

İstişrâk ile İstişhâd Edilir mi? -Eleştirel Bir Bakış-

Ahmet Tahir DAYHAN, Dr.*

“Can Oriental Studies be
Cited or Used as an Evidence
-A Critical Approach-”

Abstract: Since 1780, ‘Academical Orientalism’ has become aware of the fact that ‘Hadith and Sunnah’ is considerable and indispensable thing in surrounding the life of Muslim people in different countries, uniting them each other and creating among their various cultures and thoughts an agreement and accord. So, it is an unquestionable fact that the accumulation of Narration in Islamic world, from the perspective of Western academy, is important due to its political implications, more than scientific. It is observed that two orientalist I. Goldziher and G. H. A. Juynboll, who intently interested in the issue in their well-known works, have tried to form and invent new concepts and create a new mentality in order to distort and ruin the image and idea of the Prophet in the mind of Muslims. In their studies, when they deal with the classical sources through a new approach that is outside from their context of civilization, they are full of incoherence, distortion, cover-up, ignorance, disregard, inaccurate report, misinterpreting and misunderstanding. In this paper, we have attempted to criticize their outlook by focusing on some passages of two works from Goldziher and Juynboll, and show examples, thereby approaching cautiously to the literature of orientalism, deliberating suspiciously on the citations and quotations and tracing back to the concealed meanings and disguised intentions beneath the words and finally inspecting the connection between used material and drawn consequent.

Citation: Ahmet Tahir DAYHAN, “İstişrâk ile İstişhâd Edilir mi? -Eleştirel Bir Bakış-” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/2, 2007, pp. 7-45.

Key Words: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Juynboll, *Muslim Studies*, Orientalism.

I. Giriş

Hazret-i Peygamber’den (s.a.v.) ümmetinin âlimlerine intikal eden rivâyet mîrasının, Kur’ân-ı Kerim’in mana bütünlüğünü koruduğu ve bir kısmının diğer bir kısmıyla yalanlanmasına mâni olduğu kadar,¹ mü’minleri aynı mânevî çatı altında bir arada tuttuğu ve rahmet dairesinin dışında kalan ‘hilâf

düşmekten alıkoymuştu da bir gerçektir.² Bunu, dışarıdan gözlemleyen pek çok müsteşriğin farklı ifadelerle iştirak ettiği şu yaygın kanaat de ortaya koymaktadır:

Hadis, başlangıç döneminden uzaklaşan ümmeti kaynaştıran bir araçtır... Hadis, sadece tarihî bir veri değil, aynı zamanda Müslümanların bütün hayatını kuşatan bir şeydir ve Müslüman zihniyetin bir aynasıdır... Gerek tarihte, gerekse günümüzde, farklı şartlarda ve coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar arasındaki kültür birliğini, ortak zihni tutum ve hayat tarzını sağlayan yegâne şey, Hz. Peygamber’in Sünneti’dir.³

Louis Massignon’un (1883–1962) tabiriyle ‘İslâm araştırmalarının rakipsiz efendisi’ Ignác⁴ Yehuda Goldziher’in (1850–1921) aşağıdaki sözleri de diğerleri ile birlikte değerlendirilmelidir:

İslâm’ı anlamak için hadisleri değerlendirmek ve tanımak önemlidir. Hakikaten bu dinin en şâyân-ı dikkat inkişâf merhaleleri, rivâyetlerin müteselsil teşekkülüyle birlikte gitmektedir.⁵

Bu vâkıya mutâbık birkaç tespitten hareket edildiğinde, Avusturyalı şarkiyatçı Gustave Edmund von Grunebaum’un (1909–1972) ortaya attığı; “Kabileler gelir, yükselir, düşer; devletler iner, çıkar; imparatorluklar gelir, gider. Ama İslâm tarihinde bir şey var, süren bir şey var. Nasıl oluyor da tüm bu iniş-çıkışlara rağmen, sürmekte olan şey kendi devamını sağlayabiliyor”⁶ sorusunun cevabının nerede aranması gerektiği aşağı-yukarı ortaya çıkmaktadır. 1780’den

² Hz. Ali’nin (r.a.) İbn Abbâs’ı Nehrevân savaşı öncesi Hâricilerle görüşmeye gönderirken: “Onlarla münakaşayı Kur’ân’la yapma. Zira Kur’ân her te’vili kaldırı ve âyetlerine farklı anlamlar yüklenilebilir. Sen bir şey söylersin; onlar başka bir şey söyler. Onlara Sünnet’le delil getir ki kaçacak yer bulamazsınlar” diyerek yaptığı nasihatle ilgili olarak ünlü Mu’tezilî âlim Ebû Hâmid Abdülhamid İbn Ebi’l-Hadid (ö. 656/1258): “Şerefi ve yüksek manası bakımından bu sözün bir benzeri yoktur” der. Bk. *Şerhu Nehci’l-belâğâ*, Kum 1984, XVIII, 71. Bu sözün izahı için bk. eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr el-Câmi’u beyne fenneyi’r-rivâyeti ve’l-dirâye min ‘ilmi’t-tefsîr*, Beyrut 1983, I, 17.

³ Sırasıyla Tilman Nagel, Arent Jan Wensinck (1882–1932) ve Johan Fück’den (1894–1974) istifade edilerek derlenen bu ve benzeri ifadeler için bk. Mehmet Görmez, “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine”, *İslâmiyât*, Ankara 2000, III/1, s. 11–31.

⁴ Ayrıca Ignaz/İgnácot/Isaac/Isaac/Yitzhaq gibi yazılışlar da vardır. Bk. Goldziher Intézet (Goldziher Enstitüsü):

http://www.goldziher.hu/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=1&Itemid=5; http://hu.wikipedia.org/wiki/Goldziher_Ign%C3%A1c;

http://en.wikipedia.org/wiki/Ignaz_Goldziher; http://de.wikipedia.org/wiki/Ignaz_Goldziher; http://fr.wikipedia.org/wiki/Ignaz_Goldziher. Massignon’un sözü için bk. İbrahim Hatiboğlu, “Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikrî Etkileşimi”, *Marife* (Oryantalizm özel sayısı), Konya 2002, yıl 2, sayı 3, s. 113.

⁵ I. Goldziher, *Hadis Tedkikleri (Études sur la Tradition Islamique)*, Yayınlanmamış tercüme: Mehmed S. Hatiboğlu, Ankara 1966–1967, s. 5.

⁶ Ahmet Davutoğlu, “Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine”, *Marife*, Konya 2002, yıl 2, sayı 3, s. 44.

* DEÜ İlahiyat Fakültesi, İZMİR. dayhan@excite.com

¹ “... Allah’ın Kitâbı, bir kısmı diğer kısmını tasdik eder hâlde nâzil oldu. Öyleyse sakın ha bir kısmını diğer kısmıyla tekzib etmeyiniz. İyice bildiğinizi söyleyiniz, bilmediğinizi ise bilenine havale ediniz”. Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, Beyrut 1970–72, XI, 216 (no. 20367); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Kahire 1313-Istanbul 1992, II, 185. Hadisteki ‘bilen’, hiç şüphesiz ‘hadisleri de bilen’ demektir.

bu yana hüküm süren ‘akademik oryantalizm’in öncü isimlerinin söz konusu alana ilgisiz kalamayırlarındaki temel saik de böylece netleşmektedir.

Ne var ki, oryantalistik/istişrâkî çabaların *siyasetten* ve *meydan okumadan* ayrı düşünülemez tabiatına odaklanıldığında, ciddî bir sorunla karşılaşılacaktır:

... Yepyeni kavramlar ortaya konuyor ama bu kavramlar çoğu zaman araştırılan medeniyetin o kavramları nasıl kullandığına bakılmaksızın, tercüme zorlukları da içinde olmak üzere, yeni bir anlayış alanı, yeni normlar oluşturuyor... Bu anlayışlar, bazen de bilinçli olarak yeni kategorilerin ortaya çıkmasına yol açıyor; bir müddet sonra kendi kendini teyit ve ispat eder hâle geliyor. Beş tane referans arka arkaya zikredildiğinde bu, artık bir kişinin yaptığı yorum, bir kişinin geliştirdiği analitik çerçeve olmaktan çıkarak İslâm düşüncesinin temel kategorileri hâline geliyor ve herkes o kategoriler etrafında düşünmeye, o kategorilerin çerçevesinden çıkamaya başlıyor.⁷

Diğer bir deyişle; oryantalizmin âdeta mekanik olarak giriştiği ‘yeni bir zihin inşa etme’ gayreti, meyvesini, kişiyi ‘kendi kültürüne yabancılaştırmakla vermektedir. Burada yabancılaştırmanın ‘hadis bilimleri’yle ilgili kısmına dair, biri eski diğeri yeni iki temsilcisinden seçilen bazı örnekler üzerinde durulacaktır.

II. Goldziher

M. Said Hatiboğlu’nun; “Kazandığı bu haksız pâyeyi, muhakkak ki son derece velûd neşriyatının henüz yeterli derecede ilmî süzgeçten geçirilmemiş olmasına borçludur” diyerek⁸ tanıttığı Macar müsteşrik Goldziher’in, ünlü eseri *Muhammedanische Studien*’in II. cildinin “Hadis ve Sünnet” başlıklı bölümünün ilk cümlesi şöyledir: “Das Wort Hadith bedeutet: Mittheilung, Erzählung”.⁹ Tunus Yüksek Öğrenim Enstitüsü müdürü Léon Bercher tarafından yapılan Fransızca tercümede ise aynı cümle: “Le mot Hadit signifie:

Communication, Récit” şeklindedir.¹⁰ Bu da “Hadis kelimesi; rivâyet, hikâye anlamına gelir,” demektir.¹¹

Avrupa’daki şarkiyat eserlerinin ilki olarak bilinen *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire Universel*’deki (Doğu Kütüphanesi ya da Evrensel Sözlük) tanım da buna çok yakındır: “Hadith: Histoire, Narration, un Ouy-dire/Hadis: hikâye, rivâyet ve yazılı haberdir.”¹²

Goldziher’in de iştirak ettiği bu lugavî anlam, kadîm lügatlere bakıldığında doğrulanmayan bir anlamdır.¹³ Esasen kelimenin ilk anlamı ‘söz’ ve ‘yeni’ iken,¹⁴ müellif bu iki anlamı dikkate almayıp, okuyucunun dikkatini uzaklama çekmiştir. İlerleyen sayfalarda (s. 8), Emevî devri ‘İslâmî’ şairlerinden el-Ahvas el-Ensârî’ye (ö. 105/723) ait “دوارة كالعين في المحرق” mısraında geçen ‘كالعين’ kelimesinin tashifle [tabir bize ait] ‘كالمتن’ şekline dönüşmüş olabileceği (!) tespitinde bulunan Goldziher’in,¹⁵ daha kitabın konusuna girer girmez kullandığı ilk cümlede böylesine bir linguistik hataya düşmesi kanaatimizce tesadüfî değildir. Zira yirmi üç yaşında Şam’da tanışıp güvenini kazandığı ve kendisine ‘eş-Şeyhu’z-Zerevî’ (altın şeyh) diyen¹⁶ Tâhir el-Cezâirî’nin (1852–1920)

¹⁰ I. Goldziher, *Études sur la Tradition Islamique* (translated by Léon Bercher), Paris: Adrien-Maisonneuve 1952, s. 3. Bk. <http://books.google.com>

¹¹ Goldziher, *Hadis Tetkikleri*, s. 3.

¹² Barthelemi/Bartholomæo/Barthélemy D’herbelot, *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire Universel* (ed. J. Neaulme - N. van Daalen), Paris 1777–78, II, 167. Üç ciltlik bu ikinci baskıyı görüntülemek ya da indirmek için bk. <http://books.google.com>

¹³ el-Halîl b. Ahmed (ö. 170–175/786–791), *Kitâbü’l-Ayn*, Beyrut 1988, III, 177; el-Fârâbî (ö. 350/961), *Divânü’l-Edeb*, Kahire 1974, I, 401; el-Ezherî (ö. 370/980), *Tehzîbü’l-luğa*, Mısır 1964, IV, 405; es-Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995), *el-Muhît fi’l-luğa*, Beyrut 1994, III, 34; el-Cevherî (ö. 393/1003), *es-Sihâh*, Beyrut 1979, I, 278; Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004), *Mu’cemü mekâyisî’l-luğa*, Beyrut 1991, II, 36; *Mücmelü’l-luğa*, Beyrut 1986, I, 223; İbn Sîde (ö. 458/1066), *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a’zam*, Beyrut 2000, III, 253.

¹⁴ Geniş bilgi için bk. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 13–15, 28.

¹⁵ Goldziher’in ‘davarisu’ ve ‘mahraqi’ şeklinde harekeleyerek iki hatalı okuyuşla naklettiği mısra, ‘mütেকârib’ bahrindeki dört beyitlik bir şiirin ilk beytinin ikinci mısraıdır. Beytin *el-Eğâni*’deki eksiksiz hâli ve müellif Ebu’l-Ferec el-İsfehânî’nin kendi izahına dayalı tercümesi şöyledir: “شأناك المنارل بالأبوق | دوارة كالعين في المحرق” “Ebrak’taki evler senden uzaklarda kaldı, onlardan geriye sayfalarda bulunan (yazılar) gibi izler kaldı”. Bk. *el-Eğâni*, Mısır ts., VIII, 184. Ancak Goldziher, “comme ce qui est visible dans les écrits” (sahifelerde görünen gibi) şeklinde verilecek olan anlamı sadra şifa bulmamakta, ‘ayn’ yerine ‘metn’ konularak metnin tashih edilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Oysa şiir, *el-Eğâni*’de birkaç sahife ileride yeniden ‘ke’l-ayni’ şeklinde geçmekte, ayrıca şairin kendi divânında da aynı lafızla kayıtlı bulunmaktadır. Bk. *Şerhu Divânî’l-Ahvas* (şrh. Mecid Tarâd), Beyrut 1994, s. 114. Şârih bu beyit için: “Sevgilinin diyarı silindi ve sayfadaki hat gibi oldu” açıklamasını yapmıştır.

¹⁶ İbrahim Hatiboğlu, a.g.m., s. 117. Macarca’da ‘gold’ ve ‘ziher’ kelimesi bulunmamakla birlikte, Almancada ‘gold-zier’ ‘altın takı/zinet’ anlamına gelmektedir. Konuyla ilgili olarak İngilizce-Macarca sözlükten yardım almak için bk. <http://www.babylon.com/category/37/Hungarian.1.html>

⁷ Ahmet Davutoğlu, a.g.m., s. 49. Mâlikilik uzmanı Alman müsteşrik Miklos Muranyi’nin (hakkında bk. dn. 157) bazı iddialarına yönelik olarak kaleme aldığı eleştiri yazısında M. M. A’zamî, Davutoğlu’nu doğrular şekilde şöyle demektedir: “Muranyi gibi Batılı yazarlar, Müslüman âlimlerin istihlâhları için yeni anlamlar üretiyorlar ...”. Bk. *Muvatta’u’l-İmâm Mâlik* (nşr. M. M. A’zamî, Ebû Zaby, Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyid b. Sultân 2005, I, 278–291; “متى ولد إسماعيل بن أبي أويس”.

⁸ Mehmed S. Hatiboğlu, “Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine”, *Uluslararası I. İslâm Araştırmaları Sempozyumu - Tebliğ ve Müzakereler*, İzmir 1985, s. 86.

⁹ Ignác Goldziher, *Muhammedanische Studien* (ed. M. Niemeyer), Almanya 1888, s. 3.

Kitaptan kelime taramak ve iki-üç satırlık görüntüye ulaşmak için bk. <http://books.google.com/books?id=RdMXAAAAIAAJ&dq=Muhammedanische+Studien&pg=s1>

Tevcihü'n-Nazar'ı hakkında 'Şeyh Tâhir'in yazdığı eser bize yeter' diyen ve bir rivâyete göre de¹⁷ eseri Almancaya çeviren Goldziher'in, o kitabın ilk faslının ilk cümlesini görmemiş olması düşünülemez.¹⁸ Nitekim iki cümle sonra, Arapların dinî olan-olmayan tarihi haberlere 'hadis' dediklerini, Ebû Hureyre'den (r.a.) naklettiği şu 'hikâye/récit' ile delillendirir: "أَلَا أُعَلِّمُكُمْ بِحَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِكُمْ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ" (Fransızcadan yapılan tercümeyle göre: sizi hadislerinizden bir hadisle kuvvetlendireyim mi ey Ensâr cemaati?). Buradaki 'أُعَلِّمُكُمْ' (أُعَلِّمُكُمْ değil) kelimesi, 'sizi meşgul edip oyalayayım, avutayım' demektir. Onca sahîh hadis mecmuasında 'أَلَا أُعَلِّمُكُمْ' (size bildireyim mi?) ibaresiyle nakledilen bir hadisi Goldziher, yaşadığı dönemde diğer lafzı ihtiva eden matbu tek kaynak olan Belâzürî'nin *Fütûhu'l-Büldân*'ında bulup oradan aktarmayı uygun görmüş; bunu yaparken de 'hadis'in, hikâye kabîlinden 'oyalınlacak' bir şey olduğunu imâ etmek istemiştir. Kanaatimizce bu tür ustaca izahları (!) dolayısıyla ki arkadaşları ve takipçileri tarafından 'rakipsiz efendi' ve 'eski üstat'¹⁹ diye nitelendirilmiştir.

Tâbiûndan Abdullah b. Rabâh'ın evindeki bir yemek hazırlığı sırasında, Ebû Hureyre (r.a.) tarafından Mekke'nin fethinde Allah Resûlü'nün (s.a.v.) takip ettiği savaş stratejisinin anlatıldığı ve nihayetinde Ensâr'ın övüldüğü söz konusu hadisin, Abdullah'dan Basralı Sâbit b. Eslem el-Bünânî'ye (ö. 127/745), Sâbit'ten de onun en dikkatli (esbet) üç râvisinden biri olan²⁰ Basralı Süleyman b. el-Muğîre'ye (ö. 165/781) intikal ettiği görülür. Mevcut bütün isnad halkaları Süleyman'dan itibaren farklılaşmış, hadisin sonraki kuşaklara intikali onun râvileri tarafından sağlanmıştır. Bunlar arasında Behz b. Esed el-Basrî (ö. 200/815), Ahmed b. Hanbel'in 'nokta ve hareke' üzerindeki titizliğini övdüğü üç kişiden biridir ve hakkında 'Ondan daha dikkatli yoktur,' demiştir.²¹ Dolayısıyla en sağlam lafza ulaşmak için ilk plânda hangi tarîkin esas alınacağı ortadadır. Hadisi Ahmed b. Hanbel, Behz < Süleyman < Sâbit < Abdullah sene-diyle *Müsned*'ine alırken, Müslim ve İbn Huzeyme Abdullah b. Hâşim (ö. 258/872) tarîkiyle Behz'den rivâyet etmişlerdir. Aralarında Behz ve dolayısıyla Süleyman'a en yakın kaynak olan *Müsned*'de metin, 'أَلَا أُعَلِّمُكُمْ' şeklinde kayıtlıdır.²² Üstelik orada 'حدثنا بهز وهاشم' diyerek iki rivâyeti birleşik hâlde veren

Ahmed b. Hanbel, Ebu'n-Nadr Hâşim b. el-Kâsim (ö. 207/822) rivâyetinin Behz'den ayrıldığı üç cümleyi ayrıca belirtmiş, ancak böyle bir farktan söz etmemiştir.²³ Belâzürî'nin eserinde müellifin şeyhi ve Süleyman b. el-Muğîre'nin râvisi olan Şeybân b. Ebî Şeybe'nin (Şeybân b. Ferrûh, ö. 236/850) adı, Müslim ve Beyhakî'nin rivâyet zincirinde de geçmektedir. Ne var ki bu ikisinde de lafız, *Müsned*'deki ile aynıdır.²⁴ Müslim, Şeybân rivâyetinin ardından, aynı hadisi Abdullah b. Hâşim < Behz b. Esed < Süleyman b. el-Muğîre tarîkiyle de aldığını ifade ederek aradaki iki lafız farkına işaret eder. İki farklı tarikten (Şeybân < Süleyman ve Abdullah < Behz < Süleyman) rivâyet hakkına sahip olduğu anlaşılan Müslim'in elindeki metin, *Sahih*'in muteber iki yazma nüshasına dayanılarak aşağıya alınmıştır:²⁵

أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَلَا أُعَلِّمُكُمْ بِحَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِكُمْ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ

فَعَالِ الْوَيْهَانِيِّ وَأَلَا أُعَلِّمُكُمْ بِهَدْيِ مَنْ هَدَىٰكُمْ بِمَا مَعَشَرَ الْأَنْصَارِ

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin doğrudan Süleyman'dan, Beyhakî'nin de Tayâlisî tarîkenden aldığı hadis ile İbn Ebî Şeybe, Nesâî ve Ebû Avâne'nin rivâyetlerindeki metin de böyledir.²⁶ Tahâvî 'أَلَا أُخْبِرُكُمْ' İbn Hibbân ise 'أَلَا أُحَادِثُكُمْ إِنِّي'

²³ *Sahihu İbn Huzeyme*'nin muhakkiki M. Mustafa el-A'zamî, bilinen yegâne ve dörtte üçü eksik olan yazma nüshaya dayanarak yaptığı neşirde, yazmada اَعَلَّمَكُمْ şeklinde istinsâh edilmiş olan ilgili metni, benzer bir kanaate varması sebebiyle olmalı ki, aradaki farka dair herhangi bir not düşmeksizin doğrudan اَعَلَّمَكُمْ lafzıyla kayda geçmiştir. İkinci bir nüshanın yokluğu nedeniyle karşılaştırma imkânı bulunmayan ve hicrî 600'lü yıllara ait olduğu tahmin edilen yazma eserde, hadisin geçtiği cümle şöyledir:

وَالْأَمَلُ الْوَيْهَانِيِّ وَالْأَمَلُ الْوَيْهَانِيِّ Bk. *Sahihu İbn Huzeyme*, Topkapı Sarayı III. Ahmed Bölümü (no. 348, vr. 273 a. Krş. İbn Huzeyme, *es-Sahih*, Beyrut 1992, IV, 230 (no. 2758). İbn Huzeyme, rivâyeti 'Safâ tepesinde dua ederken elleri kaldırmak' bâbı altında ve taktî yöntemiyle dörtte üçünü almaksızın nakletmiştir.

²⁴ Müslim, *es-Sahih*, Tunus-İstanbul 1992, el-Cihâd ve's-Siyer 31, II, 1405 (no. 1780); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut 1994, IX, 197 (no. 18273).

²⁵ İlk metnin alındığı ve üzerinde 'الكتبخانة الخديوية المصرية' mührü bulunan nüshada, 20 Rabîulâhîr 871'de (29 Kasım 1466) Hanefî fakihlerinden (Süyûtî ve Sehâvî'nin hocası) Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed eş-Şümunnî'ye (ö. 872/ 1468) ve daha sonra ünlü Şâfiî fakihî (Sübki ve İbn Hacer'in talebesi) Ebû Yahya Zekeriyâ el-Ensârî'ye (ö. 926/1520) okunduğuna dair semâ kayıtları vardır. Her cüzün ilk sayfasına hicrî 744'te temellük edildiği bilgisi not edilmiştir. Bk. *el-Müsnedü's-sahihu'l-muhtasar mine's-sünen bi nakli'l-adli ani'l-adl*, Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye (no. 412). İkinci metin ise, kitaplarındaki titizliği ile bilinen İbn Hayr'ın (Ebû Bekr Muhammed el-İşbilî, ö. 575/1179) Mağrib yazı stili ile istinsah edilmiş nüshasından alınmıştır. Bk. Fas: Câmîatü'l-Karaviyyîn (no. 345/3); Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtât (no. 335, vr. 269 a).

²⁶ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, Beyrut ts., s. 320 (no. 2442); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Riyad 2004, XI, 208 (no. 32914); en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut 1991, VI, 382 (no. 11298); Ebû Avâne, *el-Müsned*, Beyrut 1998, IV, 289 (no. 6780); el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sāhibi's-şerî'a*, Beyrut 1985, V, 55-56. İbn Ebî Şeybe'nin *el-*

¹⁷ İbrahim Hatiboğlu, a.g.m., s. 120.

¹⁸ "Hadis, Nebî'nin (s.a.v.) sözleri ve fiilleridir". Bk. Tahir el-Cezâiri, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Beyrut 1995, I, 37.

¹⁹ J. Schacht ve A. Guillaume'un kullandığı bu tabir için bk. Özcan Hıdır, "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, İstanbul 2007, V/1, 17 (34. dipnot).

²⁰ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, Beyrut 1996, IV, 220 (no. 3049).

²¹ İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 496-7 (no. 924).

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Mısır: Meymeniyye ve İstanbul: Çağrı Yay., Tunus-İstanbul 1992, II, 538. Şu'ayb el-Arnaût'un Şam, Bağdat ve Rabat'taki dört yazma nüshayı esas alarak on üç kişilik heyetle birlikte hazırladığı baskıda da herhangi bir fark yoktur. Bk. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut 1995-2001, XVI, 553 (no. 10948).

... أُحَدِّثُكُمْ” lafzıyla tek kalmışlardır.²⁷ Ancak bu ikisinde Süleyman’ın iki sika râvisi Yahyâ b. Zekeriyyâ b. Ebî Zâide el-Kûfî (ö. 183/799) ile Hüdbe b. Hâlid el-Basrî’nin (ö. 236/850), söz konusu kelime üzerinde ‘mânâ ile rivâyet’ etmek suretiyle ‘tasarrufta buldukları düşünülebilir. Her hâlükârda ‘ihbâr’ ve ‘tahdîs’, ‘ta’lîl’e değil ‘i’lâm’a yakın durmaktadır.

Son olarak, hadisin Hammâd b. Seleme < Sâbit el-Bünânî < Abdullah b. Rabâh isnadıyla zikredilen metnindeki, konuyu vuzûha kavuşturacak farklılığa da dikkat çekilmelidir. Orada Abdullah, Ebû Hureyre’den şöyle bir ricada bulunur: “Yemeğimiz hazır olana kadar Resûlullah’tan bize bir hadis nakletsen olmaz mı? (لَوْ حَدَّثَنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يُدْرِكَ طَعَامَنَا)”.²⁸ Yukarıda baş tarafı verilen İbn Hibbân rivâyeti de bunu destekler: “Yemek pişinceye kadar size, sizinle ilgili bir hadis naklediyorum Ey Ensâr! (إِنِّي أَخَذْتُكُمْ بِحَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِكُمْ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ حَتَّى يُدْرِكَ (الطَّعَامُ)).”

Bütün bunlar bir yana, tashîfe uğramış metni esas almak bizce herhangi bir mahzur taşımıyorsa da,²⁹ Goldziher’in bu vesileyle, daha işin başında okuyucunun dikkatini ‘hadis = hikâye, menkabe, efsâne, masal’ denklemine çekmek, ‘récit, légende, mythe, fable’ gibi kelimelerin hepsini ilk sayfada art arda kullanmak suretiyle ‘hadis ve sünnet’i mitolojik bir çerçeveye oturtmak istemesi

kuvvetle muhtemeldir. İslâm ve ondan önceki dinler üzerindeki araştırmalarında tarihî-filolojik-folklorik tahlil yöntemi kullanan Goldziher’in, ‘dinî metinler insan mahsulü olup ortaya çıktıkları toplumların değişik dönemlerdeki bakış açılarını ve değer yargılarını yansıtır’ diyen Alman reformist Yahudilik hareketinin öncüsü haham Abraham Geiger’den (1810–1874) etkilendiği, *Muhammedanische Studien*’in ikinci cildini bu metot üzere meydana getirdiği, günlüğü *Tägebuch*’a düştüğü notlardan anlaşılmalıdır.³⁰ Goldziher’in eşzamanlı olarak Alman filolog ve filozofu Heymann/Hermann Steinthal (1823–1899) ile şifâhî Tevrat geleneği ve mitoloji/efsâne ilişkisi üzerine çalışan diğer bir Alman filolog Friedrich Max Müller’i (1823–1900) dikkatle takip ettiği de bilinmektedir.³¹ Söz konusu yöntem bu fikrî arka plânla birleşince ortaya; ‘hadislerin ekseriyeti, İslâm’ın ilk iki asır zarfındaki dinî, tarihî ve ictimâî inkişafının neticesidir³² gibi bir hükmün çıkması şaşırtıcı değildir. Şaşırtıcı olan; ‘Kitâb-ı Mukaddes tetkikleri ve rivâyetlerinin değerlendirilmesinde efsâne olanla olmayanı, sahîh ve gayr-ı sahîhi birbirinden ayırmak ve delilleri kendi geleneği içerisinde değerlendirmek gerektiğini³³ savunan bir şarkiyatçının, konu İslâmîyât olunca bu prensibi askıya almasıdır.

İlerleyen sayfalarda okuyucunun önüne konulacak bazı tespit ve teşhislerin sıhhatine dair âlâmetlerin daha ilk cümlede görülmeye başlandığı kitabın, ilk dipnotu da şöyledir:

Keza eski dilde, kabîlelerin mâzîsinden alınma hikâyeler için de (‘hadis’ tâbiri) kullanılır. ‘أَخَذْتُكُمْ مَهَالِكٌ وَخُلُودٌ’ /Kabîle tarihinden alınma öyle kussalar vardır ki, kimisi kabîle hasebinin helâkine, kimisi de sağlam ve daimî bir şerefe götürür.³⁴

‘Söz’ü unutup ‘hikâye’de ısrar eden Goldziher’in istişhâd ettiği beytin tamamı şöyledir:

فَإِذَا بَلَغْتُمْ أَهْلَكُمْ فَتَحَدَّثُوا | وَمِنَ الْحَدِيثِ مَهَالِكٌ وَخُلُودٌ

Ailenize vardığınızda konuşun, söyleşin; söz var yok olur, söz var ebedî kalır.³⁵

³⁰ İbrahim Hatiboğlu, “Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi”, *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm* (ed. Ahmet Yücel), İstanbul 2003, s. 34–35, 47.

³¹ İbrahim Hatiboğlu, a.g.m., s. 33.

³² Goldziher, *Hadis Tetkikleri*, s. 5.

³³ İbrahim Hatiboğlu, a.g.m., s. 30.

³⁴ İfadenin Almancası “Auch im alten Sprachgebrauch: Erzählungen aus der Vergangenheit des Stammes: wamina-l-hadithi mahâlikun wachulûdu ...”; Fransızcası ise “Egalement dans l’ancien usage de la langue: Récits tirés du passé de la tribu: wamin al-hadîth mahâlik wachulûdu ...” şeklindedir.

³⁵ Ganiyy kabilesinden bir adama (el-Ğanevî) nisbet edilen beyte yer veren kaynaklar için bk. el-Câhîz, *er-Resâil*, Kahire 1964, I, 304; a.mlf., *el-Hayevân*, Kahire 1965, III, 475; İbn Kuteybe, *Uyûnü’l-ahbâr*, Kahire 1963, III, 161; İbn Abdilberr, *Behcetü’l-mecâlis ve ünsü’l-mucâlis*, Kahire 1981, II, 795. Beyitte geçen ‘مَهَالِكٌ’ gayru’l-munsarif bir kelime olmakla birlikte, vezni tutturabilmek için tenvin ile okunmuştur. Bu duruma Almanca baskıda dikkat edilmişken, Fransızca çeviride tenvin kaldırılmıştır. *Kitâbü’l-Hayevân*’ın muhakkiki Abdüsselâm Hârûn, 14 kitabın bazı nüshalarında ‘أَهْلَكُمْ’ yerine ‘أَهْلَكُمْ’ yerine ‘مَهَالِكٌ’ yazıldığını belirtir. İbn

Musannef’inde, Ebû Üsâme (Hammâd b. Üsâme) kanalıyla Süleyman b. el-Muğîre’den aldığı iki rivâyetin kısa olanı ‘أَغْلَبْتُكُمْ’, uzun olanı ise ‘أَعْلَلْتُكُمْ’ lafzıyla kayıtlıdır. Kaynaklarda Belâzürî’nin metniyle örtüşen iki rivâyetten biri bu ikincisidir. Ancak aynı senedle gelen iki rivâyet arasındaki bu kelime farkı, İbn Ebî Şeybe’nin (ya da müstensihlerin) bunlardan birinde; tabiatıyla çoğunluğun nakline ters düşen ikinci rivâyette tashîfe düştüğünü göstermektedir. Bk. XIII, 371 (no. 37896). Belâzürî’nin metniyle örtüşen ikinci rivâyet ise İbn Zencûye’nin (Humeyd b. Mahled en-Nesâî, ö. 251/865) *Kitâbü’l-Emvâl*’inde bulunmaktadır. Burdur Kütüphanesi’ndeki hicrî 425 tarihli yazma nüsha esas alınarak yapılan neşre göre, İbn Zencûye bu hadisi Ebu’n-Nadr Hâşim b. el-Kâsım vasıtasıyla Süleyman b. el-Muğîre’den nakletmektedir. Muhakkik Şâkir Zib Feyyâd, kelimeyi rivâyetin içeriğine uygun bulduğu ve doğru telâffuz olabileceği ihtimalini düşündüğü için asıl nüshadaki ‘أَعْلَلْتُكُمْ’ü olduğu gibi bıraktığını söylemektedir. Ancak Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm’ın –ki İbn Zencûye onun övgüyle bahsettiği öğrencilerindendir– *el-Emvâl*’inde de aynı senede sahip olan hadis, ‘أَغْلَبْتُكُمْ’ lafzıyla kayıtlıdır. İbn Zencûye’nin *el-Emvâl*’i, Ebû Ubeyd’in kitabı örnek alınarak hazırladığına ve ayrıca (22 no’lu dipnotta da belirtildiği üzere) Ahmed b. Hanbel’in Hâşim’den rivâyeti İbn Kuteybe ile aynı olduğuna göre, burada da bir ‘tashîf’ olmalıdır. Bk. el-Kâsım b. Sellâm, *el-Emvâl*, Beyrut 1988, s. 81 (no. 157); Humeyd b. Zencûye, *el-Emvâl*, Riyad ts., I, 200 (no. 239).

²⁷ et-Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, Beyrut 1994, III, 324 (no. 5453); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, Beyrut 1993, XI, 74 (no. 4760).

²⁸ Müslim, *es-Sahîh*, II, 1407 (no. 1780); et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, Musul 1983, VIII, 13 (no. 7266); ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, Beyrut 1966, III, 60 (no. 233).

²⁹ Zira rivâyetleri bir arada değerlendirdiğimizde ‘ta’lîl’den kastın, yemek vaktine kadar Hz. Peygamber’in ‘sözlerini’ rivâyet ederek karnı acıkan hazırünü ‘oyalamak’ olduğu ortaya çıkmaktadır. Yalnız Goldziher’in ifadesi, Fransızcadan yapılan tercümedeki gibi ‘kuvvetlendireyim mi?’ şeklinde idiye, o zaman ‘أَغْلَبْتُكُمْ’ü de yanlış anlamış, hata içinde hata yapmış demektir.

İbn Kuteybe'nin "eş-Şükr ve's-senâ", İbn Abdilberr'in "ez-Zıkr ve's-senâ" bâbına aldıkları beytin ikinci mısraı hakkında Câhız şu açıklamayı yapar: "Övgü dolu sözlerle yâd edilmeyi, Cennet ve nimet içinde sonsuza kadar kalmak gibi kabul etmişlerdir".³⁶ Görüldüğü üzere 'el-hadis' kelimesinin burada da 'kıssa ve hikâye' ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. Ancak Goldziher 'hadis'e 'söz' demekten ve onu bağlayıcılık bakımından Kur'ân'a benzetmekten öylesine kaçınmaktadır ki, kitabın ikinci sayfasında, İbn Mes'ûd'dan (r.a.) gelen (ve peygambere söylettirilen!) "... إن أحسن الحديث كتاب الله" hakkında: "Kur'ân'ın hadis olarak isimlendirilmiş olması daha sonraları uygunsuz addedilmiş ve bu cümledeki 'hadis' kelimesi 'kelâm' kelimesiyle değiştirilmiştir" demektedir. Bu sözleriyle o, hadisin de Kur'ân gibi bir 'söz' olduğunu, bizzat Kur'ân'ın âyetlerde kendisine 'hadis' dediğini; 'hadis', 'kelâm' ve 'kavl'in³⁷ hangisi tercih edilirse edilsin mânânın değişmeyeceğini, İbn Mes'ûd'un sözünün her üç kelimeyle de kaynaklara geçtiğini görmezden gelmiştir.

"Yeryüzünde 'hadis'i senden daha mükemmel anlayan kim var?" şeklinde sözlerle yüceltilen³⁸ bir Batılının girizgâh cümleleri içinde yapılmaya çalışılan şu birkaç tahlil denemesi bile, istişrâk siyasetinin hedeflediği 'yeni kavramlar icat ve yeni zihin inşa etmede' önkoşulun, 'hakikatlerin üstünü örtmek' olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla şarkiyatçılığın nesnesi durumundaki Şarklıya, deyim yerindeyse, 'patolojik düzeyde şüpheli' bir akademik tavır takınmaktan başka çare kalmıyor gibi görünmektedir.

III. Juynboll

Burada, hadise ve hadis râvilerine dair fikirleri üzerinde durulacak olan ikinci müsteşrik, Gautier Herald A. Juynboll'dür. Birer örnek olmak üzere onun *İlk Devir İslam Toplumunun İsnad Kullanma Yöntemleri* adıyla Türkçeye çevrilen makalesindeki "Aile İsnadları" başlıklı bölüm ile³⁹ *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* adıyla tercüme edilen kitabının "Râvilerin İsim Depoları Olarak

Rical Eserleri" başlıklı IV. bölümü⁴⁰ esas alınarak görüşleri değerlendirilmeye çalışılacaktır.⁴¹

A. Aile İsnadları

Juynboll, "Early Islamic Society As Reflected in Its Use of Isnads" adlı makalesinin 'Family Isnads' şeklindeki alt başlığında,⁴² muhaddislerin usûlüne aykırı biçimde konuyu ele almakta, aile isnadına sahip evlatların sorgulanamayacağı önyargısından hareketle, bu isnadların 'ilk müşterek râvi' eliyle uydu-ruşunu iddia etmekte ve daha önce bu tür isnadların değersizliğini savunan müsteşrik J. Schacht'ın görüşlerine aynen katılmaktadır.⁴³ Oysa naklî ve aklî istidlâl çerçevesinde aile isnadının, İslâm'ın vaz'ettiği bütün hayâtî prensiplerin sonraki nesillere intikâli için olmazsa olmaz bir şart olduğunun düşünülmesi kaçınılmazdır.⁴⁴ Bununla birlikte musannefât içinde kayda geçmiş bu tür isnadlar arasında muhaddisler tarafından kabul görmeyenler de vardır.

⁴⁰ Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası (Muslim Tradition—Studies in chronology, provenance and authorship of early hadith*, çev. Salih Özer), Ankara 2002, s. 173–200.

⁴¹ Juynboll'un emeklilik sonrası Leiden Devlet Üniversitesi'nde sürdürdüğü faaliyetleri ile ilgili olarak bk. Hülya Küçük, "Günümüz Hollandası'nda İslam Araştırmaları", *Marife*, Konya 2002, yıl 2, sayı 3, s. 266.

⁴² Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 173.

⁴³ Krş. M. Mustafa A'zamî, *İslâm Fıkhı ve Sünnet - Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri* (çev. Mustafa Ertürk, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad 1985), İstanbul 1996, s. 236 vd.

⁴⁴ İbnü's-Salâh, iki râvi vasıtasıyla Ebu'l-Kâsim Mansûr b. Muhammed el-Alevî'nin şöyle dediğini nakleder: "İsnadın bir kısmı avâlî (kaynağa yakın), bir kısmı ise meâlî (iftihar) vesilesidir. Bir kimsenin bana babam dedemden haber verdi demesi meâlî'dendir". Bk. *Ulûmü'l-hadis*, Dîmeşk 1986, s. 317; es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis bi şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-Irâkî*, Dârul-İmâm et-Taberî 1992, IV, 187; Ebû Zekeriyâ Muhammed el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî bi şerhi Elfiyyeti'l-Irâkî*, Beyrut 1999, s. 562. Amr b. Ebî Seleme'nin (ö. 213/828) haber verdiğine göre İmam Mâlik (ö. 179/795), Zühuf Süresi 44. âyetteki "Bu Kur'ân, senin ve kavmin için bir hatırlatma/şeref/beyan'dır. Hepiniz ondan sorulacaksınız" meâlinde Peygamber'e yöneltilen hitapta kavim için zıkr olma keyfiyetini, bir kimsenin "أبي عن جدي" demesidir" şeklinde tefsir etmiştir. Bk. es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevâvî*, Beyrut 1993, II, 226; el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*, Kahire 1372, XVI, 93; Mâverdi ve Sa'lebî'nin tefsirlerinden naklen. Krş. Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî (ö. 427/1036), *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*, Süleymaniye Ktp. Veliyyüddin Efendi (no. 4109, vr. 1275b); Ebu'l-Hasen Ali el-Mâverdi (ö. 450/1058), *en-Nüketü ve'l-uyûn*, Beyrut 1992, V, 227. Mâlik ile Ebû Yûsuf arasında geçen bir konuşmadan da aynı neticeyi çıkarmamız mümkündür. Ebû Yûsuf şöyle sorar: "Yanımızda Nebî'den (s.a.v.) gelen bir hadis olmadığı hâlde tercî' (dört tekbirden ve kısık sesle ikişer kere şahâdetleri okuduktan sonra yeniden başa dönerek yüksek sesle şahâdetleri ikişer kere daha okumak sureti) ile ezan okuyorsunuz öyle mi?". Mâlik ona dönerek: "Yâ Sübhânallah! Bundan daha acayip bir şey görmedim. Herkesin gözü önünde her gün beş kere ezan okunuyor ve bunu çocuklar babalarından, Resûlullah'tan zamanımıza kadar tevârüs etmişler. Artık bu konuda 'fûlân an fûlân'a gerek mi var?... Bu suyu bulmuş haber, bize göre hadisten daha sağlamdır" der. Bk. Kadı İyâz, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik*, Beyrut-Libya 1967, I, 224; İbn Abdilberr, *et-Temhid*, Mağrib 1387, XXIV, 28.

bın bazı nüshalarında 'أَهْلَكُمْ' yerine 'أَرْضَكُم', 'مَهَالِكُ' yerine 'مَتَالِفُ' yazıldığını belirtir. İbn Abdilberr'in eserinde ise 'وَمِنَ الْحَدِيثِ' yerine 'وَمِنَ الشَّاءِ' kayıtlıdır. Bu farklar, 'حديث' kelimesinin şiir metninde hangi anlamda kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

³⁶ el-Câhız, *er-Resâil*, I, 304.

³⁷ Nitekim Dârimî'nin rivâyeti "وَمِنَ الشَّاءِ" şeklinde "وَمِنَ الْحَدِيثِ" şeklindedir. Bk. *es-Sünen*, Beyrut 1987, I, 80 (no. 207).

³⁸ Bu söz Alman oryantalist Theodor Nöldeke'in (1836–1930) bir mektubundan alınmıştır. Bk. Mehmet Emin Özafşar, *Oryantalist Yaklaşım İtirazları*, Ankara 1999, s. 26.

³⁹ Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları – Makaleler* (çev. Mustafa Ertürk), Ankara 2001, s. 94–102.

Juynboll, aile isnadları arasında özellikle, sahâbî Abdullah b. Amr'ın torununun oğlu olan Amr b. Şu'ayb'ın (ö. 118/736) dedesinden aktardığı nüshaya temas ederek, oradaki hukûkî hadislerin tümünün 'hayal ürünü' olduğunu iddia eder. Bu hadislerin başka bazı sahâbîlerin rivâyetleri arasında da bulunup bulunmadığını kontrol etmeden acele karar vermekle kalmaz, Amr'dan sonraki râviler arasında İmam Mâlik'in de yer almış olmasını fırsat bilerek mezkûr sahîfeye ait uydurma isnad zincirini 'Mâlik'in yaygınlaştırdığını' öne sürer. Ne var ki bundan yaklaşık 700 yıl önce, söz konusu nüshayı delil kabul etmenin isabetliliği hakkında 'müstakil bir cüz' kaleme alan el-Alâî (Ebû Sa'îd Halîl b. Keykeldî, ö. 761/1360), Mâlik'in *Muvatta*'da Amr'ın aile isnadından hadis nakletmesini nüshanın sahihliğine delil kabul ederek, bugünkü istişrâkî bakış açısının tam zıddına hüküm vermiştir.⁴⁵

Örnek olarak sadece 59 no'lu dipnotta,⁴⁶ *Muvatta*'dan (II, 978; no. 1764) nakledilen hadise bakıldığında bile, Juynboll'ün, Amr'ın nüshasındaki hadis metinleri için mütâbî' ve şâhid arama zahmetine girmeyişinin nedeni anlaşılır. Zira Hâkim en-Nisâbûrî'nin işaret ettiği üzere, "وَالرَّابِعَانِ شَيْطَانَانِ، وَالثَّلَاثَةُ الرَّابِعُ شَيْطَانٌ، وَالرَّابِعَانِ شَيْطَانَانِ، وَالثَّلَاثَةُ الرَّابِعُ شَيْطَانٌ" /Tek yolcu şeytandır. Çift yolcu iki şeytandır. Üçü ise bir cemaattir" hadisinin Ebû Hureyre'den çok yakın lafızla gelen şâhidi mevcuttur.⁴⁷ Ayrıca Amr b. Şu'ayb'ın râvisi Abdurrahmân b. Harmele'nin Sa'îd b. el-Müseyyeb'den mürsel olarak naklettiği bir başka rivâyetle Abdullah b. Ömer'den gelen bir diğer rivâyet, hadisin anlamını desteklemektedir.⁴⁸

Juynboll devamla Mâlik'in Amr dışındaki aile isnadlarının (meselâ Nâfi' < Abdullah b. Ömer) başında/sonunda isminin geçtiğinden, ricâl kaynaklarına bakıldığında râvilerinin bütünüyle meçhul olduklarından söz eder.⁴⁹ Meçhul râvilerle Nâfi'den gelen hadisleri kastediyorsa, bunların hiçbirinde bilinmeyen râvi yoktur. Eğer *Muvatta*'da (II, 609) Amr b. Şu'ayb'dan nakledilen 'urbân' (kaporalı) satışının nehyine dair hadisi kastediyorsa; bu hadisin senedinde Mâlik ile Amr arasında 'ona göre sika olan biri' denilerek mübhem bırakılan râvi, İbn Abdilberr'in kendi tarihleriyle ortaya koyduğuna göre, ya Abdullah b. Lehîa veya (daha zayıf bir ihtimalle) Abdullah b. Âmir el-Eslemî'dir.⁵⁰ Hadisle-

rin naklinde köşe taşı hükmündeki muhaddisleri tahkîr için aile isnadını baha ne eden Juynboll, aynı konuyla ilgili olarak düştüğü 61 no'lu dipnotta (s. 97) Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Hammâd b. Seleme, Zührî ve Buhârî'nin de benzeri aile isnadlarının uydurucusu olduklarını iddia eder.

Daha sonra Ubâde b. el-Velîd'in dedesi Ubâde b. es-Samî'ten naklettiği ve I. Akabe bey'atında Allah Resûlü ile hangi esaslar üzerine ahitleştiklerini anlatan hadisi; *Kütüb-i sitt'e*'nin tamamında sadece bir defa zikredildiğini, diğer aile isnadları gibi yaygın olarak kullanılmadığını ve torunun böyle bir haberi şahsî menfaat için uydurmuş olamayacağını öne sürerek sahîh kabul eder (s. 99). Oysa diğer aile isnadlarında yer alan torunların 'ne gibi menfaatleri olduğu' sorusu bir yana, Ubâde b. el-Velîd'in babasından naklettiği hadisler Akabe bey'atiyle de sınırlı değildir.⁵¹

Söz konusu bey'atle ilgili Ahmed b. Hanbel'in torun Ubâde'ye ulaşan tarikleriyle ilgili bir 'tahmin denemesi' yapan Juynboll:

"Muhtemelen İbn Hanbel bu rivâyeti... dalıcı (diving) rolünü üstlenmiş kötü bir şöhre sahibi Suriyeli reffâ' el-Velîd b. Müslim'den... almıştır. Daha sonra el-Velîd b. Müslim'in rivâyeti ref' etmeye çalışması (yani rivâyetin derecesini yükseltip Peygamber hadîsine dönüştürmesi) sanki o birisi aracılığıyla kendini ilk müşterek râvi göstermek için kısa yolu tercih etmiştir," demektedir (s. 100).

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine bakıldığında, onunla Ubâde b. es-Sâmî'tin torunu arasında (1) Muhammed b. Ca'fer (Gunder) < Şu'be < Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî;⁵² (2) Süfyân b. Uyeyne < Yahyâ b. Sa'îd;⁵³ (3) Ya kûb b. İbrâhim < Babası (İbrâhim b. Sa'd) < İbn İshâk;⁵⁴ (4) Hâşim b. el-Kâsim ve Affân b. Müslim < Muhammed b. Talha < A'meş;⁵⁵ (5) Vekî' < Üsâme b. Zeyd'in⁵⁶ varlıkları göze çarpar. Dikkat edilirse, bu senedlerin hiçbirinde 'el-Velîd b. Müslim' yoktur! Ubâde b. es-Sâmî'ten gelen ve bey'at hadisiyle metin olarak tam örtüşmeyen yalnızca bir hadisin râvileri arasında el-Velîd b. Müslim bulunmakta, ancak bu tarihte ise Ubâde'nin oğlu ve torunu yer almamaktadır.⁵⁷ Ayrıca el-Velîd b. Müslim'i (ö. 195/810) bu sıfatla anan da zaten Ahmed b. Hanbel'in kendisidir. Dolayısıyla el-Velîd'in bizzat duymadığı hadisler için sözde 'atlama (dived)' bir isnad uydurmasından da, mevkûfu merfû hâle getirmiş olma ihti-

⁴⁵ es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, II, 227. İbn Hacer, el-Alâî'nin, babasından < dedesinden rivâyeti olanlar hakkında (في معرفة من روى عن أبيه عن جده) büyük bir cilt kitap te'lif ettiğini, kendisinin de bu kitabı telhis ettiğini söyler. Bk. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar şerhu Nuhbeti'l-fiker*, Beyrut 1989, s. 96–97. Süyûtî'nin sözünü ettiği cüz'ün bu kitaptan bir bölüm olması muhtemeldir. İbn Hacer'in hocası Bülkîni (ö. 805/1402), Amr'ın hadislerini savunmak amacıyla *Bezlü'n-nâkidi ba'da cehdihî fi'lihticâci bi 'Amr b. Şu'ayb an ebîhi an ceddihî* adlı bir eser te'lif etmiştir. Bk. Ömer b. Raslân el-Bülkîni, *Mehâsinü'l-istilâh fi tadmîni İbni's-Salâh*, Beyrut 1999, s. 273.

⁴⁶ Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, s. 96.

⁴⁷ el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Beyrut 1990, II, 102 [112] (no. 2496).

⁴⁸ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 257 [421] (no. 10347–48).

⁴⁹ Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, s. 97.

⁵⁰ İbn Abdilberr, *et-Temhid*, XXIV, 176–178.

⁵¹ Örnek olarak bk. el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Mekke 1989, VIII, 350 (no. 426 vd).

⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 441.

⁵³ *el-Müsned*, V, 314.

⁵⁴ *el-Müsned*, V, 316.

⁵⁵ *el-Müsned*, V, 318.

⁵⁶ *el-Müsned*, V, 319.

⁵⁷ *el-Müsned*, V, 321.

malinden de haberdar olan odur.⁵⁸ Sonraki cümlelerinde Juynboll, 4 no'lu senedi Ahmed b. Hanbel'in uydurduğuna delil olarak şöyle der:

Sadece Muhammed b. Talha'nın öğrencileri arasında ne Affân b. Müslim ne de Hâşim b. el-Kâsım'ın, oldukça şaşırtıcı bir şekilde, kaynaklarda zikredilmemesi düşündürücüdür. Ayrıca bu Muhammed hem Affân'ın hem de Hâşim'in hocaları arasında görülmemektedir. Dolayısıyla İbn Hanbel'in her iki halkadan da makul bir şekilde sorumlu olması gerekir. Eğer durum öyle ise o, amacına uygun doğru bir kişiyi tercih etmiştir. Çünkü A'meş hadis mecmualarında tamamı bulunan onlarca fikhî kuraldan ve ritüel emir ve tavsiyelerden sorumlu ilk müşterek râviydi (s. 100).

Bu ifadelerden öyle anlaşılıyor ki Juynboll, *Tehzibü't-Tehzib*'den 'Muhammed b. Talha b. Musarrif el-Yâmî el-Kûffî' maddesine bakıp, orada 'ravâ anhu' altında ismi zikredilen râvileri taramış, Affân ve Hâşim'i göremeyince de bu hükmü vermiştir. Hâlbuki daha dikkatli bakıldığında orada Hâşim b. el-Kâsım'ın künyesi olan 'Ebu'n-Nadr'ın kaydedildiği görülecektir. *Tehzibü'l-Kemâl*'de ise isim ve künye birlikte verilmiştir.⁵⁹ Ayrıca *Tehzibü't-Tehzib*'de Hâşim'in hadis aldığı şeyhler arasında Muhammed b. Talha yer almıyorsa da, *Tehzibü'l-Kemâl*'de bu isim açıkça zikredilmektedir.⁶⁰ Affân'ın ismi her iki eserde de Muhammed'in talebeleri arasında bulunmuyorsa bile, *Tehzibü't-Tehzib*'de Ahmed b. Hanbel'in Bağdat'ta onunla on sene beraber olduğu kayıtlıdır.⁶¹ Aynı bilgi İbn Ebî Hâtim'in eserinde de mevcuttur.⁶² Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in kendi icat ettiği halkayı gizlemek üzere 'meçhûl'ni kullandığı yolundaki iddia (s. 101) delilden yoksundur.

Juynboll bölümün sonuna doğru, ilk üç tariki kastederek Muhammed b. İshâk (b. Yesâr el-Medenî, ö. 150/767) ve Yahyâ b. Sa'îd'in (el-Ensârî, ö. 143/761) Abbâsî yanlısı olduğuna işaret etmekte, sonra da şöyle demektedir:

Ubâde'nin bu mübâyaa formülü, tâbiünun mevcut hânedânın otoritesine dayandıkları gibi, bu iki ilk müşterek râviden biriyle en uygun sahîh ve eski görünümdeki bir sened formülünü devreye sokup Peygamber'e izafe ederek meşrulaştıran bir Abbâsîlinin baskısı neticesiyle oluşmuştur (s. 102).

Bu sözleriyle birkaç sayfa önceki: "Burada biz, bir dedenin Akabe'de nasıl hazır bulunduğuna dair babadan oğula, ondan da toruna intikal etmiş sahîh ve değerli bir anıya sahibiz" (s. 99) diyerek sergilediği iyi niyetini de terk etmiş olmaktadır. A'meş için Abbâsî yanlısı olduğuna dair ipucu bulamadığından, onun 'râvisinin râvilerini' meçhul olmakla itham eden Juynboll, İbn İshâk'ın

Mansûr (veya oğlu Mehdi) için tarihî rivâyetleri bir kitapta toplamasını, Yahyâ b. Sa'îd'in ise Bağdat'ta kadılık yapmasını tenkit sebebi saymış, ancak A'meş'in Abbâsî yanlısı olduğunu iddia edememiştir; zira İshâ b. Yûnus onun hakkında: "Zenginlerin ve sultanların, fakir ve muhtaç olmasına rağmen A'meş'in yanındaki kadar hakîr olduğu bir kimse görmedim" derken, Yahyâ b. Maîn de: "Fakir, sabırlı ve sultanlara karşı çıkan biriymi" demektedir.⁶³

Juynboll'un 73 no'lu dipnotta (s. 102) 'İbn İshâk' hakkında verdiği bilgi için gösterdiği kaynağa (*Târîhu Bağdâd*, I, 221) müracaat edildiğinde, aynı sayfada Süfyân b. Uyeyne'nin (107–198/725–814) şöyle dediği görülür: "Yetmiş küsur sene kadar önce İbn İshâk'ın meclisinde bulundum, Medîneli herhangi birinin onu ithâm ettiğine veya aleyhinde bir şey dediğine şahit olmadım".⁶⁴ Ayrıca İbn Adıyy'in şu tespiti de önemlidir: "Onun hiçbir fazileti olmasa bile, sultanları faydasız kitaplar yerine Allah Resûlü'nün meğâzisi, peygamber olarak gönderilişi (meb'as), yaratılışın başlangıcı (mübtede) ile meşgul olmaya yönlendirmesi yeterlidir. Herkesten önce bu fazilet(li iş)i o işlemiştir. Ondandır başkaları da eser vermişler ancak İbn İshâk'ın seviyesine ulaşamamışlardır".⁶⁵

Aynı dipnotta Juynboll'un, Yahyâ b. Sa'îd'in Bağdat kadılığı için herhangi bir kaynak göstermemiş olması ise maksatlardır. Zira Hatîb-i Bağdâdî'nin eserinde Yahyâ'ya ayrılan bölümde, onun ilk Abbâsî halifesi Ebu'l-Abbâs (es-Seffâh, ö.136/753) tarafından Enbâr'a, ikinci halife Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775) tarafından da Bağdat'a kadı tayin edilmeden önce; altıncı Emevî halifesi el-Velîd b. Abdîmelik (ö. 96/715) zamanında Medîne kadılığı yaptığı kayıtlıdır. Her iki hilâfet devrinde de ahlâkının, sahip olduğu mal-mevki sebebiyle değişmediğine dair övgüler bir yana, kendisinin sika bir râvi olduğunu söyleyenler arasında Abbâsîlerden eziyet görmüş Ahmed b. Hanbel de bulunmaktadır.⁶⁶

Hadislerin sıhhati için râvide aranan vasıflar arasına 'devlet dairesinde memur olmamak' şartını da ekleyen Juynboll'un gözden kaçırdığı çok önemli bir nokta daha vardır. O da, Ubâde b. es-Sâmit hadisini ondan rivâyet edenlerin, oğlu ve torunundan ibaret olmadığıdır. Yalnızca Cünâde b. Ebî Ümeyye örneği dahi bunu ispata kâfidir.⁶⁷ Dolayısıyla, Juynboll hakkındaki, Türkçeye kazandırılan kitabının başına konulan tanıtım yazısında onun 'genelleyici ve önyargılı bir oryantalist olmadığı' yönündeki ifadelerin doğruluğunun tartışmaya açıklığı ortadadır.⁶⁸

⁵⁸ Bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, XI, 154–155 (no. 8723). Atlama/dalma isnad; Bir müdevvin ya da râvinin, makul haber kaynaklarını atlayarak, yaşamış olan kişilerin isimleri veya uydurma filânlar vasıtasıyla bir şeyi asılsız olarak rivâyet etmesidir. Bk. *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çevirenin önsözü, s. 12.

⁵⁹ el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, Beyrut 1980, XXV, 417–419 (no. 5313).

⁶⁰ *Tehzibü'l-Kemâl*, XXX, 132 (no. 6540).

⁶¹ *Tehzibü't-Tehzib*, VII, 234 (no. 5419).

⁶² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut 1952, VII, 30 (no. 165).

⁶³ *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 224–226 (no. 3052).

⁶⁴ el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut ts., I, 221 (no. 51).

⁶⁵ İbn Adıyy, *el-Kâmil fi du'afâ'ir-ricâl*, Beyrut 1988, VI, 112 (no. 1623).

⁶⁶ *Târîhu Bağdâd*, XIV, 102 vd. (no. 7446); *Tehzibü't-Tehzib*, XI, 223 (no. 8830).

⁶⁷ el-Buhârî, *es-Sahih*, Ta'bir 2, VIII, 87.

⁶⁸ Juynboll'un 'orta bir yol' izlemeye çalıştığı ve 'titiz bir üslub' sahibi olduğuna dair iyimser yorumlar için bk. M. Emin Özafşar, *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar*, s. 28–29. Juynboll'un beş

B. Ricâl Tabakâtı: Hafs b. Ömer örneği

Şarkiyatçıların eserlerinden istifade ederken, vardıkları sonuçlar bir tarafa, hiç değilse kaynak kullanımında hata edip etmediklerini kontrol etmenin ve yaptıkları atıflara şüpheyle yaklaşmanın vazgeçilmez bir zaruret olduğu daha önce ifade edilmişti. Ancak söz gelimi, hadis kritiği konusundaki eserleri ve şüpheli tavrıyla tanınan M. Hayri Kırbaoğlu'nun dahî Juynboll'den alıntı yaparken buna lüzum hissetmemesi hayli şaşırtıcıdır. Kırbaoğlu, “Nüşhalarla İlgili Problemler”e ayırdığı bir bölümde, İbn Hacer'in *Tehzîb*'te İbn Sa'd'dan yaptığı bir naklin matbû *Tabakât* nüshalarında yer olmadığını söylemekte ve bunun için Juynboll'ün *Muslim Tradition*'ını (s. 169) kaynak göstermektedir.⁶⁹ Ayrıca, Juynboll eserinde bu iddiayı daha ileri bir boyuta taşıyarak:

“İbn Sa'd'ın matbû *Tabakât* nüshasının *Tehzîb*'deki İbn Sa'd referanslarıyla rahatlıkla doldurulabilecek birçok eksikliğe sahip olduğunu anladığımızda İbn Hacer'in eserinin, hak ettiği değer şimdiye kadar kendisine verilmemiş zengin bir kaynak olarak görülebileceği kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır. Kitabımızın bu bölümü (IV. Bölüm), bizim bu hususu fark etmemiz neticesinde ortaya çıkmıştır,” demektedir.⁷⁰

Hâlbuki işin aslı hiç de zannedildiği gibi değildir. Sözü edilen ve İbn Hacer'in İbn Sa'd'dan aktardığı “Zührî'nin sika, ilim sahibi bir muhaddis ve fakih” olduğuna dair kayıp cümle, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'nın sonradan bulunup Ziyâd Muhammed Mansûr'un tahkikiyle neşredilen *el-Kısmü'l-mütemmim*'inde aynıyla mevcuttur.⁷¹

Kırbaoğlu kaynak göstermeden Juynboll'den aldığı bir başka paragrafta, İbn Hacer'in *Tehzîb*'de A'meş'le ilgili bölümde onun müdellis olduğuna en küçük bir imâ ile de olsa işaret etmediğini, bu bilgiyi bir başka râvinin terceme-i hâlinde verdiğini söylemektedir.⁷² Oysa İbn Hacer'in eserinde Süleymân b. Mihrân el-A'meş'in terceme-i hâlinde bu bilgiler mevcuttur. İbn Maîn onun Enes'ten rivâyetinin mürsel olduğunu söylerken, İbn Hibbân (*es-*

Sikât'ta) A'meş'in ‘müdellis tâbiilerden’ olduğunu belirtir. Ebû Bekr el-Bezzâr ise, A'meş'in Ebû Süfyân'dan yüz kadar hadis rivâyet etmesine rağmen aslında ondan hiçbir hadis duymadığını, bu rivâyetleri herkesin bildiği bir sahîfeden aktardığını söyler.⁷³

Yine Kırbaoğlu'nun tedkik etmeksizin olduğu gibi *Muslim Tradition*'a dayandırdığı uzunca bir alıntıda Juynboll, ilk hadis müdevvini Zührî'yi karalamak maksadıyla önce bunun ‘altyapısını’ oluşturmakta ve tabakât kitaplarında ‘aynı isme sahip çok sayıda râvi'nin bulunmasını isnadlarda adı geçen râvilerin birçoğunun hayâlî olduğuna’ yormakta, meşhur muhaddislerin isimlerinin başkaları tarafından kullanıldığını iddia etmektedir.⁷⁴

Bu noktada, Juynboll'ün iddialarını kendi eserinden takip ederek verdiği bazı bilgilerin sağlamlasının yapılması, bu yolla ilmî dikkat ve samimiyet derecesinin anlaşılması mümkündür. Juynboll “Hafs b. Ömer Örneği” başlığı altında şöyle der:

“Hafs olarak adlandırılan otuz beş kişiden on üçü; yani üçte birinden fazlası, iddiaya göre Ömer adlı kişilerin çocuklarıdır. Bu on üçün sekizi çağdaştır. Bunların ortak şeyhleri olup olmadığını incelediğimizde Hafs b. Ömer adlı bu râvilerin üçünün, meşhur Şu'be'nin öğrencisi olduğunu görmekteyiz... Bu modeli tanımaya başladık: Birisi o kadar meşhur olmuş ve belirli bir yer ve zamanda o kadar çok saygı görmüştür ki, sonunda onun isminin geçtiği isnadlar da çoğalvermiştir... Tesadüfen aynı zamanda, genellikle de aynı bölgede yaşamış ve çok yaygın olmayan bir ismin aynısına sahip neredeyse iki düzine insanın varlığı, kolay inanılacak bir şey olmasa gerektir.”⁷⁵

Tehzîbü't-Tehzîb'in mevcut en iyi baskılarından birinde (Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1996) yapılan taramaya göre, eserin kapsadığı kitaplarda kendilerinden hadis alınan ve ismi ‘Hafs’ olan toplam ‘kırk dört’ râvi vardır. Bunlardan altısı tekrardır, birinin adının ‘Ca'fer’ olması ihtimali güçlü olduğundan “Men İsmuhû Ca'fer” kısmına alınmıştır, bir diğeri ise ‘Ebû Sa'îd el-Ensârî’ künyesi ile meşhur olduğundan künyeler kısmına kaydırılmıştır; böylece toplam sayı ‘otuz altı’ olmaktadır. Juynboll, ‘Hafs b. Ömer’ adını taşıyan on üç kişiden (Ebû Sa'îd'i ve Enes b. Mâlik'in yeğenini de sayarsak on beş) sekizinin çağdaş olduğunu iddia etmekteyse de, bunlardan yalnızca dördünün ölüm tarihi bellidir. Ancak hoca ve talebelerine bakılarak bu râvilerin, birbirini izleyen dört veya beş farklı kuşaktan olduğu söylenebilir; biri tâbiündandır, sonraki kuşaktan beş, bir sonraki kuşaktan yine beş ve nihayet İbn Mâce, Ebû Zür'a ve Nesâî gibi musanniflerin şeyhlerinin kuşağında iki kişi bulunmaktadır. Bu râvilerden dördü Basra, üçü Medîne, ikisi Kûfe, biri Rey-Mehrekan, biri Samerrâ, biri Aden-San'â, biri de Şam'da yaşamıştır. Sadece bu tablo bile Hafs b. Ömer is-

makalesinin mütercimi olan Sayın Ertürk, tercümenin yayınından bir yıl sonra fikrini değiştirmiş olmalı ki, 11–12 Mayıs 2002'de Adapazarı'nda gerçekleştirilen ve “Hadis Oryantalisti G. H. A. Juynboll: Hadis/Sünnet Alanındaki Yaklaşımları ve Çalışmaları” adlı tebliğle katıldığı bir sempozyumda; “Gerçekten de Juynboll, üslup açısından seleflerinden ayrılmakta, ancak İslâmî kaynaklara yaklaşım tarzında onlardan pek farkının olmadığı anlaşılmaktadır” demektedir. Bk. Erdiç Ahatlı, “Bir Oksidentalizm Çağrısı: Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu”, *Marife*, Konya 2002, yıl 2, sayı 3, s. 326.

⁶⁹ M. Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 1999, s. 248, dn. 438; Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, Ankara 2002, s. 211, dn. 34.

⁷⁰ *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 175–176.

⁷¹ Bk. *el-Kısmü'l-mütemmim*, Medine 1408, s. 186. Benzer şekilde, Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'sının 880 adet biyografi içeren kayıp 17. cüz'ü de sonradan bulunarak Seyyid Hüseyin el-Affânî ve Hayri Saîd tahkikiyle (el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts.) tek cilt hâlinde yayınlanmıştır.

⁷² *Hadis Metodolojisi*, s. 159–160; *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 217–218.

⁷³ *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 222–225 (no. 3052).

⁷⁴ *Hadis Metodolojisi*, s. 164–166.

⁷⁵ *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 176–177.

mini taşıyanların ‘aynı zamanda ve aynı bölgede’ yaşamadıklarını göstermek için yeterlidir.⁷⁶

Şube’nin talebesi olan üç Hafs’a gelince; üçünün de talebeleri, memleketleri ve haklarındaki cerh-ta’dil ifadeleri birbirinden farklıdır. İki ‘metrûk’ iken, biri ‘sika’dır. Juynboll söz konusu on üç râvinin ‘dedelerinin’ isimleri, künye ve lakapları, kabile ve şehir nisbeleri ile cerh-ta’dil derecelerindeki farkları da görmezden gelmiştir. Eğer her biri diğerinin yerine kolayca kullanılabilseydi, adâlet ve zabt yönünden de birbirlerine denk görünmeleri gerekmez miydi? Nitekim Hafs b. Ömer’ler arasında Buhârî’nin (Ebû Dâvûd ve Nesâî ile birlikte) hadis aldığı yalnız bir râvi varken, üçünden sadece Ebû Dâvûd, altısından sadece İbn Mâce, birinden sadece Nesâî, birinden sadece Tirmizî, kalan birinden de Ebû Dâvûd ve Tirmizî birlikte rivâyette bulunmuşlardır. Dolayısıyla râvi isimlerindeki benzeşme, mantığa aykırılık arz etmediği gibi; teknik açıdan da benzer isimlerin (karıştırılma olasılığı varsa bile) uydurulma ihtimâli yoktur. Bugün Türkiye çapındaki on dört ayrı üniversitede tez hazırlamış ya da öğretim üyesi olan yirmi küsur ‘Mehmet Aydın’ (ki bunların 5-6’sı İlâhiyat kökenlidir) hocaları, öğrencileri ve eserleri ile birlikte Yükseköğretim Kurulu tarafından ayırt edilebiliyor ve karıştırmadan kayda geçilebiliyorsa, ricâl âlimleri de o dönemde buna aynı oranda muktedir idiler.⁷⁷ Bu vesileyle, isim benzerliğinin şaşılacak bir şey olmadığını göstermesi bakımından Güney ve Kuzey Kore’deki ad koyma usûlü dikkat çekicidir. Önce tek heceli soyadı, ardından iki heceli isime sahip toplam nüfusun (yaklaşık 70 milyon) %21’i ‘Kim’ soyadına, %14’ü ‘Yi’ (veya Lee, Rhee), %8’i ise ‘Park’ (veya Pak) soyadına sahiptir.⁷⁸ Soyadından sonra gelen şahıs adlarındaki benzerlik oranı ise muhtemelen yine çok yüksek rakamlara ulaşmaktadır. Akla şu soru gelmektedir: “İstenilen şahsa ve bulunduğu adrese ulaşma konusunda, modern Seul’ün merkez postanesindeki bir telefon defteri mi, yoksa ricâl tabakâtına ait klâsik bir kaynak mı daha az problem çıkarır?”

Konunun devamında Juynboll, “kırk-elli yıl içerisinde tabakât kitaplarında Hafs b. Ömer sayısının birdenbire on yedi katına çıktığını ispat sadedinde İbn Sa’d’da bu ismi taşıyan sadece iki kişi olduğunu, yeni râvi icâdından ise müteahhirün ricâl âlimlerinin sorumlu tutulacağını” söyler (s. 177–179). Oysa tetkikimize göre İbn Sa’d’ın *et-Tabakât*’ında on ayrı ‘Hafs b. Ömer’den söz

edilmektedir.⁷⁹ Juynboll Medine kökenli hiçbir ‘Bişr’ yokken, on yedi Bişr’in Basra’da faaliyet göstermesini de problemlili bulur. Hâlbuki aralarında Bişr b. Âsım gibi Tâifli olan,⁸⁰ Bişr b. es-Sirrî gibi Mekke’ye yerleşen⁸¹ ve Bişr b. Ubeys gibi Hicaz’a yerleşen⁸² râviler de vardır. Esasen belli isimlerin belli bölgelerde zamana göre artıp eksilmesi konusu bir hadis uzmanının değil, bir sosyal antropologun çalışma sahasını ilgilendirir. Nitekim *Tehzîb*’den ‘Beşîr’ ve ‘Büşeyr’ maddesine bakıldığında, Basralı ve Medîneli râvilerin sayısının birbirine eşit sayıda olduğu görülür. Ayrıca bu insanların hangi muhaddislerden hadis aldıkları da çok önemlidir. Doğduğu yerden çok uzakta, başka bir şehirde yaşayıp orada ölen yüzlerce râviye rastlamak mümkündür.⁸³

C. Zührî Örneği

Juynboll ‘mükemmel bir anahtar kişilik’ olarak gördüğü Zührî hakkında şöyle der:

Tehzîb’t-*Tehzîb*’te ifade edildiğine göre Zührî’nin rivâyet ettiği varsayılan hadislerin toplam sayısı 2200’dür. Bundan sadece birkaç on yıl sonra yaşamış olan râvilere atfedilen on binlerce hadisle kıyaslandığında bu sayının oldukça mütevazı olduğu görülür... Özel olarak yapılan *Tehzîb* istatistikleri, Zührî’nin sözde şeyhlerinin sayısının 214 olduğunu ortaya çıkarmıştır... Tam olarak doğruluğu ispatlanamasa da bu rakamlar, Zührî isimli bir kişinin etrafında hadis rivâyetiyle ilgili bir faaliyete işaret etmektedirler... İsnadlarda çok sık karşılaştığımız Zührî isminin birden fazla kişiyi temsil ettiğini ispatlamak mümkün olursa, o zaman bu hadis faaliyetinin tarihsel olasılığı artacak, uyuşmazlığının bir kısmını ise kaybedecektir... Kısaca acaba Zührî birden çok kişi midir? Bu konudaki ilk ipucu Mâlik b. Enes’e atfedilen bir rivâyeten elde edilmektedir. Mâlik diğer tüm muhaddislerin aksine Zührî’yi İbn Şihâb ismiyle zikretmeyi tercih etmiştir; oysa diğer tüm muhaddisler onu sadece ez-Zührî olarak zikretmişlerdir...⁸⁴

Önceki bölümlerde râvilerin ‘isim’ benzerliği üzerinde duran Juynboll, burada ‘nisbe’yi tetkik konusu yaparak, aynı ‘kabile’ye mensup çok sayıda râvi bulunmasını Zührî hadislerini devre dışı bırakacak bir neden olarak görmek-

⁷⁶ İbn Hacer’in *et-Takrîb*’indeki 12’li sisteme göre; Hafs b. Ömer’lerden biri 3. tabakadan, biri 5., biri 7., ikisi 8., üçü 9. ve beşi 10. tabakadandır. Bk. *Takrîbü’t-Tehzîb*, Suriye 1986, s. 172–173 (no. 1412–1427).

⁷⁷ İsim benzerliğine bu denli kafa yoran Juynboll, Meryem Süresi 28. âyetin tefsirinde zikredilen bir rivâyete göre, Hz. Meryem’in akrabalarından Hârûn vefat ettiğinde, İsrâiloğulları’ndan cenaze törenine katılan ve aynı ismi taşıyan ‘kırk bin kişi’yi duysa kim bilir nasıl bir tepki verecektir? Bk. *et-Taberî, Câmiu’l-beyân an te’vîli’l-Kur’ân*, Beyrut 1985, VIII, 335.

⁷⁸ http://eng.arumtour.co.kr/info/m3_2.asp

⁷⁹ Bk. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Beyrut ts., I, I, 32-33, II, 243, III, 225, 435, IV, 56, 91, 159, V, 415, VI, 110, 172, 180; 2. I, 393, V, 331; 3. II, 303; 4. II, 307, III, 196, V, 53, 92, 167, VI, 221; 5. II, 360, 374; 6. V, 38; 7. V, 436; 8. VII, 364; *el-Kısmü’l-mütemmim*, 9. s. 252-253; 10. s. 392.

⁸⁰ *Tehzîbü’t-Tehzîb*, I, 452 (no. 830).

⁸¹ *Tehzîbü’t-Tehzîb*, I, 449 (no. 826).

⁸² *Tehzîbü’t-Tehzîb*, I, 453 (no. 835).

⁸³ Juynboll’un verdiği ‘Hafs b. Ömer’ örneğinden başka, *Tehzîb*’deki ‘Abdullah b. Muhammed’ ismini taşıyan 31 râvi üzerinde yapılacak bir araştırmanın da yukarıdaki ile aynı neticeyi vereceğinden kuşku duyulmamalıdır. Üstelik bunlardan üçü ‘Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh’, ikisi ‘Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh’, ikisi ‘Abdullah b. Muhammed b. Ali’ ve yine ikisi ‘Abdullah b. Muhammed b. Yahyâ’ olmak üzere ortak ‘dede adlarına’ sahiptirler. Bkz. *Tehzîbü’t-Tehzîb*, VI, 2-22 (no. 4145-4175).

⁸⁴ G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition*, New York: Cambridge University Press, 1985, s. 147–148; a.mlf., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 187–188.

tedir. Aslında bu konuda Juynboll'e verilebilecek en kısa cevap; 'Muhammed b. Müslim' ismini taşıyan başka hiçbir râvinin 'Zühre' kabilesinden gelmediğidir. Muhaddisler nezdinde Zührî'nin de aralarında olduğu Şa'bî, Evzâî, Şâfiî, Humeydî, Zührlî gibi nisbesiyle şöhret bulmuş râvilerin aynı nisbeye sahip olan diğer râvilerle karıştırılması pek de kolay değildir. Biyografik eserlerde râvi isimlerinin hoca ve talebeleriyle birlikte kayda geçilmesi bunu imkânsız kılar. Mizzi'nin "Kabile, Belde, Zanaat vs.'ye Nisbetiyle Meşhur Olanlar" adıyla kitabının son kısmına koyduğu başlık konuyu daha da anlaşılır kılmaktadır. *Tehzîb*'in aynı bölümünde İbn Hacer, 'Nesâî' nisbesi için şöyle demektedir: "Mutlak olarak zikredildiğinde kastedilen –Sâhibü's-Sünen– Ahmed b. Şu'ayb'dir".⁸⁵ Aynı durum hiç şüphesiz 'Zührî' ve 'İbn Şihâb' için de geçerlidir. *Tehzîb*'de adı 'Muhammed b. İsa' olan altı şahıs bulunmasına rağmen tek başına 'Tirmizî' denildiğinde (bu nisbe yalnız ona mahsus olmadığı hâlde) kastedilen bellidir. Aynı şekilde, on beş adet 'Muhammed b. İsmâil' olmasına rağmen 'Buhârî', ve yirmi iki 'Abdullah b. Abdirrahmân' olmasına rağmen 'Dârimî' denildiğinde kastedilen de belli kimselerdir.⁸⁶

Juynboll, Zührî'nin rivâyet ettiği 2200 hadisi ondan altmış yıl sonra vefat eden bir râvinin hadislerine kıyasla az bulmaktadır (s. 188). 'On binlerce hadis/the tens of thousands of traditions' ile kastettiği, verdiği dipnottan anlaşıldığı üzere, İbrâhim b. Sa'd b. İbrâhim ez-Zührî el-Medenî'nin (ö. 185/801) bir kitabıdır. Buhârî'nin nakline göre İbrâhim'in yanında, İbn İshâk'tan, *Meğâzî*'si dışında kaydettiği on yedi bin ahkâm hadisi bulunmakta imiş.⁸⁷ Bu sayıya sahâbe ve tâbiün kavilleriyle (eser ve haber) aynı metne sahip mükerrer isnadların da dâhil edildiği kabul edilmelidir. Zira söz konusu kitabın kendisine de intikal ettiği bilinen Ahmed b. Hanbel'e göre,⁸⁸ tekrarlar çıkarıldıktan sonraki ahkâmla ilgili 'sahih-müsned' hadis sayısı 4400'dür. Şu'be, Sevrî, Yahyâ el-Kattân ve İbnü'l-Mehdî de aynı görüştedir. İshâk b. Râhûye ise bu konuda 7000 küsur rakamını verir.⁸⁹ Asırlar sonra Zehebî'nin tespiti de (ahkâma dair olan-olmayan) toplam merfû hadis sayısının 10 bine ulaşmayacağı şeklindedir.⁹⁰

Anlaşılan o ki, Juynboll on binlerden bahsederken, isnad sisteminin temel esprisini kavrayamadığını gözler önüne sermektedir. Bir örnek vermek gerekirse, Ebû Bekr el-Cevzakî'nin (ö. 388/998) *Sahîhayn*'daki her bir hadise ait

kendi senedlerini verdiği (muhtemelen bugün kayıp kitaplar arasındaki) *el-Müttefak* adlı müstahrecinde toplam 25480 tarik bulunmaktadır. Bununla birlikte, mükerrer isnadlar çıkarıldığında *Sahîhayn* hadislerinin sayısı yaklaşık 5650'dir.⁹¹ Kaldı ki İbrâhim b. Sa'd'ın kitabındaki hadislerin kaynağı olan İbn İshâk için Buhârî, 'bin kadar hadisin rivâyetinde teferrüd ettiğini' söyler. Ahmed Hanbel'in ise, ahkâma dair hadisler konusunda onun hadisleriyle amel etmediği nakledilmiştir.⁹² Her hâlükârda İbrâhim b. Sa'd'ın söz konusu rivâyetlerinin, İbn Şihâb ez-Zührî'den aldıklarıyla karıştırılmaması gerekmektedir. Ne var ki Juynboll, üstü örtülü biçimde, İbn İshâk ile İbn Şihâb rivâyetlerinin sayısını birbirine karıştırmıştır.

Yeniden başa dönmek gerekirse; Zührî rivâyetlerinin sayısının 2200 olduğunu söyleyen Ebû Dâvûd'dur. Ancak devamında, bu sayının ancak yarısının 'müsned' olduğunu, iki yüz kadarının sika olmayanlardan alındığını, elli kadarının ise teferrüd ettiği için ihtilâflı olduğunu söyler.⁹³ Üstelik Zührî'nin, İmam Mâlik'in amcası Nâfi' b. Mâlik'le aralarında geçen bir konuşma sırasında, 'kendisine ulaşan hadislerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait toplam hadis sayısının ancak yarısı kadar olduğunu' söylediği de burada kaydedilmelidir.⁹⁴

Juynboll, Zührî'nin 'sözde şeyhlerinin' sayısını 214 olarak verdikten sonra, kırk yıllık bir zaman zarfında tek bir kişi tarafından 'birkaç yüz (!) şeyhten/a few hundred masters' alınarak bundan daha fazla sayıdaki öğrenciye rivâyet edilen birkaç bin hadisin varlığını imkânsız görür ve bu durumun ancak birden fazla sahte Zührî ile açıklanabileceğini söyler (s. 188). Ancak Mizzi'nin eserindeki ihtisar edilmemiş ayrıntılı listeyi tek tek saydığımızda, Zührî'nin şeyhlerinin adedi (mürsel ve şüpheli olanlar dâhil) 156, talebelerinin adedi ise yine 156 olarak karşımıza çıkmaktadır. Birkaç râvi, şeyh ve talebeler arasında ortakdır.⁹⁵ Bunlara, Juynboll'ün s. 192–193'e [150–154] koyduğu dört şemada bulunup da *Tehzîb*'de bulunmayan Zührî nisbeli râviler de eklendiğinde, şeyhlerin sayısı altı, talebelerin sayısı ise bir adet artmaktadır ki bu rakamlar, bir asır sonra 'talebü'l-ilm' için rihle yapan muhaddislerin şeyh ve talebelerine oranla ancak %10 mesabesindedir.⁹⁶

Rakamlardaki farklılık hangi oranda olursa olsun, meşhur hadis kitaplarının

⁸⁵ *Tehzîbü't-Tehzîb*, XII, 335 (no. 11268).

⁸⁶ İsim ve künyeleri aynı iki meşhur muhaddisin varlığı hâlinde ise bunların, yakın veya uzak dedelerinden birinin künyesine izafetle anıldığı görülmektedir: Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed 'İbn Ebî Şeybe' (ö. 235/849) ve Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed 'İbn Ebî'd-Dünyâ' (ö. 281/894) gibi. Bk. *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 2 (no. 4145); VI, 12 (no. 4162).

⁸⁷ *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 122 (no. 216).

⁸⁸ *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 43–44 (no. 6743).

⁸⁹ İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitâbi'bnî's-Salâh*, Riyad 1988, I, 299.

⁹⁰ ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985, XI, 187.

⁹¹ İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi'bnî's-Salâh*, I, 297–298.

⁹² *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 42, 44 (no. 6743).

⁹³ *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 447–448 (no. 7426).

⁹⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, Beyrut 1997, LV, 366.

⁹⁵ el-Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVI, 419–431 (no. 5606).

⁹⁶ Medîne-Melik Abdülazîz Üniversitesi'nde Zührî'nin Dârekutnî tarafından illetli bulunan rivâyetlerinin tahrîci üzerine yapılan bir doktora tezinde, mürsel rivâyetler hariç toplam hoca sayısı 278, öğrenci sayısı ise 279 olarak tespit edilmiştir. Bu sayıya, gayr-ı mahfûz, metrûk ve meçhûl olanlar da dâhildir. Bk. Abdullah b. Muhammed Hasen Demfû, *Merviyâtü'l-İmâmi'z-Zührîyi'l-mu'alle fi Kitâbi'l-İllet li'd-Dârekutnî – tahrîcühâ ve dirâsetü esânîdihâ ve'l-hukmü aleyhâ*, Riyad 1999, I, 27–35.

da Zührî'den alınan hadislerin; Süfyân b. Uyeyne, Evzâî, Yûnus b. Yezîd, Şu'ayb b. Ebî Hamze, Muhammed b. el-Velîd ez-Zübeydî ve İbn Ebî Zî'b gibi önde gelen tilmizler üzerinde yoğunlaştığına da dikkat çekilmelidir. Burada Juynboll'un şemalarında özellikle altı çizili ve yanında + işareti bulunan⁹⁷ Zührî'nin otuz dokuz akrabası tek tek incelendi ve bu akrabalarından yirmi biri hariç diğerlerinin onunla hiç hadis alışverişi yapmadığı, bir kısmının münker veya meçhûl olduğu, bir kısmının ise yalnızca bir tek hadisin bilindiği tespit edildi. Tablodaki bu hassas farklar, muhaddislerin 'Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh b. Abdillâh b. Şihâb ez-Zührî'nin kimliğini, Zühre kabilesine mensup diğer şahıslarla karıştırmadığının açık delilidir. 'Zührî' nisbeli çok insan varsa da, 'Şekil 5'de görüleceği üzere 'İbn Şihâb' ismini alabilecek ve hadis kaynaklarında adı geçen sadece 'üç kişi' bulunmaktadır. Bunlar da Zührî'nin babası Müslim, kardeşi Abdullah ve Abdullah'ın oğlu Muhammed'dir (listedeki 'İbrahim' hatalıdır).

Juynboll'un, 'Mâlik b. Enes dışında hiçbir muhaddisin Zührî'ye İbn Şihâb demediği' iddiası (s. 188) ise temelsizdir. İmam Mâlik'in, tespit edebildiğimiz üç hocası da (Eyyûb b. Habîb, Abdülmecîd b. Süheyl, Hâşim b. Hâşim) Zührî nisbesini taşıdıkları için, muhtemel bir karışıklığı önlemek maksadıyla 'İbn Şihâb'ı tercih etmesi gayet mantıklıdır. Nitekim o, Abdurrahmân b. Avf'ın yeğeninin adını 'Câbir b. el-Esved ez-Zührî' şeklinde uzun hâliyle verir.⁹⁸ Sonraki musannifler ise, ya İbn Şihâb ez-Zührî'den hadis alan bir sonraki râvi tarafından onun ismi isnad zincirinde ne şekilde zikredilmişse buna uymuşlar veya iki şekilden birini tercih etmişlerdir. Kimin kime hoca/öğrenci olduğu çok iyi bilindiği ve her râvinin arşivi ayrı tutulduğu için, meşhur bir râvinin isminin birden fazla şekilde zikredilmiş olması herhangi bir karışıklığa neden olmamıştır.

Tespitimize göre, Juynboll'un iddiası aksine, *Kütüb-i tis'a*'nın senedlerinde 2500 civarındaki 'Zührî'ye karşılık 2000 civarında da 'İbn Şihâb' geçmektedir. Sadece Nesâî'nin *el-Müctebâ* da denilen *Sünen*'inde 'İbn Şihâb' yerine daima 'Zührî' tercih edilmiştir. (*es-Sünenü'l-kübrâ* da ise durum böyle değildir).⁹⁹ Tasnif devri hadis kitaplarından, içinde yan yana iki kullanıma da rastlanan

⁹⁷ Juynboll, altı çizili isimlerin en geniş anlamıyla hadis müdevvinlerini, yanında + işareti bulunan isimlerin ise İbn Şihâb ez-Zührî'nin yaklaşık ya da tam muasırlarını gösterdiğini belirtir. Bk. *Muslim Tradition*, s. 151, 153; *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 192, 193.

⁹⁸ *el-Muvatta*, II, 587 (no. 1220).

⁹⁹ 'İbn Şihâb' ve 'Zührî'nin, yedi hadis kitabında peş peşe kullanıldığı hadislerden, eserin başından ve sonundan olmak üzere ikişer örnek verelim: el-Buhârî, *es-Sahih*, İmân 18–19, I, 12 – Tevhîd 57, VIII, 218; el-Müslim, *es-Sahih*, I, 54 (no. 39, 24) – III, 2314 (no. 3018); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, I, 148–149 (no. 217–218); V, 418 (no. 5266–67); et-Tirmizî, *es-Sünen*, I, 229–230 (no. 129); V, 714 (no. 3095); İbn Mâce, *es-Sünen*, I, 7–8 (no. 15–16); II, 1318 (no. 3982, 3983); ed-Dârimî, *es-Sünen*, I, 65 (no. 230, 234); II, 681–682 (no. 3135, 3137); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 6; VI, 436.

birçok örnek bulmak mümkündür.¹⁰⁰ Bu kitapların tümünde, Muhammed b. Müslim ez-Zührî ile bir başka Zührî'nin karıştırılması kolaylıkla önlenmiştir.¹⁰¹ *Kütüb-i sitte*'de İbn Şihâb dışında başka bir Zührî'den hadis alındığında, mutlaka o râvinin adı farklı şekilde verilmiş, çoğunlukla nisbeyle birlikte isim de zikredilerek asıl 'Zührî' ile ayırt edilmesi sağlanmıştır.¹⁰²

Juynboll'un s. 192–193'te [150–154] verdiği dört şemada bazı hata ve eksikler göze çarpmakta ve yanında + işareti olduğu hâlde Zührî ile alışverişi olmayanlar bulunmaktadır. Bu hatalarla ilgili tespitlerimiz, aşağıdaki tablolar ve dipnotlardaki kaynaklarla karşılaştırmalı biçimde okunmalıdır:

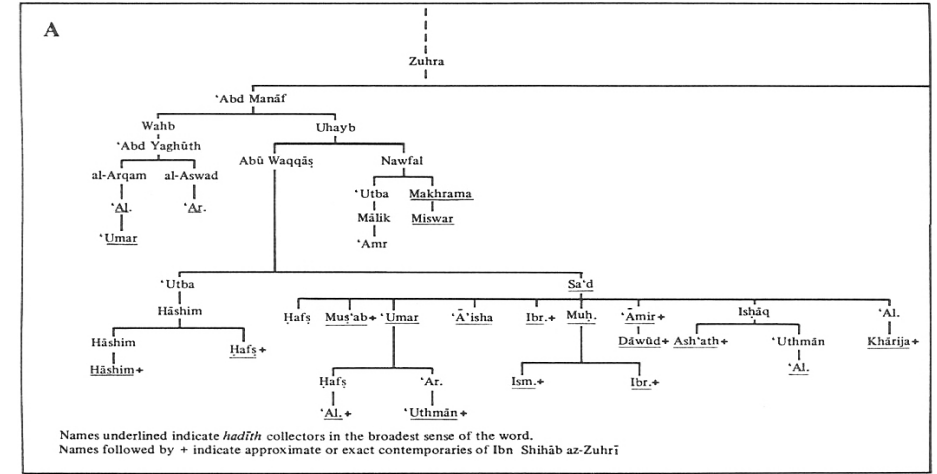


Figure 4

¹⁰⁰ Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181), *ez-Züh*, Beyrut ts., s. 183 (no. 520, 522); eş-Şâfiî (ö. 204), *es-Sünenü'l-me'sûra*, Beyrut 1406, s. 212 (no. 153-154); Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211), *el-Musannef*, I, 111 (no. 405-406); İbn Ebî Şeybe (ö. 235), *el-Musannef*, VI, 15 (no. 29111, 29115); Ahmed b. Hanbel (ö. 241), a.mlf., *ez-Züh*, Beyrut 1398, s. 17-18 (no. 4-5); Amr b. Ebî Âsim eş-Şeybânî (ö. 287), *es-Sünne*, Beyrut 1400, I, 38 (no. 78); a.g.y., *ez-Züh*, Kahire 1408, s. 114–115; Nuaym b. Hammâd el-Mervezi (ö. 288), *el-Fiten*, Kahire 1412, II, 682, 684; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290), *es-Sünne*, Demmâm 1406, I, 237 (no. 430-431); Ebû Bekr el-Bezzâr (ö. 292), *el-Müsned*, I, 56 (no. 4); en-Nesâî (ö. 303), *Ameliü'l-yevm ve'l-Leyl*, Beyrut 1406, s. 304 (no. 382–383).

¹⁰¹ Örneğin; 'عن ابن شهاب حدثني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أن أبا عبد الله بن عمر بن عبد الله بن الأرقم الزهري؛' ibaresi için bk. el-Buhârî, *es-Sahih*, Meğâzi 10, V, 13; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, II, 728 (no. 2306). Aynı senede dört Zührî'nin zikredildiği bir başka örnek için bk. el-Buhârî, İlm 16, I, 26. Zührî'nin talebesi ve akrabası İbrâhim b. Sa'd ez-Zührî'nin Müslim tarafından 'إبراهيم بن سعد عن الزهري' şeklinde zikri için bk. Müslim, *es-Sahih*, Libâs 26 (no. 2107); Fedâil 12 (no. 2308). Ebû Avâne'nin Abdurrahmân b. Avf'ın torunlarından olan şeyhi Ebû İbrâhim ez-Zührî ile İbn Şihâb'ı farklı şekilde zikredişi için bk. *el-Müsned*, V, 255 (no. 8625).

¹⁰² Buna yalnızca *Sahihayn*'dan birkaç örnek verebiliriz: el-Buhârî, *es-Sahih*, I, 166, II, 25, II, 131, II, 162, III, 30, III, 211, IV, 266, V, 13, V, 77; Müslim, *es-Sahih* (no. 363, 1040, 1449, 1468, 1471, 1484, 1718, 1801, 1927, 2267).

1) ‘Şekil 4’ün solunda en alttaki Hâşim’in (ö. 144/761) hoca/talebeleri arasında Zührî yoktur. Şemada onun babası olarak görünen ikinci ‘Hâşim’in varlığı şüphelidir.¹⁰³ Dede Hâşim’in (ö. 37/657) altında ise Abdurrahmân isimli bir oğul ve Sa’d isimli bir torun daha olmalıydı.¹⁰⁴ Dede Hâşim’in ikinci oğlu Hafs ‘mechûl’ bir râvidir ve Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde zikredilen bir tek hadisi mevcuttur.¹⁰⁵ Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın oğulları arasında en başta verilen ‘Hafs’ ismi yanlıştır; tabakât kitaplarında böyle birinden söz edilmemektedir. Mus’ab ise Zührî’nin şeyhi değildir. Zührî, Mus’ab’ın kardeşi Muhammed’in oğlu İsmail’den hadis almıştır. Muhammed’in ikinci oğlu İsmâil’in de Zührî ile temâsi yoktur. Sa’d’ın oğullarından Ömer’in (ki Zührî’nin şeyhi olduğu hâlde yanında + işareti yoktur) iki oğlundan biri olan Hafs’ın altına, Ebû Bekr adında bir oğul, Abdülmelik, Sa’id ve Abdullah isimli üç torunun kaydedilmesi gerekirdi.¹⁰⁶ Yine Sa’d’ın oğullarından ve Zührî’nin şeyhlerinden olan Âmir’in oğlu Dâvûd’un Zührî ile ilgisi yoktur. İshâk’ın iki oğlundan biri olan Eş’as’ın da Zührî ile ilgisi yoktur. Dedesinden ‘mürsel’ olarak naklettiği bir rivâyet *Kütüb-i sütte* içerisinde sadece Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde (no. 2775) bulunmaktadır. Son olarak; Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın torunu Hatice, sadece babası Abdullah’dan hadis almış olup, kendisinin tek râvisi Yûnus b. Humrân’dır. Talebeleri arasında Zührî yoktur.¹⁰⁷

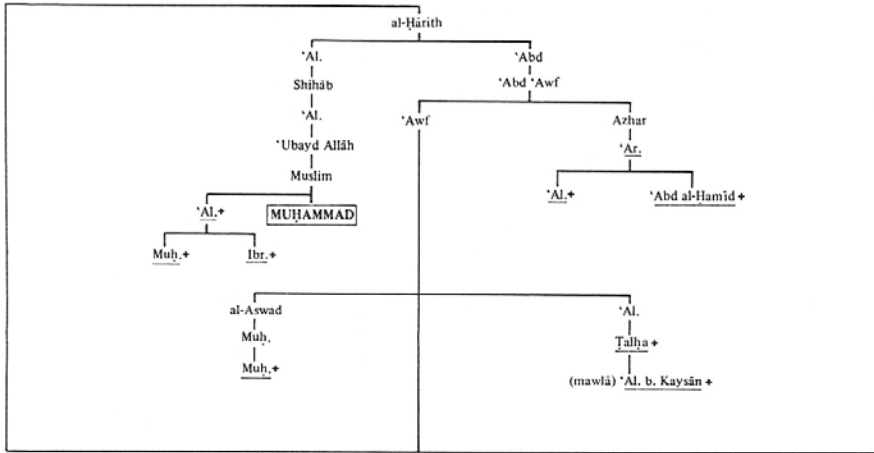


Figure 5

2) ‘Şekil 5’in sol tarafında Zührî’nin kardeşi Abdullah’ın oğlu olarak gösterilen ‘İbrâhim’ isimli bir râvi kaynaklarda geçmemektedir. Avf’ın üç oğlundan biri olan el-Esved’in ise (daha önce *Muvatta*’da uzun şekliyle adı geçtiği belirtilen) Câbir adında bir oğlu olması gerekirdi. Şemada el-Esved’in oğlu Muhammed olarak verilen şahıs ise, Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın azadlı kölesidir ve Sa’d’ın ümmü veledi olan hanımdan hadis almıştır.¹⁰⁸ el-Esved’in torunu olarak görünen ‘Muhammed’ ise, Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın kızının oğludur. el-Esved’in oğlu olması muhtemeldir. Dayısı Âmir’den hadis rivâyet etmiştir ve Zührî ile hadis alışverişi olmamıştır.¹⁰⁹ Avf’ın torunu Talha (ö. 97/716), Zührî’nin şeyhlerindendir.¹¹⁰ Onun mevlâsı Abdullah b. Keysân’ın ise Zührî ile ilgisi yoktur. En sağda Ezher’in oğlu olarak verilen Abdurrahmân, aslında Zührî’nin şeyhlerindendir. Onun oğlu Abdülhamîd’in ise Zührî ile hadis alışverişi olmamıştır. Zührî’nin şeyhlerinden Kûfe valisi Abdülhamîd b. Abdurrahmân b. Zeyd b. el-Hattâb’ın ismi, Juynboll’ü şaşırtmış olmalıdır.

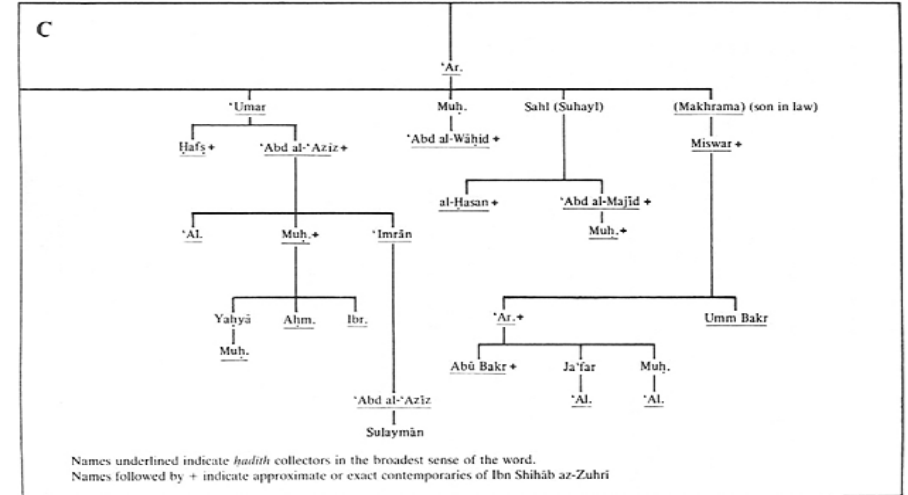


Figure 6

3) ‘Şekil 6’da Abdurrahmân b. Avf’ın torunu olarak görünen ‘Abdülazîz’ için İbnü'l-Kattân ‘hâli mechûldür’ demiştir.¹¹¹ Ne Abdülazîz’in ne de kardeşi Hafs’ın Zührî ile bir münasebeti olmuştur. Ancak Abdülazîz’in oğlu Muhammed, Zührî’nin talebesidir ve ‘münkeru’l-hadis’ bir râvidir.¹¹² Abdurrahmân b. Avf’ın torunu Abdülvâhid’in Zührî ile bir ilgisi yoktur. Bir diğer torun el-

¹⁰³ *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 20 (no. 8509).

¹⁰⁴ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, Beyrut ts., IV, 59 (no. 1957).

¹⁰⁵ Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (no. 1492).

¹⁰⁶ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, III, 460 (no. 1526), V, 406 (no. 1316); İbn Hibbân, *es-Sikât*, Beyrut 1975, V, 50 (no. 3803).

¹⁰⁷ *et-Târîhu'l-kebir*, III, 205 (no. 700).

¹⁰⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 205 (no. 1139).

¹⁰⁹ *et-Târîhu'l-kebir*, I, 226 (no. 706).

¹¹⁰ İngilizce orijinalde Talha’nın yanına (+) konmuşken, Salih Özer çevirisinde bu işaret düşmüştür. Bk. *Muslim Tradition*, s. 152, şekil 5; *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 192.

¹¹¹ ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, Beyrut 1995, VIII, 150 (no. 538).

¹¹² *et-Târîhu'l-kebir*, I, 167 (no. 499).

Hasan'ın ise bir râvisi ve bilinen bir tek hadisi mevcuttur.¹¹³ Onun kardeşi Abdülmecîd'in Zührî ile hadis alışverişi olmamıştır. Abdülmecîd'in oğlu Muhammed'in ise hem Zührî ile ilgisi yoktur, hem de tek bir hadis rivâyet etmiştir. İbnü'l-Kattân onun hakkında 'lâ yu'rafû' demiştir.¹¹⁴ Abdurrahmân b. Avf'ın kızkardeşi Şifâ ile evli olan Mahreme'nin oğlu el-Misver (ö. 64/683) sahâbedendir ve öğrencileri arasında Zührî yoktur. Aslında Mehreme 'Şekil 4'te de görüldüğü üzere Nevfel'in oğludur. el-Misver'in oğlu Abdurrahmân (ö. 90/709) Zührî'nin şeyhi olmakla birlikte, onun oğlu Ebû Bekr'in ve torunu Abdullah'ın Zührî ile münasebeti yoktur.

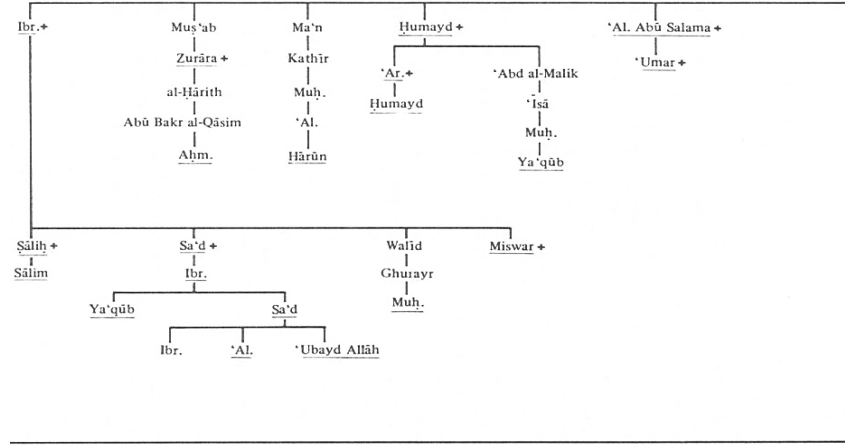


Figure 7

4) 'Şekil 7'nin sol başında bulunan ve Zührî'nin şeyhi olan İbrâhîm'in torunu Sâlim'in Zührî ile alışverişi yoktur. Ebû Hâtîm onun hakkında 'lâ yu'rafû' dediği hâlde,¹¹⁵ Juynboll, ismin altını çizerek hadis müdevvini olabileceğine işaret etmiştir.¹¹⁶ İbrâhîm'in iki oğlu Sâlih (ö. 125/743) ve Sa'd (ö. 127/745) Zührî'nin şeyhi iken, diğer oğulları el-Velîd ve el-Misver (ö. 107/725)'in talebeleri arasında Zührî yoktur. Üstelik el-Misver 'mechûlül-hâl'dir ve Nesâî'nin *Sünen*'indeki bilinen tek hadisi (no. 4981) mürsel ve münkerdir.¹¹⁷ Biyografik eserlerde el-Misver'in Sa'd isminde bir oğlu, Muhammed isminde bir torunu ve Muhammed'in de yine Sa'd isminde bir oğlu daha görünmektedir.¹¹⁸ Abdurrahmân b. Avf'ın torunu İbrâhîm (ö. 185/801), yanında '+' bulunmama-

sına rağmen Zührî'nin talebesidir. Sa'd'ın torunu Sa'd'ın, 'İbrâhîm' adında hadis râvisi bir oğlu yoktur. Onun yerine, Ebû 'Avâne'nin (ö. 316/928) şeyhlerinden biri olan Ahmed'in (Ebû İbrâhîm, ö. 273/886) ismi konulmalıydı.¹¹⁹ Abdurrahmân b. Avf'ın oğullarından olan Humeyd, Zührî'nin şeyhidir; ancak Abdurrahmân da dâhil hiçbir oğlunun Zührî ile ilişkisi yoktur. Ma'n ve oğullarının durumu da böyledir. Ebû Seleme, Zührî'nin şeyhi iken, oğlu Ömer (ö. 132/749) hem zayıf bir râvidir hem de Zührî ile hadis alışverişi yoktur. Bunlardan başka, Abdurrahmân b. Avf'ın 'Osmân' isminde bir oğlunun daha şemaya eklenmesi gerekmektedir. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın torunu Eş'as'tan hadis rivâyet ettiği bilinen Yahyâ b. el-Hasen b. Osmân'ın tek hadisi Ebû Dâvûd'un *Sünen*'indedir (no. 2775).¹²⁰ Osmân'ın oğlu el-Hasen'den, el-Misver b. Mahreme hadis almıştır. Ayrıca Yahyâ'nın da 'Saîd' isminde bir oğlu daha vardır ki, hem dedesi el-Hasen'den hem de amcası İbrahim b. el-Hasen'den hadis almıştır.¹²¹

Netice olarak; şemalarda adı geçen Zührîler eğer birtakım uydurma isimlerden ibaret olmuş olsaydı, İbn Şihâb ile 'tam ya da yaklaşık olarak ona muasır' olan bütün Zührîlerin hoca/öğrenci münasebeti bulunması, kabul görebilmek için haklarında menfi kanaat zikredilmemiş olması ve ana kaynakların hepsinde (Juynboll'ün tabiriyle) 'bilinen büyük muhaddisle karıştırılması için' (s. 191) İbn Şihâb'dan toplamda 'on binleri' bulan çok sayıda rivâyetin gelmesi gerekirdi. Ne var ki, muhaddisler her bir Zührî'nin kaydını ayrı tuttıkları için aradaki farklar silikleşmemiş, Zührî'ye ait olmayan hiçbir rivâyet onun sanılmamış ve neticede *Sünen* sahibi Ebû Dâvûd'a kadar olan bir buçuk asırlık zaman diliminde derli-toplu hâle getirilmiş Zührî hadislerinin sayısı (merfû-mevkûf) 2200'ü aşmamıştır.

'Zühre soyuna mensup şahısların şahsiyetlerine gösterilen özel ilgiye dair küçük bir örnek vermek gerekirse; Abdurrahmân b. Avf'ın torunlarından Abdülazîz b. İmrân b. Abdülazîz (ö. 197/813) hakkında Yahyâ b. Maîn: 'Neseb sahibiydi fakat ashâb-ı hadîsten değildi. Sika değildir, şairliği vardır' derken, Zührî hadislerinin tüm tarîklerini bir araya toplamasıyla şöhret kazanan Muhammed b. Yahyâ ez-Zührlî'nin de Abdülazîz'in münker ve metrûk olduğunu imâ eden şöyle bir yemini vardır: "Eğer ondan bir tek hadis rivâyet etmişsem, bir deve kurban etmek üzerime borç olsun!"¹²²

Dolayısıyla; 'isim' uydurmak kolaysa da, 'sıcil' uydurmak mümkün değildir. Juynboll'ün hesaplayamadığı temel nokta da kanaatimizce burasıdır. Juynboll, yukarıda çelişkilerine işaret edilen tezleriyle, doğrusu A'zamî'nin Schacht için yaptığı şu değerlendirmeyi fazlasıyla hak etmektedir:

¹¹³ *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 281 (no. 1472).

¹¹⁴ *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 315 (no. 7213).

¹¹⁵ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 183 (no. 794).

¹¹⁶ İngilizce orijinalde Sâlim'in yanında (+) bulunmadığı hâlde, Salih Özer çevirisinde sehven bu işaret ilâve edilmiştir. Bk. *Muslim Tradition*, s. 154, şekil 7; *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 193.

¹¹⁷ *Mizânü'l-i'tidâl*, VI, 428 (no. 8542).

¹¹⁸ *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 599 (no. 2707).

¹¹⁹ ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 117.

¹²⁰ *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXI, 270 (no. 6811).

¹²¹ *et-Târîhu'l-kebir*, II, 300 (no. 2539); III, 521 (no. 1743); *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 25.

¹²² *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 351 (no. 4819).

“Schacht, ilk devir İslâm âlimlerinin isnad kullanmadaki tekniklerini hayret verici bir şekilde anlamadığını kanıtlamaktadır”.¹²³

Juynboll, ‘Zührî’ nisbesinin mutlak olarak kullanıldığında kime delâlet ettiğinin bilinemezliğini ispat sadedinde şöyle der: “Ya’kûb b. İbrahim b. Sa’d b. İbrahim b. Abdurrahmân b. Avf ez-Zührî’nin (ö. 208/823) öğrencileri arasında sadece ez-Zührî olarak adlandırılan bir kişi görmekteyiz... Bu bile salt Zührî isminin kullanımda kaldığını ispatlar” (s. 191). Bu cümle için düşünülen 49 no’lu dipnotta kaynak olarak *Tehzîbü’t-Tehzîb* gösterilmiştir. Elimizdeki baskıda Ya’kûb b. İbrahim’in öğrencileri arasında tek başına ‘ez-Zührî’ diye zikri geçen herhangi bir râvi yoktur. Ancak eserin eski baskılarında, Mizzi’nin: ‘ومحمد بن غزير’ ibaresi, ‘ومحمد بن عزيز الزهري’ şeklinde tashîfe uğrayarak ‘vav’ harfi ile ikiye bölünmüştür. Juynboll de bu edisyon hatasının kurbanı olmuştur.¹²⁴ Buhârî’nin *el-Câmiu’s-sahîh*’te kendisinden birkaç yerde hadis rivâyet ettiği şeyhi Muhammed’i ‘Şekil 7’de babası Ğureyr ile birlikte düzgün şekilde şemaya yerleştiren Juynboll’ün, söz konusu tashîfin farkına varmaması da ayrı bir dikkatsizlik eseridir. 49 no’lu dipnotta Juynboll, bir önceki hatasının üstüne bir hata daha ekleyerek, Affân b. Müslim’in bir öğrencisinin de yine sadece ‘Zührî’ nisbesiyle zikredildiğini söyler. Oysa Affân’ın 80’e yakın râvisi arasında bu şekilde kayda geçmiş biri yoktur. Yalnız Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli (!) vardır.¹²⁵ Şunu da belirtelim ki, İbn Hacer *Tehzîbü’l-Kemâl*’i tehzîb ederken, Mizzi’nin alfabetik sırayla verdiği râvi isimlerinin bazılarını almamış, aldıklarını da en kısa hâliyle zikretmiştir. O tek başına ‘ez-Zührî’ dediğinde, sadece ve sadece İbn Şihâb’ı kasteder. Ancak Juynboll, bu gerçeğin tersini ispatlamak adına cümlelerine şöyle devam etmektedir: “Abdurrahmân b. Atâ b. Safvân, İmrân b. Abdülazîz b. Ömer ve Abdullah b. Abdülazîz; bu üçünün her biri genellikle sadece Zührî ismiyle zikredilmiştir” (s. 191). İbn Hacer’in *Tehzîbü’t-Tehzîb*’i ile *Lisânü’l-Mizân*’ını kaynak göstererek isimlerini verdiği bu üç râvi hakkındaki tafsilât şöyledir:

a. İbn Hacer, Abdurrahmân b. Atâ ez-Zührî’den hadis rivâyet edenlerin isimlerini verdikten ve bunlar arasında Muhammed b. Seleme’nin dayısı (Hâlid b. Ebî Yezîd) Ebû Abdirrahîm’i de saydıktan sonra, Nesâî’nin, Mûsâ b. A’yen < Ebî Abdirrahîm < Zührî < Atâ b. Ebî Rabâh tarikiyle Câbir b. Abdillâh ve Câbir b. Umeyr’den gelen bir hadis rivâyet ettiğini belirtir. İşte bu senedde mutlak olarak ‘Zührî’ kelimesinin geçmiş olması Juynboll için bulunmaz bir fırsat telâkki edilmiştir. Ancak o, İbn Hacer’in cümlesinin devamındaki ikinci tarîke hiç dikkat etmez. Nesâî’nin *es-Sünenü’l-kübrâ*’sı konuyu açıklığa kavuşturmak için yeterlidir; mezkûr eserin 8938 no’lu hadisinde senedi yukarıdaki

hâliyle veren Nesâî, 8939 no’da aynı metni bu sefer Muhammed b. Seleme < Ebû Abdirrahîm < Abdurrahmân ez-Zührî < Atâ tarikiyle verir. Böylece seneddeki Zührî’nin kimliğini açıklığa kavuşturmuş olur.¹²⁶ Zaten İbn Hacer, daha sonra İbn Mende’nin de ilk seneddeki Zührî’nin, Abdurrahmân b. Atâ b. Safvân olduğunu söylediğini nakletmektedir. Ayrıca rivâyet tekniği açısından oradaki Zührî’nin İbn Şihâb ez-Zührî ile karıştırılması da mümkün değildir. Zira ne İbn Şihâb’ın talebeleri arasında Ebû Abdirrahîm vardır, ne de Hâlid b. Ebî Yezîd’in şeyhleri arasında İbn Şihâb vardır. Bu durum diğer örnekler için de aynen geçerlidir.

b. İmrân b. Abdilazîz’i delil göstermesi ise, İbn Hacer’in *Lisânü’l-Mizân*’daki cümlelerini tamamen yanlış anlamaktan kaynaklanmıştır. Orada İbn Hacer, Ya’kûb b. Muhammed ez-Zührî < İmrân b. Abdülazîz < Ebû Ubeyde b. Muhammed b. Ammâr < Ammâr senediyle Câbir b. Abdullâh ile Abdullah b. Avf arasında geçen bir konuşmayı naklettikten ve böylece İmrân’ın şeyhleri arasında Ebû Ubeyde’nin bulunduğunu gösterdikten sonra şöyle der: “وروى أيضا عن عمر بن سعيد ومحمد بن عبد العزيز عن الزهري. وهو عمران بن أبي ثابت، وقد مر. انتهى /Anyi şekilde İmrân, Ömer b. Sa’îd ve Muhammed b. Abdülazîz kanalıyla İbn Şihâb ez-Zührî’den hadis rivâyet etmiştir. O -İmrân- aslında daha önce (992 no’da) geçen İmrân b. Ebî Sâbit’tir”.¹²⁷ İbn Hacer’in son cümlesi tartışmaya açık olmakla beraber,¹²⁸ ilk cümle olduğu gibi Buhârî’den alınmıştır.¹²⁹ Dolayısıyla ibarede tek başına verilen ‘Zührî’, İbn Şihâb’ın ta kendisidir. ‘وهو’ ile kastedilen, bir kelime önceki Zührî değil, terceme-i hâli verilen Zührî’dir.

c. Juynboll’ün üçüncü örneği de ‘tahrîf ve tashîf’ temelli bir dikkatsizliğin eseridir. *Lisân*’daki ibare şöyledir: “عبد الله بن عبد العزيز المدني الليثي، وهو الزهري”.¹³⁰ Zühre kabilesine mensup bir râvi olmadığında şüphe bulunmayan bu râvi hakkında Buhârî, İbn Ebî Hâtim, İbn Hibbân, İbnü’l-Cevzî ve Zehebî gibi muhaddislerin kitaplarına bakıldığında, söz konusu ibarenin ‘ani’z-Zührî, ravâ ani’z-Zührî, yervî ani’z-Zührî’ şeklinde geçtiği görülür.¹³¹ Kısacası ‘an’, ‘ve hüve’ okunarak hatalı basılmıştır. Abdullah b. Abdülazîz, *Kütüb-i sitte* içinde yalnızca İbn Mâce’nin *Sünen*’inde (no. 1718) kendisinden hadis alınan, ama aynı zamanda İbn Şihâb ez-Zührî’nin de talebesi olan bir râvidir. Juynboll’ün aynı sayfadaki 53 no’lu dipnotta gösterdiği kaynaklar için de benzeri şeyler geçerlidir. Meselâ

¹²⁶ en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, V, 302.

¹²⁷ İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, Beyrut 1986, IV, 347 (no. 1012).

¹²⁸ Zira *et-Târihu’l-kebir* başta olmak üzere bütün ricâl kaynakları İmrân’ın künyesini Ebû Sâbit olarak verirler. Sadece İbn Ebî Hâtim *el-Cerh ve’t-ta’dîl*’de (no. 1676) İbn Ebî Sâbit demmiştir.

¹²⁹ *et-Târihu’l-kebir*, VI, 427 (no. 2875).

¹³⁰ *Lisânü’l-Mizân*, III, 311 (no. 1285).

¹³¹ el-Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, V, 140 (no. 422); İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, V, 103 (no. 475); İbn Hibbân, *el-Mecrûhin*, Halep 1976, II, 8 (no. 530); İbnü’l-Cevzî, *ed-Du’afâ ve’l-metrûkin*, Beyrut 1986, II, 130 (no. 2062); ez-Zehabî, *Mizânü’l-i’tidâl*, IV, 138 (no. 4430).

¹²³ M. M. A’zamî, *İslâm Fıkhı ve Sünnet*, s. 219; krş. s. 202.

¹²⁴ Bk. *Tehzîbü’t-Tehzîb*, Dâiratü’l-Mearîfî’n-Nizâmiyye, Haydarâbad Dekken 1327, XI, 380 (no. 741); krş. *Tehzîbü’l-Kemâl*, XXXII, 309 (no. 7082).

¹²⁵ *Tehzîbü’l-Kemâl*, XX, 160–163; *Tehzîbü’t-Tehzîb*, VII, 231.

Târîhu Bağdâd'da Hatîb, Abdurrahmân b. Avf'ın torunlarından Ali b. Muhammed (ö. 381'den sonra) adlı 'kezzâb' bir râvinin hâl tercemesini verirken, ondan gelen iki müsned ve 'mevzû' hadisi kendi şeyhleri Atîkî ve Tenûhî tarihleriyle, Ali b. Muhammed'in ismini ve nisbesini vererek zikreder. Sonra da Tenûhî'nin şöyle dediğini nakleder: "Zührî bu iki hadis dışında bize başka bir müsned hadis nakletmedi".¹³² Artık burada Ali b. Muhammed'in kastedildiğine dair herhangi bir şüpheye mahal var mıdır? Aynı sayfada birkaç kez geçen bir isim için bir yerde sadece nisbesinin zikredilmesi, Juynboll için kaçırılmaz bir fırsat olarak değerlendirilmiştir. Hâlbuki Hatîb-i Bağdâdî az önce geçen cümlenin devamında da şöyle demektedir: "Atîkî bize ondan bu iki müsned hadis dışında bir müsned hadis daha nakletti ki, iki isnâdı olan bu hadisin ilkini, sadece bu yalancı Zührî'nin rivâyetinden yazdım". Görüldüğü gibi burada hicrî 124'de vefat eden İbn Şihâb ez-Zührî'den değil, hicrî 400'e doğru vefat eden Kezzâb ez-Zührî'den bahsedilmektedir.

Yine Juynboll, sahâbeden Abdullah b. el-Erkam b. Abdiyeğûs ez-Zührî'nin tamamen farklı birisi olan el-Misver b. Mahreme ez-Zührî ile 'bazen karıştırıldığını', bu durumun iki ayrı ismin bazen Zührî diye zikredilmiş olmaları anlamına geleceğini söyler (s. 194). Dipnotta işaret edilen kaynağa baktığımızda İbn Hacer'in, Abdullah b. el-Erkam'ın 62 yaşında ve hicretin 64. senesinde vefat ettiğini söyleyen İbn Hibbân'ın¹³³ fâhiş bir hata yaptığını, zihninin el-Misver b. Mahreme'ye kaymış olabileceğini belirttiğini görürüz. Oysa Abdullah b. el-Erkam, Hz. Osmân'ın hilâfetinde ve dolayısıyla hicrî 35'ten önce vefat etmiştir.¹³⁴ Gerçekten de 'el-Misver b. Mahreme' maddesinde, onun hicretin ikinci senesinde doğduğu ve 64'te vefat ettiği kayıtlıdır.¹³⁵ el-Misver'in yaşı ve vefat tarihi üzerinde farklı rakamlar varsa da, iki râvi arasındaki benzerlik İbn Hacer'i böyle bir yorumda bulunmaya sevk etmiş olabilir. Her hâlükârda bu tarih hatası İbn Hibbân'a aittir ve iki râvinin hadislerinin birbirine karıştırılmasıyla hiçbir ilgisi yoktur.

Juynboll'ün bundan bir sonraki paragrafta söylediklerinin ise konuyla herhangi bir bağlantısını kurmak imkânsızdır. Mizzi'nin 'vehim' ve 'anlamsız bir ziyâde' olarak değerlendirdiği, *Sünen-i Tirmizî*'nin bugün elimizdeki nüshalarında bulunmayan ve Ebu'l-Abbâs el-Mahbûbî'nin (ö. 346/957) Tirmizî'den rivâyet ettiği nüshada ismi geçen bir râvinin hocası hakkında değerlendirme yapmaktadır. *Sünen*'de 3698 no'da kayıtlı olan bir hadisin senedi Ebû Hişâm < Yahyâ b. Yemân < Benû Zühre'den bir şeyh < el-Hâris b. Abdurrahmân < Talha b. Ubeydullah şeklindedir. Ebu'l-Abbâs'ın nüshasında ise seneddeki Yahyâ

b. Yemân ile meçhul şeyh arasında yine bir meçhul 'Şurayh' vardır. Mizzi'nin tenkid ettiği şey, bu ilâvedir.¹³⁶

Juynboll, el-Hâris'in talebeleri arasında Zühre kabilesine mensup Safvân b. İsâ adlı bir râvinin bulunmasından yola çıkarak 'شيخ من بني زهرة' denilen meçhul şahsın kimliğini tespit etmekte isabetli bir tahminde bulunur. Ancak son cümlesi, konuyla tamamen ilgisiz bir hüküm taşımaktadır: "Bunun için bu Safvân, Zührî olarak da bilinmektedir" (s. 194). Hâlbuki ortada mutlak olarak nisbesiyle zikredilmiş bir 'Zührî' yoktur. Tirmizî'nin 'Benû Zühre'den bir şeyh' şeklindeki sözünü son derece münasebetsiz bir noktaya çekmek istemiş ve böylece Mizzi'nin bahsettiği 'anlamsızlığın' bir diğer örneğini sergilemiştir.

Bu sözlerinin arkasından Juynboll, sahte Zührîlerin çokluğundan bahisle şöyle der: "İbn Şihâb'ın yüzlerce öğrencisi arasında, sonunda şeyhlerine atfettikleri birtakım hadisler uydurduklarından şüphelenilebilecek çok sayıda kişi vardır. Bu tarz öğrencilerin en enteresanları arasında Muhammed b. Yahyâ b. Abdullah zikredilmelidir. *Tehzîb*'e göre o bazen, sırf Zührî hadislerinin rivâyeti konusundaki şöhreti dolayısıyla Muhammed b. Yahyâ ez-Zührî olarak adlandırılmıştır" (s. 194). Bu cümlede, kitabın genel karakterinin aksine, Muhammed b. Yahyâ'nın 'ölüm tarihi' (258/872) ve gerçek nisbesi olan 'ez-Zühli' saklanmıştır. Zira 'tarih' Muhammed b. Yahyâ'nın İbn Şihâb ez-Zührî'nin yüzlerce öğrencisinden biri olmasının imkânsızlığını ele verirken, 'nisbe', Nişapur'da İmam Buhârî'yle 'Kur'ân'ı telâffuz etmenin mahluk olup olmadığı' meselesi yüzünden arası açılan ve İmam Müslim'i de bu yüzden kendine küstüren Zühli'nin Juynboll'ün iddiasına argüman olamayacak kadar meşhur bir muhaddis olduğunu gösterecektir.¹³⁷ Zühli'nin tahrıkları neticesinde Nişapur'u terk etmeye mecbur kalan Buhârî, her şeye rağmen *Sahîh*'inde ismini farklı şekillerde zikrederek onun 30 küsur hadisini kullanmıştır.¹³⁸ Zührî'den gelen rivâyetleri en mükemmel şekilde toplayıp kayda geçirdiği için, sadece Sa'îd b. Mansûr (ö. 227/842), oğlu Muhammed'in naklettiğine göre, ondan hadis naklelerken "حدثني محمد بن يحيى الزهري" dermiş. Ancak elimizde ilk beş cildi mevcut olan Sa'îd b. Mansûr'un *Sünen*'inde öğrencisi Muhammed b. Yahyâ'dan alınmış herhangi bir hadis bulunmaması, bunun bir 'lakap'tan ve mecâzî bir tesmiyeden ibaret olduğunu anlamaya kâfidir. Ayrıca meşhur hadis kaynaklarının

¹³⁶ *Tehzîbü'l-Kemâl*, XII, 457 (no. 2731); *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 332 (no. 3249).

¹³⁷ Zühli'nin: "Onun meclisine giden bizimkine gelmesin" demesi üzerine Müslim'in de yazdığı hadisleri deveye yükletip geri göndermesi, Juynboll'ün 58 no'lu dipnotta: "Muhammed b. Yahyâ'nın Zührî hadisleri *Sahîhayn*'da kesinlikle görülmez..." şeklindeki hayret dolu ifadelerinin içi-boş olduğunu göstermeye kâfidir. Hâdise hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1995, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 36 vd.

¹³⁸ *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 512 (no. 7535).

¹³² el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 92.

¹³³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 218 (no. 719).

¹³⁴ *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 147 (no. 3728).

¹³⁵ *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 151-152 (no. 7870).

hiçbirinde ‘Muhammed b. Yahyâ ez-Zührî’ isimli bir râvinin adı geçmemektedir. Juynboll 57 no’lu dipnotta şöyle der:

“Zührî’den geldiği iddia edilen hadisleri tedâvüle çıkarmanın ne kadar kolay olduğunu görmekteyiz; zira Zührî’ye gelip, ‘bunlar senin hadislerindir’ diye bir ‘sahife’ gösteren herkes, otomatik olarak onları o şekilde diğer insanlara rivâyet konusunda Zührî’nin onayını almaktadır. Zührî, bunu kontrol etmemiştir. el-Hatîb’in ‘Zührî’ olgusuna yönelik kanaati, görünüşe göre bu şekildedir” (s. 194).

Konu Hatîb-i Bağdâdî’nin *el-Kifâye*’sinden takip edildiğinde, Juynboll’ün Zührî’nin hadisçi tarafını hafife alma adına işaret ettiği bu tavrın, orada tam aksine ‘icâzet yoluyla hadis alma’nın geçerliliğine delil mahiyetinde sunulduğuna şahit olunur. Hatîb, icâzetle alınan hadislerin ‘mürsel’ ve ‘meçûl râviden rivâyet’ yerine geçtiğini söyleyenlerin gerekçelerini yanlış bulduktan ve böylece konu hakkındaki kendi kanaatini serdettikten hemen sonra, ‘icâzeti kabul eden ve kullananlardan gelen bazı haberler hakkında’ bir bâb açar ve Hasan-ı Basrî ile Zührî başta olmak üzere ‘icâzet’ ve ‘münâvele’yi caiz gören muhaddislere ait rivâyetleri senedleriyle sıralar. Burada 2. ilâ 8. rivâyetler arasında, İbn Şihâb ez-Zührî’nin kendi hadis kitaplarının birer kopyasını, alıp ondan rivâyet etmek üzere başkalarına nasıl verdiği dair icâzet örnekleri yer alır. Örneğin ilk üç örnek, Ebû Damra Enes b. İyâd’dan (ö. 185/801) naklen Ubeydullah b. Ömer b. Hafs’ın (ö. 147/764) Zührî’nin yanındayken şahid olduğu bir hâdiseyi haber verir ki birincisinin tercümesi şöyledir: “İbn Şihâb’a kendi kitaplarından biri getirilirdi. Sayfalarını çevirerek gözden geçirir ve: ‘Bu benim hadisimdir, biliyorum, onu benden al!’ derdi”.¹³⁹ Söz konusu bölümde müellif Hatîb; İbn Cüreyc, Mekhûl, Ebân b. Ebî Ayyâş, Hişâm b. Urve, Evzâi, Yahyâ b. Ebî Kesir, Leys b. Sa’d, Ubeydullah b. Ebî Ca’fer, Yahyâ b. Maîn, İbn Ebî Zî’b, Şu’ayb b. Ebî Hamze, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Vehb, Süfyân b. Uyeyne, Süfyân es-Sevrî, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İbn Huzeyme gibi âlimlerden getirdiği örneklerle, talebeye okuma veya ondan dinleme (semâ ve arz) olmaksızın bir hadis kitabının rivâyet hakkını vermenin mümkün olduğuna işaret etmektedir. Juynboll’ün, Hatîb’i de kendi fikrine ortak etmek istediği rivâyet ise şöyledir: “Süfyân b. Uyeyne’den: Bir gün İbn Şihâb’ın yanındaydım. İbn Cüreyc, arkası önü hadisle dolu 1/3 büyüklükte bir kâğıt parçası ile çıkıp geldi ve: ‘Ebû Bekr! Bunu senden rivâyet edebilir miyim?’ diye sordu. İbn Şihâb da ‘evet’ dedi. (Süfyân:) Vallahi şimdi ben hangisine şaşıracağımı bilemiyorum...”¹⁴⁰

Ancak Juynboll, bir sonraki paragrafı okumamış olacak ki; “el-Hatîb’in Zührî olgusuna yönelik kanaati, görünüşe göre bu şekildedir” diyebilmiştir. Hatîb’in yukarıda tercümesi verilen münferit olayla ilgili sözleri şöyledir:

“Süfyân, İbn Şihâb’ın kâğıtta yazılı olanların kendi hadisi olup olmadığına bakmayışına, İbn Cüreyc’in ise ondan icâzet istemeyi uygun görüşüne hayret etti. Muhtemelen İbn Şihâb kâğıdı önceden biliyordu, hattâ belki de onu kendisi yazmıştı. İşte bu yüzden bakmaya gerek görmedi. Ya da İbn Cüreyc’e olan güveninden dolayı, onun ancak kendisine ait olan hadisler için icâzet isteyeceğine inanıyordu. Allahü a’lem”.¹⁴¹

Irak ve diğer ilim merkezlerinden çok sayıda kişinin İbn Şihâb ve diğer Zührîlerden hadis dinlediklerini iddia ettiklerini öne süren Juynboll (s. 195), konuyu bitirirken Zührî hakkındaki şu nihâi kararını verir:

Kısaca gerçek Zührî hadislerini, uydurma (fabricated) olanlarından ayırmak; ya da benim iddiamaya göre, gerçek İbn Şihâb ez-Zührî hadislerini, muhtemelen yüzlerce sayıdaki sahte Zührî’nin hadislerinden ayırmak bile artık mümkün değildir.¹⁴²

Ümmet-i Muhammed’in Hz. Muhammed’le bağlantısını kesmek adına zahmetli bir işe soyunan ve amacını gerçekleştirmek için ilk hadis müdevvini İbn Şihâb ez-Zührî’yi seçen Juynboll’ün, ulaştığı bu kesin hükmü sağlam deliller üzerine bina edemediği; tespitlerinde yer yer dikkatsiz ve sübjektif davranarak pek çok hatalı iddiada bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Onun bu tür yanlışlarını, zaman zaman ‘sistemi’ anlayamamaktan kaynaklanan bir okumayla tahlile girişmesine bağlamak da mümkündür. İddialarından öyle anlaşılıyor ki ona göre hadis tarihi âdeta, sahte metin ve isnadlarla, sahtekâr râvi ve muhaddislerin ortak yapımı uzun soluklu karmaşık bir senaryodan ibarettir. Geriye sadece, bunu kanıtlamak için satır aralarından argüman toplanması ve ‘common link’, ‘partial common link’, ‘diving isnad’, ‘e silentio’ gibi formüllerin üretimi kalmaktadır.¹⁴³

Kanaatimizce, gerek *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* adıyla Türkçeye kazandırılan *Muslim Tradition*’ın diğer bölümleri gerekse konuyla ilgili diğer makaleleri mercek altına alındığında, Juynboll’ün tezlerinin bu tür zafiyetler içerdiği anlaşılacak; günümüz şarkiyat geleneğinin önde gelen temsilcilerinden birinin neyi ‘inşâ’ neyi ‘imhâ’ gayreti içinde olduğu ve seleflerine kıyasla hangi konuda ‘gelişme’ kaydettiği daha belirgin biçimde ortaya çıkacaktır. İlmî uyanıklığın bir gereği olarak, tedkik-i haber ve ta’mik-i nazar süzgecini lâyıkıyla çalıştırmadan, doğru ile yanlış ayırıp hakikate ulaşmanın mümkün olmadığı bilinmelidir.¹⁴⁴ Ancak söz konusu uyanıklığın, araştırmacının ruhunda derin ve acılı izler bırakacak riskli bir yanı da vardır. İmkânsızlıklar içinde Caetani’ye reddiye

¹⁴¹ A.g.e., a.y.

¹⁴² Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 158; Hadis Tarihinin Yeniden İnşası, s. 197; Kırsaçoğlu, *Hadis Metodolojisi*, s. 166.

¹⁴³ Bu kavramların ve ayrıca ‘basitlik ilkesi’nin kendi mantığı içerisinde eleştirisi için bk. Bekir Kuzudişli, “Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2003, sayı 7, s. 157–170.

¹⁴⁴ Bk. İsmail L. Çakan, “Hadis Alanında Uzmanlık Eğitimi Seçenlere! (İlk Ders)”, *Anahatlarıyla Hadis* içerisinde, İstanbul 2005, s. 280.

¹³⁹ el-Hatîb, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, Medine ts., s. 318. Bu arada, haberi nakleden Enes b. İyâd’ın kendisinin de münâvele ve icâzeti makbul sayanlardan biri olduğunu hatırlatalım. Bk. a.g.e., s. 324.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 319.

yazabilmek için ömrünün beş yılını tüketen, hatta bu nedenle ciddi şekilde rahatsızlanan ve doktorlar tarafından kendisine yüzde on yaşama şansı verilen merhum M. Asım Köksal'ın (ö. 1998) şu sözü de hatırdan çıkarılmamalıdır:

“Bu adam benim ahlâkımı bir tek hususta bozdu. O da, en dürüst kimseler dahî olsa, söylediği ya da yazdığı şeyin ‘aslımı’ görmedikçe inanamıyorum.”¹⁴⁵

IV. Son birkaç söz

Ele aldığımız örnekler; dinler, toplumlar ve kültürler arası bir mücadelenin bilimsel platformdaki uzantısı diyebileceğimiz ‘akademik oryantalizm’in, Doğu’ya yön veren fikriyat ve külliyâta bakışıyla oluşmuş dokularına uygulanan küçük bir müdâhale; bir kesit analizi şeklinde değerlendirilmelidir. Klâsik kaynaklardaki ‘ve kısı aleyhi’l-bevâki’ formülünü burada da işletmek yanlış olmasa gerektir. Benzer bir yöntemle Goldziher ve Juynboll’e ait eserlerin bütünü tarandığında, karşılaşılabilecek tabloyu kestirmek zor değildir.

Son yıllarda yeni bir disiplin olarak bilim câmiasına teklif edilen ‘oksidantalizm’in -anlamı, anlamlılığı, gâyesi ve meşrûyeti hâlâ tartışılmakta ise de-oryantalizmi tanıma safhasındaki İslâm dünyası için şimdilik uzak bir hedef olduğu açıktır. Zira İstişrâk’a yönelik kapsamlı bir tenkit ve kritik faaliyeti [:hesaplaşma] tamamlanmadan doğrudan İstiğrâb evresine geçiş yapmak, meydan okuyan tarafın kendini kolay yoldan dayatması için bulunmaz bir ‘buluşma’ fırsatına dönüşebilir ve ‘yeni bir güç dengesi’ inşa etme girişimi yeni bir teslimiyetle sonuçlanabilir. Müsteşriklerin eserlerini iyice tanımayan, hatalarını, göz boyayışlarını, zaaflarını, eksik yanlarını ve handikaplarını bilmeyen donanımsız bir Müslüman araştırmacının, ilk buluşmada karşı tarafa temennâ etmekten başka söyleyecek neyi olabilir? Suskun kalmak yerine, susturabilmek

için hangi kozu kullanabilir? Meydan okumaya karşı ne tür bir stratejiyle ayakta durabilir? Açık bir şekilde söylemek gerekirse; bilimsel arenada cereyan etmekte olan bu çatışmanın, savaş meydanındaki mübâzeden hiçbir farkı yoktur.¹⁴⁶ Kanaatimizce ‘müdafaa yerine canlı taarruza’¹⁴⁷ geçmenin ilk hamlesi ‘eleştiri’dir. Bunu neyin tetiklediği (duygusallık, tepkisellik, mağduriyet psikolojisi, savunma, önyargı, reaksiyon, hamâset vs.) üzerinde durarak yüzeyle oyalanmak yerine, doğrudan derin dalışa geçmek; neler olup bittiğini dokunarak ve hissederek bizzat test etmek daha faydalı sonuçlar doğuracaktır.

Öte yandan mesele artık o kadar siyâsileşmiş vaziyettedir ki, Recep Şentürk’ün ‘istişrâk kurdu’ M. Mustafa A’zamî ile yaptığı bir röportajın satır aralarında bunu okumak mümkündür:

Şentürk: Genel olarak İslâmî çalışmalarda Müslümanların, oryantalistlerin çalışmalarını ciddiye almalarını mı yoksa reddetmeleri gerektiğini mi düşünüyorsunuz?

A’zamî: Benim duruşum şöyledir: Uzun bir süre bu konuda yanıldım. Bu insanların objektif ilim adamı olduklarını, birçok hata yapsalar da kötü niyetlerinin olmadığını düşünüyordum. Bunca yıl çalıştıktan sonra, bunların politik plânlarının olduğunu gördüm. Bin tane delil getirsen fark etmez. 40 yıldan beri İngilizce ve Arapça makaleler yazdım, kitap üstüne kitap yayınladım. Arberry, bu çalışmanın [*Studies in Early Hadith Literature*] “modern zamanda bu alanda yapılmış en mükemmel çalışma olduğunu” söyledi. Fakat ne bu kitap, ne bu kitabın buldukları, ne de vardığı sonuçlar hiçbir zaman tanınmadı.¹⁴⁸

Şayet, Doğu’nun doğrularına kulağını tıkamış, hatalarını düzeltmek gibi bir endişe taşımayan, üstelik bunları bilinçli olarak kuşaktan kuşağa aktarmaya çalışan bir istişrâk hareketiyle karşı karşıyaysak, o zaman bu yanlışların, iyi niyetle çalışıldığında düzeltililebilecek bir yetersizliğin sonucu olmadığını kabul etmek durumundayız.¹⁴⁹ Müsteşriklerin asıl amacı, başlangıçta olduğu gibi, kendi dinlerini/dindaşlarını parçalanmaktan korumak, ardından Şark’ın düşünce dünyasına hükmetmekse, o hâlde Müslüman akademisyenlere düşen ilk

¹⁴⁵ *Altınoluk*, Eylül 1992, sayı 79, s. 10–11. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden Sayın Mehmet Azimli, *Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavrı - Asım Köksal Örneği* adlı makalesinde müellifi “Anti-oryantalist önyargının tesirinde kalarak şartlı bir tavır takınmış ve bunu kanaatlerine yansıtmıştır” diyerek ağır bir dille eleştirmekte ve Caetani’nin eserinde yer alan iddialar ‘tamamen iftira’ olsalar bile onlara Asım Köksal’ın metoduyla verilen cevap şeklini ilmi bulmadığını belirtmektedir. Bk. *Marife* (2002), yıl 2, sayı 3, s. 240, 243. Azimli, “Bilgiye ulaşma vasıtalarının son derece kısıtlı olduğu 1950’li yıllarda bir müsteşrikin eserine tek başına kapsamlı bir tenkid yazabilme azmini gösterebilen ve bu yolda ölümlerle burun buruna gelen kaç İlahiyatçı vardı?” sorusunu kendisine hiç sormadığı gibi, Caetani’nin aşağılayıcı üslûbuna dair örnekler vermeye de lüzum hissetmemiştir. Son devir müsteşriklerinin taktik değiştirerek sahâbeden sonraki nesli suçlayıcı tavrına mukabil Caetani, doğrudan ashâb-ı kirâmî hedef alır ve onları kimi yerde ahlâksızlıkla kimi yerde yalancılıkla suçlar. Örnekler ve eleştirisi için bk. Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî’ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, s. 100–107. Evlerdeki sıradan kitaplıklara kadar giren İslâm tarihine yönelik isnad ve iftiralara karşı, özellikle ‘vatandaş uyarıcı’ nitelikte kaleme alınan bu tür bir eser için ‘bilimsel yöntem aykırılık’, bizce problem edilecek bir şey değildir. Köksal’ın, Caetani’nin eserine mukâbil, aynı isimle kaleme aldığı 18 ciltlik *İslâm Tarihi*’nin 1983 yılında Pakistan Sîret Ödülü’nü kazandığı da unutulmamalıdır.

¹⁴⁶ Burada ‘çatışma’ ile, muârizin doğrularına kulak tıkayan, tartışma ve tanışmayı reddeden ‘tanımlamacı’ bir eğilimden değil, bilakis tartışarak tanışmayı, daha önce karşısında münekkid bir muhatap bulamadığı için ‘şahinleşen’ tarafa ‘sakinleşmeyi’ ve mütevazılaşmayı öğretecek bir duruştan söz edilmektedir. Krş. İlhan Kutluer, *Hangi Oksidentalizm?*, *Marife* (Oksidentalizm özel sayısı), Ankara 2007, yıl 6, sayı 3, s. 450–451.

¹⁴⁷ İfade, Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu’ya aittir. Bk. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V/1, 2007, s. 169.

¹⁴⁸ Recep Şentürk, “Röportaj: Bir Hadis Âliminin İlim Yolculuğu: Mustafa el-A’zamî”, <http://www.sonpeygamber.info/tr/content/view/290/93/lang.tr>. Röportajda A’zamî, “çok iyi bir eğitim aldığını göstermek suretiyle gerçek yüzünü perdelemeye çalışıyor” dediği Juynboll üzerine, çok yakında bir kitabının çıkacağı haberini vermektedir.

¹⁴⁹ Bk. Yücel Bulut, “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Marife*, Konya 2002, yıl 2, sayı 3, s. 37–38.

vazifelerden biri de evlatlarını Garb'ın olumsuz etkisinden uzak tutmaktır.¹⁵⁰ Zira görünen o ki, istîşrâkî taarruzda, müsâdeme-i efkâr olsun da ortaya bârika-i hakikat çıksın şeklinde bir lükse yer yoktur.¹⁵¹

Şu hâlde, şarkiyât eserlerinin Türkçeye kazandırılması ve neşri için ayrılan kadar, bunların ilmî tenkîdi için de bütçe ve mesâi ayrılmasının, “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmeti üzerine mânevî bir borç olduğunu” söylemekle konunun önemini herhalde abartmış olmayız.¹⁵² Zira, sadece birebir tercüme ile iktifa edip akademik faaliyetin sonraki basamağına lüzum görmemek; okuyucuyu (bizim konumuzda: tecrübesiz İlahiyat öğrencisini) çözümsüz problemler, cevapsız sorular, küçümseyici iddialardan oluşan kargaşa ortamının içine terk etmek demek olur ki bu, şarkiyatçı gövde gösterisine sponsor olmakla aynı anlamı taşır. Bizim zaten, birçok bakımdan lüzumlu, ama içinde hatalı bilgiler veya yanlış fikirlerin bulunduğu bir ‘İslâm eseri’ tek başına basmamaya özen gösteren bir matbûât geleneğimiz yok mudur?¹⁵³ Kuşkusuz bu gelenek, gayr-i müslimlerin eserleri söz konusu olunca, daha da büyük bir önem arz etmektedir. Altmış yıl önce Muhammed Zâhid Kevserî (1879–1952), Ezher şeyhi Mustafa Abdürrezzâk'ın (1885–1947)¹⁵⁴ arzusunu yerine getirmek üzere yazdığı

¹⁵⁰ Tam tersine, menfî tesirleri ‘bir tarafa bırakıp’ Batı’yı bir bütün olarak hazmetmeyi öneren akademisyenler de vardır. Bk. Fethi Ahmet Polat, “Hanefî'nin Oksidentalizmi Temaşaya Değmez Bir Tulûat Mıdır?”, *Marife*, Konya 2007, yıl 6, sayı 3, s.105.

¹⁵¹ Başta Goldziher olmak üzere müsteşriklerin eserlerine yönelik ilk eleştiri yazarlarından biri olan Dr. Mustafa es-Sibâî, Dımaşk Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan arkadaşı Dr. Emin el-Mısıri'nin, önce Londra daha sonra Cambridge Üniversitesi'ne kaydolarak Schacht'ın *Origins*'i üzerine eleştiri mahiyetinde doktora tezi yapmak istediğini, ancak yetkililerden: “Doktorayı geçmek istiyorsan Schacht'i eleştirmekten kaçın! Üniversitemiz bu konuda sana asla müsamaha etmeyecektir!” uyarısı alınca konusunu “Muhaddislerin hadis tenkîdi kriterleri” şeklinde değiştirmek zorunda kaldığını anlatır. Bk. es-Sibâî, *el-İstîşrâk ve'l-müsteşrikûn – mâ lehüm ve mâ 'aleyhim*, Kahire 1998, s. 74–75. Müellifin oğlu Hassân Mustafa es-Sibâî tarafından yayına hazırlanan 86 sayfalık bu kitapçığın önemli bir kısmı, *es-Sünnetü ve mekânâtühâ fi't-teşri'i'l-İslâmî*'nin mukaddimesinde ve ayrıca *Hadâratü'l-İslâm* dergisinde yayınlanmıştır.

¹⁵² Nasıl ki uluslararası baskı karşısındaki zorunluluk ve ulusal sorumluluk nedeniyle, Millî Güvenlik Kurulu'nun direktifi doğrultusunda 2001 yılı sonunda Başbakan yardımcısının başkanlığında “Asılsız Soykırım İddiaları ile Mücadele Koordinasyon Kurulu” (ASİMKK) teşkil edilirse, bu iş için de Diyanet İşleri'nin veya İslâm Konferansı Örgütü'nün uhdesinde bütün İslâm ülkelerinin desteğini alarak çalışan bir mücadele komisyonunun oluşturulması, bireysel çabaların fevkinde ve tahminin ötesinde ses getirir kanaatindeyiz. Asimkk hakkında bk. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=45215>.

¹⁵³ Hâkim'in *Müstedrek*'inin Zehebî'nin *Telhis*'i, Gazzâlî'nin *İhyâ's*ının İrâkî'nin *Muğnî's*i, Zemahşeri'nin *Keşşâf*'ının İbnü'l-Müneyyir'in *İnsâfı* ve Cürçânî'nin *Hâşiyesi* ile birlikte basılması gibi.

¹⁵⁴ Muhammed Abduh'un öğrencisi olan Mustafa b. Hasen b. Ahmed Abdürrezzâk, 1908'de Ezher'den mezun olduktan sonra Sorbon'dan Fransız Edebiyatı ve Felsefe diploması aldı. Lion Üniversitesi'nde dersler verdi, I. Dünya Harbi sırasında Kahire'ye döndü. İslâm Enstitüleri gizli genel sekreterliği, Ezher İdare Meclisi genel sekreterliği, Şer'î mahkemeler müfettişliği, Mısır Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mantık ve İslâm Felsefesi öğretim üyeliği yaptı. Hü-

“Ezher'de Sünnet İlimlerinin İhyâsı” başlıklı raporunda bu gerçeği şöyle ifade etmişti:

Onuncu [ve son] olarak; müsteşrik ve misyonerlerin hücumlarını gözetleyen bir komisyon teşkil edilir. Bu komisyon, saldırganların verdiği zararı şumüllü araştırmalardan sonra susturucu delillerle bertaraf etmek üzere Ezher'deki bir başka özel salonda toplanır. Ezher mensuplarının bunların kitaplarından yaptığı tercümeleri, ihtiva ettikleri bâtil görüşlerin reddi tamamlanmadan önce neşretmelerine mani olunur. Hattâ bu reddiyeler, reddettikleri kitabın diliyle te'lif edilir ve Müslüman ülkelerde Müslümanların lisânıyla neşredilmeden önce onların ülkelerinde neşredilir. Neticesi daha sıhhatli ve faydası daha çok olan yol budur.¹⁵⁵

İddiayı ve eleştiriye, tezi ve antitezi, hatayı ve tashîhi bir arada okumanın; özellikle Temel İslâm Bilimleri sahasında gayret sarf eden yeni nesle dik bir duruş kazandırmayı, kendini var eden temel kaynaklara özgüvenini artırmayı, istîşrâk hamleleriyle başa çıkmanın yollarını göstermeyi ve Batılı araştırmacılarla karşılaşmada onlarla nasıl mücadele edilmesi gerektiğini keşfetmek gibi üstün yanları bulunduğu kabul edilmelidir.

Müsteşriklerin tepeden bakan müstağni tavırları, çoğu kere, karşılarında güçlü bir muhatap bulamayışlarından; serâzad davranışları, kendilerine çeki düzen verdirecek düzeyde ilmî muhalefetle karşılaşmayışlarından kaynaklanmaktadır. Muhammed Ebû Zehra'nın (ö. 1974), Kahire Üniversitesi'nde İslâm Hukuku Profesörü olduğu yıllarda *Livâü'l-İslâm* dergisinde kaleme aldığı bir köşe yazısında naklettiği şu hatırası bizim için dikkate değer bir örnektir:

Biz bu müsteşriklerin tâğütü Schacht'la Lahor'daki Büyük İslâm Konseyi'nde [1953] karşılaştık. Saçmalıklarını anlatmak için bütün hazırlığını yapmıştı. Fakat bizi kıymetli dostlarımızla birlikte görür görmez öyle bir firar etti ki; sözde araştırmasını geri çekti ve ilk uçağa binerek, yarasanın gün ışığından kaçtığı gibi kaçtı. Karanlıkta yaşayanın, güneşin parıldadığı gündüz aydınlığında yaşaması mümkün değildir.¹⁵⁶

kümet tarafından yedi kez Vakıflar Bakanı tayin edildikten sonra, Muhammed Mustafa el-Merâğî'nin (ö. 1945) ölümü üzerine Ezher Şeyhliği'ne getirildi. Bk. Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemül-müellifin*, Beyrut 1993, III, 860–861 (no. 16943).

¹⁵⁵ *Makâlâtü'l-Kevseri*, Râtib Hâkimî neşri, Kahire ts., s. 704–705.

¹⁵⁶ Ebû Zehra, “es-Sünnetü teblîğü'n-nebiyy”, *Livâü'l-İslâm*, sayı 5, Muharrem 1386, Nisan 1966, a.mlf., “Küllü mâ fi'l-Buhâriyyi Sahihun”, *Resâilü cem'iyeti'l-İslâmî'l-ictimâî (7)*, Kuveyt 1966, s. 39. Mustafa es-Sibâî'nin (1915–1964) hatıraları arasında aynı yıllarda yaşanmış bir başka olay daha anlatılır. 1956'da Avrupa üniversitelerinin çoğunu ziyaret eden Sibâî, Leiden'de Schacht'la, özel kütüphanesinde bir araya gelir. Goldziher'in kitaplardan alıntı yaparken metinleri nasıl tahrif ettiğine dair bir örnek verir. Buna şaşırarak Schacht verilen örneği bizzat kontrol ederek: “Haklısın, Goldziher burada hata etmiş” der. Sibâî daha sonra sözü Zühri'ye getirir ve “İslâm hukukuyla ilgili hükmünün târihi olaylara dayandırarak veren istîşrâk ekolünün kurucusu olan Goldziher'in, bu prensibi Zühri hakkında işletmeyerek, Abdullah b. ez-Zübeyr'in katlinden yıllar sonra Abdülmelik b. Mervân ile karşılaştığı hâlde, Mescid-i Akşam'ın faziletiyle ilgili hadisi uydurduğunu iddia etmesinin doğru olup olmadığını” sorar. Devamını Sibâî'den dinleyelim: “O esnada Schacht'ın yüzü sarardı, ellerini ovuşturmaya başladı, kendisinde öfke ve huzursuzluk hâli belirdi. Bunun üzerine şöyle diyerek sohbeti bitirdim: Bu

1950’li yıllarda cereyan eden bu hâdisenin, günümüzde benzerleri yok değildir. Mâlikî Fıkıhı üzerine yaptığı çalışmalarıyla oryantalistler arasında önemli bir yeri olan Dr. Miklos Muranyi,¹⁵⁷ Hadis şarkiyatçılığının İsrail’deki öncüsü M. J. Kister’in 70. yaş günü hatırasına kaleme aldığı; “Medîne Fıkıh Ekolünde Erken Dönemde Hadis Uydurulduğuna Dair Eski bir Vesika” adlı makalesinde,¹⁵⁸ İmam Mâlik’in kız kardeşinin oğlu İsmail b. Ebî Üveys’in (ö. 226/841) “Medineliler bir konuda aralarında ihtilâfa düştükleri vakit, ben bazen onların önüne hadis koyardım/onlar için hadis uydururdum (ربما كنت أضع / الحديث لأهل المدينة إذا اختلفوا في شيء فيما بينهم) cümlesini delil olarak ortaya atmış, M. M. A’zamî de altı ayrı yazma nüshaya dayanarak 2005’te yayınladığı sekiz ciltlik *el-Muvatta*’ neşrinin mukaddimesinde onun bu iddialarına cevap vermiştir.¹⁵⁹ Ancak konu bir süre sonra A’zamî’nin tahkikinde kalmayarak dünyanın dört bir yanından binlerce araştırmacı, öğrenci ve akademisyenin iştirak ettiği ‘Mültekâ Ehli’l-Hadis’ adlı internet forumlarına taşınmış; Mültekâ’nın Mayıs 2004’ten bu yana aktif üyelerinden olan ve ‘المستشرق موراني’ kullanıcı ismiyle tanınan Miklos Muranyi’ye yönelik reddiyeler yazılmış, karşılıklı tartışmalar yaşanmıştır. İşte bunlardan biri, 3–6 Şubat 2006 tarihlerinde ‘Ebû İslâm Abdü Rabbih’ müstear isimli Usûl-i Fıkıh branşında uzman bir araştırmacının gönderdiği emek mahsulü eleştiri mesajlarıdır. İbn Ebî Üveys’in cerh-ta’dil imamları nezdinde sika ve âdil bir râvi olduğunu delilleriyle gösterdiği yazı-

sında, Ebû Bekr el-Berkânî’nin *Süûlât*’ında Dârekutnî’nin Nesâî’den aktardığı yukarıdaki cümlede geçen ‘أضع’ nun ‘أكذب’ anlamına gelebileceğini örneklerle ispat etmiştir. Sözlerinin sonunu: “Allah Teâlâ’nın dinimizi böyle tenkitçi seçkin âlimlerle nasıl koruduğunu şimdi anladın mı üstat Muranyi?” diyerek bağlayan ve cevap bekleyen Ebû İslâm’a karşılık olarak Muranyi, Goldziher’in yüzüğünde yazılı iki kelimelelik şu âyetle cevap vermeyi ve susmayı yeğlemiştir: ‘Fesabrun cemîl’.¹⁶⁰

Özellikle bu örnek, karşılıklı mücadeleyi günün şartlarına uygun bütün ilmi platformlarda sürdürmenin gerekliliğini ve yararlılığını göstermek dışında, modern müsteşriklerin (en azından bir kısmının) Muranyi’nin şahsında temsil edilen üç önemli vasfını ortaya koymaktadır: Karşı tarafın diline ve kaynaklarına hâkimiyet, muâzırıyla her ortamda tartışabilme cesareti ve doğrularını sonuna kadar savunan inatçı bir duruş.

Bazı örneklerden hareketle, istişrâk ile istişhâd etmenin sakıncalarından bahsedilen bu makalede değinilmesi gereken bir diğer konu kendi ‘özeleştir-i’ mizdir. Zira yabancı ve yalancı fikirlerin istilâsına karşı uyanık olmaya çalışırken gözümüzden kaçan; umursamazlıkla karışık dikkatsizliğimizdir. Hakikatın peşinde koşması gereken akademisyenlerimizin, acelecilikten ya da üstün-körü araştırmadan kaynaklanan hataları bile, dinin ve toplumun geleceği için ciddi birer tehdit sayılmalıdır.¹⁶¹ Kendimize, sonraki nesillere ‘yanlış doğru-

tür -senin de adlandırdığın gibi- hatalar, geçen yüzyılda şöret buluyor, sonra onları sizden bir müsteşrik diğer bir müsteşrikten ilmi hakikatmış gibi naklediyor, biz Müslümanlar ise bu kitapları ancak müelliflerinin ölümünden sonra okuyorduk. Ama şimdi, hatalarınızla ilgili mülâhazalarımızı bizden dinlemenizi ve ilmi hakikatler olarak yerleşmeden evvel hayatta iken onları tashih etmenizi sizden rica ediyorum”. *el-İstişrâk ve’l-müsteşrikün*, s. 70.

¹⁵⁷ Araştırmalarımız neticesinde Macar Yahudilerinden olduğu yönünde kanaat edindiğimiz Muranyi, Almanya – Bonn Üniversitesi Doğu Dilleri Okulu’nda (Seminar für Orientalische Sprachen - Universität Bonn) İslâm hukuk tarihi okutmaktadır. Yaklaşık 20 yılını Tunus - Kayrevan’daki Mâlikî fıkıhı ile ilgili elyazmalarını tetkik ederek geçiren Muranyi, Abdullah b. Vehb’in *Muvatta*’ından “Kitâbü’l-Muhârabe”yi, *el-Câmi*’den “Kitâbü Tefsiri’l-Kur’ân”ı tahkik ederek neşretmiştir (Wiesbaden 1992–93; Beyrut 2003–04). Ebû İshâk el-Ezdi’nin *Müsnedü Mâlik b. Enes*’inin 5. cüz’ünü tahkikli olarak yayınlayan (Beyrut 2002) Muranyi’nin, *Dirâsât fi’l-fıkhi’l-Mâlikî* adlı bir eseri (Almancadan tercüme, Beyrut 1988) bulunmaktadır. Kayrevan yazmalarından son olarak piyasaya çıkan tahkiki ise, Muhammed b. Ahmed el-Utbi’nin (ö. 255/869) *el-Utbiyye (el-Müstahra)*’sinden “Kitâbü’l-Hacc” bölümü ve Abdülazîz b. Abdillah el-Mâcişun’un (ö. 164/781) “Kitâbü’l-Hacc”ıdır (Dâru İbn Hazm, Beyrut 2007). Bk. *Journal of Semitic Studies*, cilt. 45, sayı 1, s. 215–217 (web: <http://jss.oxfordjournals.org/cgi/reprint/XLV/1/215.pdf>); <http://www.almaktabah.com>; <http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=106562>; http://forbe.informatik.uni-bonn.de/bericht2001/fakultaet_5/institut_516100.html; <http://micro5.msc.huji.ac.il/~lawlib/f eb01.txt>.

¹⁵⁸ M. Muranyi, “Ein altes Dokument über Haditfabrikationen in der frühen Medinensischen Jurisprudenz”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1987, sayı 10, s. 119–127.

¹⁵⁹ *Muvattau’l-İmâm Mâlik*, I, 278–291.

¹⁶⁰ Bk. <http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=71744>; <http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?t=3415>. Daha önceki tartışmaları takip etmek, A’zamî’nin reddiyesini okumak ve *Muvatta*’ın tahkikli neşrinin tümünü indirmek için bk. <http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=32896>; <http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=71001>. Muranyi’nin bir bölümünü tahkik ederek yayınladığı İbn Vehb’in *el-Câmi*’indeki tashifâta dair Hâlid b. Ömer el-Fakih el-Gâmidî’nin hazırladığı listeyi indirmek için bk. <http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=14043>. Bu forum dışında “Müntede’t-Tevhid” ve “Şebeketi’t-Tefsîr ve’d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye” gibi bilimsel içerikli tartışma forumlarının da üyesi olan ve mükemmel düzeyde Arapça bilen Muranyi’nin “Kur’an-ı Kerim’in tahkikli neşri” başta olmak üzere diğer bazı fikirlerine karşı, el-Müsteşâr Sâlim b. Abdilhâdî’nin yönelttiği ağır eleştiriler için bk. <http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=39708>; <http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?t=2980>; <http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?t=2191>. Muranyi ile yapılan karşılıklı mülâkat için bk. <http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?t=2514>. Muranyi’nin Tefsir forumlarında hangi konulara katıldığını görmek için bk. <http://www.tafsir.org/vb/search.php?searchid=370997>.

¹⁶¹ Bu vesileyle Mustafa es-Sibâî’nin şu tespitini hatırlamakta fayda vardır: “Çağlar boyu din için en büyük tehlikeyi iki zümre oluşturmuştur: Dini doğru anlayamayanlar ve dini olabildiğince istismar edenler. Birinci grup inananları şaşırtıp yoldan çıkarırken, ikinci grup inkâr edenlerin eline koz verir”. Bk. Abdussamet Bakkaloğlu, “Mustafa es-Sibâî (1915–1964) ve Eserleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2005, sayı 6, s. 399 (Sibâî’nin *Hâkezâ ‘allemetnî’l-hayât* adlı eserinden naklen).

sundan çok' ilmî bir miras bırakmanın manevî vebâlini taşıyıp taşıyamayacağımızı sorma ve mesuliyet yükümüzün kalibresini sorgulama erdemini gösterebilmeliyiz. Küçük 'zelle'lerin birleşerek zelzelelere, hatta büyük ve yıkıcı sarsıntılara sebebiyet verebileceği hesaba katılmalıdır. "زَلَّةُ الْعَالَمِ زَلَّةُ الْعَالَمِ /Âlimin hatası, âlemin hatasıdır" sözü bu yüzden söylenmiş,¹⁶² "زَلَّةُ الْعَالَمِ كَكَشْرِ السَّفِينَةِ /Âlimin hatası, gemiyi delmek gibidir" sözüne bu yüzden gerek görülmüştür.¹⁶³ Hz. Ömer, âlimin hatasını, dini yıkacak olan üç tehlikenin başına yerleştirmişse eğer,¹⁶⁴ o hâlde dinî ilimlerin ihyâsına talip olanlar, "Bugün hiç gemi deldin mi?" sorusuyla yüzleşmeyi günlük vecibeleri arasına almalıdırlar. Kanaatimizce İstişrâk'a direnmenin ve onu eleştirmenin yolu, söz konusu muhâsebeyi yapmaktan geçmektedir. Son sözü, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirileni Ümmet-i Muhammed'in en iyi bileni¹⁶⁵ İbn Abbâs (r.anhümâ) söylesin:

وَيْلٌ لِلْأَتْبَاعِ مِنْ عَثْرَاتِ الْعَالِمِ

"Âlimin yanılırları yüzünden yazık takipçilerine!"¹⁶⁶

"İstişrâk ile İstişhâd Edilir mi? –Eleştirel Bir Bakış–"

Özet: 1780'den bu yana 'akademik oryantalizm', farklı coğrafyalarda yaşayan Müslüman halkların hayatını kuşatan, onları kaynaştıran, kültür ve düşünce birliğini sağlayan en önemli unsurun 'Hadis ve Sünnet' olduğunun farkındadır. Bu bakımdan Batı akademiyası nazarında, İslâm dünyasının rivâyet birikiminin 'bilimsel' olmaktan çok 'siyasî' açıdan önem taşıdığı tartışılmaz bir gerçektir. Konu üzerine dikkatle eğilen ve eserleriyle ses getiren biri eski diğeri yeni iki şarkiyatçı, I. Goldziher ve G. H. A. Juynboll'un, Müslümanların nazarındaki Peygamber tasavvurunu yıkmaya yönelik olarak yeni kavramlar üretme ve yeni bir zihin inşa etme gayreti içine girdikleri gözlemlenmektedir. Belli bir fikrî arka plândan beslenen çalışmalarında, klasik kaynakları ait oldukları medeniyetin anlayışı dışında yeni bir yaklaşımla ele alırken, çok sayıda tutarsızlık, çarpıtma, örtbas, görmezden gelme, hatalı nakil, yanlış tercüme ve ters anlama probleminin altına imza atmışlardır. Goldziher ve Juynboll'un iki eserinden küçük birer bölümü mercek altına alarak eleştirisini yapmaya çalışan bu yazı, oryantalistik külliyâta tedbirli yaklaşmanın, atıfları titizlikle kontrol etmenin, ifadelerin arkasındaki örtülü maksatların izini sürmenin, kullanılan malzeme ile elde edilen netice arasındaki bağlantıyı gözden geçirmenin lüzûmuna dair örnekler sunmaktadır.

Atıf: Ahmet Tahir DAYHAN, "İstişrâk ile İstişhâd Edilir mi? –Eleştirel Bir Bakış–", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/2, 2007, ss. 7-45.

Anahtar Kelimeler: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Juynboll, *Muslim Studies*, Oryantalizm.

¹⁶² el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Beyrut 1985, I, 41–42 (no. 78).

¹⁶³ İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât fi usûli'l-fikh*, Beyrut ts., III, 318.

¹⁶⁴ ed-Dârimî, *es-Sünen*, I, 128 (no. 655).

¹⁶⁵ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, V, 278 (no. 3953).

¹⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Kahire 1984, VI, 257; el-Âmidî, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*, Beyrut 1973, II, 193, 286.