c.c. korkusu) buradadır" buyurmuştur."⁴³² hadis sadece Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almaktadır. Başka hiçbir kaynakta yoktur.⁴³³ Wensinck'in bu kadar mutlak bir sözden ne kastettiği belli değildir; fakat kastı şayet sırf *Kütüb-i Sitte*'ye has değilse söz konusu rivayet hem İmam Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) önce İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)⁴³⁴ hem de ondan sonra Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) *Müsned*'inde⁴³⁵ zikretmiştir.

I. P. Petrushersky, Küleynî'nin *el-Kâfi* eserini anlatırken onun Usûl ve Furû' olmak üzere toplam iki bölümden oluştuğunu, kitabın adının *el-Kâfi fi ilmu'd-dîn*

⁴²⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 1/24 (No. 15).
حدَّثني يونس بن عبد الأعلى، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني يونس، عن ابن شهاب، قال: أخبرني عمرو بن الزبير: أن المشور بن مخزومة وعبد الرحمن بن عبد القاري أخبراه: أنهما سمعا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم

⁴²⁹ et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/556.

حدَّثَنَا ابْنُ حُمَيْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَلْمَةُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ الزُّبَيْرِ وَحُمَيْدٌ - يَعْنِي ابْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ - عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ص إِلَى نَجْدٍ

⁴³⁰ (İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1959), 105-114.

⁴³¹ Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde*, 179-191; Akpınar, "*Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* (tanıtım)", 241.

⁴³² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/374 (No. 12381).

الإسلام علانية، والإيمان في القلب " قال: ثم يشير بيده إلى صدره ثلاث مرات قال: ثم يقول: " التقوى هاهنا، التقوى هاهنا

⁴³³ Wensinck, *The Muslim Creed*, 23.

⁴³⁴ İbn Ebî Şeybe *el-Muşannef*, 6/59 (No. 30319).

⁴³⁵ Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 5/301 (No. 2923).

olduğunu ve yazarı Küleynî tarafından 5072 hadisin sahih ve 9485 hadisin ise zayıf olduğunun belirtildiğini ifade etmiştir.⁴³⁶ Tabâtabâî'nin tespitine göre bu, Petrushersky'nin kaynak bilgisizliğinden kaynaklanmıştır. Zira *el-Kâfi; Usûl, Furû'* ve *er-Ravze* olmak üzere üçe bölünmektedir. Ayrıca Küleynî hadisler hakkında Petrushersky'nin zikrettiği sahih veya zayıf hükmü vermemiştir. Aksine bu ayrımı sonradan gelen Şii âlimler yapmıştır.⁴³⁷

İbn İzârî'nin *el-Beyânu 'l-Muğrib* adlı eserini 1848-52 yılında Reinhart Dozy (1820-1883) tahkik etmiştir. Daha sonra 1929'da Levi-Provençal ve 1949'da Colin bunu tahkik etmiştir.⁴³⁸ aynı eser Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Muhammad Beşşâr Avvâd da tahkik etmiştir. Beşşâr'a göre müsteşrikler bu eseri tahkik etmede her ne kadar elinden geleni yapmışlarsa da ilmî hatalardan tamamen kurtulamamışlardır. Onlara göre oryantalistler, Arîb b. Saîd el-Kurtubî'nin (ö. 369/980) *Siletu tarihi 't-taberî* adlı eserinin ibarelerini *el-Beyânu 'l-Muğrib*'inkiyle birleştirip ilavelerde bulunmuşlardır.⁴³⁹

Oryantalistlerin kaynak kullanımının sorunlarından birisi de kaynağı anlayamamak veya kaynak anlaşmazlığıdır. Bu konuda Hatiboğlu, Hurgronje'nin bir yerde kaynağı yanlış anladığından bir misâl zikretmek için şöyle bir giriş yapmıştır: “Batı'da otorite olan bu âlimin bizim kaynaklarımızı anlama derecesinin ne olduğunu bir misâl ile anlatacağım”⁴⁴⁰ Mezkûr veriler kimi oryantalistlerin bazı hadis kaynaklarından bîhaber olduklarını ispatlamaktadır.

4. Kaynaksızlık Sorunu

Oryantalistlerin genelini temsil eden Goldziher, Schacht ve bir yere kadar Juynboll gibi şüpheci akımın hadis usulü kaynaklarını neredeyse kullanmadığını görüyoruz. Araştırmaları hadislere dair iken, tarih, sîret, fıkıh ve fıkıh usulü kaynaklarına başvururken hadis usulü kaynaklarına aldırış etmemek onların önemini küçümsemek mesabesindedir ve bilimsel bir davranış gözükmemektedir. Hadislerin

⁴³⁶ I. P. Petrushersky, *İslâm der Iran*, çev. Kerîm Keşâverz (Tehran: İntişârât-i Peyâm, 1363), 277.

⁴³⁷ et-Tabâtabâî, *Nakd-ı Âsâr*, 72.

⁴³⁸ “وقيل إنه كان قد اعتقد مذهباً في طلب الشهادة؛ فاستشهد القائد،” İbn İzârî, *el-Beyânü 'l-muğrib*, nşr. Beşşâr, 2/171.

⁴³⁹ İbn İzârî, *el-Beyânü 'l-muğrib*, nşr. Beşşâr, 1/6.

⁴⁴⁰ Hatiboğlu, “Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine”, 107, 110. Hatiboğlu iddiasını ispatlamak için söz konusu makalede birçok misâl zikretmiştir. Detaylı bilgi için adı geçen makaleye müracaat edilmeli.

oluşumu ve gelişimi hakkında bahsederken Goldziher Batı’da geçmişte çok garip ve kaynaklız görüşleri eleştirmiştir. Goldziher, bu konuda Fransız bir oryantalistin tespitini zikredip onun kaynaklız garip bir hikâye olduğunu belirtmiştir. Goldziher’in naklettiği üzere Fransız oryantalist Jules David’e göre sünnetin gelişimi Hz. Muaviye’nin zamanında sona erdi. Şöyle ki, ondan önce sünnet çok yaygın hale geldi. O, kadar ki, hadis kitaplarını iki yüz deve taşırdı. Halife, sünnetin bu hızlı gelişimini görünce bunu durdurmak için İslâm âleminde toplam iki yüz âlimi başkent Şam şehrine çağırıldı. Daha sonra bu iki yüz âlim arasından en zeki ve bilgin olan toplam altı kişiyi seçti ve onlara sünnetin bu büyük kütüphanesini azaltma projesiyle görevlendirdi. Bu altı âlim iki yüz devenin taşıdığı bu sünnet malzemesinden seçerek altı kitabı yazdılar. Geride kalan sünnet malzemesi ise “*Barada*” isimli nehre atıldı. Goldziher’e göre bu hikâye Müslümanların kaynaklarından alınmamıştır.⁴⁴¹ Bu eleştiri aynı zamanda Goldziher’in oryantalistik düşüncelerini eleştirdiği gibi ispatlanamaz bazı yaklaşımlarını reddettiğini gösterir. Kısacası bazı oryantalistik çalışmaların kaynaklızlık sorunu yaşandığını söylemek yerinde olacaktır.

Hatiboğlu’nun tespitine göre yeni metodolojik arayış hususundaki sorunlardan biri de şudur ki, yeni tenkit metotları kurarken bunların eski usullerden tamamen bağımsız bir şekilde olup klasik usule dair eserlere müracaat edilmemiştir. Meselâ Fazlurrahman’ın hadis usulü konularına ayırdığı *Methodology in History*⁴⁴² isimli eserinde hadis usulü veya kaynağına atıfta bulunmamıştır.⁴⁴³

5. Kaynak Eksikliği veya Kısıtlı Kaynak Kullanımı

Bazı oryantalistlerin vardıkları bir kısım sonuçların yanlış olmasının sebebi onların belli bir meseleyi tartışırken sınırlı kaynakla yetinmesidir. İlk oryantalist araştırmacıların elinde yeterince İslâm kaynaklarının olmaması bunun sebeplerindendir. Meselâ Rudi’ye göre Gustav Weil sîret hakkında yazdığı eserinde

⁴⁴¹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/194.

⁴⁴² Fazlurrahman, *Islamic Methodology In History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1995).

⁴⁴³ İbrahim Hatiboğlu, “Çağdaşlaşma Dönemi”, 197. Fazlurrahman Batılı gayri müslim oryantalistlerin öğrettiklerini farklı diliyle Müslümanlara aktarmaya çalışan birisidir. Meselâ Schacht, Fazlurrahman’ın çalışmalarını kendi ve Batı’nın sonuçlarının bir devamı olarak kabul eder. Ona göre Fazlurrahman, oryantalsitlerin vardığı sonuçlarının aynısını Pakistan halkına ve kendi geleneğinin takipçilerine kelime oyunları ile inandırmaya çalışmıştır. bk. Schacht, “Fazlurrahman: Islamic Methodology in History”, 395.

elinden geldiğince ulaştığı İslâm kaynaklarını kullanmaya çabalamıştır. O, bu amaçla Cûta şehrine gidip oradaki Emîriyye Kütüphanesi'nden *Tarihu'l-hamîs* ve *es-Siretu'l-halebiyye* kitabını elde etmiştir.⁴⁴⁴ Aynı şekilde Aloys Sprenger'in "*Das Leben und die Lehre des Mohammed. Nach Bisher Größtenteils Unbenutzten Quellen*" (*Muhammed'in Hayatı ve Öğretisi. Daha Önce Kullanılmayan Kaynaklara Göre*) isimli eserinin adıda bu duruma delalet etmektedir. Yani önceki çalışmalarda kullanılmayan kaynaklar Sprenger tarafından ilk defa keşfedilip kullanılmıştır.

A'zamî'ye göre Goldziher'in zamanında birkaç el yazma nüsha ve diğer değerli eserler henüz keşfedilmediği veya basılmadığı için onun vardığı sonuçlar bugünkü ortam ve kaynaklara göre değişmelidir. Hatta kendisinin elinde bugünkü kaynak malzeme olsaydı, farklı teorilere sahip olurdu.⁴⁴⁵ Hüseyin Akgün'ün tespitine göre Goldziher 40 yaşındayken 1890 yılında meşhur çalışması *Muslim Studies*'i yayımlamıştır. Zamanla elde ettiği eser ve verilerden dolayı bazı yeni tespitleri olmuş ve görüşlerini de ona göre değiştirmiştir. Akgün editörlük yaptığı *Goldziher* isimli derlemesinde onun *Muslim Studies* eserinden sonra yazdığı birkaç makalesini toplamıştır.⁴⁴⁶

Schacht kendi kaynaklarının eksikliğini farkında idi. Ancak ona göre kaynak eksikliği onun genel sonuçlarının geçersizliğini göstermez.⁴⁴⁷ Fakat Kızıl'a göre Schacht'ın bu kanaati Müslüman araştırmacılar gibi bazı oryantalistleri de ikna etmek için yeterli olmadığını çeşitli çalışmalarda görüyoruz.⁴⁴⁸ Bu bağlamda Brown; A'zamî'nin, Schacht'a yönelttiği tenkitten bahsederken Schacht'ın kaynak eksikliğini onun araştırmasının kusurlarından saymıştır.⁴⁴⁹ Motzki'nin tespitine göre Juynboll bir hadisi kabul etmek için o kadar koşul koyar ki pratik bir şekilde çok az kaynak kullanılabilir.⁴⁵⁰ Alam Khan'ın tespitine göre Juynboll genelde kendi çalışmalarında istidlal ve tarihî tenkit metodunu uygulamıştır. Ona göre '*Men Kezebe*' hadisi misâl olmak üzere kaynak merkezli araştırma yapmıştır ve sırayla en eski kaynaklara göre hadisi araştırmıştır. Râvinin varlığı hakkında da yine kaynak merkezli olup en eski

⁴⁴⁴ Paret, *ed-Dirâsâtu'l-'Arabiyye*, 29.

⁴⁴⁵ M. Mustafa A'zamî, *Studies in Early Hadith Literature* (Indiana: American Trust Publications, 1978), 17.

⁴⁴⁶ Hüseyin Akgün, *Goldziher, Hadis Kültürü Araştırmaları* (Ankara: Otto, 2020), 15.

⁴⁴⁷ Schacht, *The Origins*, 140.

⁴⁴⁸ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 114.

⁴⁴⁹ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 219.

⁴⁵⁰ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 229.

olan Muhammed b. Sa'd'ın (ö. 230/845) *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ* isimli eserine bakar, orada bir râvi bulamayınca onun varlığından şüphe eder. Meselâ İbn Ömer'in azatlısı Nâfi'in (ö. 117/735) varlığını inkâr etmesi bu tür kısıtlı kaynak kullanımının neticesidir.⁴⁵¹ Hâlbuki Juynboll'un kullandığı *eṭ-Ṭabaḳāt*'ın eksik nüshasında Nâfi'in tercümesi yoksa da *eṭ-Ṭabaḳāt* kendi eksik kısmı ile beraber tam bir şekilde yayılınca onda Nâfi'in tercümesi bulunmaktadır.⁴⁵² Bu durum Kızıl'ın tespitini doğrulamaktadır. Ona göre Schacht'ın iddia ettiği gibi onun genel sonuçlarını zedelemeyen kaynak eksikliğinin, Nâfi' konusunda Juynboll'un sonuçlarını zedelediğini görüyoruz.⁴⁵³

Brown'un anlattığı üzere Motzki'nin 1990'larda Abdürrezzâk'ın *Muşannef*'i üzerinden başladığı makale serisi Schacht'ın vardığı sonuçları onun kısıtlı kaynak kullanmasından ve hipotez merkezli analizden kaynaklandığını belirtmiştir.⁴⁵⁴ Bu durumu Brown da dile getirmiştir. Ona göre Motzki'nin Schacht ve Juynboll'e yönelttiği eleştirilerden birisi onların müşterek râvi teorisinde kısıtlı kaynak kullanmasıdır. Meselâ Juynboll'un, prensip olarak sadece Mizzî'nin, *Tuhfetü'l-Eşraf*'la iktifa etmesidir.⁴⁵⁵ Bunu Kızıl şöyle izah etmiştir: Juynboll hadisle ilgili incelemelerini isnadla sınırlamış ve birtakım metin farklılıklarına temas etmek dışında hadis varyantları arasında metin mukayesesi yapmamıştır. Kendisine yöneltilen en önemli eleştiriler bunun üzerinde yoğunlaşmaktadır. Zira hadis metinlerini incelemelerine dâhil etmemesi sebebiyle, isnad uydurup onu sahte bir metinle desteklemenin iddia edildiği kadar kolay olmadığı gerçeğini farkına varamamıştır. Metinleri ihmal etmesinin en önemli sebeplerinden biri muhtemelen, Mizzî'nin hadis metinlerinin tamamını içermeyen *Tuhfetü'l-eşraf* eserini kendi çalışmalarına temel almasıdır. Esasen Juynboll, incelediği hadislerin bütün isnadlarını bir araya getirme konusunda da yeterince titiz değildir. Her ne kadar *Kütüb-i Sitte* öncesi eserlerden Abdürrezzâk es-San'ânî ve İbn Ebû Şeybe'nin *el-Muşannef*'leriyle Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ini kullansa da *Kütüb-i Sitte* sonrasındaki eserlerde geçen

⁴⁵¹ Khan, *Takyimü nazariyyâti Juynboll*, 43-44.

⁴⁵² İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 5/342 (No. 1047)

⁴⁵³ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 114. dn. 171.

⁴⁵⁴ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 230.

⁴⁵⁵ a.g.e., 227-28.

isnadları Şu‘be b. Haccâc’la ilgili makalesi gibi birkaç istisna dışında çalışmalarına dâhil etmemiştir.⁴⁵⁶

Brown’un *revalüasyonlar* grubundaki oryantalistlerden naklen anlattığına göre revizyonistler erken Batılı kritiği İslâm’ın hadis geleneğinin zorluğu ve masif genişliğini hesaba katmamışlardır. Dolayısıyla şayet hadislere bu açıdan bakılırsa, revizyonistlerin ve oryantalistlerin itirazlarının çoğu kendi etkisini kaybeder.⁴⁵⁷ Brown’a göre Batılı araştırmacılardan en sonda gelen Fred M. Donner, David S. Powers ve Motzki gibi revalüasyonlar⁴⁵⁸ ile revizyonistler (Cook ve Crone) ve oryantalistler Schacht ve Juynboll arasındaki farklıklardan birisi de dayandıkları kaynakların niceliğidir. Ona göre revalüasyonların kaynak kullanımının en önemli özelliği “*Large-Scale analysis*” (Büyük ve geniş seviyede analiz etmek)’tir.⁴⁵⁹ Meselâ bir taraftan Juynboll’un Mizzî’nin (ö. 742/1341) *Tuhfetü’l-eşrâf bi-ma’rifeti’l-eşrâf* isimli eseriyle iktifa etmesi ve Schacht ise *el-Üm* ile yetinirken Motzki, Abdürrezzâk’ın (ö. 211/826-27) *Muşannef*’ı gibi daha erken döneme ait eser ve Ebû Bekir el-Beyhakî’nin (ö. 458/1066) *Delâilü’n-nübüvve* gibi daha sonraki döneme ait eserleri de kendi araştırmalarında özenle kullanmıştır.⁴⁶⁰

Motzki bu bağlamda ilk başta iki soru sorar ve daha sonra kaynak eksikliğinden bahseder. Onun iki sorusu şudur: 1. Metinle isnad tekniği veya başka bir teknik bize tüm durumlarda geçerli en erken güvenilir tarihi verebilir mi? 2. Bu tarihlendirme metodu genel kabul görebilir mi? Bu iki sorunun cevabında Motzki iki faktör zikretmiştir: 1. Elimizde mevcut erken dönem İslâm kaynaklarının eksikliği 2. Çalışmamızın ön koşulları, ön yargıları, tahminleri, erken dönem İslâm hakkındaki bilgimiz ve algımız. Ona göre kaynak eksikliği değişmez; fakat tahminlerimiz ve algılarımız farklı faktörlere göre değişir.⁴⁶¹

Quraishi, Motzki’nin, Resûlullah’ın (s.a.v.) kadınlar ve çocukları öldürmekten menettiği hadisin sözlerini aktarmada râvilerin dikkat etmedikleri görüşünü de eleştirmiştir.⁴⁶² Quraishi’ye göre bu rivayetlerde Resûlullah’ın (s.a.v.) sözleri mevzu

⁴⁵⁶ Kızıl, “Juynboll, Gualtherus Hendrik Albert”, 694-693.

⁴⁵⁷ Brown, *Hadith Muhammad’s Legacy*, 224.

⁴⁵⁸ a.g.e., 225.

⁴⁵⁹ a.g.e., 226.

⁴⁶⁰ a.g.e., 227-228.

⁴⁶¹ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 252.

⁴⁶² Motzki, “The Murder of Ibn Abil-Huqayq”, 204-205.

bahis değildir. Dolayısıyla dikkatsizlik iddiası mânasızdır.⁴⁶³ Yani sözler râvilere aittir. Onlar Resûlullah'ın emri (fili) hakkında haber vermektedirler. Dolayısıyla hiçbir râvi diğerin anlatım üslubu veya sözleriyle bağlı kalmak zorunda değildir. Rivayet şöyledir: “Resûlullah (s.a.v.) onları, çocuk (velîd) ve kadını (imre'e) öldürmekten menetti.”⁴⁶⁴, “İbn Ebî'l-Hukeyk'i öldürenleri Resûlullah (s.a.v.) kadınlar (nisâ) ve çocukları (vildân) öldürmekten menetti.”⁴⁶⁵, “kadınları (nisâ) ve çocukları (sıbyân) öldürmekten menetti.”⁴⁶⁶ Motzki'ye göre rivayetteki tekil çoğul ve sıra değişimi fıkıhçıların şahsi tercihleri ve bir şeyi kural hâline getirmek için genelleyerek megâzi rivayetlere müdahalelerde bulduklarını yansıtmaktadır.⁴⁶⁷ Motzki'nin “Resûlullah (s.a.v.) şu sözleri kullanmıştır: ‘velîd av/ve'mre'e’”⁴⁶⁸ iddiası da Quraishi'nin dediği gibi doğru değildir zira bu rivayetteki mezkûr ifadelerin Resûlullah'ın (s.a.v.) sözleri olduğundan bahsedilmemektedir. Ayrıca fıkıh kuralı kurmak için Arapça'da tekilden çoğul yapmaya gerek yoktur. Zira nice fıkıh hükümleri tekil sığılarıyla zikredilmiştir. Meselâ: Saîd b. el-Müseyyb'den: “Adam, kız çocuğu (velîdeten) veya karnında başkasından hamile olan kadınla (imre'e) cinsel ilişkide bulunmaktan men edilmiştir.”⁴⁶⁹ Bu rivayette de “velîdeten evi'm-re'eten” ifadesi kullanılmıştır. Hem tekildir hem sırası *megâzî* kitapları gibidir. Hâlbuki megâzî türünden olmayıp fikhî kuralı içermektedir. Bu rivayet her ne kadar ‘öldürme olayı’ hakkında bahsetmese de bunu burada zikretmemizin amacı fıkıh ile megâzî eserleri arasında bu ifadelerin tekili veya çoğulu veya sıralamasında herhangi özel bir redaksiyon amacının olmadığını göstermektir. Ayrıca tekili çoğul yapan ve kadını çocuktan önce zikreden bir rivayet Vâkidî'nin *el-Megâzî*'sinde de bulunmaktadır. Hatta bu rivayette sözler Resûlullah'a (s.a.v.) aittir. Rivayet şöyledir: “Kadınları (nisâ) ve çocukları (sıbyân) öldürmeyiniz.”⁴⁷⁰ Bu rivayet aynı olay hakkında bahsetmezse de istidlal etmek istediğimiz nokta bunun fıkıh kitaplarındaki rivayetin sırası ve çoğulunu içermesidir. Öbür taraftan Motzki'nin çıkarmak istediğine ters olarak

⁴⁶³ Quraishi, “Harald Motzki or Hadis”, 126.

⁴⁶⁴ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/274; et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/496, Motzki, “The Murder of Ibn Abil-Huqayq”, 196, dn. 80; 205.

⁴⁶⁵ Mâlik, *el-Muvatta*, “el-Cihâd”, 437/1625.

⁴⁶⁶ a.g.e., “el-Cihâd”, 438/1626.

⁴⁶⁷ Motzki, “The Murder of Ibn Abil-Huqayq”, 205.

⁴⁶⁸ a.g.e., 196, dn. 80; 205.

⁴⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/29 (No. 17464)

⁴⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkidî el-Medenî, *el-Megâzî*, nşr. Marsden Jones (Beyrut: Dârü'l-a'lemî, 1409/1989), 2/778.

Taberî'nin rivayetinde ise aynı olay zikredilmiş ve bu rivayette fıkıh kitapları gibi *en-nisâ ve 'l-vildân* ifadesi kullanılmıştır.⁴⁷¹ Hâlbuki Taberî'nin *Târîhul-ümem ve 'l-mülûk* isimli eseri fıkıh kitabı olmaktan ziyade *mağâzî* türüne daha yakındır. Bundan da anlaşılıyor ki Motzki'nin bu iki özelliğini fıkıh ile has etmesi pek isabetli değildir. Dolayısıyla bu rivayette râvinin tekili çoğul yapması veya sırasını değiştirmesi herhangi fikhî özelliğinden dolayı meydana geldiği görünmemektedir. Bunun dışında da bazı diğer fikhî hükümleri içermeyen olaylarda *en-nisâ ve 's-sıbyân* ifadesi kullanılmıştır.⁴⁷² Motzki de iddiasını desteklemek için güçlü bir gerekçe sunmamıştır. Ayrıca bu rivayette sıra değiştirmek veya 'vildân' yerine 'sıbyân' kelimesi kullanmak veya tekili çoğul yapmak gibi değişiklikler hadisin meramını bozmamaktadır. Muhaddisler hadisin mânasını bozmadığı takdirde bazı diğer şartlarla beraber mânalı rivayetin caiz olduğuna inanmaktadırlar. Dolayısıyla Kitâb-ı Mukaddes'ten beklenen ilahi sözü hadis rivayet sistemine benzetmemek gerekir. Zira bunda muhaddislerin veya fıkıhçıların kaybedeceği bir hüküm yoktur.⁴⁷³

Michael Cook Endülüslülerin Mısır'daki Vesim bölgesindeki savaş rivayetini hicrî 199 yılında yaşanan bir olaya bağlaması vesim'i, İskenderiye ile karıştırması ve I. Abdurrahman'ın Şam'a saldırı planına bağlaması konusunda hiçbir İslâm kaynağına dayanmamıştır.⁴⁷⁴ Hâlbuki aynı rivayetten hareketle Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) Vesim bölgesini zikrederken 373 yılında Endülüslü el-Velid b. 'Âbire'nin Mısır'a hücum ettiğinde Vesim bölgesini kuşattığını söyleyip bu rivayeti 373 yılında yaşanan bu olay ile irtibatlandırmıştır.⁴⁷⁵ Cook'un ele aldığı rivayette Vesim bölgesinin ismi geçmektedir. Buna rağmen Cook, bu rivayeti 373'te Vesim bölgesinde yaşanan olay bağlamında incelememiştir. Sonuçta şunu demektedir haklıyız ki kimi oryantalistik çalışmaların sorunlarından birisi de kaynak eksikliği veya kısıtlı kaynak kullanımındır.

⁴⁷¹ et-Taberî, *Târîhu 'l-ümem ve 'l-mülûk*, 2/498.

⁴⁷² et-Taberî, *Târîhu 'l-ümem ve 'l-mülûk*, 6/121. 7/63, 8/9, 9/522, 10/79; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü 'l-kübrâ*, 3/17.

⁴⁷³ Bu tespitten maksat, Motzki gibi objektif araştırma yapmaya çalışan bir oryantalistin tüm çabalarını yok etmek değildir. Bunun maksadı Motzki'nin niyetinden şüphe etmek değildir; fakat beşer olması hasebiyle isabetli olmayan çıkarımlarda bulunduğu da yadsınamaz.

⁴⁷⁴ Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", 220, 23, 35, dn. 31; 237 not 47.

⁴⁷⁵ el-Hamevî, *Mu'cemü 'l-büldân*, 5/377.

وسيم: بالفتح ثم الكسر، وميم: كورة في جنوبي مصر، قال البكري: تخرج من الفسطاط وتصير إلى الجيزة وهي في الضفة الغربية من النيل وبقر الفسطاط على رأس ميل منها قرية يقال لها وسيم، عن بكر ابن سواده عن أبي عطييف عن عمير بن رفيع قال: قال لي عمر بن الخطاب، رضي الله عنه: يا مصري أين وسيم من قراكم؟ فقلت: على رأس ميل يا أمير المؤمنين، فقال: ليأتينكم أهل الأندلس حتى يقاتلوكم بها، فلما قام الوليد بن عابرة الأندلسي ببرقة وحشر الناس وغزا مصر سنة 373 نزل يحاصر مصر بقرية وسيم وهي على ثلاثة فراسخ من مصر، كذا قال أولا وثانيا.

6. Kaynağı Yerinde Kullanmamak

Bazen oryantalistler hadis araştırmalarında kaynakları yerinde kullanmamaktadırlar. Meselâ hadis hakkında hüküm verirken hadis veya hadis usulü kaynaklarını bırakıp, tarih, sîret fıkıh usulü veya diğer kaynaklara başvururlar. A‘zamî’nin tespitine göre Schacht fıkıh hadislerinden çıkardığı sonuçları Sîretle ilgili rivayetler üzerinde de uygulamak istemiştir.⁴⁷⁶ Ayrıca oryantalistlerin isnad hakkındaki yanlış iddialarına sebep olan şey onların yanlış kaynak kullanımudur. Meselâ isnadı araştırırken hadis değil sîret veya fıkıh kitaplarından araştırmalar. Ayrıca Schacht, *Muvatta* ve İmam Şâfiî’nin fıkıha odaklanan eserlerinden çıkardığı sonuçları bütün hadis kitaplarındaki isnadlara da uygulamıştır. Bu genelleme yanlıştır.⁴⁷⁷ A‘zamî bu bağlamda İtalyan Leone Caetani’nin Taberî’nin rivayetlerinden istidlal ederek Urve b. Zübeyr’in isnad kullanmadığı sonucuna varmasını⁴⁷⁸ da eleştirmiştir. Zira Caetani burada kaynağı yerinde kullanmamıştır. Tıpkı A‘zamî, Urve’nin isnad kullanımını Taberî’den (310/923) önce İbn Hanbel’in (241/855) *Müsned*’i gibi hadis kitaplarından göstermiştir.⁴⁷⁹ Aynı zamanda kaynak merkezli araştırma tekniği açasından bakarsak erken dönem kaynak varken kendi görüşünü ispat etmek için sonraki döneme ait bir kaynak kullanmıştır. Schacht, hadisler üzerinde hüküm vermek için İmam Şâfiî’nin fıkıh ve usulü eseri olan *el-Üm* adlı eserini merkezi nokta olarak seçmiştir. Bu durum kaynağın yerinde kullanılmadığını göstermektedir.⁴⁸⁰ Khan’ın tespitine göre Juynboll hadis araştırmalarında önce tarih eserlerine müracaat eder daha sonra hadis kaynaklarına bakar. Bunu mütevâtir hadisi ve *fitne* olayın tarihini araştırırken de yaptığını görüyoruz.⁴⁸¹ Bu misâller bazı oryantalistlerin kaynakları yerinde kullanmadıklarını göstermektedir.

7. Sübjektif Kaynak Kullanımı ve Seçici Davranmak

Bazı oryantalistler kimi zaman seçici ve taraflı kaynak kullanmıştır. Meselâ Motzki’ye göre Juynboll Ricâl literatürünü seçici ve taraflı bir şekilde kullanmaktadır.

⁴⁷⁶ A‘zamî, *Menhecu’n-Nakd*, 134.

⁴⁷⁷ A‘zamî, *Dirâsât fi’l-hadisi’n-nebeviyyi*, 393-8.

⁴⁷⁸ Robson, ‘‘The Isnad in Muslim Tradition’’, 166.

⁴⁷⁹ A‘zamî, *Dirâsât fi’l-hadisi’n-nebeviyyi*, 393.

⁴⁸⁰ Ahmet - Tayyib, ‘‘Tahkikat-i Hadis men Prof. Joseph Schacht’’, 44.

⁴⁸¹ Khan, *Takyimü nazariyyâti Juynboll*, 43-44.

Meselâ Juynboll, İmam Mâlik'in yaşı ve ölüm tarihi hakkında ricâl literatüründe çeşitli görüşler varken sırf kendi özel tezini ispat etmek için ona yarayan tarihleri seçmiştir.⁴⁸² Oryantalistlerin sınıflandırılması bağlamında Motzki'nin Berg'e yazdığı eleştirisine göre Berg bu konuda bazen bir âlimin bir görüşünü zikreder, öbürünü kaçıır veya bazen bir kaynağa başvurup öbürünü görmezden gelir. Bu durumda onun taksiminin tarafsız olduğu söylenmez.⁴⁸³ Motzki'nin tespitine göre Batılı araştırmacılar kaynak kullanımında seçici davrandığı ve sınırlı kaynak kullandığı için Resûlullah (s.a.v.) hakkında yeterli ve güvenli bilgi vermemektedir. Ona göre bunun bir sebebi de kaynak tenkidinin eksikliğidir.⁴⁸⁴ Kısacası kimi oryantalistler bazen kaynak kullanımında subjektif davranmaktadırlar.

B. KULLANILAN KAYNAKLARIN NİTELİĞİ

Bu başlık altında oryantalistlerin hadis araştırmalarında istihdam ettikleri oryantalistik çalışmaları, tali, zayıf, arkeolojik, İslâm ve Ehl-i sünnet dışı kaynakların niteliği ele alınmıştır.

1. Oryantalistik Çalışmalara İtimat Etmek

Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki kaynak kullanımının sorunlarından birisi oryantalistik çalışmalara itimat etmektir. Walzer ve Gibb İslâm Ansiklopedisi'ndeki Ahlâk maddesinde "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim" anlamına gelen "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"⁴⁸⁵ hadisinin hiçbir sahih hadis mecmuasında (*Canonical Books of tradition*) bulunmadığını ifade eder. Her ikisi de söz konusu iddiada bulunmak için Edward Bişr Fares'e itimat etmişlerdir.⁴⁸⁶ Burada önemli olan nokta söz konusu hadisin zikri geçen eserlerde bulunup bulunmaması değil, onun üzerine bina edilen iddiadır. Mekârimu'l-Ahlâk başlığı altında İslâm ahlâkı hakkında sonraki dönem yazarların yazılı delili olan "Mekârimu'l-Ahlâk hadisi"nin sahih kaynaklarda bulunmamasıdır.⁴⁸⁷ Bu iddiadan kastı şayet Mekârimu'l-Ahlâk

⁴⁸² Motzki, "Review of G. H. A. Juynboll Encyclopedia", 545-6, 548.

⁴⁸³ Motzki, "The Question of The Authenticity", 213.

⁴⁸⁴ Motzki, "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq", 233.

⁴⁸⁵ el-Bezzâr, *el-Müsned*, 15/364 (No. 8949).

⁴⁸⁶ R. Walzer - H. A. R. Gibb, "Ahlâk", *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill 1986), 1/326.

⁴⁸⁷ Walzer - Gibb, "Ahlâk", 1/326.

kelimesinin hadisteki kullanışı ise bu kelimeyi içeren bir hadis Buhârî’de bulunmaktadır. Hadise göre Hz. Ebû Zerr (r.a.) kardeşini Resûlullah’tan (s.a.v.) bilgi almak için gönderdi. Kardeşi dönünce şöyle dedi: “Ben onu Mekârimu’l-Ahlâk’ın talimatını veren biri gördüm.”⁴⁸⁸ Ayrıca Gibb’in zikrettiği hadisin aynısı *Muvatta*’da bulunmaktadır. Sadece Mekârim kelimesinin yerine onun eş anlamlısı olan “Husn” kelimesi kullanılmıştır. Hadis şöyledir: “بَعَثَ لِأَتَمِّ حَسَنِ الْأَخْلَاقِ”⁴⁸⁹ ayrıca Mekârimu’l-Ahlâk kelimesini Resûlullah (s.a.v.) kendisi de kullanmıştır.⁴⁹⁰

Sir William Muir, Gustav Weil’in görüşüne itimat ederek İmam Buhârî’nin toplam 600.000 (altı yüz bin) hadisten sadece 4000 hadisi otantik kabul ettiğini ve diğerlerini ise reddettiğini söyler.⁴⁹¹ Hâlbuki İmam Buhârî’nin almadığı hadisler onun nazarında uydurma olduğunu gerektirmez. Zira İmam Buhârî “Ben yüz bin sahîh hadis ve iki yüz bin gayri sahîh hadis ezberledim.”⁴⁹² demiştir. İbn Salâh diyor ki: bize İmam Buhârî’den rivayet edildiğine göre o “Kitap uzamasın diye çok sahîh hadisi bıraktım.”⁴⁹³ demiştir. Ayrıca muhaddislerin hadisten kastı sadece metin değil aynı zamanda isnadını da tam bir hadis olarak nitelendirmektedirler.⁴⁹⁴ Muir ve diğer oryantalistler bu noktayı kaçırmış olabilir.

Muir’in (1819-1905) vardığı sonucun sebebi Oryantalistik çalışmalara itimat etmekle yetinmesinden ve tali İslâm kaynaklarına başvurmasından kaynaklanabilir. Zira söz konusu istidlalinde İmam Buhârî’in ana kaynağına değil Gustav Weil’in eseri *Geschichte der Chalifen* ve Fransız oryantalist Antoine Isaac Baron Silvestre de Sacy’in (ö. 1838) öğrencisi Fransa vatandaşı İrlandalı oryantalist Baron de Slane adıyla meşhur olan William McGuckin’in (ö. 1878) İbn Hallikân’ın *Vefeyâtü’l-a’yân* isimli eserinin İngilizce tercümesi olan “*Ibn Khallikan’s Biographical Dictionary*” eserine atıfta bulunmuştur. İbn Hallikân, İmam Buhârî’nin sadece *Sahîh*’inden yazdığı

⁴⁸⁸ Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şahîh*, “Menâkibü’l-Ensâr”, 33 (No. 3861).

⁴⁸⁹ Mâlik, *el-Muvaṭṭa*, “Hüsni’l-Huluk”, 686/3357.

⁴⁹⁰ “إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ” Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısrî, *el-Câmi ‘fi’l-hadîs*, nşr. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebü’l-Hayr (Riyad: Dâru İbni’l-Cevzî, 1416/1995), 592 (No. 492). Ayrıca bk. et-Tabâtabâi, *Nakd-ı Âsâr*, 189-90.

⁴⁹¹ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/xlii-xliii. .

⁴⁹² el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, 2/340; İbnü’s-Salâh, ‘*Ulümü’l-hadîs*, 20.

⁴⁹³ el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, 2/322; İbnü’s-Salâh, ‘*Ulümü’l-hadîs*, 19.

⁴⁹⁴ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *Tedrîbü’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, nşr. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (b.y.: Dâru Tayyibe, ts.), 1/106.

فُرَبِّمَا عَدَّ الْحَدِيثَ الْوَاحِدَ الْمَرْوِيَّ بِإِسْنَادَيْنِ حَدِيثَيْنِ

rivayetlerin otantik kabul edip diğerlerin otantik olmadığı kanaatinde olduğunu söylememiştir. Ona göre İmam Buhârî sadece eserini 600.000 hadisten seçerek yazdığını söylemiştir.⁴⁹⁵ De Salene'nin, “*Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*” isimli İngilizce tercümesinde de sadece 4000 hadisin otantik olduğuna dair herhangi bir ibare geçmemektedir.⁴⁹⁶ Aynı şekilde Muir (1819-1905), Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde seçtiği hadislerden bahsederken onun toplam 500.000 (beş yüz bin) hadis arasından sadece 4800 hadisi makbul görüp kendi *Sünen* 'ine yazdığını diğerlerini ise reddettiğini iddia etmiştir.⁴⁹⁷ Muir burada üç hata yapmıştır. 1. Muhaddislerin, hadis diyerek isnadı kastetmelerini⁴⁹⁸ sadece metin olarak anlaması. 2. Ebû Dâvûd'un “kimi konuda birkaç sahih hadis varken fazla olmasın diye ben sadece bir veya iki hadis zikretmekle iktifa ettim.”⁴⁹⁹ dediğini görmezden gelmesi ve 3. Ebû Dâvûd **her konudaki** sahih hadisi değil, sadece **hukukî** içerikli rivayetler hakkında konuşmaktadır. Onun dışındaki konulara dair hadisler sahih de olsa onlardan bahsetmemişken Muir onun sözünü mutlak olarak yorumlamıştır. Ebû Dâvûd şöyle der: “Bu dört bin sekiz yüz hadisin hepsi hukuk konusundadır. Bu konu dışında Zühhd, Fezâil ve diğerleri hakkındaki pek çok hadisi bu kitapta yazmadım.”⁵⁰⁰ Muir'in yaptığı hatanın sebebi onun tali kaynak kullanımı olabilir. Zira O, Ebû Dâvûd'dan bahsederken onun ana kaynağı olan *Risâlesi* 'ne müracaat etmeyip, meşhur Gustav Weil'in eseri *Geschichte der Chalifen* ve Fransız oryantalist Antoine Isaac Baron Silvestre de Sacy'nin (ö. 1838) öğrencisi Fransa vatandaşı İrlandalı oryantalist Baron de Slane adıyla meşhur olan William McGuckin'in (ö. 1878) İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân* eserinin İngilizce tercümesi olan “*Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*” eserine atıfta bulunmuştur. Bunlara ilaveten zikredilen hatanın kaynağı muhaddislerin terimlerine aşına olmaması da muhtemeldir.

⁴⁹⁵ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-ayân'dır*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sadir, 1971), 4/190.

⁴⁹⁶ William McGuckin, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* (Paris: Oriental Translation Fund, ts.), 2/595.

⁴⁹⁷ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/xliii. .

⁴⁹⁸ es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/106.

فَرُبَّمَا عَدَّ الْحَدِيثَ الْوَاحِدَ الْمَرْوِيَّ بِإِسْنَادَيْنِ حَدِيثَيْنِ

⁴⁹⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaşfi Sünenihî*, nşr. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.), 23.

⁵⁰⁰ Ebû Dâvûd, *Risâle*, 23.

İmam Buhârî hakkındaki sözü geçen iddiayı revizyonist Patricia Crone da dile getirmiştir. Ona göre geride kalan 593000 hadis otantik değil idi.⁵⁰¹ O, Alfred Guillaume'nin çalışmasına, Guillaume ise O. Houdas'un çalışmasına itimat etmiştir. Guillaume'e göre bu da hadislerin %1'ini seçip %99'unu bırakmak ve bunların yalan olduğu anlamına gelir.⁵⁰² Ayrıca A'zamî'ye göre A. Guillaume, *The Tradition of Islâm* çalışmasında hadis hakkında asıl görüşlerine hiç yer vermemiştir. Bunun sebebi de onun Goldziher'in çalışması üzerinde durmasıdır.⁵⁰³ Ona göre Schacht da Goldziher'in eserlerine itimat etmiştir.⁵⁰⁴

Goldziher, Dârü'l-hadis'in İslâm topraklarında uzun bir süre yaşamaya devam etmediği iddiasında bulunurken Kremer'in *Aegypten* eserine itimat etmiştir.⁵⁰⁵ Tayyip Okiç bu konuda Goldziher'i eleştirmiştir. Ona göre Kremer'e uyararak böyle yanlış fikre sahip olan Goldziher bu müesseselerin Arap sınırlarını aşip Selçuklu ve Osmanlı topraklarına kadar yayılmasını hatta onun kendi memleketi olan Macaristan'a kadar yayıldığını hiç nazarı itibara almamıştır.⁵⁰⁶

Michael Cook'un tespitine göre Schacht "*The Origins*" isimli meşhur çalışmasını Goldziher'in görüşleri üzerine inşa etmiştir.⁵⁰⁷ Michael Cook da "Eschatology" isimli makalesinde Endülüslülerin Mısır'daki Vesim bölgesindeki savaş rivayetini incelerken Jorge Aguade'nin "Algunos hadices sobre la ocupacion de Alejandria por un grupo de hispano-musulmanes."⁵⁰⁸ isimli makalesine dayanmaktadır. Cook'un, Aguade'nin seçtiği rivayet versiyonlarıyla yetinmesi ne kadar geçerlidir bu Aguade'nin tesbitinin doğruluğuna bağlıdır. Aguade'nin tahkiki sözü edilen hadisin Nuaym b. Hammâd'ın (ö. 228/843) *el-Fiten ve'l-melâhim* isimli eserinde bulunan toplam yedi versiyonuna dayanmaktadır. Dolayısıyla Cook'un

⁵⁰¹ Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, 33.

⁵⁰² Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam - An Introduction to the Study of Hadith Literature* (Beirut: Khayats, 1966), 28-29. Bu doğru ise o zaman Buhârî %99 hadisi tenkit etmiştir. Bundan yarısını isnaddan hareketle tenkit etmişse de geride kalan yarısı metne dayalı tenkit sayılacaktır. Bu da hadiste metin tenkidi için yeterli bir miktar olacaktır.

⁵⁰³ A'zamî, *Studies in Early Hadith Literature*, 17.

⁵⁰⁴ A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebeviyyi*, 60.

⁵⁰⁵ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/175.

⁵⁰⁶ Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde*, 182. Yazar iddiasını ispatlamak için 10 sayfada Dârü'l-hadislerin çeşitli İslâm topraklarında uzun bir müddet devam ettiklerini tespit etmiştir. Ayrıca bk. İbrahim Kutluay, "Osmanlı Döneminde XVI. ve XVII. Yüzyılda Kurulan Dârulhadislerin Müfredatı ve İlmî Seviyeleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Mizanül-Hak: İslami İlimler Dergisi* 9 (December 2019) 13-49.

⁵⁰⁷ Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition", 233.

⁵⁰⁸ *Boletfn de la Asociacion Espafiola de Orientalistas* 1 (1976), 170.

sonuçlarının doğruluğu Aguade'nin sonuçlarının doğruluğuna bağlıdır. Velhasıl kimi oryantalistlerin, oryantalistik çalışmalara itimat ettikleri bundan anlaşılmaktadır.

2. Tâli veya Zayıf Kaynak Kullanımı

Bazı oryantalistlerin kaynak kullanımının sorunlarından birisi de tali veya zayıf kaynaklara itimat etmeleridir. Motzki'ye göre Goldziher'in kaynak kullanımında iki zayıflık vardır. Birincisi, yukarıda zikrettiğimiz beşinci tür hadis tarihlendirme tekniğidir. Yani hadisler hakkında hüküm vermek için Müslümanların nazarında bir değere sahip olmayan, hadis dışında diğer her türlü kaynağı kullanması ve Buhârî ve Muslim gibi değerli kaynakları az kullanması bu metodun neticesidir.⁵⁰⁹ Ayrıca Goldziher'in dayandığı rivayetin tarihi geçerliliğine az dikkat etmesi de Motzki tarafından eleştirilmiştir.⁵¹⁰

Goldziher'in Hz. Muaviye'nin sünnete az inandığı ve hadislere önem verdiği iddiasında bulunurken misâller için Sprenger'in *Mohammed* isimli eserine atıfta bulunması da tali kaynak kullanımının bir örneği sayılır.⁵¹¹ O, bu iddiada bulunurken hiçbir delil getirmemiştir. Sadece sünnetin gelişimi hakkında bazı garip yaklaşımlarını incelerken bunu söylemiş ve misâl için de selefi Aloys Sprenger ile iktifa etmiştir.⁵¹²

Goldziher “kimi/çoğu fıkıh taşıyan fıkıhçı değildir.” (Hadis).⁵¹³ anlamına gelen (الحديث) "رب حامل فقه ليس بفقيه" hadisini şöyle tercüme etmiştir: “fıkıh taşıyanların çoğu hadisin fıkıhçısı değildir.” “el-hadis” kelimesini “Fakîh” kelimesinin devamı zann etmiştir Goldziher bu yanlış tercümeden sonra “Fakîhu'l-hadis-فقيه الحديث” tabirinin diğer versiyonlarda bulunmadığı için bunun tarihinin şüpheli olduğunu belirtmiştir.⁵¹⁴ Goldziher bunu İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'i ve Kastallani'nin Mukaddime'sinden nakletmiştir. Bu, Goldziher'in tali kaynak kullanımı, asıl kaynağı bırakıp şerhlere dayandığını ve ricâl kitaplarını hadis metnini okumak için kullandığını göstermektedir

⁵⁰⁹ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 208. Bunu Goldziher'in Muslim Studies'in ikinci cildinde hadis hakkındaki görüşlerini incelerken baştan sonuna kadar açık bir şekilde kolayca müşahede edebiliriz.

⁵¹⁰ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 208.

⁵¹¹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/194.

⁵¹² Goldziher, *Muslim Studies*, 2/194. Goldziher misâller için Aloys Sprenger'in *Mohammad* isimli eserine atıfta bulunmuştur.

⁵¹³ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/4.

⁵¹⁴ Goldziher, *The Zahiris*, 158; Hatiboğlu, “Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine”, 108.

ki bu da kaynağı yerinde kullanmamak sorununun bir örneğidir. Goldziher şayet aynı hadisi hadis eserlerinden alsaydı orada öyle bir kelime bulamazdı. Zira söz konusu hadis Tayâlisî'nin *Müsned*'inde şöyle geçmektedir: “ورب حامل فقه ليس بفقیه”⁵¹⁵ Bu aynı zamanda en eski kaynakta yer alan bir rivayetin şeklini göstermektedir. Goldziher ise üçüncü asırdaki hadisin ana kaynağı olan Tayâlisî'yi (ö. 204/820) bırakıp onuncu asra ait Kastallânî'nin (ö. 923/1517) eserini tercih etmiştir. Hatta Kastallânî'nin atıfta bulunduğu *Müsnedu'l-bezzâr* veya İbn Hibbân'ın *Sahih*'ine de Goldziher müracaat etseydi böyle bir sonuca varmazdı. Çünkü onlarda da söz konusu hadis “*fakîh*” kelimesi ile bitmiştir ve sonunda “*el-hadis*” kelimesi yoktur.⁵¹⁶ Aynı şekilde yukarıda geçen Dayhan'ın⁵¹⁷ tespit ettiği Goldziher'in *Sahih Muslim*'in “ألا أعلمكم”⁵¹⁸ rivayetini bırakıp Belâzürî'nin *Fütûhu'l-büldân* eserinden “ألا أعلمكم”⁵¹⁹ sözünü içeren *musahhaf* rivayetten istidlal etmesi⁵²⁰ de tali ve zayıf kaynak kullanımının bir örneğidir. Juynboll'e göre muhaddislerin çoğu rivayetin farklı versiyonlarını biçimlendirmeye zaman harcamamışlardır. Bir kere mâna ile rivayeti kabul etmişlerdir. Dolayısıyla rivayet metinlerinin tam bir şekilde kuruluşuna ihtiyaç duymamışlardır. Juynboll bu görüşünü desteklemek için Martin Hartmann'ın (1851-1918) İmam Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bu konuda dikkatsizliğe dair çok güzel bir misâl zikrettiğini söylemiştir.⁵²¹

Goldziher ‘dehr hadisinin’⁵²² ‘zamana şikayet’⁵²³ deyiminden etkilendiği iddiasında altıncı asırdaki hadis dışı bir kaynak olan el-Meydânî'nin (ö. 518/1124), *Mecme'u'l-emsâl* isimli eserine dayanarak üçüncü asırdaki hadis kaynağı olan Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahih*'indeki bir rivayetini reddetmiştir. Ayrıca üçüncü asırdaki hadis kaynağında sahih isnadla geçen rivayete, altıncı asırdaki hadis dışı kaynağında geçen isnadsız bir rivayeti tercih etmiştir. Araştırdığımız kadarıyla

⁵¹⁵ et-Tayâlisî, *Müsned*, 1/505 (No. 618); İbn Hibbân, *eş-Şahih*, 1/270 (No. 67).

⁵¹⁶ el-Bezzâr, *el-Müsned*, 8/340 (No. 3416).

⁵¹⁷ Dayhan, “İstişrâk ile İstişhâd edilir mi?”, 11, 14.

⁵¹⁸ Müslim, *el-Câmi'u's-şahih*, “el-Cihâd ve's-siyer”, 84/1780.

⁵¹⁹ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 48.

⁵²⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/17.

⁵²¹ Juynboll, *The Authenticity of The Tradition Literature*, 139.

⁵²² “Âdemoğlu bana eziyet verir. O, zamana küfreder. Hâlbuki zaman benim. Zira emir benim elimdedir ve gece gündüzü ben evirip çeviririm.” Buhârî, *el-Câmi'u's-şahih*, “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 274 (No. 4826)..

⁵²³ “Zamandan şikayet edenin şikayetleri bitmez.” bk. el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/303 (No. 4035). Meydânî bunun Eksem b. es-Seyfi'nin sözü olduğunu söylemiştir. Goldziher bunu el-Meydânî'den nakletmiştir.

Goldziher'in dayandığı kaynak altıncı asırdaki bir eser olsa da ondan önce Ebû Sa'd el-Âbî (ö. 421/1030)⁵²⁴ ve Sa'âlibî (350-429/961-1038)⁵²⁵ bu deyimini zikretmişlerdir. Öbür taraftan 'dehr hadisinin' ilk geçtiği kaynak ise Ma'mer b. Râşid'in (95-153/713-770) *el-Câmi*'idir.⁵²⁶ Goldziher'in, hadisin darb-ı meselden etkilendiğini söylemesinin delili ise onun şahsi analojisidir.⁵²⁷ Zira hadisin muhtevası deyimden içeriğine benzediği için söz konusu hadis ondan alınmıştır. Bu misallerden bazı oryantalistlerin kaynak kullanımında tali ve zayıf kaynakların bulunması anlaşılmaktadır.

Goldziher, Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) *Mürûcü'z-zeheb* kitabını bu hususta misâl olarak sunmuştur. Ona göre söz konusu eserde İslâm âlimlerinin sözlerini sıklıkla hadis olarak görülmektedir. Goldziher bu iddiayı ispat etmek amacıyla Mutarrif b. Abdullah⁵²⁸ ve Hasan-ı Basrî'nin⁵²⁹ "işlerin en hayırlısı orta yollu olandır." sözünü delil olarak sunmuştur ki bu söz Mes'ûdî'de⁵³⁰ hadis olarak geçmektedir.⁵³¹

Goldziher'in iddiasını desteklemek için zikrettiği misâl ve verdiği bilgi her ne kadar doğru olsa da bu, muhaddisler ve tahkik edilmiş hadis kitapları için mutlak olarak geçerli bir kural sayılmaz. Zira muhaddisler hangi sözün Resûlullah'a (s.a.v.) ait olduğunu belirtmişlerdir. Aynı sözü Beyhakî (ö. 458/1066) de nakletmiş fakat ardından bu sözün Mutarrif b. Abdullah'ın sözü olduğunu da açıkla söylemiştir.⁵³² Goldziher'in iddia ettiği gibi muhaddisler meselleri şayet merfûlaştırma peşinde olsaydı bu sözün munkatı olduğunu belirtmezlerdi. Goldziher iddiasını ispat etmek

⁵²⁴ Ebû Sa'd Mansûr b. Hüseyin er-Râzî el-Âbî, *Nasru'd-durer fi'l-muhâdarât*, nşr. Halit Abdulgani Mahfûz (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2004), 6/135. Ancak bu kaynakta bu söz kime ait olduğunu yazmamıştır. Belki de bundan dolayı Goldziher bundan almamıştır.

⁵²⁵ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *et-Temşil ve'l-muhâdara fi'l-hikem ve'l-minâzara*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1401/1981), 1/246.

⁵²⁶ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/436 (No. 20938). Bunda ifadeler farklı da olsa mantığı ve mânası Buhârî'ninki gibi aynıdır.

يُؤَدِّي ابْنُ آدَمَ يَقُولُ: يَا حَبِيبَةَ الدَّهْرِ، فَلَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ يَا حَبِيبَةَ الدَّهْرِ، فَإِنِّي أَنَا الدَّهْرُ أَقْلِبُهُ لَيْلَةً وَنَهَارَةً، فَإِذَا تَبَيَّنَتْ قَبَضَتْهُمَا.

⁵²⁷ Goldziher, *The Zahiris*, 143-44.

⁵²⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Şü'abü'l-îmân*, nşr. Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1410), 3/402 (No. 3888). Elbânî'ye göre bu söz Mutarrif'ten mevkûf olarak sahihtir ve Amr b. Haris isimli tebeu't-tabî'in'den Mu'dal olarak rivayet edilmiştir. Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-de'ife*, 7054, 14/1163.); İmam Beyhakî de Amr'ın rivayetini zikrettikten sonra onun munkatî olduğunu belirtmiştir. bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, nşr. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003), 3/387 (No. 6108).

⁵²⁹ Bunun sözünü bulamadık

⁵³⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* (b.y.: y.y., ts.) 1/287-288.

⁵³¹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/361.

⁵³² el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 3/387 (No. 6108).

için söz konusu rivayeti muhaddis olan Beyhakî'den (ö. 458/1066) değil muhaddis olmayan Mes'ûdî'den (ö. 345/956) nakletmiştir. Ayrıca bu misalden hareketle, hadislerin sonradan merfûlaştırma iddiasının da pek isâbetli olmadığını görüyoruz. İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Muşannef*'inde maktû olarak bulunan bir rivayet sonradan gelen Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) *Mürûcû'z-zehab*'inde merfû olarak bulunsa da daha sonradan gelen muhaddis Beyhakî (ö. 458/1066), muhaddis olmayan Mes'ûdî tarafından isnadsız bir şekilde maktû olan ancak merfûlaştırılmış sözün her ne kadar çok güzel ve mantıklı da olsa Resûlullah'a (s.a.v.) yanlışlıkla nispet edildiğini belirtmiştir. Bu durum Goldziher'in iddiasına terstir. Zira Goldziher'in, hadis kaynaklarından daha objektif olarak kabul ettiği dinî olmayan edebî eserlere yakın tarih eseri⁵³³ ve daha erken döneme ait Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) *Mürûcû'z-zehab* isimli kitabında bir söz merfû olarak zikredilmişken Goldziher'in nazarında daha az objektif olup daha geç döneme ait olan Beyhakî'nin (ö. 458/1066) hadis kaynağında bu söz ref' edilmemiştir. Ezcümle bu misâller gösteriyor ki bazı oryantalistik araştırmalar tâli ve zayıf kaynaklara başvurmuştur.

3. Arkeolojik Kaynak Kullanımı

Oryantalistler arasında aşırı şüpheci eğilim İslâm'ın ve hadislerin doğruluğunu anlamak için arkeolojik buluşlara itimat etmeyi tercih ederler. Zira Koren ve Yehuda'nın dediği üzere revizyonistler⁵³⁴ arkeolojik buluşları, eski yazıtlar bilimi ve madeni paralar gibi geride kalan malzemeleri de kaynak olarak kullanmaktadırlar.⁵³⁵ Kızıl da oryantalistleri şüpheciler, revizyonist ve mutavassıt olmak üzere üçe ayırdıktan sonra revizyonistlerin kendi araştırmalarında sikke gibi arkeolojik kaynakları tercih ettiklerini ifade etmiştir.⁵³⁶

Arkeolojinin öneminde ve onun ortaya koyduğu başarılı işlerde şüphe yoktur. Ancak Arkeolojinin de zamanla diğer bilimler gibi geliştiği bilinen bir gerçektir. Bu ilmin buluşlarını bir delil olarak kullananların yanı sıra bunların riskli olduğunu ileri süreler de vardır. Meselâ Britanya müzesinin müdürü Barrie J. Cook, belli bir zamanda

⁵³³ Hüseyin Akgün, *Goldziher'in görüşlerinin eleştirisi* (E-Posta 5 Şubat 2022, Alıcı: Muhammad Masharib Shah Syed).

⁵³⁴ Aşırı şüpheci

⁵³⁵ Koren - Nevo, "Methodological Approaches to the Islamic Studies", 87.

⁵³⁶ Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları", 176, 178.

belli bir para şekli hakkında bahsederken *e-silentio çıkarımını* kullanarak bununla istidlal etmenin her zaman riskli bir delillendirme olduğunu söylemektedir.⁵³⁷ Sami Amiri ise Arkeolojik bulguların kesin bir delil olabilmelerine dair üç soru sormuştur. 1. Arkeoloji gerçekten Matematik ve Fizik gibi kesin sonuçlar verecek kadar ilerlemiş ve gelişmiş bir bilim dalı mıdır? 2. Arkeolojik sonuçların sübjektif araştırmalardan beri olmasının garantisi var mıdır? 3. Arkeolojik sonuçlar tarihî konular hakkında hüküm verecek kadar apaçık ve nicelik derecesine ulaşmış mıdır?⁵³⁸ Nadav Na'man, David Ussishkin'in bu konudaki "arkeolojik buluşları çeşitli yorumlara açık olan yazılı kaynaklara tercih edilmesi" mahiyetindeki görüşünü zikrettikten sonra ona reddiye olarak bu tür buluşların her zaman geçerli ve kesin bir bilgi sağlamadıkları için bunları kullanmakta çok dikkatli olmamız gerektiğini ifade etmiştir.⁵³⁹ Nadav'a göre Arkeolojik buluşlar da yazılı kaynaklar gibi değişik yorumlar ve bazen çelişkili yorumlara açık olduğu için söz konusu delili *yüksek yargıtay* (high court) olarak kullanılmaz.⁵⁴⁰ Israel Finkelstein ise Nadav Na'man'a cevap olarak "Archeology as a High Court in Ancient Israelite History: a reply to Nadav Na'aman" isimli bir makale yazmıştır. Ancak o da Arkeolojik buluşlarını her zaman farklı yorumlara açık olmayan kesin bir delil olarak kabul etmemiştir.⁵⁴¹ Kimi araştırmacılara göre ise Arkeoloji doğa bilimleri gibi tanınmış bir bilim değil, sırf tekniklerin bir mecmuasıdır.⁵⁴² Ayrıca bir metin veya arkeolojik verileri incelemede onun bir metni nasıl okunacağını etkileyen herkesin önceden farz ettikleri bazı tahminleri muhakkak vardır.⁵⁴³

Arkeolojik delilin sorunlarından birisi tek bir metodun bulunmamasıdır. İnsan tarihi o kadar geniş ve çevresi o kadar değişkendir ki bir zaman ve mekan için

⁵³⁷ Barrie J. Cook, "En Monnaie Alant Cours: The Monetary System of The Angevin Empire", *Coinage and History in the North Sea World, C. 500–1250*, ed. Barrie J. Cook - Gareth Williams (Leiden Boston: Brill, 2006), 654. Krş Bilal Toprak, *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe Disiplinlerarası Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2020)

⁵³⁸ Amiri, *el-Vucûdu't-târihi*, 43-44.

⁵³⁹ Nadav Na'man, "Does archeology deserve the status of a 'high court'?", *Between Evidence and Ideology*, ed. Bob Becking - Lester L. Grabbe (Leiden: Brill, 2001), 167.

⁵⁴⁰ Na'man, "Does Archeology Deserve", 167.

⁵⁴¹ Israel Finkelstein, "Archeology as a High Court in Ancient Israelite History: a reply to Nadav Na'aman", *The Journal of Hebrew Scriptures* 10/19 (2010), 7.

⁵⁴² Michael P. Richards - Kate Britton, *Archaeological Science: An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2020), 4.

⁵⁴³ James K. Hoffmeier, *Israel in Egypt, The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition* (USA: Oxford University Press, 1997), 14.

kullanılan arkeolojik teknikler diğer yer ve zaman için uygun olmayabilir.⁵⁴⁴ Amiri'nin tahkikine göre arkeolojinin tek bir metodu yoktur. 1970'li yıllarda *Processual archeology* adlı metot ortaya çıktı, daha sonra *Post-Processual Archeology* metodu galip geldi. Ayrıca arkeoloji bazen tek başına da hareket etmez. Aksine jeoloji, fizik, biyoloji, bitki ve diğer bilim dallarına da ihtiyaç duyar. Sözü edilen ilimlerle beraber çalışması bir taraftan ihtilafı azaltırsa da öbür tarafta mezkûr ilimlerin metotları arasındaki farklılıklarından dolayı ihtilafın artma imkânı vardır. Ayrıca arkeolojide bulunan eserin yaşı bilinmeden hareket edilmez ve bir eserin zamanını belirtmede birden fazla metot kullanılır. Bunlardan birisi karbon 14 metodudur. Bu metot kesin tek bir zaman belirtmez aksine yüzyıla kadar yaklaşıtııcı ve gevşek zaman ihtimali taşımaktadır.⁵⁴⁵ Hatta bazen yanlışlığa da açıktır.⁵⁴⁶ Durum böyleyken bu metodun gelişmesini beklemek ve hadisler üzerinde kesin hüküm vermede aceleci olmamak daha ihtiyatlı bir davranış olacaktır.

Arkeologların kullandığı diğer bir alet tipolojidir.⁵⁴⁷ Arkeolojik tipolojinin sonuçları da kesin değildir. Zira arkeologlar aynı tipoloji kullanırken farklı sonuçlara varabilirler. Bunun sebebi bazen tipolojinin kendisidir veya onunla yapılan sınıflandırmadan kaynaklanır. Bunun sebebi de inceleyen kişinin hatası, önyargıları, yorumları veya taraftarlığı olabilir. Dolayısıyla bu metodun başarısızlığının kültürel, pratik ve teorik olmak üzere üç farklı faktörü olduğu belirtilmiştir.⁵⁴⁸ Hadisler hakkında hüküm vermede bu alete dayanmakta ihtiyatlı davranmak gerekmektedir.

Arkeolojinin dayandığı diğer bir metot ise yokluktan istidlaldır (*Inference from absence*). Bu istidlal, cehalet, bilgisizlik, sessizlik veya sukûtta (e-silentio) istidlal gibidir. Kudüs'teki Hebrew Üniversitesi'nde çalışan Efraim Wallach'e göre diğer bilim alanlarında bilgisizlik veya sükuttan istidlal geçerli olmazsa da arkeolojide bazı

⁵⁴⁴ Jim Grant vd. *The Archeology Coursebook: An Introduction to themes, sites, methods and skills* (London & New York: Routledge, 2008), 95.

⁵⁴⁵ Amiri, *el-Vucûdu 't-târihi*, 52-53.

⁵⁴⁶ C. Renfrew – R. M. Clark, "Problems Of The Radiocarbon Calendar And Its Calibration", *Archaeometry* 16/1 (1974), 5-6, 16.

⁵⁴⁷ Eşyanın fiziksel özelliklerine göre yapılan sınıflandırmanın bir sonucu veya çeşitlerin sistemidir. Buna göre belli bir zamanda belli bir yerde yapılan veya kullanılan (dış özelliği) belli bir malzemeyi (iç özelliği) sınıflandırmak arkeolojik tipoloji demektir. bk. William Y. Adams - Ernest W. Adams, *Archeological Typology and Pratical Reality* (New York: Cambridge University Press, 2008), 76. Ayrıca Topography ise belli bir yeri, şehri veya siteyi tespit etmek, belirtmek ve tasvir etmektir. bk. Webster, "TOP", 2/95 (759 pdf.).

⁵⁴⁸ John C. Whittaker vd. "Evaluating Consistency in Typology and Classification", *Journal of Archeological Method and Theory* 5/2 (1998), 129.

durumlar ve özel şartlar altında söz konusu delil büyük ihtimalle geçerli sayılır.⁵⁴⁹ Sami Amiri'ye göre ise bilgisizlik yokluğun delili olamaz. Yoksa Arkeolojik verilere göre elde mevcut sınırlı buluşlar dışında her şeyin varlığını inkâr gerekecektir. Hâlbuki arkeolojik buluşlarda zamanla yeni keşifler ortaya konulabilir. Bu yeni buluşlar önceden bilinmeyen sonuçlar göstermekte ve gerektirmektedir. Aynı şekilde şayet bir devletin vezirleri hakkında bazı izler bulunursa ve padişaha dair bir eser bulunmazsa bu padişahın yaşamadığını göstermez. Dolayısıyla sessizlikten istidlal güçlü karinelerle olmalıdır.⁵⁵⁰ Sözü edilen kural felsefede olduğu gibi arkeolojide de mutlak olarak geçerli veya geçersiz olarak değerlendirilmez. Bazı yan karinelerle beraber bir sonuca varmak daha makul ve mantıklı olacaktır. Bu konudaki ihtilafın iki yönü vardır. Birincisi, sadece teorik, ikincisi Pratikdir. Teorik olarak bu bir gerçektir ki insan ateşi keşfetmeden önce kesinlikle onu kullanamaz. Kullanamazsa o devirdeki buluşlarda ateşin eseri de kesinlikle bulunamaz. Bu yönden elimizde mevcut o zamandaki buluşlar arasında ateşe dair şayet bir eser bulamıyorsak bu “sükut” o zamanda ateşin henüz insan tarafından keşfedilmediğini göstermektedir. Fakat burada soru şu olacak ki ateşe dair bir eser bulamadığımızdan kaynaklanarak mı söz konusu devirde ateşin henüz keşfedilmediği sonucuna varacağız yoksa diğer yollarla önceden söz konusu devrin ateş devri olmadığını ispat edip daha sonra o zamandaki buluşlarda ateşe dair bir eserin bulunmadığından sükut delilinin geçerli olduğunu mu ispatlayacağız? Ancak Pratik olarak bir zamana dair bulunan sınırlı buluşlar diğer henüz bulamadığımız gizli veya bir şekilde tamamen yok edilmiş malzemenin varlığını yok edemez ve dolayısıyla da söz konusu asırda belli bir şeyin bulunmadığını gerektirmez.

Hadislerin otantikliği bağlamında söz konusu ilmin önemi, kabulü ve geçerliliği yanında diğer zayıf noktaları ve tartışmalı yönlerini nazarı itibara almakta fayda vardır. Zira hadislerin geçerliliğine uygulamadan önce bu tür tartışmalı yönlere dikkat etmek son derece önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu ilim kesin sonuçları vermedikçe bazı hadisleri reddetmede olasılıkları kesinleştiren iddialarda bulunmak bilimsel bir davranış değildir. Kısacası şunu diyebiliriz ki bazı oryantalistler özellikle revizyonistler arkeolojik kaynak kullanımını tercih etmişlerdir.

⁵⁴⁹ Efraim Wallach, “Inference From Absence: the Case of Archaeology”. *Palgrave Communications* 5/94 (2019), 1, 4.

⁵⁵⁰ Amiri, *el-Vucûdu't-târihî*, 61-62.

4. İslâm ve Ehl-i Sünnet Dışı Kaynak Kullanımı

İslâm dışı kaynakları genelde Michael Cook ve Patricia Crone gibi revizyonistler kullanmaktadır.⁵⁵¹ Bunlara göre İslâm'ı anlamak için İslâmî kaynaktan ziyade o zamanlarda Müslüman olmayanlar tarafından yazılan yazılar ilk sırada değerlendirilir.⁵⁵² Abraham isimli bir Yahudi tarafından Miladî 634'te yazılan yazı, Abdülmesîh el-Kindî'ye ait (ö. III/IX) risale veya Yuhannâ ed-Dımaşkî (676-749) *el-Herteketu'l-miatü* isimli eseri gibi çalışmalar bunlardan bazılarıdır. Meselâ Yahudi Abraham şöyle der: “Ben onun (Resûlullah (s.a.v.) hakkında araştırma yaptım ve onunla görüşenlerle konuştum. Onlara göre sahte peygamber arkasında hiçbir gerçek yoktur, sadece insanların kanını akıtırır. O, (Resûlullah (s.a.v.) şunu da söylüyor: “onun elinde cennetin anahtarları var.” Bu da inanılmaz bir şeydir.”⁵⁵³ Aynı şekilde Edessalı Theofilus/Theophilus İbn Tuma (ö. 785), Aziz Theofanis (ö. 818), Dionysius I Telmaharoyo (ö. 845) ve Konstantin oğlu Agapius'un (ö. 941) yazıları da ilk İslâm dışı kaynaklar arasında yer almaktadır.⁵⁵⁴ Crone ve Cook bir taraftan Piskopos Sebeos'un verdiği bilgini İslâm'ı anlamak için kullanabilecek seviyede olduğunu belirtmişken⁵⁵⁵ öbür taraftan söz konusu kaynağın bazı yerlerinde tarihî hataların bulunduğunu itiraf etmişlerdir.⁵⁵⁶ Ayrıca İslâm rivayetlerinin uydurma olduğu ihtimali Sebeos'a ait rivayet için de geçerlidir.

Motzki'ye göre Crone ve Cook'un İslâm dışı kaynak kullanımı ikna edici değildir.⁵⁵⁷ Ona göre nasıl ki ortaçağ Avrupa tarihçiler, içindeki uydurmaları tespit

⁵⁵¹ Hoyland, “The Earliest Christian Writings”, 277.

⁵⁵² Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 220; Koren - Nevo, “Methodological Approaches to the Islamic Studies”, 87.

⁵⁵³ Hoyland, *Seeing Islam*, 57. krş. Kızıl, “Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları”, 157.

⁵⁵⁴ Hoyland “Agapius, Theophilus And Muslim Sources”, 355.

⁵⁵⁵ Crone - Cook, *Hagarism*, 7-8.

⁵⁵⁶ Crone - Cook, *Hagarism*, 7.

⁵⁵⁷ Motzki, “The Murder of Ibn Abî l-Huqayq”, 233. Erken dönem İslâm'a dair İslâm dışı kaynaklar konusunda revizyonist Crone'in öğrencisi Robert Hoyland'ın çalışmaları son derece önem arz etmektedir. O, bu konuda hem kitap hem makaleler şeklinde epey bilgi toplamıştır. Hoyland'ın araştırmaları mutedil sayılabilir. O, mutaassıp bir oryantalist değildir. Araştırmalarında Motzki gibi tarafsızlığa meyillidir. Revizyonistlerden gözüксе de kimi çalışmaları tarafsızdır. Hoyland'ın çalışmaları ile revizyonistlerin çalışmalar arasındaki fark şudur ki, revizyonistler İslâm'ı anlamak için İslâm dışı kaynakları tercih ederler ve dikkatsizlikle istihdam ederler. Hoyland ise her iki noktada revizyonistler gibi davranmaz. O, ne İslâm'ı anlamak için bu tür kaynakların tercih edilmesi gerektiği için bütün bu çalışmaları hazırlamıştır ne de revizyonistler gibi bu tür kaynakları eleştirmeden kullanır. Aksine kendisi erken dönem İslâm dışı kaynakları bulmak, tespit etmek, analiz etmek ve eleştirmek için bu konuda eserler ve makaleler kaleme almıştır. Keza gördüğümüz kadarıyla Türkçe'de en geniş bilgi veren kaynak ise Sabri Çap'ın çalışmalarıdır. bk. Çap, “Hicrî I. Asır

etmek zor olan belgeleri, tarihî bir kaynak olarak kullanmaktan vazgeçemiyorlarsa, aynı şekilde İslâm'ı anlamak için de İslâmî kaynakları kullanmaktan vazgeçmek mümkün değildir.⁵⁵⁸

Koren ve Yehuda'ya göre revizyonistler erken dönem İslâm'a muasır gayri İslâm dünyadaki kaynaklarda İslâm hakkında bilgi veya belge varsa onu da kaynak olarak kullanırlar.⁵⁵⁹ Brown'a göre Goldziher, Schacht ve Juynboll gibi oryantalistler ile revizyonistler arasındaki farklardan birisi de şudur ki, oryantalistler her ne kadar hadislerin güvenilirliğini şüpheli bir yaklaşım ile araştırmışlarsa da bir bütün ve genel olarak İslâm literatürünü İslâm'ı anlamak için değerli bir malzeme olarak görürler. Revizyonistler ise İslâm literatürünü baştan yok sayarlar. Bunun yerine İslâm'ın çıkış zamanındaki diğer dinlerin kaynaklarına öncelik vermişlerdir. Brown bu grubun dönemi olarak 1977 ila 1979 arasını belirtmiştir.⁵⁶⁰

Erken dönem İslâm dışı kaynaklar üzerinde Robert Hoyland'ın güzel çalışmaları vardır. "The Correspondence of Leo III (717-41) And 'Umar II (717-20)"⁵⁶¹ isimli makalesi de bunlardandır. Hoyland bu makalede Hz. Ömer b. Abdülaziz (717-20) ile Bizans imparatoru III. Leo (717-41) arasındaki mektuplaşmayı ele almıştır. Bu mektuplaşmada III. Leo, hem Kitâb-ı Mukaddes hem de Kur'an'ı iyice bilen ve Hz. Ömer b. Abdülaziz'i mektup şeklinde karşılıklı münazarada delillerle yenen biri olarak gösterilmiştir. Mektuplaşmalar, Theophanes ve diğerleri tarafından toplanmıştır. Mektuplaşma Hz. Ömer b. Abdülaziz'den başlamıştır. Bu mektuplara göre II. Ömer, III. Leo'yu İslâm'a davet ediyor, III. Leo da cevaben diğer delillerle beraber Kur'an'dan ve İslâmî bilgilerden istidlal ederek İslâm'ın yanlış ve Hıristiyanlığın doğru bir din olduğunu göstermektedir. III. Leo'nun, Resûlullah'a (s.a.v.) itirazda bulunduğu gösterilmiştir. İtirazlar arasında çok evlilik ve Resûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Zeyneb (r.a.) ile evliliği de yer almaktadır.⁵⁶² Bu makalede Hoyland'ın

Hıristiyan Kaynakları", 599-647; a.mlf. "İlk Üç Asırda Diğer Kültür ve Medeniyetlerin Hadis ve Sünnet'in Yorumlanmasına Etkileri", *İslâm ve Yorum III*, ed. Fikret Karaman (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 347-370.

⁵⁵⁸ Motzki, "Dating Muslim Traditions", 235.

⁵⁵⁹ Koren - Nevo, "Methodological Approaches to the Islamic Studies", 87.

⁵⁶⁰ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 220-221.

⁵⁶¹ *ARAM* 6 (1994), 165-77.

⁵⁶² Hoyland, "The Correspondence of Leo", 165-77. Schacht'ın sevdiği *e-silentio* mantığına göre Hz. Aişe'nin küçük yaşta evliliği o zamanda henüz bir mesele olarak görünmezdi diyebiliriz; zira III. Leo, Hz. Zeyneb'in (r.a.) izdivâcını eleştirirken, Hz. Aişe'nin (r.a.) evliliği üzerinde hiç itiraz etmemiştir.

ulaştığı neticeye göre söz konusu mektuplaşma ikinci yüzyılın ürünüdür ve üzerinde araştırma yapılması gerekmektedir.⁵⁶³ Buna göre Patricia gibi revizyonistler için söz konusu kaynakları kesin bir delil olarak kullanmaları pek isabetli olmayacaktır. Buna ilave olarak Hoyland, Edessalı Theofilus/Theophilus İbn Tuma (ö. 785), Aziz Theofanis (ö. 818), Dionysius I Telmaharoyo (ö. 845) ve Konstantin oğlu Agapius'un (ö. 941) yazılarını⁵⁶⁴ da eleştirmiştir. Ona göre bu kaynakların tarihleri birbirlerine pek uyum sağlamamakta, bunlar kullanırken dikkat edilmesi ve bunların yazılı metinleri üzerinde önce yeterince bir tahkik olması gerekir.⁵⁶⁵ Ayrıca bu kaynakların asıl dilinin Grekçe mi yoksa Süryanice mi olduğu da belirsizdir.⁵⁶⁶

Kızıl da Brown, Yehuda ve Koren'in belirttiği gibi revizyonistlerin İslâm'a muasır erken dönem diğer dinlerin İslâm hakkındaki kaynaklarını ve belgesel niteliğinin zarar gördüğü yazılı (literary) kaynaklarını tercih ettiklerini ifade etmiştir.⁵⁶⁷ Ona göre şüpheli veya aşırı şüphelilerden mutavassıt yolu bulmaya çalışanlar ise İslâmî kaynakları kullanmayı diğer iki gruptan ziyade tercih ederler.⁵⁶⁸ Bu amaçla erken dönem hadisleri otantik kabul edip kaynak olarak kullandıklarını, cerh ve tadil bilgileri gerekli seviyede olmasa da ricâl kitaplarını kullanmalarını, metot olarak da isnad-metin tekniğini kullandıklarını ve Motzki'nin bunlar arasında yer aldığını belirtmiştir.⁵⁶⁹

Görüldüğü gibi İslâm dışı kaynak kullanımı risklidir. Bunu bir örnekle noktalarsak Crone ve Cook İslâm dışı kaynaklara dayanarak Müslümanlar için Hacerîler ve İsmail oğulları gibi isimler kullanmakta ve Müslümanların dininin de 'İslâm' olarak bilinmediğini iddia etmişlerdir. İkisi, İslâm ve Müslüman kelimesinin hicrî ikinci yüzyıldan itibaren kullanıldığı görüşünü savunmuşlardır.⁵⁷⁰ Hâlbuki Kur'an'da – ki Resûlullah'a (s.a.v.) aidiyeti veya en az ilk asırda bulunması

⁵⁶³ Hoyland, "The Correspondence of Leo", 177.

⁵⁶⁴ Hoyland "Agapius, Theophilus And Muslim Sources", 355.

⁵⁶⁵ a.g.e., 355.

⁵⁶⁶ Robert G. Hoyland, "History Writing in the Time of Islam's Beginnings", *Christian Historiography Between Empires, 4th-8th Centuries*, ed. H. Amirav vd. (Leuven: Peeters, 2021), 113.

⁵⁶⁷ Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları", 176, 178.

⁵⁶⁸ a.g.e., 176, 179.

⁵⁶⁹ a.g.e., 176, 179.

⁵⁷⁰ Crone - Cook, *Hagarism*, 8, 29.

oryantalistlerce kabul görmüştür.⁵⁷¹ – “O sizi Müslümanlar olarak isimlendirmiştir.”⁵⁷² Şüphesiz ki Allah katında din İslâm’dır”⁵⁷³ ayetleri vardır. Keza Kıptî piskopos John’a (ö. 690) ait “The Chronicle of John”un tercümesinde bir yerde Sami Amiri bir kelimeyi “Müslümanlar” olarak tercüme etmiştir.⁵⁷⁴ Şayet asıl kaynakta da Müslüman kelimesi geçiyorsa o zaman bu da Crone’un görüşünün geçerli olmadığına delalet etmektedir. Ayrıca Abbâse bint Cüreyc’in (ö. 71/691) mezar taşında “Ehlü’l-İslâm” ifadesi kazınmıştır.⁵⁷⁵ Mezar taşında kazınan ibare şöyledir:

Şüphesiz ki ehl-i İslâm’ın başına gelen en büyük musibet onların peygamberi olan Muhammed’in (s.a.v.) (vefatının) musibetidir. Bu, Abbâse bint Cüreyc (?) bint Esed’in (?) kabridir. Allah’ın rızası, mağfireti ve rahmeti üzerine olsun. O, pazartesi günü zilkade ayının bitmesine on dört gün kala (15/16 zilkade) 71 yılında vefat etmiştir. Kendisi: “Allah’tan (c.c.) başka ilah yoktur. O, tektir. Onun ortağı yoktur. Muhammed (s.a.v.) Allah’ın (c.c.) kulu ve elçisidir.” diye şehâdet eder.⁵⁷⁶

⁵⁷¹ Muir, *The Life of Mahomet*, 1/xiv; Burton, *The Collection of the Qur’an*, 239-40; Gibb, *Mohammedanism*, 50; Hurgronje, *Mohammedanism*, 11; Robinson, *Christ in Islam*, 194; Torrey, *The Jewish Foundation*, 2; Bodley, *er-Resûl, Hayâtu Muhammed*, 231; Detaylı bilgi için bakınız. Amirî, *Hunting for the Word of God*, 202-206.

⁵⁷² el-Hac 22/78.

⁵⁷³ Âl-i İmran 3/19.

⁵⁷⁴ Amirî, *el-Vucûdu’t-târihi*, 187.

⁵⁷⁵ el-Hawary, “The Second Oldest Islamic Monument”, 290-91; Bacharach - Anwar, “Early Versions of the Shahâda”, 60-69.

⁵⁷⁶ Amirî, *el-Vucûdu’t-târihi*, 186.

إن أعظم مصائب أهل الإسلام مصيبتهم بالنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - هذا قبر عباسة ابنت جريج (؟) بن أسد (؟) رحمت الله ومغفرته ورضوانه عليها توفيت يوم الإثنين لأربع عشر خلون من ذي القعدة سنة إحدى وسبعين وهي تشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدًا عبده ورسوله - صلى الله عليه وسلم -



Şekil 4: Ehlü'l-İslâm ibaresini içeren Abbase bint Cüreyc'in (ö. 71/691) mezar taşı (İslâm Sanatı Müzesi Kahire)⁵⁷⁷

Ayrıca bu mantığa göre Araplar'ın Arap olduğunu da inkâr edilebilir. Nitekim Çap'ın hicrî I. asra ait hıristiyanların yazılarını ele aldığı çalışmasında zikrettiği Resûlullah'ın (s.a.v.) hayatındayken Stephanus Alexandrianus'un (ö. yaklaşık 8/630) *Horoscope* adlı eseri ve John/Yuhanna Moschus'un (ö. 619 veya 13/634) Latince *Leiman (Spirituelle Weise/Manevî Hikmetler) Pratum spirituale* isimli eserinde Müslümanlar, Arap olarak değil, İsmail oğulları ve Kureşîler olarak

⁵⁷⁷ Amirî, *el-Vucûdu't-târihî*, 187.

nitelendirilmiştir.⁵⁷⁸ Buna binaen İsmail oğulları'nın Arap olarak isimlendirilmesi Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından sonraki bir zaman diliminde başlamıştır.

Bazı oryantalistler kimi zaman Ehl-i sünnet dışı kaynakları da kullanmaktadırlar. Nitekim A'zamî'nin tespitine göre Goldziher, Emevîler hakkında yazarken bazen Şii kaynaklardan istifade etmektedir. Hâlbuki Emevîler ile Şiiler arasındaki husumet aşikârdır. Ayrıca Şii kaynaklar Sünniler için makbul değildir.⁵⁷⁹ Ayrıca Özcan Hıdır'ın tespitine göre oryantalistler sahâbe hakkında bahsederken Ehl-i sünnet dışı İslâmî fırkaların sahâbeye karşı kullandığı delillerini güncelleyerek yeni bir metotla sunmaktadırlar. O, bu hususta birkaç misâl de zikretmiştir.⁵⁸⁰

Ezcümle mezkûr verilerden anlaşılan şu ki bazı oryantalistlerin kimi zaman İslâm veya Ehl-i sünnet dışı kaynak kullanımını tespit edilmiş ve bu durumun bazen sorunlu sonuçların sebebi olduğu da açığa çıkarılmıştır. Bu münasebetle şunu hatırlatmak faydasız olmayacaktı ki, İslâmî verilerin doğruluğunu ispatlamak için İslâmî kaynakların geçersiz olduğunu söyleyen revizyonistler aklî delillerin doğruluğunu yine akıl ile ispatlamakta bir beis görmezler. Başka bir deyişle İslâm'ın doğrulunu ispatlamak için İslâm dışı kaynakların kullanılmasını şart koşanlar aklın doğruluğunu ispatlamak için akıl dışı delillerin kullanılmasını şart koşmazlar.

5. Matbaa Hatası veya Tahkik Eksikliği

Bazen matbaa hatası veya tahkik eksikliği kimi oryantalistin hadis araştırmalarındaki kaynak kullanımının sorununu teşkil eder. Meselâ Reinhart Dozy (1820-1883) 1848-52'de ve ardından Levi-Provençal 1929'da ve Colin 1949'da İbnü'l-İzârî'nin (ö. 695/1296) *el-Beyânu 'l-muğrib* eserini tahkik etmişlerdir.⁵⁸¹ Aynı eseri Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Beşşâr Avvâd da tahkik etmiştir. İki Başşâr'a göre müsteşrikler bu eseri tahkik etmede her ne kadar elinden geleni yapmışlarsa da ilmî hatalardan tamamen kurtulamamışlardır. Ona göre onlar Arîb b. Saîd el-

⁵⁷⁸ Çap, "Hicrî I. Asır Hristiyan Kaynakları", 602-603.

⁵⁷⁹ A'zamî, *Dirâsât fi 'l-hadisi 'n-nebeviyyi*, 63.

⁵⁸⁰ Özcan Hıdır, "Oryantalistlerin sahâbeye Dair İddialarının Modern Dönem İslâm Dünyası'ndaki sahâbe Algısına Düşünsel-Metodolojik Etkisi", *İslâm'ın Kurucu Nesli Sahâbe - sahâbe Kimliği ve Algısı - Tartışmalı İlmî Toplantı* ed. İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (Sakarya: Ensar, 2013), 545.

⁵⁸¹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî, *el-Beyânu 'l-muğrib fi (ihtisâri) ahbâri mülûki 'l-Endelüs ve 'l-Mağrib*, nşr. Colin - Levi-Provençal (Beyrut: Daru's-sekâfe, 1983).

Kurtubî'nin (ö. 369/980) *Siletü't-târîhi't-taberî* isimli eserinin ibarelerini *el-Beyânu'l-muğrib*'inlikle karıştırıp bazı ilavelerde bulunmuşlardır.⁵⁸²

Ayrıca Hatiboğlu'nun tespitine göre İskoç Misyoner James Robson'un tahkik ettiği Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *el-Madhel ila kitâbi'l-iklîl*⁵⁸³ nüshasında bir yerde Hz. Abbas'ın ismin yerine yanlışlıkla 'kıyâs' kelimesi yazılmış dolayısıyla Robson bu cümleyi tercüme ederken 'Hz. Abbas' yerine 'kıyâs' kelimesini tercüme etmiştir ve bu hatayı düzeltmeden geçmiştir. İbare şöyledir:

”إِنْ شِئْتَ وَصَعْتَ لَكَ أَحَادِيثَ فِي الْقِيَّاسِ“⁵⁸⁴

Hatiboğlu'nun Robson'dan naklettiği tercüme şöyledir “*if you wish, i will forge for you traditions on Qiyas*”⁵⁸⁵ yani “İstersen, senin için kıyas konusunda hadis uydurabilirim.” Bu sözü, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) isimli bir râvi, Abbâsî halifesi el-Mehdi'ye (ö. 169/785) söylemiştir. Hatiboğlu bu misalden hareketle oryantalistlerin metin tahkiklerinin pek yeterli olmadığı kanaatinde. Ona göre bu misâl tek kelimenin bile araştırmacıları nasıl yanlış hükümlere götürebileceği bakımından mühimdir. Bu metni doğru kabul eden biri İslâm hukuk tarihinde kıyas hakkında uydurulmuş hadislerin mevcudiyetini düşünebilir. Ne var ki matbu metin bizi yanıltmaktadır. Ona göre bu rivayetin temel kelimesi Robson'un okuduğu şekilde 'kıyas' değil 'Abbas'tır. Yani Abbâsî halifesi el-Mehdinin atası Hz. Abbas'tır (r.a.). Hâkim en-Nîsâbûrî de bu hadisi zaten 'hâkimler için hadis uydurma' babında zikretmiştir. Ayrıca sayın Muhakkik (Robson) İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'ine bakabilmiş olsaydı bu mazur görülmeyecek hataya düşmekten kurtulmuş olurdu.⁵⁸⁶

Kanaatimizce eğer bu matbaa hatası ise, o zaman aynı hata Fuad Abdulmunim Ahmed'in tahkikiyle basılan söz konusu eserde olduğu gibi düzeltmeden tekrar etmiştir.⁵⁸⁷ Bu da gösteriyor ki söz konusu rivayet Hâkim en-Nîsâbûrî'nin rivayetinde

⁵⁸² İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, nşr. Beşşâr, 1/6.

⁵⁸³ Guillaume'a göre Robson'un bu kitap üzerindeki tahkiki çok dikkatli ve doğrudur. bk. Alferd Guillaume, “Jaems Robson (ed.): An Introduction to the Science of Tradition, Being al-Madkhal ilâ ma'rifat al-Iklîl by al-Hâkim Abû 'Abdallah Muḥammad b. 'Abdallah al-Naisâbûrî”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 16/3 (1954), 609.

⁵⁸⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Madhel ila kitâbi'l-iklîl*, nşr. Fuad Abdulmun'im Ahmed (el-İskenderiyye: Dârü'd-da'va, ts.), 56.

حدثني أحمد بن محمد بن وكيع د اود بن سليمان القطان قال حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي قال حدثنا هارون بن أبي عبيد الله عن أبيه قال قال المهدي الأثري ما يقول هذا يعني مقاتلاً قال إن شئت وصعنت لك أحاديث في القياس قال قلت لا حاجة لي فيها.

⁵⁸⁵ Hatiboğlu, “Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine”, 112.

⁵⁸⁶ a.g.e., 112.

⁵⁸⁷ el-Hâkim, *el-Madhel ila kitâbi'l-iklîl*, 56.

öyle nakledilmiştir. Fakat Süyûtî *Tedrib* 'inde Hâkim en-Nîsâbûrî'den naklen “kıyâs” değil “Abbas” kelimesini kullanmıştır.⁵⁸⁸ Araştırdığımız kadarıyla “Abbas” kelimesini içeren rivayet ise ilk olarak Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîh* 'inde geçmektedir.⁵⁸⁹ Daha sonra İbn Asâkir (ö. 571/1176) bunu Hatîb el-Bağdâdî ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) senediyle rivayet etmiştir.⁵⁹⁰ Ayrıca Mizzî (ö. 742/1341) *Tehzib* 'inde senedsiz bir şekilde direkt Hatîb el-Bağdâdî ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin senedinde bulunan Dârimî'den (ö. 255/869) nakletmiştir.⁵⁹¹ İbn Kesîr (ö. 774/1373) *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil* eserinde *temrîd* sıgasıyla (رُوِيَ) hiç kimseye nispet etmeden zikretmiştir.⁵⁹² İbn Hacer (ö. 852/1448) ise *Tehzîbü't-Tehzîb* 'inde hiç kimseye atıfta bulunmayıp direkt halife el-Mehdî'nin veziri Ebû 'Ubeydullah'tan nakletmiştir.⁵⁹³

İlmî emanet olarak Robson, Arapça metni tercüme yaparken metinde geçen kelimeyi olduğu gibi tercüme etmekle mükellef olduğu için sırf tercümesinden hareketle Robson bu hata ile suçlanmaz; fakat metindeki yanlışlıkları düzeltmek de onun tahkik metodundan ise (ki Guillaume zaten bunu açıkça ifade etmiştir.)⁵⁹⁴ o zaman bu misâl, Hatiboğlu'nun da belirttiği gibi onun hatasından sayılır veya sadece beşerî bir eksiklik olarak da görülebilir. Robson rivayetin ikinci versiyonunu bildiği hâlde böyle yapmışsa o zaman bu eksikliğin sebebi sübjektif davranmış olmasıdır. Bilmediği takdirde sadece bir eksiklik olarak beşerî hata sayılacaktır; fakat bu bir hata ise Robson'dan önce Hâkim en-Nîsâbûrî'ye kadar da uzanabilir. Şayet Hâkim'in rivayeti doğru ise o zaman Hatîb el-Bağdâdî'nin rivayetinde *tashif* vardır ya da eyahut Süyûtî'nin Hâkim'den naklettiği doğru ise (yani Hâkim'in eski nüshalarında bu kelime

حدثني أحمد بن محمد بن وكيع د اود بن سليمان القطان قال حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي قال حدثنا هارون بن أبي عبيد الله عن أبيه قال قال المهدي الأثري ما يقول هذا يعني مقاتلا قال إن شئت وضعت لك أحاديث في القياس قال قلت لا حاجة لي فيها.

⁵⁸⁸ es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/337.

⁵⁸⁹ el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâdî*, 15/207 (No. 7095).

حدثنا محمد بن يوسف القطان، قال: أخبرنا محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الحافظ، قال: حدثني أحمد بن محمد بن وكيع، قال: حدثني داود بن سليمان القطان، قال: حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي، قال: حدثنا هارون بن أبي عبيد الله، عن أبيه، قال: قال لي المهدي: ألا ترى ما يقول لي هذا؟ يعني: مقاتلا، قال: إن شئت وضعت لك أحاديث في العباس، قال: قلت: لا حاجة لي فيها.

⁵⁹⁰ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin İbn Asâkir, ed-Dımaşkî eş-Şâfîî, *Târîhu medîneti Dımaşk*, nşr. Amr b. Garame el-'Umrevî (Şam: Dârü'l-Fıkr, 1415/1995), 60/126.

⁵⁹¹ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 28/446 (No. 6161).

⁵⁹² Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfîî, *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil*, nşr. Şadi b. Muhammed (Yemen: Merkezu'n-Nu'mân, 1432/2011), 1/164 (No. 201).

⁵⁹³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/283 (No. 501).

وقال أبو عبيد الله وزير المهدي قال لي المهدي الا ترى الى ما يقول لي هذا يعني مقاتلا قال إن شئت وضعت لك أحاديث في العباس قلت لا حاجة لي فيها.

⁵⁹⁴ Guillaume, “Jaems Robson (ed.): An Introduction to the Science of Tradition”, 609.

'Abbas' olarak geçiyor ise) o zaman bu ancak bir matbaa veya nüsha hatası olarak kabul edilecektir. Kaldı ki hükümdarların babında getirilmesi, kıyas kelimesi de olsa yine de bu bapta zikredilebilir. Çünkü Mukâtil bunu halife el-Mehdî'ye söylemiştir. O, zaman kıyas da olsa sonuçta hadis halife el-Mehdî için uydurulacağından hükümdarlar için uydurulan hadis babında yer alabilir. Yani bu bapta yer alabilmesi için illa ki Hz. Abbas hakkında bir hadis uydurmak zorunda değildir. Veya bu bapta bulunması söz konusu metinde 'kıyâs' değil "Abbas" olmasını gerektirmez.

Kaynak önceliği açısından bakarsak kıyas kelimesi Hâkim'de (ö. 405/1014) ve Abbas kelimesi ise Hatîb el-Bağdâdî'de (ö. 463/1071) olduğu için sonraki olan, oryantalistlere göre daha az güvenli sayılır. Fakat e-silentio deliline göre söz konusu rivayeti gerçekten Dârimî (ö. 255/869) nakletmişse niçin onun kendi eserlerinde veya diğer eserlerde bunu bulamıyoruz? Demek ki bu sonrakiler tarafından uydurulmuştur. Dolayısıyla oryantalistler bu rivayetten ne Abbas ne kıyas hakkında Mukâtil tarafından uydurulmuş hadislerin mevcudiyetini tespit edemezler. Bu durum aynı zamanda oryantalistlerin iki metodunun (en eski en güvenli – e-silentio) birbiriyle çelişip farklı sonuçlar çıkardığını belirtmektedir.

6. Bazı Diğer Özellikler

Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki kaynak kullanımında diğer bazı hususlarını zikretmekte fayda vardır. A'zamî'ye göre Goldziher bazen müellifi bilinmeyen kaynaklara başvurur. Meselâ yazarı meçhul olan *el-'Uyûn ve'l-ehbâr* adlı esere sık sık dayanmaktadır.⁵⁹⁵ Juynboll'e göre onun kullandığı kaynakların birçoğunu Schacht da kullanmış ve iktibas etmişse de kendisi aynı kaynakları Schacht'tan farklı bir tarzda kullandığını dile getirmiştir.⁵⁹⁶

Araştırmalarındaki belli kaynak kullanımına gelince, Aloys Sprenger kendi araştırmalarında *Mişkâtü'l-mesâbîh* ve Nevevî'nin *el-Minhâc fî şerhi şaḥîhi Müslim b. el-Ḥaccâc* eserini sıkça kullandığını ifade etmiştir.⁵⁹⁷ Schacht, müşterek râvi kavramını ve hadislerin onun tarafından uydurulduğu iddiasını ispat etmek için misâl olarak Nâfi'den gelen rivayetleri incelemiştir. Ona göre Medinelilerin söz konusu

⁵⁹⁵ A'zamî, *Dirâsât fî'l-hadisi'n-nebeviyyi*, 63.

⁵⁹⁶ Juynboll, *Muslim Tradition*, 4.

⁵⁹⁷ Aloys Sprenger, *The Life of Mohammad from Original Sources* (Allahabad: y.y., 1851), 68.

isnadı seçmesinin üç sebebi vardır. İlki söz konusu meseledeki kaynakların sağladığı bilginin en kapsamlı, çok ve detaylı olmasıdır. Dolayısıyla kaynakların bu şekilde mükemmel olması Schacht'ın onu seçmesine vesile olmuştur.⁵⁹⁸

Motzki, İbn Cüreyc'in hadisleri sıdıkla alıp emanetle teslim ettiği sonucuna varmak için altı malzemeyi kaynak olarak kullanmıştır. 1. İbn Cüreyc'in kendi görüşleri. Bundan istidlal etme noktası şudur ki, şayet İbn Cüreyc'in kendi re'yleri *Projecting Bcak* (önceki otoritelere yalanla dayanmak) yapmak isteseydi bazı görüşlerini atıfsız bırakmazdı. 2. İbn Cüreyc'in kendi hocası Atâ'dan naklettiği rivayetlere yaptığı eleştirel yorumlar: bunlar da gösteriyor ki İbn Cüreyc itiraz edecekse niçin öyle bir rivayet uydursun sonra kendi uydurduğu rivayete yorum yapısın. 3. İbn Cüreyc'in üçüncü kişiden naklen Atâ'dan rivayetleri: İbn Cüreyc hadisleri şayet kendi hocasından uydursaydı niçin ortada bir vasıta kullansın? 4. Hocası Atâ'nın bazı görüşleri veya rivayetleri bilmeme itirafı: İbn Cüreyc'in hocası Atâ adına rivayetleri kendiliğinden uydurmuş olsaydı, niçin kendisinin bile mânasını bilemediği bir söz uydurmuş olsun? Hâlbuki sözü olduğu gibi aktarıp anlamadığını dahi itiraf etmiştir. Bu da onun hocasının rivayetlerini naklederken ihlas ve ihtiyatını göstermektedir. 5. Varyantların bulunması: İbn Cüreyc'in Ata'dan rivayetleri kimi zaman aralarında iki farklı görüşünü destekleyici mahiyette olur. İbn Cüreyc rivayet uydurmuşsa birbiriyle çelişen söz konusu rivayetlerden sadece kendi görüşünü destekleyen rivayeti nakletmekle yetinirdi. 6. Atâ'nın hataları: Şayet İbn Cüreyc kendi görüşlerini Atâ'yı toplumda büyük bir otorite olarak nitelendirip onun adına uydursaydı, Atâ'ya karşı onun çelişkileri, görüşünü değiştirmek, zan ve bilmemek gibi eleştirilerde bulunmazdı.⁵⁹⁹

Andreas Görke, Ebû Miclez'e (ö. 106/725) nispet edilen tefsire dair rivayetlerin gerçekten ona kadar uzandığına inanmaktadır.⁶⁰⁰ Görke'nin Goldziher, Nöldeke ve Friedrich'ten naklettiğine göre onlar Hz. İbn Abbas'a nispet tefsir rivayetlerinin gerçekten ona kadar ulaştığına inanmıyorlar.⁶⁰¹

⁵⁹⁸ Schacht, *The Origins*, 176.

⁵⁹⁹ Motzki, "The Muşannaf of 'Abd Al-Razzāq Al-Şan'ānī", 11-12.

⁶⁰⁰ Görke, "Criteria For Dating Early Tafsīr Traditions", 275.

⁶⁰¹ Görke, "Criteria For Dating Early Tafsīr Traditions", 275. Krş. Burg, Herbert, *The Development of Exegesis*.

Bütün bunları zikretmemizin amacı şudur ki, şayet belli bir oryantalist belli bir kaynak veya hadisin sahih olduğuna inanıyorsa söz konusu hadis veya kaynaktan hareketle onun diğer görüşleri, iddiaları ve araştırmaları tartışılabilir. Zira bu hadis veya kaynak artık onun nazarında sahihtir dolayısıyla onun aleyhine onun otantik olarak kabul ettiği bir şeyden istidlal etmemiz uygun ve mantıklı olacaktır. Yoksa yukarıda da geçtiği üzere Juynboll ve Berg'in Abbott hakkında dediği⁶⁰² gibi kişinin güvenmediği bir şeyden aleyhine istidlal etmiş olacağız ki bu da yanlıştır.

III. GENEL DEĞERLENDİRME

Üçüncü bölüm 'ne', 'hangi' ve 'nasıl' gibi sorularla beraber hassaten 'niçin' sorusunun cevabını arayarak oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metot ve kaynakların değerlendirilmesinden ibarettir. Bu bölümde oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotları ve kaynak kullanımlarındaki sorunlar misallerle beraber tahlil edilmiştir.

Oryantalistlerin metotlarını sebep, sorun ve sonuç olmak üzere üç farklı açıdan inceledik. Bilgisizlik, dil ve anlama problemi bu sorunların sebeplerini teşkil etmektedir. Kitâb-ı Mukaddes tenkit sisteminin uygulanması, yeni teknikler, teoriler, deliller ve prensiplerin üzerinden denemeler yapmaları, ön yargı, sübjektiflik, genelleme, ihtimali kesinleştirme, kendi kültürüne göre yorum yapmak, hadiste taktî' ve mefhumuyla iktifa etmek ve meşhur olmayan rivayetleri tercih etmek gibi hususlar ise bazı oryantalistik hadis çalışmalarının sorunlarını teşkil etmektedir. Ayrıca bu sorunların neticesi olarak bazı oryantalistik hadis çalışmalarının sonuçlarında çelişki, tutarsızlık ve *anakronizmin* mevcut olduğunu tespit ettik. Bütün bunlar oryantalistlerin iddiaları ve sonuçları ile geleneksel İslâmî düşünce arasındaki ihtilafın arkasında yatan metodolojik özelliklerdir.

Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki kaynak kullanımının özelliklerini, "kaynaklara bakışları" ve "kaynak kullanım sorunları" ve "kullandıkları kaynakların niteliği" olmak üzere üç yönden değerlendirmek mümkündür. Genelde oryantalistlerin İslâmî kaynaklara bakışı olumsuzdur. Onlar hadis kaynaklarına pek güvenmemektedirler. Dolayısıyla bu kaynakları yeniden oluşturma çabasındalardır. Bu konuda *revizyonistler* genelde tamamen umutsuzdur. Dolayısıyla bunlardan bir

⁶⁰² Juynboll, *Muslim Tradition*, 5; Berg, *The Development of Exegesis*, 21.

kısmı arkeolojik ve İslâm dışı kaynak kullanmayı tercih ederler. Oryantalistlerden şüpheci akım ise büyük ihtimalle bunun çok güç olduğuna, hatta tam bir şekilde olmayacağına inanmaktadır. Motzki gibi ilmî davranan ve iyimser olanlar ise kaynakların yeniden oluşturmasında umutlu görünmektedir.

Oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metotların sorun, sebep ve sonuçları aynı zamanda onların hatalarının sebeplerini de temsil edebilmektedir. Hatta bazı sebepler diğer sebepleri doğurmaktadır. Meselâ sorun olarak nitelendirilen unsurlar, aslında iradeli çalışmalar olduğu için kasıtlı hataların sebeplerinden sayılabilir. Aynı şekilde mâna ile rivayet etme, hadiste taktî' ve genelleme yapma, ihtimalli olan bir hususu kesinmiş gibi gösterme ya da sübjektif davranmayı bir sorun olarak değerlendirmişsek de bunlar oryantalistlerin hatalarının sebepleri olarak da nitelendirilebilir. Öbür taraftan oryantalistlerin hatalarının sebepleri başlığı altında ele aldığımız 'bilgisizlik' ve 'anlamama' problemi ise kasıt barındırmayan hataların sebeplerini ifade etmektedir. Sübjektif davranmanın arkasındaki sebebi önyargı, önyargının arkasındaki sebebi ise kendi kültürüne göre yorumlama olarak gösterebiliriz. Keza oryantalistlerin kaynak kullanımlarına dair değerlendirdiğimiz mevzuları sorun ve nitelik başlığı altında incelemiş olsak da bir taraftan bunlar oryantalistlerin yaptığı hataların sebepleri olarak nitelendirilebilir. Meselâ Goldziher'in niçin bu hadisi inkâr etmek zorunda kaldığı sorusuna cevaben onun tâli veya zayıf kaynak kullanımını bunun ardındaki sebep olarak gösterebiliriz. Öbür taraftan aynı mevzu 'ne', 'nasıl' ve 'hangi' sorusu ile de incelenebilir. Meselâ Goldziher'in kaynağının ne olduğu, böyle bir sonuca nasıl ulaştığı ya da bunu ispatlamada hangi kaynaklara dayandığı gibi sorular aynı fenomeni farklı şekillerde soruşturmanın neticesinde ortaya çıkmaktadır.

SONUÇ

Sonuç bölümünde çalışmamızda elde edilen bazı mühim neticeler ve gelecekteki çalışmalar için uygun gördüğümüz tavsiyeler zikredilmiştir.

1. Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotlar; teori, kural, delil, teknik ve yaklaşım olmak üzere beş unsurdan oluşmaktadır.

2. Mezkûr beş unsur birbirinden farklı olsa da bazı ortak noktalarından dolayı kimi zaman birbirinin yerine de kullanılabilmektedir. Meselâ bir teori, belli bir iddiayı ispatlamada bir delil olarak kullanılmış ya da bir prensip, teori olarak istihdam edilmiştir. Dolayısıyla alan uzmanları da aynı meseleyi iki farklı tabir ile ifade edebilmişlerdir.

3. Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotlarını oluşturan mezkûr beş unsuru başka bir açıdan “genel” ve “özel” olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Genel metot yine “dış” ve “iç” olmak üzere ikiye ayrılır. Dış metot, yaklaşım ve teknikten ibarettir. İç metot ise teoriler, kurallar ve delillerden oluşur. Özel metot ise iddia+delil+istidlal arasındaki bağı kuran akıl yürütmedir. Başka bir deyişle özel metot, her oryantalistin genel metotdu uygularken belli bir rivayetten istidlal yaparak iddiayı ispatlamada yürüttüğü şahsî akıl işlevidir. Bu sistemin daha iyi anlaşılması için bu bölümün sonunda bir tablo hazırladık.

4. Teknik ile iç tümel (teori, kural ve delil) arasında umum - husus - tebâyün ilişkisi vardır. Zira her iç metot, dış metot (teknik) üzerinde uygulanamaz. Meselâ Hallaq, ihtimal delilini hiçbir tekniğe dayandırmamıştır. Aynı şekilde her dış metodu (teknik ve yaklaşım) uygulamak için her zaman müşterek râvi teorisine başvurmaya gerek yoktur.

5. Genel (dış/iç) metot ile özel metot arasında ise umum - husus - tesâvî ilişkisi vardır; zira her özel mantık mutlaka bir genel metodu uygularken kullanılır. Aynı şekilde her genel metodu uygulamak için mutlaka özel bir istidlal işlemi yürütülür.

Bu mekanizmayı kısaca şu misâl ile açıklayabiliriz. Bir oryantalist belli bir hadisin uydurma olduğunu ispatlamak için “dış metot” olarak nitelendirilen kaynak merkezli teknik ve indirgemeci yaklaşıma başvurur; bunu uygularken iç metot olarak *e-silentio* delilini kullanır. E-silentio delilinden hareketle hadis kaynaklarından belli bir rivayeti kendi mantığına göre kullanır. Bir oryantalistin iddiasını ispat etmek üzere belli bir rivayeti delil olarak kullanmada yürüttüğü mantık, söz konusu oryantalistin özel metodu sayılır. Başka bir deyişle *iddia-delil-istidlal* ilişkisi özel metottur.

Başka bir misâl verecek olursak Schacht, belli bir hadisin uydurma olduğunu ispatlamak için indirgemeci yaklaşımdan hareketle isnad merkezli tekniği kullanarak *müşterek râvi* teorisi ile *e-silentio* delilini ileri sürer; *e-silentio*’dan hareketle belli bir rivayeti özel bir şekilde kullanır. Schacht’ın kullandığı bu rivayetten elde ettiği istidlal ve istidlali ile iddiası arasında kurmak istediği ilişki için yürüttüğü mantık, onun özel metodudur.

6. Oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metotlar henüz olgunlaşmamış olup, bunlar Kitâb-ı Mukaddes tenkit sisteminin uygulanması; teori, kural, delil, teknik ve yaklaşım meselesi, ön yargılı olarak yaklaşmak, sübjektif davranmak, genellemeye gitmek, ihtimali kesinmiş gibi sunmak, rivayetleri kendi kültürlerine göre yorumlamak, hadiste taktî‘ ve mâna ile rivayete dikkat etmemek, meşhur olmayan rivayetleri tercih etmek gibi sorunlar içermektedir. Bunlar bir taraftan sorunları teşkil ederken diğer taraftan başka sorunların sebeplerini de temsil eder.

7. Metodolojik sorunların arkasında art niyet olmayan problemler ve kasıtsız hataların ardında, bilgisizlik ile dil ve anlama problemini sebep olarak nitelendirebiliriz.

8. Oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metotların henüz olgunlaşmamış olmasından dolayı bunların çelişki, tutarsızlık ve anakronizm gibi sorunlu sonuçlar doğurduğu görülmektedir.

9. Oryantalistler, iddialarını ispat etmek amacıyla daha sağlam bir kaynak varken ona itibar etmeyip – Goldziher’in Buhârî’yi bırakıp Demîrî’den istidlal etmesi gibi – tâli ya da aynı derecede muteber olmayan kaynaklara başvurdukları görülmektedir. Ancak bunu bütün oryantalistlerin yaptığını iddia etmek isabetli değildir. Zira oryantalistler, çalışmalarındaki kaynak kullanım sorunlarını giderek azaltmaya ve daha muteber kaynaklara başvurmaya çalışmaktadırlar. Goldziher, daha

gevşek davransa da sonrakiler onun kadar rastgele her kaynaktan istidlal etmekten çekinirler. Goldziher’de karşılaştığımız kaynak ve delil gevşekliği, Schacht’ta daha az görülür; zira Motzki’nin de vurguladığı gibi, Goldziher, Buhârî gibi sahih olan kaynakları bırakıp tezine hizmet ediyorsa bulabildiği her zayıf rivayeti delil olarak kullanmaktan çekinmez. Bir başka ifade ile Goldziher daha çok sathî, zayıf, dikkatsiz bir şekilde kaynak ve delil kullanır.

Schacht ise *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserinde İslâm hukuku ile ilgili görüşlerini delillendirebilmek için İmam Şâfiî’nin *el-Üm* adlı eserini seçmiştir. Nitekim Schacht’ın mezkûr eserine baktığımızda onun başvurduğu kaynakların çoğunun tâli ve zayıf kaynaklar olmadığı ve Goldziher’in kaynaklarından daha sağlam olduğu dikkat çekmektedir. Bu da gösteriyor ki oryantalistler, Goldziher sonrasında artık kaynak kullanımı konusunda daha dikkatli olmaya başlamışlardır; ancak bu aşama henüz eksiklikler ve yanlışlıklardan hâli değildir; zira Schacht’ın seçtiği kaynak – meselâ *el-Üm* – her ne kadar sağlam bir eser olsa da Schacht bunu yerinde kullanmadığı için metot yanlışlığına düşmüştür. Nitekim fıkıh ve fıkıh usulüne dair bir eser olan *el-Üm*’den istidlal ederek hadisler hakkında hüküm vermek sağlam bir metot sayılmaz. O zaman bu aşamada Schacht kaynak kullanımının otantikliğine dikkat etmişse de neyi nerede kullanacağı konusunda hataya düşmüştür. Başka bir ifade ile Schacht, ‘kaynak kullanımını düzeltelim’ derken metotta yanlış düşmüştür.

Daha sonra Juynboll gelir ve Mizzî’nin *Tuhfetu’l-esrâf*’ı gibi ricâl kaynaklarına selefinden daha çok başvurur. Bu, bir nevi Schacht’ın yaptığı hatadan kendisini kurtarma çabasıdır. Ardından Motzki ve Hallaq gelir. İkisi de hadis ve hadis usulü kaynaklarına daha fazla değer vermişlerdir; ancak seleflerinin bu tür hilelerinin boşa gittiğini ifade eden Hallaq ise aynı sonuca varmak için muhaddislerin ortaya koyduğu usullerden hareketle ihtimal delilini kullanarak bütün âhâd hadislerin, muhaddislerin kendi usullerine göre bile – zannınca – makbul olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Böylece Hallaq, Juynboll’un metodundaki eksikliği tamamlamaya çalışmış ve sadece ricâl kitaplarından değil, artık muhaddislerin ortaya koyduğu hadis usulünden hareketle istediği sonuca ulaşma çabası içine girmiştir.

Böylece oryantalistler yavaş yavaş İslâm ve hadis literatürü hakkında bilgi elde ettikçe hangi kaynaklara başvurulması gerektiğini ve hangi kaynağın nerede kullanılacağını öğrenmişlerdir. Önce her türlü Arapça kaynağı kullanmışlar; daha

sonra fıkıh kitaplarını, ardından ricâl kitaplarını, en sonda da hadis usulü eserlerine başvurmuşlardır. Ancak ilk üstatlarının hatalarını tekrar etmeden aynı sonuca varmak için çeşitli metotlar üretme çabasına girmişlerdir. Bu durum, bütün oryantalistlerin zamanla muhaddislerin metot ve kaynak kullanımını usullerine yaklaştıkları anlamına gelmez. Aksine aralarında revizyonistler gibi seleflerinden daha şüpheli davrananlar da vardır.

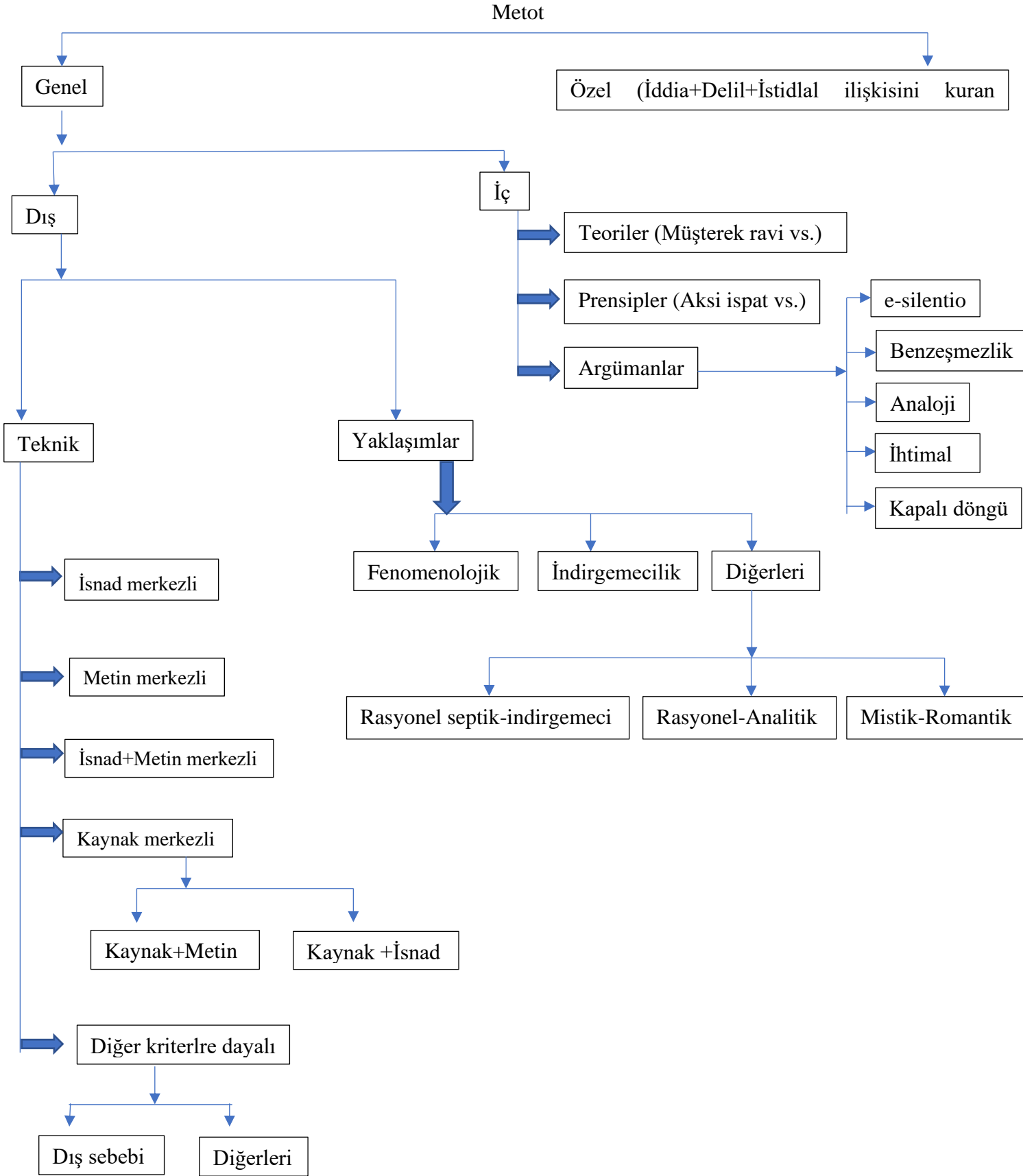
Kısacası Goldziher hem kaynak (Demîrî ve Ya'kübî gibi zayıf, Arap edebiyatı ve tarih kitaplarını kullanmada) hem delil (zayıf rivayetler) hem de metotta (metin merkezli tarihlendirme) hataya düşmüştür. Schacht daha sağlam bir kaynak seçmeye çalışmış (*el-Üm* gibi) ise de sağlam kaynağını (*el-Üm*) yanlış bir yerde (hadis usulü) kullandığı için metodu da hatalıdır. Bunun yanı sıra kendisine has bir iç metot (müşterek râvi teorisi) kullanması da isabetli değildir. Juynboll'e gelince, o hem delili (sahih rivayetler) hem kaynağı (ricâl kitapları) yerinde (hadis alanında) kullanmaya çalışmış; fakat muhaddislerin ortaya koyduğu usulleri bırakıp kendi müşterek râvi teorisinden hareket ettiği için yanlış metot kullanmıştır. Hallaq ise doğru delil (rivayet/eser), doğru kaynak (hadis kitapları) ve doğru metot (muhaddislerin usulleri) kullansa da iç metodu (ihtimal delili) ve özel metodu (delillendirme mantığı: 'delil+istidlal+iddia' ilişkisi) yanlış kullandığı için hatalı sonuçlara varmıştır. Motzki'ye gelince, onun kaynak kullanımını ve metodu diğerlerinden daha sağlam görünmektedir. Doğru kaynak ve metot kullanan Motzki'nin hatası genel olarak hadisler hakkında verdiği hüküm değil, tikel olarak bazı hadislerle ilgilidir.

10. Oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları kaynakların geçerliliği ile ilgili olarak kaynak kullanımları henüz olgunlaşmamış olması sebebiyle kaynağa güvenmemek, yeniden kaynak oluşturmak, kaynaksızlık, kaynak eksikliği veya kısıtlı kaynak kullanımını, kaynağı yerinde kullanmamak, sübjektif kaynak kullanımını gibi sorunlar ihtiva ettiğini tespit ettik.

11. Çalışmamızda oryantalistlerin kullandıkları kaynakların niteliğiyle ilgili olarak; oryantalistik çalışmalara dayanmak, zayıf veya ikinci el kaynaklara başvurmak, arkeolojik kaynakları tercih etmek, İslâm dışı kaynakları tercih etmek, Ehl-i sünnet'e ait olmayan kaynakları kullanımını, matbaa hatası veya tahkik eksikliği gibi sorunlar olduğunu gördük.

12. Gelecekteki araştırmalara yönelik tavsiyelere gelince, Goldziher 1890 yılında 40 yaşındayken meşhur alışması *Muslim Studies* adıyla İngilizce'ye çevrilen *Muhammedanische Studien* (I-II, Halle 1889-1890) isimli eserini yayımlamıştır. Daha sonra zamanla elde ettiği eser ve verilerden dolayı bazı yeni tespitleri olmuş ve görüşlerini ona göre değiştirmiştir. Bu sebeple herhangi bir oryantalistin görüşlerini tahlil ve tenkit etmeden evvel, söz konusu iddiasının onun son görüşü olup olmadığına dikkat etmek gerekmektedir. Ayrıca bu konuda "Oryantalistlerin zamanla değiştirdikleri görüşleri" başlıklı müstakil bir çalışma da hazırlanabilir. Bunlara ilaveten bir oryantalist kendi iddiasından vazgemişse de bu durum eski iddiasının eleştirilemeyeceği anlamına gelmez; zira bir iddianın kaynak, metot ve mantığı, ilgili oryantaliste nispet edilmeden de değerlendirilebilir.

Ayrıca gelecekteki araştırmalar için oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metot ve kaynak kullanımının nasıl cereyan ettiğini daha yakından kavrayabilmek için meseleye iddiaları, sonuçları, kaynakları, delilleri, dış ve i metotları, iddia-delil-istidlal ilişkisi, bunları tercih sebepleri gibi farklı açılardan bakmamız icap eder. Bu açılardan bakıldığında her bir metot müstakil bir tezin konusudur. Dolayısıyla bunlar sonraki araştırmalar için dikkate alınması gereken hususlardır. Araştırmamız bu on boyuta bir nevi giriş ve tanıtım mahiyetindedir. Sonraki araştırmalarda genel olarak oryantalistlerin hem kaynağını hem metodunu incelemek değil, ikisinden sadece birini seçip bunu daha detaylı bir şekilde tahlile yönelmek verimli olacaktır. Belli bir oryantalistin hem metodu hem kaynağı veya sadece kaynağı ya da metodu üzerinde çalışmak daha tafsiltlı sonuçlar verecektir. Hatta belli bir oryantalistin belli bir iddiasını ispat etmek için başvurduğu kaynakları ve istidlal etmede kullandığı metodu, yukarıda zikrettiğimiz açılardan araştırmak daha sağlam bir usuldür. Çalışmamız ise genel olarak bir giriş mahiyetinde olup oryantalistlerin teori, kural, delil, teknik ve yaklaşımdan oluşan genel ve özel metotlarının mekanizmasını anlamak için 'ne', 'nasıl' 'hangi' ve 'niçin' gibi dört soruya; iddia (hipotez), sonuç (teori), kaynak, delil (rivayet), delil-istidlal ilişkisi, istidlal-iddia ilişkisi, delil-iddia ilişkisi, dış metot, i metot ve sebep (belli bir delili, kaynağı, metodu ve benzerini seçmenin arkasında yatan sebep) olmak üzere on farklı açıdan bakarak oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları metot ve kaynakların değerlendirilmesidir.



Tablo 27: Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki metotları

KAYNAKÇA

Akîkî, Necîb. *el-Müsteşrikûn*. Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 4. Basım, 1981.

A'zamî, M. Mustafa. *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebeviyyi ve târihu tedvînihî*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980/1400.

A'zamî, M. Mustafa. *Menhecu'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn* (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 3. Basım, 1990/1410.

A'zamî, M. Mustafa. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Lahore: Suhail Academy, 2004.

A'zamî, M. Mustafa. *Studies in Early Hadith Literature*. Indiana: American Trust Publications, 1978.

Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri II*. USA: The University of Chicago Press, 1967.

Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Muşannef*. nşr. Habibürrahmân el-A'zamî. 1 Cilt. Hint: el-Meclisu'l-İlmî 2. Basım, 1403.

Âbî Ebû Sa'd Manşûr b. Hüseyin er-Râzî. *Nasru'd-durer fi'l-muhâdarât*. nşr. Halit Abdulgani Mahfûz. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1424/2004.

Abrams, M. H. ve Harpham, Geoffrey Galt. *A Glossary of Literary Terms*. USA: Cengage Learning, 11. Basım, 2015.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*. nşr. Vasiyyullah b. Muhammed el-Abbas. 2 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hânî, 2. Basım, 1422.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 3, 19, 26 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Fezâ'ili's-şahâbe*. nşr. Vasiyyullah b. Muhammed el-Abbas. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1403/1983.

Ahmet, Mahmut. - Tayyib, Muhammed Menşa. "Tahkikat-i Hadis men Prof. Joseph Schacht ki Tarz-i Tahkik ka Tankidi Caiza". *Journal of Islamic & Religious Studies* 2/1 (2017), 37-51.

Âkâ'î, Seyit Ali *Târîh-i güzâriye hadis, reveşhâ ve nemûnaha*. Tahran: Hikmet, 1394.

Âkâ'î, Seyit Ali. "Pedîde-i Halka-i Müşterek Der Senedhâ-i Rivâyât: Tebyîn ve Tahlîl". *Mutâlaat-i Tarih-i İslâm* 2/7 (1389), 26-50.

Akgün, Hüseyin. "Hadislerin Otantikliği Hususunda Bazı Oryantalistlerin Görüşleri ve 'Hadisin Özü' (Kern, Core) Kavramı". *Hikmet Yurdu* 8/15 (Ocak – Haziran, 2015), 75–97.

Akgün, Hüseyin. "Sözlü Tora ve Hadis Rivayeti, Yazım, Yasağı, Redaksiyon". *Hadis Tetkikler Dergisi* 6/1 (2008), 135-173.

Akgün, Hüseyin. "Umirtu En Ukâtîle'n-Nâse" Hadisinin Rivayet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (Haziran 2014), 49-90.

Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2014.

Akgün, Hüseyin. *Goldziher, Hadis Kültürü Araştırmaları*, Ankara: Otto, 1. Basım, 2020.

Akgün, Hüseyin. *Goldziher'in Görüşlerinin Eleştirisi*. E-Posta 5 Şubat 2022, Alıcı Muhammad Masharib Shah Syed.

Akın, Nimetullah. “Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler’in Yaklaşımları”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008), 47-70.

Akın, Nimetullah. *Alman Oryantalizmi ve Hadis Perspektifler & Yönelimler*. Bursa: Emin Yayınları 2011.

Akpınar, Ömer Faruk. “Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler (tanıtım)”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012), 239-244.

Akpınar, Ömer Faruk. “G.H.A. Juynboll’ün Nâfi’ Hakkındaki İddialarına H. Motzki’nin Verdiği Yanıtın Değerlendirilmesi”. *Marife* (Kış 2013), 33-54.

Alam Khan, “A Critical Study of G. H. A Juynboll’s Methodology in the Study of Hadīth”, *Al-Idah* 39/1 (Jan-June 2021), 12-22.

Alford, Henry. *The Greek Testament*. 1 Cilt. London: Francis & John Rivington, 1849.

Alhomoudi, Fahad A. *On The Common Link Theory*. b.y.: VDM Verlag Publisher, 2008.

Allen, Douglas. “Phenomenology of Religion”. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. ed. John R. Hinnells. 182-207. London & New York: Routledge, 2005.

Alshehri, Mohammed Salem. “Western Works and Views On *Hadith*: Beginnings, Nature, and Impact”. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Nisan 2014), 203-224.

Alshehri, Mohammed. “Misunderstanding of Statements and Practices of some Early Hadīth Scholars by some Orientalists”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2010), 97-106.

Altıntaş, Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Teknikleri Tenkidi ve İslâmî Rivâyetlere Uygulanması Sorunu*. Ankara: TDVİA Yayınları, II. Basım. 2021.

Altıntaş, Fatma Betül. “Tarihsel Eleştiri Tekniklerinin İslâmi Rivayetlere Uygulanma İmkânına Dair Bazı Mülâhazalar”. *Milel ve Nihal* 16/2 (2019), 279-304.

Amin, Kamaruddin. *The Reliability of Hadîth-Transmission: A Re-examination of Hadîth-Critical Methods*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Faculty of Philosophy, Doktora Tezi, 2005.

Amirî, Sâmî. *el-Vucûdu't-târihî li'l-enbiyâ' ve cedelu'l-bahsi'l-arkeoloji şubuhât ve rudûd*. Küveyt: Revâsih yayınları, 1. Basım, 1442/2021.

Amirî, Sâmî. *Hunting for the Word of God*. USA: TL Minneapolis, 2013.

Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: Kuramer yayınları, 1. Basım, 2015.

Arslan, Ali. *Hadiste Metin Tenkidi Prensibi Olarak Tarihe-Vakıya Aykırılık*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Artuk, İbrahim. “Emevilerden Halife Abdülmelik Bin Mervan Adına Kesilmiş Eşsiz Bir Kurşun Mühür”. *Belleten* 16/61 (Ocak-1952), 21-27.

Aydemir, Halis. “Theoretical Approach to the System of Transmission of Hadith Based on Probability Calculations”. *HTD* 3/1 (2005), 39-72.

Aydemir, Halis. “Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007), 85-100.

Aydemir, Halis. *Rivayetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.

Aydın, Mehmet. “Kütsal Metinler ve Dini Literatür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 17/340-345. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Bacharach, Jere. L., ve Anwar, Sharif. “Early Versions of the Shahâda: A Tombstone from Aswan of 71 A.H., the Dome of the Rock, and Contemporary Coinage”. *Der Islam*, 89/1-2 (2012), 60-69.

Bağdâdî, Hatîb Ebû Bekir Ahmet b. Ali. *el-Faşl li'l-vaşl el-müdreç fi'n-nağl*. nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî. b.y.: Dârü'l-hicre, 1. Basım, 1997/1418.

Bağdâdî, Hatîb Ebû Bekir Ahmet b. Ali. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. nşr. Ebû Abdillâh es-Sûrikî ve İbrahim Hamdi el-Medenî. Medine Münevvere: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.

Bağdâdî, Hatîb Ebû Bekir Ahmet b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2, 3, 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Bahbûdî, Muhammed Bakir. *Sahîhü'l-kâfi*. nşr. Abdurrahman ed-Dimaşkiyye, 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1365.

Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 6. Basım, 2006.

Barkî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Halit. *el-Mehâsin*. nşr. Seyyid Celalettin el-Hüseynî. 1 Cilt. Tehran: Dâru'l-kütübi'l-İslâmîyye, 1331.

Bayrav, Süheyla. *Filolojinin Oluşumu*. İstanbul: Multilingual, 1998.

Bedevî, Abdurrahman. *Mevsûatü'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1993.

Bedir, Murteza. "Schacht, Joseph". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/223-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Behiy, Muhammed. *el-Fikrû'l-İslâmî el-hadis ve siletuhû bi'l-isti'mâri'l-garbiy*. Kahire: Mektebe Vehebe, 3. Basım, 1961.

Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-hilal, 1988.

Berg, Herbert. "Competing Paradigms in The Study of Islamic Origins: Quran 15:89–91 and the Value of *Isnads*". *Method And Theory in The Study of Islamic Origins*. ed. Herbert Berg. 259-292. Leiden: Brill, 2003.

Berg, Herbert. "Hadis Tenkidî". çev. Dilek Tekin - İshak Emin Aktepe, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 16/2 (2018), 107-167.

Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam, Hadith Criticism*. London: Routledge, 1. Basım, 2000.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâilu'n-Nübüvvet*. nşr. Abdulmu'tî Kala'cî. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1408/1988.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenu'l-kübra*. nşr. Muhammed Abdulkadir Ata. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şü'abü'l-îmân*. nşr. Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1410.

Bezzâr, Ebû Bekir Ahmet b. 'Amr. *el-Müsned*. nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. 15 Cilt. Medine Münevvere: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1988-2009.

Bible (KJV. RCK). Washington: Syber Service, ts.

Bishop, Eric F. F. "Form Criticism and the Forty Two Traditions of An-Nawawi". *The Muslim World* 30/3 (1940), 253-261.

Bodley, R. V. C. *er-Resûl, hayâtu Muhammed*. çev. Muhammed Muhammed Farac ve Abdülhamit Cûda. b.y.: Mektebetu Mısır, ts.

Bravmann, M. M. *The Spiritual Background of Early Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1972.

Brockelmann, Carl. *Târîhü's-şu'ûbi'l-İslâmiyye*. çev. Nebîh Emin Fares ve Munir el-Ba'lebekkî. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn 5. Basım, 1968.

Brown, Jonathan A. C. "Critical Rigor vs Juridical Pragmatism How Legal Theorists and Hadith Scholars Approached the Back Growth of Isnads in the Genre of Ilal al-Hadith", *Islamic Law and Society* 14/1 (2007), 1-41.

Brown, Jonathan A. C. "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?". çev. Salih Kesgin. *Usul İslam Araştırmaları* 25/25 (Ocak 2016), 265-310.

Brown, Jonathan A. C. "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find". *Islamic Law and Society* 15 (2008), 143-184.

Brown, Jonathan A. C. “The Rules of Matn Criticism There Are No Rules”. *Islamic Law and Society* 19 (2012), 356-396.

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

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi 'u 'ş-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 1-4 Cilt. Lübnan: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.

Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*. İstanbul: Yöneliş 2002.

Burton, John. *The Collection of the Qur'an*. UK: Cambridge University Press, 2010.

Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi. İstanbul: Gelişim Yayınları, 1986.

Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Cîlânî, Dr. Abdulkadir - Akbar, Asif. *İslâm, Peygamber-i İslâm or Müsteşrikîn-i Mağrib Ka Andâz-i Fikr*. Lahore: Beytu'l-hikmet, 2006.

Cook, Barrie J. “En Monnaie Alant Cours: The Monetary System of The Angevin Empire”. *Coinage and History in the North Sea World, C. 500–1250*. ed. Barrie J. Cook ve Gareth Williams. Leiden Boston: Brill, 2006.

Cook, David. “Hadis, Otorite ve Dünyanın Sonu: Modern İslâm Apokaliptik Edebiyatında Hadisler”. çev. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1-2 (June 2010), 137-153.

Cook, David. “Ḥadīth, Authority and the End of the World: Traditions in Modern Muslim Apocalyptic Literature”. *Oriente Moderno* 82/1 (2002), 31-53.

Cook, Michael. “Eschatology and the Dating of Traditions”. *Hadith, Origins and Developments*. ed. Harald Motzki. 217-244. New York: Routledge, 2016.

Crone, Patricia ve Cook, Michael. *Hagarism: The Making Of The Islamic World*. London: Cambridge University Press, 1977.

Crone, Patricia. *Roman, Provincial and Islamic Law, The Origins of Islamic patronate*. London: Cambridge University Press, 1. Basım, 2002.

Çamur, Fatma Yüksel. *Anlatıbilim ve Hadis*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2020.

Çap, Sabri, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.

Çap, Sabri. “Alman Oryantalist Georg Friedrich Daumer’in (1800-1875) Hz. Peygamber Hakkındaki Görüşleri ve Manzum Hadis Tercümesi”. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*. 14 (Haziran 2022), 1-42.

Çap, Sabri. “Hicrî I. Asır Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm”. *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler - II*. ed. Hidayet Aydar vd. 599-647. İstanbul: Ensar, 1. Basım, 2020.

Çap, Sabri. “İlk Üç Asırda Diğer Kültür ve Medeniyetlerin Hadis ve Sünnet’in Yorumlanmasına Etkileri”. *İslâm ve Yorum III*. ed. Fikret Karaman. 347-370. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 1. Basım, 2019.

Çap, Sabri. “Misyoner ve Oryantalist William of Tripoli’nin İslâm ve Hz. Peygamber Hakkındaki İki Eserinin Değerlendirilmesi”. *DEUİFD* 53 (2021), 49-87.

Çap, Sabri. “13. Asır Misyoner ve Oryantalistlerinden William of Tripoli’nin Hz. Peygamber ve Kur’ân Hakkındaki Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi”. *Mizânü'l-Hak: İslâmî İlimler Dergisi* 12 (Haziran 2021). 111-145.

Çap, Sabri. *Hadis İlminde Merfû- Mevkuf İlişkisi*. Ankara: İlahiyat, 2020.

Dâhirî, Muhammad İdris. *et-Tahrîru'l-‘acîb fî hucciyeti hadisi'l-habîb*. Sindh: İdâre hizmetü'l-Kur’ân ve’s-Sünne, 2012.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrâhman et-Temîmî es-Semerkendî. *Müsned ed-Dârimî (es-Sünen)*. nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Durrânî. 1 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü'l-muğnî, 1412/2000.

Darwin, Charles. *On the Origins of Species By Means of Natural Selection*. London: W. Clowes and Sons, 1859.

David O. Siegmund. "Probability Theory", *Encyclopaedia Britannica*, arşiv asım (2020), erişim: Ocak 08/2021. <https://www.britannica.com/science/probability-theory>

David, Law R. *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed*. b.y.: Bloomsbury T&T Clark, 2012.

Dayhan, Ahmet Tahir. "İstişrâk ile İstişhâd edilir mi? Eleştirel Bir Bakış". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 7-45.

Demirel, Harun Reşit. "Ka'bu'l-Ahbâr ve İsrâiliyyât". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19, (2010), 157-168.

Dere, Ali. "Doğu ve Batı Karşılaşmasında Bir Süreç: Oryantalizm". *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu 11-12 Mayıs 2002* (Adapazarı: y.y., 2003), 57-80.

Dere, Ali. "Hadis Literatürünün Kaynaklık Değeri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi, İslâm'ın Anlaşılmasında sünnetin Yeri ve Değeri". *Kutlu Doğum Sempozyumu 2001* (b.y.: 2003), 639-652.

Dere, Ali. "İmam Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine". *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 69-73.

Dere, Ali. "Rivâyet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri", *İslâmiyyât* 1/2 (1998), 11-37.

Dere, Ali. *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları: Eleştirel bir İnceleme*. Ankara: İlahiyat, 1. Basım, 2006.

Dinet, Alphonse-Étienne. *eş-Şerku fî nazari'l-garb*. çev. Omer Fâhûrî, *Ârâun garbiyyetun fî mesâili şarkiiyyetin*. ed. Omer Fâhûrî. Beyrut: Dârü'l-kâtibi'l-arabî, 2. Basım, 1955.

Doğanay, Süleyman. *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2013.

Doner, Fred M. *Narratives of Islamic Origins*. New Jersey: The Darwin Press Princeton, 1998.

Döner, Ertuğrul. “İsrâiliyyât Kavramının Oluşum ve Olgunlaşma Süreci”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Eylül 2015), 1-39.

Duygu, Zafer. “Sözlü Gelenek Form Kritiği ve İnciller”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Haziran 2019), 297-327.

Dvornik, Francis. *The Ecumenical Councils*. New York: Hawthorn Books, 1. Basım, 1961.

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî el-Ezdî. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaşfi Sünenihî*. nşr. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ. Beyrut: Dâru’l-Arabiyye, ts.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Muhyuddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, ts.

Ebû Ya‘lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsîlî. *el-Müsned*. nşr. Hüseyin Selim Esed. 12 Cilt. Şam: Dâru’l-ma’mûn, 1. Basım, 1404/1984.

Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. İbrâhîm el-Kûfî. *Kitâbü’l-âşâr*. nşr. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, ts.

Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. İbrâhîm el-Kûfî. *Kitâbü’l-ḥarâc*. Kahire: el-Matba‘atü’s-selefiyye ts.

Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî. *İrşâdü’s-sârî*. 1 Cilt. Mısır: el-Matba‘tü’l-kübra el-emîriyye, 7. Basım, 1323.

ed-Dımaşkî, Yuhannâ. *el-Herteketü’l-miatü*. b.y.: y.y., 1997.

Edgar, Krentz. *The Historical Critical Method*. USA Philadelphia: Fortres Press, 1977.

Edgeworth, Francis Ysidro. “Probabilism-Probability”. *The Encyclopedia Britannica*. ed. Hugh Chisholm. 22/376-403. New York: University of Cambridge, 1910.

Edward Said, Wadie. *Orientalism*. USA: Penguin Group, 2003.

Ehrman, Bart D. *The New Testament A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press, 2000.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*, b.y.: Elis Yayınları, 2009.

Ensârî, Zafar Ishaq. “The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht’s Argument e Silentio”. *Hamdard Islamicus*, 7/2 (1984), 51-61.

Ensârî, Zafar Ishaq. *The Early Development of Fiqh in Kufah with special reference to the works of Abu Yusuf and Shaybani*. b.y.: McGill University, 1966.

Eren, Muhammed Emin. “Tarihsel Bağlam ve İsrâiliyyâtın Rivayetlerin Oluşumundaki Etkisi –Nüzulü İsa İle Alâkalı Bir Rivayet Bağlamında–”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 255-292.

Ezherî, Karem Şah. *Ziyâ’u’n-Nebi*. 7. Cilt. Lahore: Ziyâ’u’l-Kur’ân Publications, 1420.

Fazlurrahman. *Islamic Methodology In History*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1995.

Fazlurrahman. “Sunnah And Ḥadīth”. *Islamic Studies* 1/2 (1962), 1–36.

Fichtner, J. A. *Tradition (In Theology)*, *The New Catholic Encyclopedia*. USA: The Catholic University of America, 2. Basım, 2003.

Finkelstein, Israel. “Archeology as a High Court in Ancient Israelite History: a reply to Nadav Na’aman”. *The Journal of Hebrew Scriptures* 10/19 (2010), 1-8.

Fîrûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’küb b. Muhammed. *Tenvîrû’l-miğbâs (miğyâs) min Tefsîri İbn ‘Abbâs*. Lübnan: Dârü’l-kütübi’l-İlmiyye, ts.

Florovsky, Georges. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. b.y.: Nordland Publishing Company, 1972.

Fück, Johann Wilhelm. “The Role of Tradition in Islam”. *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki. 3-26. New York: Routledge, 2016.

Fück, Johann Wilhelm. *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye fî urubba hatta matla'i'l-karni'l-'ișrîn*. çev. Muhsin Demridaş. Kahire: Zehrâu'ş-şark, 2006.

Geiger, Abraham. *Judaism and Islam*. b.y.: M.D.C.S.P.C.K Press, 1898.

Geisler, Norman L. - Nix, William E. *A General Introduction to the Bible*. USA: Barbara & Eulaine, 1986.

Georges, Florovsky. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. b.y.: Nordland Publishing Company, 1972.

Gibb, Hamilton A. R. *Mohammedanism, An Historical Survey*. New York: Oxford University Press, 1962.

Goldziher, Ignaz “Mevkifu ehli's-sünneti'l-kudamâi bi izâi 'ulûmi'l-evâili”. çev: Abdurrahman Bedevî. *et-Turâsu'l-Yunânî fî'l-hadâreti'l-İslâmiyye*. ed. Abdurrahman Bedevî. 123-167. Mısır: Mektebetu'n-nehde el-Mısıriyye, 1940.

Goldziher, Ignaz. “Disputes Over the Status Of Hadith In Islam”. *Hadith, Origins and Developments*. ed. Harald Motzki. 55-66. New York & London: Routledge, 2016.

Goldziher, Ignaz. “Hadis Kültüründe Yer Alan İncil Parçaları”. çev. Sami Şahin. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 485-491.

Goldziher, Ignaz. “Hadis'te Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar”. çev. Ömer Özsoy. *AÜFİ* 36 (1997), 405-421.

Goldziher, Ignaz. “İslâm'da Hadisin Yeri Etrafındaki Mücadeleler”. çev. Cihad Tunç. *Goldziher, Hadis Kültürü Araştırmaları*, ed. Hüseyin Akgün. 91-104. Ankara: Otto, 1. Basım, 2020; *AÜİFD* 19/1 (1973), 223-235.

Goldziher, Ignaz. “Kampfe um die Stellung Des Hadit im Islam”. *ZDMG* 61 (1907), 860-872.

Goldziher, Ignaz. “Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadit”. *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 22 (1909), 317-344.

Goldziher, Ignaz. “Neutestamentliche Elemente in der Traditionslitteratur des Islam”. *Oriens Christianus* 2 (1902), 390-397.

Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. çev. C. R. Barber - S. M. Stern. Chicago, New York: Aldine Atherson, 1971.

Goldziher, Ignaz. *The Zahiris, Their Doctrine and Their History*. çev. Wolfgang Behn. Leiden: E. J. Brill, 1971.

Goldziher, Ignaz. *Zâhirîler (Sistem ve Tarihleri)*. çev. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.

Gökalp, Murat. “G.H.A Juynboll’un İsnadda Muammerun’un Rolüne Dair İddialarına A’meş-Ma’rûr bin Süveyd Özelinde Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 4/10 (2001), 17-36.

Görke, Andreas vd. “First Century Sources for the Life of Muḥammad: A Debate”. *Der Islam* 89/2 (2012), 2-59.

Görke, Andreas. “Criteria For Dating Early Tafsîr Traditions: The Exegetical Traditions and Variant Readings of Abū Mijlaz Lâḥiq B. Ḥumayd”. *Jerusalem Studies in Arabic And Islam* 49 (2020), 275-339.

Görke, Andreas. “Eschatology, History and the Common Link: A Study in Methodology”. *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg. 179-208. Leiden, Boston: Brill, 2003.

Görke, Andreas. “Gaybî Haberler, Tarih ve Müşterek Râvi: Metodolojik Bir Çalışma”. çev. Tuğçe Günaydın. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (June 2019), 329-363.

Görmez, Mehmet. “Klasik Oryantalizmin Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler”. *İslâmiyat* 3/1 (2000), 11-31.

Graber, Oleg. *The Formation of Islamic Art*. b.y.: Yale University Press, 1978.

Grant, Jim. vd. *The Archeology Coursebook: An Introduction to themes, sites, methods and skills*. London & New York: Routledge, 2008.

Guillaume, Alferd. “Jaems Robson (ed.): An Introduction to the Science of Tradition, Being al-Madkhal ilā ma’rifat al-Iklîl by al-Ḥâkim Abū ‘Abdallah Muḥammad b. ‘Abdallah al-Naisâbüri”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 16/3 (1954), 609.

Guillaume, Alferd. *The Tradition of Islam*. England: Oxford University Press, 1924.

Guillaume, Alferd. *The Traditions of Islam - An Introduction to the Study of Hadith Literature*. Beirut: Khayats, 1966.

Günaydın, Tuğçe. “Gaybî Haberler, Tarih ve Müşterek Râvi: Metodolojik Bir Çalışma”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (June 2019), 329-363.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbüri. *el-Müstedrek ‘ale’ş-Şaḥîḥayn*. nşr. Mustafa Abdulkadir Atâ’. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1. Basım, 1411/1990.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbüri. *el-Medhel ila kitabi’l-iklîl*. nşr. Dr. Fuad Abdulmun‘im Ahmed. el-İskenderiyye: Dârü’l-da‘va, ts.

Hallaq, Wael B. “On Dating Malik’s Muwatta’”. *UCLA, Journal of Islamic & Near Eastern Law* 47 (2001-2002), 47-65.

Hallaq, Wael B. “On the Authoritativeness of Sunni Consensus”. *International Journal of Middle East Studies* 18/4 (Kasım 1986), 427-454.

Hallaq, Wael B. “Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem”. çev. Hüseyin Hansu. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (1/2006), 137-151.

Hallaq, Wael B. “Nebevi Hadislerin Güvenirliği: Sahte Bir Problem”. çev. Rahile Kızılkaya. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2006), 147-161.

Hallaq, Wael B. “The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem”. *Studia Islamica* 89 (1999), 75-90.

Hallaq, Wael B. “Nebevi Hadislerin Güvenirliği: Sahte Bir Problem”. Çev. Kızılkaya, Rahile Yılmaz. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2006), 147-161.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu‘cemü’l-büldân*. 1-2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1995.

Han, Şeyir Noroz. “İstishraq or mustashrikîn: Kitâbiyât”, *Fikr-o-Nazar* 46/3 (ts.), 105-128.

Hasanî, Hâşim Ma‘rûf. *Dirâsât fi’l-hadis ve’l-muhaddisîn*. b.y.: y.y., 2. Basım, 1398/1978.

Hatib, Mucîr. *Ma‘rifetu medâri’l-isnad ve beyânu mekânetihî fi ilmî ileli’l-hadis*. b.y.: Dârü’l-meymen, ts.

Hatiboğlu, İbrahim. “Çağdaşlaşma Dönemi Metodolojik Hadis Tenkidi Tekniklerinin Mahiyeti”. *İslâm’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*. 189-209. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003.

Hatiboğlu, İbrahim. “Nâfi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/286-287. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Hatiboğlu, İbrahim. “Robson James”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Hatiboğlu, Mehmed S. “Batı’daki Hadis Çalışmaları Üzerine”. *Journal of Islamic Research* 6/2 (1992), 105-113.

Hawary, Hassan Mohammed. “The Second Oldest Islamic Monument Known, Dated A.H. 71 (A.D. 691). From the Time of the Omayyad Calif ‘Abd-el-Mâlik Ibn

Marwān’’. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1932), 289-93.

Hayat Büyük Türk Sözlüğü. ed. Şevket Rado vd. İstanbul: Hayat Yayınları, 1970.

Hıdır, Özcan. “Oryantalistlerin ‘Rasyonel-Skeptik’ Yöntemi ve Türkiye’deki Siret Yazıcılığına Etkisi’’. *Siret Sempozyumu I Türkiye’de Siret Yazıcılığı*. ed. Tahsin Koçyiğit. 593-625. Ankara 2012.

Hıdır, Özcan. “Oryantalistlerin Sahâbeye Dair İddialarının Modern Dönem İslâm Dünyası’ndaki Sahâbe Algısına Düşünsel-Metodolojik Etkisi’’. *İslâm’ın Kurucu Nesli Sahâbe - Sahâbe Kimliği ve Algısı - Tartışmalı İlmi Toplantı*. ed. İslâmî İlimler Araştırma Vakfı. 519-560. Sakarya: Ensar, 2013.

Hıdır, Özcan. “Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi - M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A‘zamî Örneği’’. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007), 7-31.

Hıdır, Özcan. “Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri (Kur’an ve Sünnet) “Yeniden Okuma”daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi’’. *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*, ed. Bayram Ali Çetinkaya 1/11-26. İstanbul: Ege Basım, 2012.

Hıdır, Özcan. “Şarkiyatçıların Hadis Tarihlendirme Metotları’’. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 97-115.

Hıdır, Özcan. *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler Zühd Hadisleri Literatürü Özelinde*. İstanbul: İnsan Yayınları 1. Basım, 2017.

Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât -Hadis İlişkisi)*. İstanbul: İnsan Yayınları 1. Basım, 2006.

Hoffmeier, James K. *Israel in Egypt, The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. USA: Oxford University Press, 1997.

Horovitz, Josef. “Alter und Ursprung des Isnad’’. *Der Islam* 8 (1918), 39-47.

Horovitz, Josef. "The Antiquity and Origin of The Muslim Isnad". *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, 151-158. New York: Routledge, 2016.

Horovitz, Josef. "The Growth of the Mohammed Legend", *The Life of Muhammad*, ed. Uri Rubin. 269-278. Britain: Ashgate, 1998.

Hourani, George F. "Joseph Schacht 1903-69". *Journal of the American Oriental Society* 90/2 (Nisan – Haziran, 1970), 163-67.

Hoyland, Robert G. "Agapius, Theophilus and Muslim Sources", *Studies in Theophanes Travaux et Memoires 19*, ed. Marek Jankowiak - Federico Montinaro. Paris: y.y., 2015.

Hoyland, Robert G. "History Writing in the Time of Islam's Beginnings". *Christian Historiography Between Empires, 4th-8th Centuries*. ed. H. Amirav vd. 109-121. Leuven: Peeters, 2021.

Hoyland, Robert G. "Obituary For Patricia Crone: A Student's View". *Jerusalem Studies In Arabic And Islam* 43 (2016), i-iii.

Hoyland, Robert G. "Patricia Crone, The Qur'ānic Pagans and Related Matters: Collected Studies in Three Volumes". *Journal of Semitic Studies* 63/2 (Oct. 2018), 526–529.

Hoyland, Robert G. "The Correspondence of Leo III (717-41) and 'Umar II (717-20)". *ARAM* 6, (1994), 165-77.

Hoyland, Robert G. "The Earliest Christian Writings on Muhammad an Appraisal". *The Biography of Muhammad, The Issue of Sources*. ed. Harald Motzki, 276-297. Leiden: Brill, 2000.

Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as Others Saw It*. Princeton New Jersey: The Darwin Press, 2. Basım, 2001.

Hurgonje, C. Snouck. *Mohammedanism, Lectures on Its Origins, Its Religious and Political Growth and Its Present State*. b.y.: y.y., 2003.

Ibn al-Rawandi. “Origins of Islam: A Critical Look at the Sources”, *The Quest for the Historical Muhammad*, ed. Ibn Warrak. 89-126. New York: Prometheus Books, 2000.

Itr, Hasan Ziyaeddin. *Vahyullâh*. Suriye: Dârü'l-mekteb, 1. Basım, 1419/1999.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du‘afâ‘i’r-ricâl* nşr. Adil Ahmet Abdülmevcud - Ali Muhammed Mu‘avved. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü’l-ilmiiyye, 1. Basım, 1418/1997.

İbn Asâkir, Ebü’l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. nşr. Amr b. Garame el-‘Umrevî. 60 Cilt. Şam: Dârü’l-Fikr, 1415/1995.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *el-İştikâk*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dârü’l-cîl, 1411/1991.

İbn Ebî Hâtım er-Razi, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *el-Cerh ve’t-ta‘dil*. 1 Cilt. Hint: Dâiretü’l-Ma‘ârifî’l-Usmâniyye, 1271/1952.

İbn Ebî Hâtım er-Razi, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Tefsîrü’l-Kur‘âni’l-‘azîm*. nşr. Esâd Muhammed et-Tayyib. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa 1419.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Muşannef*. nşr. Kemal Yusuf el-Hût. 2, 5 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1409.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İşâbe fi temyîzi’s-şahâbe*. nşr. Adil Ahmet Abdülmevcüt – Ali Muhammed Mu‘avved. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiiyye, 1415.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethü’l-bârî bi-şerhi Şahîhi’l-Buhârî*. 10 Cilt. b.y.: Dârü’l-marife 1379.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü’t-Tehzîb*. 2, 10 Cilt, Hint: Matbaa Dâiretü’l-Ma‘ârifî’n-Nizâmiyye 1. Basım, 1326.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-'ayân'dır.* nşr. İhsân Abbâs. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sadir 1971.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Fazlü'l-Endelüs ve zikru ricâlihâ.* nşr. Selahuddin el-Muncid. b.y.: Dârü'l-kitâbi'l-cedîd, 1. Basım, 1968.

İbn Hibbân Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü (Ma'rifeti)'l-mecrûhîn mine'l-muḥaddişîn ve'd-ḍu'afâ' ve'l-metrûkîn.* nşr. Mahmud İbrâhîm Zayd. 1 Cilt. Halep: Dârü'l-va'y, 1. Basım, 1396.

İbn Hibbân Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Şahîhu ibn Hibbân bi tertîb ibn Belbân.* nşr. Şuaib el-Arnâvut. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü'n-nebeviyye.* nşr. Mustafa es-Sekkâ vd. 1, 2 Cilt. Suriye: Mustafa el-bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1375/1955.

İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî. *el-Beyânü'l-muğrib fî (ihtişâri) aḥbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib.* nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Beşşâr Avvâd. 1, 2 Cilt. Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1434/2013.

İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî. *el-Beyânü'l-muğrib fî (ihtişâri) aḥbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib.* Colin - Levi-Provençal. Beyrut: Daru's-sekâfe, 3. Basım, 1983.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye.* 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1407/1986.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *et-Tekmil fî'l-cerh ve't-ta'dîl.* nşr. Şadi b. Muhammed. Yemen: Merkezu'n-Nu'mân, 1. Basım, 1432/2011.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*. b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1419/1999.

İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî. *et-Târîh ve'l-ilel (Rivâyetü'd-Dûrî)*. nşr. Ahmed Muhammed Nûseyf. Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-ilmî, 1399/1979.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. nşr. Hammâd Abdürrahîm Sa'îd. Urdun: Mektebetü'l-menâr, 1. Basım, 1407/1987.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 3-5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1410/1990.

İbn Sînâ Ali el-Hüseyn b. Abdillâh. *'Uyûnu'l-hikmet*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-kalem, 1980.

İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî. *Târîhu esmâ'id-đu'afâ' ve'l-kezzâbîn*. nşr. Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kâşgarî. 1 Cilt. b.y.: y.y., 1. Basım, 1409/1989.

İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısrî. *el-Câmi' fi'l-hadîs*. nşr. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebü'l-Hayr. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1416/1995.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *el-Fihrist*. nşr. İbrâhîm Ramazân. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-marife, 1417/1997.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü envâ'i 'ulûmi'l-hadis (Mukaddimetü İbni's-Şalâh)*. nşr. Nûreddin Itr. Suiye: Dârü'l-fikr, 1406/1986.

İftihar, Ahmad İftihar. *Tahrîk-i istişrak: lâ mutenâhî teselsül*. b.y.: Kitab-o-Sünnet, 2019.

İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *el-Eğānî*. nşr. Sümeyr Cabir. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 2. Basım. ts.

Juynboll, G. H. A. “(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Hadith Science”. *Islamic Law and Society Brill* 8/3 (2001), 303-349.

Juynboll, G. H. A. “Nafi’ the Mawla of İbn Umar and His Position in Muslim Hadith Literature”. *Der İslam* 70 (1993), 207-244.

Juynboll, G. H. A. “Some Isnād - Analytical Methods Illustrated on The Basis of Several Woman – Demeaning Sayings From Ḥadīth Literature”. *Hadith, Origins and Developments*. ed. Harald Motzki. 175-216. New York: Routledge, 2016.

Juynboll, G. H. A. “Some New Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 97-118.

Juynboll, G. H. A. “The Date of Great Fitna”. *Arabica* 20/2 (1973), 142-159.

Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition*. New York: Cambridge University Press, 2008.

Juynboll, G. H. A. *The Authenticity of The Tradition Literature*. Leiden: E. J. Brill, 1969.

Juynboll, Th. W. “Adhan” *The Encyclopedia of Islam*. 1/187-188. Leiden: Brill, 1986.

Juynboll, Theodor Willem. “el-Ezân”. *Mûciz dâiretu'l-ma'ârifî'l-İslâmiyye*. 1/584-587, Mısır: Merkezu's-şârike li'l-ibdâ'i'l-fikrî, 1. Basım, 1998/1418.

Juynboll, Theodorus Willem. “Hadis”. *İslâm Ansiklopedisi*. 5/47-54. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987.

Karacabey, Salih. “İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 12/1 (2003), 71-104.

Kārî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1422/2002.

Khan, Alam. "The Suspicion About Muslim's Indulgence & Juynboll's Theory of "Dive" An Analytical Study" (*Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2016), 75-85.

Khan, Alam. *Takyimü nazariyyâti Juynboll havle'l-hadîsi'n-nebevî*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019.

Khoso, Abdullah. *Sünnet Tedvin Khan Agu ai Une Khan Poi* (Şikârpur: Mehrân Akademi, 2013)

Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto, 5. Basım, 2015.

Kızıl, Fatma. "Hadis rivayetinde Aile İsnadları, Bekir Kuzudişli, (Doktora Tezi), İstanbul 2005, 456 sayfa." *Hadisler Tetkikleri Dergisi*, 5/1, 2007, 195-198.

Kızıl, Fatma. "Juynboll Gualtherus Hendrik Albert". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek-1/694-695. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Kızıl, Fatma. "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları, Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 155-245.

Kızıl, Fatma. "Batı'da Hadis Çalışmalarında Tek Râvili tarikler". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10 (2012), 7-22.

Kızıl, Fatma. "Eerick Dickinson, The Development of Early Sünnite Hadith Criticism- The Taqdim of İbn Abî Hâtim Al-Râzî". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2 (2004), 201-204.

Kızıl, Fatma. "Fazlurrahman's Understanding of the Sunnah/Hadîth- A Comparison With Joseph Schacht's Views on The Subject". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6 (2008), 31-45.

Kızıl, Fatma. “Goldziher’den Schacht’a Oryantalist Literatürde Hadis ve sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7 (2009), 54-62.

Kızıl, Fatma. “In Pursuit of A Common Paradigm: Islamic and Western Hādīt Studies”. *Hikma Journal of Islamic Theology and Religious Education* 6 (2015), 11-32.

Kızıl, Fatma. “Sîret ya da sünnet: Oryantalistlerin Siyer Haberlerine Yaklaşımı”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2015), 7-25.

Kızıl, Fatma. “Türkiye’de Hadis Çalışmaları ve Oryantalizm”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11 (2013), 303-331.

Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2019.

Kızıl, Fatma. *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Y. Lisans Tezi, 2005.

Kızılkaya Yılmaz, Rahile. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta’*. İstanbul: İFAV, 2020.

Kızılkaya Yılmaz, Rahile. “Oryantalist Paradigmanın Karşıtı Olarak Oksidentalist Söylem: Kavramsal Bir Analiz”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/2 (December 2021) 209-233.

Kızılkaya, Rahile. “Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkit Edilme Serencamına Misâl: Norman Calder’ın *Muvatta’*ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler”. *İlahiyat Akademi Dergisi*, 7-8 (2018), 269-281.

Kızılkaya, Rahile Yılmaz. *İbn Ebî Hâtim er-Râzî’nin “İlelü’l-hadîs” Adlı Eserinde Vasledilmekle İletti Saydığı Mürsel rivayetler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Koçyiğit, Talat “I. Goldziher’in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 43-55.

Koçyiğit, Talat. “İslâm Hadisinde İsnad ve Hadis Râvilerinin Cerhi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961), 47-57.

Koren, Judith - Nevo, Yehuda D. “Methodological Approaches to the Islamic Studies”. *Der Islam* 68 (1991), 87-125.

Köktaş, Yavuz. “Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine”. *Dîvân Dergisi* 1, (2002), 95-160.

Krentz, Edgar. *The Historical Critical Method*. USA Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Kutluay, İbrahim “Osmanlı Döneminde XVI. ve XVII. Yüzyılda Kurulan Dârulhadislerin Müfredatı ve İlmî Seviyeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 9 (December 2019) 13-49.

Kutluay, İbrahim. “Bazı Oryantalistlerle Sezgin ve A‘zamî’nin Erken Dönemde Hadislerin Yazılması Meselesine Yaklaşımları”. *İslam ve Yorum III (Din bilim ve medeniyet)*. ed. Fikret Karaman. 1/11-33. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 1. Basım, 2019.

Kutluay, İbrahim. “Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott”. *Yakın Doğu Üniversitesi I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu 2012*. ed. Yusuf Suiçmez. 281-324. KKTC, Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2014.

Kuzudişli, Ali. “Erken Dönem İslâm Literatüründe “Tevrat’ta Yazılmıştır ki..” Rivayetleri”. *Birinci Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (USBK) Bildiri Kitabı*, Mersin (Mart 2019), 278-285.

Kuzudişli, Ali. “İsrailiyat Hadis Rivayetleri Arasına Nasıl Karıştı?”. *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (2017), 25-53.

Kuzudişli, Ali. “İsrailiyat Hadis Rivayetleri Arasına Nasıl Karıştı?”. *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (2017), 25-53.

Kuzudişli, Ali. “*Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* Ahmet Yücel İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2015, 317 sayfa”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 1/1 (2015), 215-218.

Kuzudişli, Ali. *İsrailiyatın Hadise Girişi*. İstanbul: Serüven Kitabevi, 2015.

Kuzudişli, Ali. *Rivayetlerde Sarmal Özellik*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012.

Kuzudişli, Bekir *Doktora Tezim*. E-Posta 30 Kasım 2021, Alıcı: Muhammad Masharib Shah Syed.

Kuzudişli, Bekir. “Bölgelere Göre ‘Men Kezebe ‘Aleyye...’ Hadisinin Rivayet Seyri”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (June 2008), 71-110.

Kuzudişli, Bekir. “Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”. *Usûl İslâm Araştırmaları* 25/25 (Ocak-Haziran 2016), 7-30.

Kuzudişli, Bekir. “Hadīth of *Man Kadhaba ‘Alayya* and *Argumentum e Silentio*”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 47-71.

Kuzudişli, Bekir. “Oryantalistler ve Hadis Terimleri”. *YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu*. ed. Yusuf Suiçmez. 338-350. b.y.: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2014.

Kuzudişli, Bekir. *Aile İsnâdları*. İstanbul: İFAV, 2021.

Küleynî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ya‘küb b. İshâk er-Râzî. *el-Kâfi fi’l-‘ilmi’ d-dîn*. 3 Cilt. Tahran: Dârü’l-kütübi’l-İslâmiyye, 4. Basım, 1365.

Lange, John. “The Argument From Silence”. *History and Theory* 5/3 (1966), 288-301.

Lewis, Bernard. *From Babel to Dragomans*. USA: Oxford University Press, 2005.

Lings, Martin. *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*. b.y.: Inner Traditions, 1987.

Ma‘mer b. Râşid el-Ezdî, Ebû Urve el-Basrî es-San‘ânî. *el-Câmi‘ (Mülhak el-Muşannef Abdürrezzâk)*. nşr. Habibürrahmân el-A‘zamî. 10 Cilt. Pakistan: el-Meclisü'l-ilmî, 1. Basım, 1403.

Mâlik b. Enes Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvaţta*. nşr. Mustafa A‘zamî. 3 Cilt. Ebû Dabi: Müessesetu Zâyid b. Sultan, 1. Basım, 1425/2004.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvaţta‘ü'l-İmâm Mâlik rivayetü Muhammed*. nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf. b.y.: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 2. Basım, ts.

Maloush, Talal. *Early Hadith Literature And The Theory of Ignaz Goldziher*. UK: Edinburg University, Islamic And Middle Eastern Studies Faculty of Arts. Doktora tezi. 2000.

Margoliouth, David S. *The Early Development of Mohammedanism*. b.y.: Simon Publications, 2003.

Massignon, Louis. *Salman Pâk*. çev. Ali Şerîatî. b.y.: Târîh-i Mâ, ts.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Mir‘âtü'l-‘ukûl fî şerhi aḥbâri âli‘r-resûl*. 13 Cilt. Tahran: Dârü'l-kütübül-İslâmiyye, 1370.

Mes‘ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî. *Mürüccü‘z-zehab ve me‘âdinü'l-cevher*. 1 Cilt. b.y.: y.y. ts.

Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî en-Nîsâbü'rî. *Mecma‘u'l-emşâl*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-marife, ts.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ‘i‘r-ricâl*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘ruf, 28 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1400/1980.

Motzki, Harald “The Muṣannaf of ‘Abd Al-Razzāq Al-Şan‘ānī As A Source of Authentic Aḥādīth of The First Islamic Century”, *Journal of Near Eastern Studies* 50/1 (1991), 1-21.

Motzki, Harald. “G.H.A. Juynboll’ün Nâfi’ the Mawla of Ibn Umar, and his Position in Muslim Hadīth Literature Adlı Çalışmasına Bir Tenkit Denemesi”. ev. Bulent Uçar. *Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*. ed. Bulent Uar, 151-239. Istanbul: Hadisevi, 2006.

Motzki, Harald. “Review of G. H. A. Juynboll Encyclopedia of Canonical Hadith”. *Jerusalem Studies In Arabic and Islam* 36 (2009), 539-549.

Motzki, Harald. “The Murder of Ibn Abī l-Huqayq: The Origin and Reliability of Some *Maghāzī*-Reporst”. *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*. ed. Harald Motzki, 170-239. Leiden: Brill, 2000.

Motzki, Harald. “The Origins of Muslim Exegesis: A Debate”. *Analysing Muslim Traditions*, ed. Harald Motzki vd. 231-303. Leiden: Brill, 2010.

Motzki, Harald. “The Prophet and the Debtors”. *Analysing Muslim Traditions*, ed. Harald Motzki vd. 125-208. Leiden: Brill, 2010.

Motzki, Harald. “The Question of The Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article”. *Method and Theory in The Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg. 211-258. Leiden: Brill, 2003.

Motzki, Harald. “Theme Issue: Methods of Dating Early Legal Traditions Introduction”. *Islamic Law and Society* 19 (2012), 1-10. Leiden: Brill, 2012.

Motzki, Harald. “Whither Ḥadīth Studies?”. ev. Frank Griffel *Analysing Muslim traditions. Studies in legal, exegetical and Maghāzī Ḥadīth*. ed. Harald Motzki. 47-122. Leiden: Brill, 2010.

Motzki, Harald. “Dating Muslim Traditions: A Survey”. *Arabica Brill* 52/2 (2005), 204-253.

Motzki, Harald. “The Prophet and the Cat: on dating Malik’s Muwatta’ and legal traditions”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 22 (1998), 18-83.

Muhammed, İsmail Ali. *el-İstişrak beyne ’l-hakiketi ve ’t-tedlîl*. Kahire: Dârü’l-kelime, 1436/2014.

Muir, Sir William. *The Apology of Al-Kindi*. New York: E. & J. B. Young & Co., 1887.

Muir, Sir William. *The Life of Mahomet*. 1 Cilt. London: Smith, Elder and Co., 1858.

Muir, Thomas. “Circule”. *The Encyclopedia Britannica*. ed. Hugh Chisholm. 6/389. New York: University of Cambridge, 1910.

Murad, Yahya. *Mu’cemu esmâ’i ’l-müsteşrikîn*. b.y.: Kutub Arabiyye, ts.

Murad, Yahya. *Mu’cemü esmâ’i ’l-müsteşrikîn*. b.y.: alkottob, ts.

Murad, Yahya. *Rudûd ala şubuhâti ’l-musteşrikîn*. b.y.: Kotobarabia, 2006.

Mustafa, Ali Salih. “Nakdu da’vâ vücûdi’l-isrâiliyyât fi’s sahihayn”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/30 (Temmuz–Aralık 2013), 233-247.

Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi ’u’s-şahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü’t-turâsi’l-Arabî, ts.

Na’man, Nadav. “Does archeology deserve the status of a ‘high court’?”. *Between Evidence and Ideology*. ed. Bob Becking - Lester L. Grabbe. Leiden: Brill, 2001.

Nebî, Mâlik b. Nebî. *İntâcü’l-musteşrikîn ve eseruhû fi’l-fikri’l-İslâmiyi ’l-hadîs*. Beyrut: Dârü’l-irşâd, 1388/1969.

Nedevi, Muhammed Senaullah. *Ulûm-i İslâmiye or müsteşrikîn*. Lahore: Nashriya, 2009.

Nemle, Ali b. İbrahim el-Hamd. *el-İstişrâk ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye*. Riyad: Mektebetu't-tövbe, 1998.

Nemle, Ali b. İbrâhîm. *el-İstişrâk ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye*. Riyaz: Mektebetu't-tevbe, 1. Basım, 1998.

Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdillâh el-Huzâî el-Mervezî. *el-Fiten ve'l-melâhim*. nşr. Sümeyr Emin ez-Züheyri. Kahire: Mektebetü't-tevhît 1. Basım, 1412.

Oakley, Francis. *The Conciliarist Tradition Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870*. USA: Oxford University Press, 2003.

Okiç, M. Tayyip. *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*. Ankara: Atlas Yayınları, 1. Basım, 2017.

Özdemir, Veysel. “İsrailiyyat Türü Rivayetlerin Hükmünü Belirleme Açısından “*Ve Haddiso an Beni İsraille ve La Harace ...*” Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme”. *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 307-325.

Özer, Salih. “Batı’da Hadis Metinlerine Yönelik Edebî Tahlil Denemeleri”. *Dinî Araştırmalar* 9/25 (2006), 237-264.

Özer, Salih. *İsnad Analiz Teknikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Özgür, Ayşe Mutlu. *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar Tek Râvili tarikler Özelinde Bir İnceleme*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Özkan, Halit. “The Common Link And Its Relation To Madar”. *Islamic Law and Society* 11/1 (2004), 42-77.

Özkan, Halit. *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Özşenel, Mehmet. “Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi) Hakkında Bazı Mulahazalar”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2006), 7-36.

Öztürk, Tuğba. “Toledo Koleksiyonu: Sebepleri ve Sonuçlarıyla İlk Oryantalist Çalışmalar”. *Milel ve Nihal* 12/1 (2015), 55-80.

Özüdoğru, Bekir. “[Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013, 263 s.]”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 212-215.

Paret, Rudi. *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye fi'l-cami'âti'l-almâniyye*. çev. Mustafa Mâhir. Kahire: el-Merkezü'l-kevmî li't-terceme, 2011.

Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition*. London: University of Chicago Press, 1984.

Penn, Michael Philip. *Envisioning Islam Syriac Christians and the Early Muslim World*. Philadelphia: Penn University of Pennsylvania Press, 2015.

Penn, Michael Philip. *When Christian First Met Muslims: A Sourcebook of The Earliest Syriac Writings on Islam*. USA: University of California Press, 2015.

Petrushersky, I. P. *Islâm der Iran*. çev. Kerîm Keşâverz. Tehran: İntişârât-i Peyâm, 1363.

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

Powell, Mark Allan. *What Is Narrative Criticism? (Guides to Biblical Scholarship New Testament)*. Minneapolis: Fortress press, 1990.

Quraishi, Ahmad Bilal. “Harald Motzki or Hadis Ek Câiza”. *Fikr-o-Nazar* İslamabad 56/1-2 (ts.) 113-128.

Quraishi, Ahmad Bilal. *Textual Criticism: A Comparative Study Between the Methods of Joseph Schacht and Harald Motzki in the Study of Ḥadīth*. İslâmabad: International Islamic University, Usulu'd-din Fakültesi, Doktora Tezi, 2016.

Quraishi, Bilal Ahmed. *Textual Criticism: A Comparative Study Between the Methods of Joseph Schacht and Harald Motzki in the Study of Ḥadīth*. İslamabad: International Islamic University Usûlü'd-dîn Fakültesi, 2016.

R. Walzer - H. A. R. Gibb, "Akhlāk". *The Encyclopedia of Islam*. 1/325-329. Leiden: Brill, 1986.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî Ğarâibi'l-Kur'ân*. nşr. Safvan Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412.

Renfrew C. - Clark R. M. "Problems Of The Radiocarbon Calendar And Its Calibration". *Archaeometry* 16/1 (1974), 5-18.

Richards, Michael P. - Britton Kate. *Archaeological Science: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2020.

Ridvan, Umar b. İbrahim. *Ârâü'l-müsteşrikîn havle'l-Kur'âni'l-kerim ve tefsîrihi*. Riyad: Daru Teyyibe, 1. Basım, 1413/1992.

Robinson, Neal. *Christ in Islam and Christianity*, New York: State University of New York Press, 1991.

Robson, James. "The Isnad in Muslim Tradition". *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, 163-174. New York: Routledge, 2016.

Robson, James. "The Study and Transmission of Tradition". *The Encyclopedia of Islam*. ed. B. Lewis vd. 3/27-28. Leiden: E. J. Brill, 1986.

Rodinson, Maxime. "es-Sûretu'l-garbiyyetu ve'd-dirâsâtu'l-garbiyyetu'l-İslamiyye". çev. Muhammed Rehîr es-Semhûrî vd. *Turâsu'l-İslâm*. ed. Joseph Schacht vd. 1/29-84. Küveyt: Âlemu'l-marife, 1998.

Rubin, Uri. *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*. Princeton: The Darwin Press, 1995.

Sâid b. Mansûr, Ebû Osmân b. Şu'be el-Horasânî. *et-Tefsîr min Sünen Saïd b. Mansûr*. nşr. Sa'd b. Abdullâh. 3 Cilt. b.y.: Daru's-samî'î, 1. Basım, 1417/1997.

Schacht, Joseph. "A Revaluation of Islamic Traditions". *Journal of the Royal Asiatic Society* 81/3-4 (Oct. 1949), 143-154.

Schacht, Joseph. “Fazlur Rahman: Islamic Methodology in History”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29/2 (1966), 394-395.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford University Press, 1. Basım, 1979.

Schoeler, Gregor. “Oral Torah and Hadith Transmission Prohibition of Writing, Redaction”. *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki. 67-108. New York: Routledge, 2016.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdûlmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *et-Temsîl ve'l-muhâdara fi'l-hikem ve'l-münâzara*. nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, 1 Cilt. Kahire: Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, 2. Basım, 1401/1981.

Segal, Robert A. “Reductionism in the Study of Religion”. *Religion and Reductionism*. ed. Thomas A. Idinopulos - Edward A. Yonan. 4-14. Leiden: E. J. Brill, 1994.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *Fetħu'l-muğîs bi-şerhi elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*. nşr. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-sünne, 1. Basım, 2003/1424.

Selefi, Lokman. *İhtimâmu'l-muhaddisîn bi nakdi'l-hadisi seneden ve metnen ve dahdi mezâ'imi'l-müsteşrikîne ve etbâ'ihim*. Riyad: Dârü'd-Dâ'î, 1420.

Seyyit, Aleem Ashraf Jansi. *Tefhîm-i İstişrâk*. Lahore: World View Publishers, 2019.

Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1956.

Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*. çev. Araf Mustafa-Saîd Abdürrahîm. 1 Cilt. Riyad: Muhammed b. Suûd Üniversitesi, 1411/1991.

Sharma, Arvind. “An Inquiry into the Nature of the Distinction between the History of Religion and the Phenomenology of Religion”, *Numen*, 22, Fasc. 2 (Aug., 1975), 81-95.

Sharma, Arvind. “What is Reductionism?”. *Religion and Reductionism*. ed. Thomas A. Idinopulos - Edward A. Yonan. 127-142. Leiden: E. J. Brill, 1994.

Sharpe, Eric J. *Comparative Religion: A History*. Britian: Duckworth, 2003.

Sıddîkî, Muhammad Zubayr. *Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features*. Calcutta: y.y., 1961.

Sibâî, Mustafa. *el-İstişrâk ve'l-mustaşrikûn mâ lehum ve mâ 'aleyhim*. b.y.: Dârü'l-verrâk, ts.

Smajlović, Ahmet. *Felsefetu'l-istişrâk ve eseruhâ fi'l-edebi'l-Arabiyyi'l-mu'âsır*. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1418/1998.

Songur, Haluk. “John Burton (1929-) -The Collection of the Qur'an Adlı Eseri Özelinde”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 203-217.

Sprenger, Aloys. *The Life of Mohammad from Original Sources*. Allahabad: y.y., 1851.

Steck, Odil Hannes. *Old Testament Exegesis, A Guide to the Methodology*. çev. James D. Nogalski. Georgia Atlanta: Scholars Press, 1998.

Strenski, Ivan. *Understanding Theories of Religion: An Introduction*. UK: Wiley Blackwell II. Basım, 2015.

Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 2 Cilt. b.y.: Dârü'l-hicr, 2. Basım, 1413.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 1 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî ve Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mehellî. *el-Celâleyin*. Kahire: Dârü'l-hadis, 1. Basım, ts.

Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ûm*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-marife, 1410/1990.

Şaş, Ali Kemal. “Türkçede terim oluşturma yolları ve bilişim terimlerinin oluşum süreçleri”. *RumeliDE Journal of Language and Literature Studies* 21 (December 2020), 242-256.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. 5. Cilt. b.y.: Dârü İbn Affân, 1. Basım, 1417/1997.

Şâyicî, Abdürrezzâk b. Halife - es-Seyyit Muhammed es-Seyyit Nuh. *Menâhîcu'l-muhaddisîn fi rivayeti'l-hadis bi'l-ma'na*. Küveyt: İdâretü'l-ebhâsi Küveyt Üniversitesi. ts.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen *el-Âşâr*. çev. Sıddîk Hazârvî, Lahore: Mektebe A'la Hazrat, 2004/1425.

Şimerî, Mâhir Cevvâd Kazim. *en-Nebiyyu Muhammed fi muellifâti Montgomery Watt ani's-sîreti'n-nebeviyye dirase tahlîliyye mukârene*. b.y.: el-'Utbe el-Abbâsiyye el-mukaddese, 1440/2019.

Tabâtabâî, Mustafa Hüseyinî. *Nakd-ı Âsâr-ı Hâverşenâsân*. b.y.: Mecmû'ayı muvahhidîn, 1436.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 1, 4, 5, 7, 8 Cilt. Beyrut: Daru't-turâs, 2. Basım, 1387.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Tahhân, Mahmûd. *Teysîru mustalehi 'l-hadis*. Lahore: Mektebe-i Rahmâniye, ts.

Tahhân, Mahmûd. *Usûlü 't-tahrîc ve dirâsetü 'l-esânîd*. b.y.: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2. Basım, 1979.

Tahhân, Mahmûd. *Yeni Hadîs Usûlü*. çev. Cemal Ağırman. İstanbul: Rağbet, 3. Basım, 2013.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsned*. nşr. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 1 Cilt. Mısır: Dâru hicr, 1419/1999.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-telvîh 'ala 't-tavdîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.

Thomson, R. W. *The Armenian History Attributed to Sebeos*. b.y.: Liverpool University Press, 1999.

Tilman, Nagel. "Hadis ya da Tarihin İmhası", Çev. Ali Dere, *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 163-167.

Timothy, McGrew. "The Argument from Silence". *Acta Analytica* 29/2 (2014), 215-228.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-İlelü 'ş-şagîr*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, ts.

Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Arberry, Arthur John". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Toprak, Bilal. *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe Disiplinlerarası Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2020.

Torrey, Charles Cutler. *The Jewish Foundation of Islam*. New York: Jewish Institute of Religion Press, 1933.

Uçar, Bülent. "G.H.A. Juynboll'ün Nâfi' the Mawla of Ibn Umar, and his Position in Muslim Hadith Literature Adlı Çalışmasına Bir Tenkit Denemesi" *Batı'da*

Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri, ed. Bülent Uçar. 151-239. İstanbul: Hadisevi, 2006.

Ulu, Arif. “Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması Ya Da Fitnenin Tarihi”. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 119-166.

Ulu, Arif. “Önceleri İsnaddan Sormazlardı’ Rivâyetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 20-46.

Uulu, Tynchtykbek Manas. “Oryantalistlerin Hadis, Sünnet ve Sahâbe Kavramlarına Yaklaşımları”. *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi* 24 (2018), 137-153.

Uz, Emin. “Rivayetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi‘ Mevlâ İbn Ömer, (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 443 sayfa”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (2009), 209-213.

Uzundağ, M. Said. “Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)”. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2013), 271-275.

Vâkidî, Muhammed b. Ömer Ebû Abdillâh el-Medenî, *el-Megâzî*. nşr. Marsden Jones. Beyrut: Dârü'l-a'lemî, 1409/1989.

Virk, Muhammad Ekrem – Mahmud, Muhammed Riyaz. “İlm-i Hadis Pe Müsteşrikin Ke E‘trâzât”. *Mâhname eş-Şerî‘a* (Nisan 2010), 19-33.

Wallach, Efraim. “Inference From Absence: the Case of Archaeology”. *Palgrave Communications* 5/94 (2019), 1-10.

Wansbrough, John E. *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. New York: Prometheus Books, 2004.

Watt, W. Montgomery. “Western Approach to the Understanding of the Qur’an”. *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler, 16-18 Eylül, 1985*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985, 25-30.

Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca, USA*: Oxford University Press, 1960.

Webster, Noah. *An American Dictionary of the English Language*. 2 Cilt. New York: S. Converse, 1828.

Wellhausen, J. *The Arab Kingdom And Its Fall*. çev. Margaret Graham Weir. Calcutta: Calcutta University Press, 1927.

Wensinck, Arnet Jan. “The Importance of Tradition for the Study of Islam”. *The Muslim World* 11/3 (1921), 239-245.

Wensinck, Arnet Jan. *The Muslim Creed Its Genesis And Historical Development*. London: Routledge, 1. Basım, 2008.

Whittaker, John C. vd. “Evaluating Consistency in Typology and Classification”. *Journal of Archeological Method and Theory* 5/2 (1998), 129-164.

William, Adams Y. - Ernest, W. Adams. *Archeological Typology and Pratical Reality*. New York: Cambridge University Press, 2008.

William, McGuckin. *Ibn Khallikan’s Biographical Dictionary*. 2 Cilt. Paris: Oriental Translation Fund, ts.

Ya‘kübî, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya‘küb İshâk b. Ca‘fer b. Vehb. *Târîhu’l-Ya‘kübî*. nşr. Abdulemir Mehenna. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketu’l-a’lemî, 1. Basım, 2010/1431.

Yargıcı, Atilla. “Tefsirlerde İsrailiyyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Harran Ün. İlahiyat Fak. Dergisi* 11/15 (Ocak-Haziran 2006), 51-65.

Yavuz, Kemal vd. *Dînî Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 1991.

Yusfî, Hammâdî. *Evhâmu’l-müsteşrikîn fi’s-sünneti’n-nebeviyye*. b.y.: y.y., ts.

Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: İFAV 1. Basım, 2015.

Yücel, Ahmet. *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)*. İstanbul: İFAV, 2013.

Zâhirî, Muhammed b. Dâvûd Ebû Bekir el-İsfahânî. *ez-Zehra*. b.y.: y.y. ts.

Zakzûk, Mahmûd Hamdî. *el-İstişrâk ve'l-Halfiyyetu'l-fikriyye li's-sirâ'i'l-hadâriy*. Kahire: Dârü'l-menâr, 2. Basım, 1989/1409.

Zaman, İftikhar. *The Evolution of a Hadith: Transmission, Growth and The Science of Rijal in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqas*. Chicago: Illinois, 1991.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. nşr. Muhammed Ali Becâvî. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife 1382/1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.

Zenos, Andrew C. *The Elements of The Higher Criticism*. New York: Funk & Wagnalls Company, 1895.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Şalâh*. nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferîc. 2 Cilt. Riyad: Edvâü's-selef, 1419/1998.

Ziauddin Sardar – Zafar, A. Malik. *Muhammad for Beginners*. b.y.: Icon Books, 1994.

Zübeyr, Hafız Muhammed. *İslâm or müsteşrikin*. Lahore: Mektebe Rahmetun li'l-Âlemîn, 2014.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: Matba İsâ el-Bâbî el-Halebî 3. Basım, ts.

Dâhirî,

Muhammad

İdris,

<http://bulbulemadina.orgfree.com/Unicodebooks/shamailtirmizi/file10muqduumo.htm>
erişim 28-06-2022.

Encyclopædia Britannica,
<https://web.archive.org/web/20150603012157/http://www.britannica.com/EBchecked/topic/494866/reductionism>, erişim zaman 12-23-2021.

Oxford Dictionaries,
<https://web.archive.org/web/20151225220336/http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/reductionism>, erişim zaman 12-23-2021.

TDK, <https://sozluk.gov.tr/> erişim tarihi 20.01.2021

www.Islamic-awareness.org/history/İslâm/inscriptions/seal2.html

<http://www.livrosgratis.com.br/busca/Mohammedanism/1>

<https://philosophydungeon.weebly.com/form-criticism.html>