

## İbn Şihâb ez-Zührî'nin Fıkhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi

Harald MOTZKI\*  
Çev. Fatma KIZIL\*\*

“The Jurisprudence of Ibn Şihâb  
az-Zuhrî: A Source-critical Study”

Hicrî II. yüzyılın ilk çeyreğinde Medine'nin önde gelen ilim adamlarından birisi olan İbn Şihâb ez-Zührî'nin fıkhî doktrini hakkında ne biliyoruz? Joseph Schacht çığır açan eseri *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'de konu ile alakalı şunları yazmıştır: “Mâlik'in açıkça Zührî'ye sorduğunu veya onu bir şey söylerken işittiğini dile getirdiği durumlar, *tereddütsüz* gerçek kabul edilebilir.”<sup>2</sup> Schacht, çıkarımını Mâlik'in *Muvatta*'ına dayandırmaktadır. Schacht şöyle devam eder: “Zührî'ye atfedilen ve açıkça sahih olan başka görüşler de vardır.”<sup>3</sup> Bu görüşlerin bulunabileceği kaynak olarak Schacht tekrar *Muvatta*'ı ve Sahnûn'un *Müdevvene*'sini zikreder. Ardından Schacht şöyle der: “Fakat hicrî II. yüzyılın sonlarına doğru Zührî birçok *sahte* ve çoğunlukla çelişkili fikirlerle birlikte anılmaya başlandı ve ismi kendi zamanında mevcut olmayan hadislerin isnadlarına dâhil edildi, bu hadislerden onun varsayılan doktrini ile ilgili *uydurma* ifadeler çıkarıldı.”<sup>4</sup> Schacht'a göre Zührî'den rivayet edilen bu uydurma nakiller meselâ Şeybânî'nin *Muvatta* nüshasında, Şâfiî'nin risalelerinde ve *Müdevvene*'de bulunabilmektedir.

Sunuşundan hareketle Schacht'ın, Mâlik'in *Muvattâ*'ını uydurma Zührî hadisleri içerme şüphesinden hariç tutması beklenebilir. Fakat durum, *Origins*'in diğer bölümlerinin açıklığa kavuşturduğu üzere, hiç de beklendiği gibi değil-

\* Bu tercüme, müellifin *Der Islam* 68 (1991)'de yayımlanmış “Der Fiqh des-Zührî: die Quellenproblematik” adlı makalesinin İngilizce çevirisi [*Taquino-Taqwîm*, I, (2000), 59–116] esas alınarak yapılmıştır.

\*\* UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, fatmakizil42@hotmail.com

<sup>1</sup> Zührî'nin biyografisi için krş. J. Horowitz, “Al-Zührî”, *Enzyklopedia des Islâm*, Birinci Basım, Leiden/Leipzig 1913–1934, V, 1342–1343.

<sup>2</sup> J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London 1950, s. 246. (Vurgu Harald Motzki'ye aittir.)

<sup>3</sup> A.yer. (Vurgu Harald Motzki'ye aittir.)

<sup>4</sup> A.yer. (Vurgu Harald Motzki'ye aittir.)

dir.<sup>5</sup> Uydurma Zührî hadislerinin tedavülde olduğu dönem olarak II. asrın sonuna işaret etse de esasen Schacht, bu hadislerin II. yüzyılın ikinci yarısının tamamında uyduruldukları ve Mâlik'in *Muvatta*'ı da dâhil olmak üzere bu dönemin bütün kaynaklarında yer aldıklarını düşünmektedir. [1] Schacht daha erken döneme ait kaynaklara sahip değildi. Mâlik'in -Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî tarafından rivayet edildiği şekliyle- *Muvatta*'ında Zührî'den aldığı iddia ettiği hadislerin yalnızca bir kısmının gerçekten Zührî'den geldiğini kabul etmektedir. Schacht tek sıhhat delili olarak, Mâlik'in konu hakkında Zührî'nin fikrini sorduğu veya duyduğuna dair beyanını kabul eder. Bununla birlikte bu metinler Mâlik'in Zührî naklinde oldukça azdır. Bu metinlerin çoğunluğu daha ziyade basit sözler ve hadislerden yani Zührî'nin sadece râvi konumunda olduğu metinlerden müteşekkildir. Bu durumlarda Schacht, Zührî'nin bir metin için gerçekten Mâlik'in kaynağı olduğuna ya da en azından olabileceğine metnin içeriğini kendi inşa ettiği şekliyle hukukî gelişimin genel bağlamına yerleştirerek karar vermektedir.

Schacht'ın İslâm hukukunun gelişimi hakkındaki fikirleri, onun kaynakları değerlendirmesinden derin biçimde etkilenmiştir. Genel olarak tâbiîn nesline atfedilen hadislerin II. yüzyılın hukukî gelişimini ilk asra yansıtma sürecinin ilk aşaması olduğunu iddia eder, sahâbe metinleri daha yeni bir aşamadır ve [Hz.]<sup>\*\*\*</sup> Peygamber hadisleri ise bu zincirdeki en yeni unsurdur. Zührî'nin daha önceki otoritelerin görüşleri için (tâbiîn, sahâbe, Peygamber) Mâlik'in sadece bilgi kaynağı olduğu Zührî hadisleri bu nedenle onun fıkhî görüşleri için bir kaynak kabul edilemez. “Zührî birçok Peygamber, sahâbe ve tâbiîn hadisinde müşterek râvi olarak görünür; onun, bu hadislerin büyük kısmı için sorumlu tutulması güçtür.”<sup>6</sup> Schacht, Zührî'nin tâbiîn metinlerinin dahi uydurma olduğunu yani gerçekten Zührî'ye ve katiyen iddia edilen tâbiîye ulaşmadığını kabul eder. “Bu, tâbiîn devrindeki Medineli fakihler hakkındaki bilgileri -sahih oldukları kesin biçimde gösterilmedikçe- gerçek kabul etmeyi imkânsızlaştırır. Sahih olma ihtimallerini apriori dışlamak acelecilik olabilir, fakat Medine doktrini araştırıldığında kadarıyla, bu eski fakihlerden birisine atfedilen ve sahih olması muhtemel olan herhangi bir görüşe rastlamadım.”<sup>7</sup> [2]

<sup>5</sup> Krş. *a.g.e.*, s. 163, 175.

<sup>\*\*\*</sup> [Çeviride köşeli parantez içerisinde yer alan saygı ifadeleri tarafımızdan eklenmiştir (çev.).]

<sup>6</sup> *A.g.e.*, s. 246.

<sup>7</sup> *A.g.e.*, s. 245. (Vurgular Harald Motzki'ye aittir). Zührî nakilleri hakkında benzer bir hüküm, G. H. A. Juynboll tarafından *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge 1983, s. 158'de verilmiştir: “...artık gerçek Zührî hadislerini uydurma olanlardan ayırt etmek mümkün değildir, ya da iddiamdaki gibi gerçek İbn Şihâb ez-Zührî hadislerini dahi muhtemel yüzlerce sahte Zührî'lerin hadislerinden.” [Juynboll, söz konusu çalışmasının rical eserleri ile ilgili değerlendirmelerine ayrılmış bölümünde çok ünlü bir râvinin isminin geçtiği isnadların zamanla arttığını iddia ederek, örneklerle konuyu işlemektedir. Belirli isimlerde yaşanan

Son zamanlara kadar Schacht'ın İslâm hukukunun menşei hakkındaki çalışması, İslâm hukuk tarihi araştırmalarını derinden etkiledi. Çalışma özellikle Batılı ilim adamlarını ve aynı zamanda birkaç Müslüman ilim adamını da etkilemişti. Bununla birlikte Schacht'ın varsayımları, ilk bakışta görüldükleri kadar makul değildir. Öncelikle, şu sorulabilir: Mâlik'in Zühri'ye sorduğunu veya ondan işittiğini bildirdiği fikhî görüşlerin (meselâ “ عن ابن شهاب سمعت أنه يقول/İbn Şihâb'ın şöyle dediğini işittim” şeklinde nakledilenler)<sup>8</sup> gerçekten sahih olduğunun, diğer taraftan Mâlik'in meselâ “ عن ابن شهاب أنه قال: سمعت أبا بكر بن عبد الرحمن يقول/İbn Şihâb dedi ki: Ebû Bekr b. Abdurrahmân'ı şöyle derken işittim”<sup>9</sup> şeklinde naklettiği reylerin İbn Şihâb'dan veya katiyen onun kendisinden naklettiği kişilerden birisinden gelmediğinin kesinliğini nereden çıkarmaktadır? Uydurma fikhî bir mesele normal bir söz formunda verildiği gibi soru-cevap formunda veya “semâ” formunda nakledilemez mi? Üstelik bir metni öncelikle metni daha sonra isnadı göz önünde bulundurarak fikhî doktrin tarihî gelişimine yerleştirme metodu, herkes tarafından paylaşılması gerekmeyen bazı öncüllere ve sübjektif mülâhazalara dayanmaktadır. Bu metodun sonuçları başka bir yerde gösterdiğim gibi<sup>10</sup> her zaman makul değildir.

Bu nedenle, Schacht'ın müstakil fikhî konular hakkındaki hadisleri toplama, daha sonra metinlerini karşılaştırma, onları içerik kriterine göre kronolojik olarak sıralama ve ancak o zaman isnadları ve hadislerin içerisinde yer aldığı kaynakları değerlendirme metodunu takip etmek uygun değildir. Aşağıda tersine bir prosedür tercih edilmiştir. Benim araştırmam Zühri'nin fikhî doktrinlerinin ve hadislerinin eleştirel bir değerlendirmesi ve yeniden inşası için bir temel olarak kullanılabilir kaynaklar meselesine yoğunlaşmaktadır.

Schacht, Zühri'nin fikhî için erken döneme ait bir kaynak olarak sadece Mâlik b. Enes'in Yahyâ b. Yahyâ ve Muhammed eş-Şeybânî'ye ait iki nüsha şeklinde muhafaza edilen *Muvatta'*na sahipti. Bugün biz daha erken metin mecmualarına başvurabiliyoruz. Sadece, hem içerdikleri çok sayıdaki Zühri metinleri ve hem de yaşları -zira Mâlik'in *Muvatta'*ndan önce veya en azından

aynı dönemde ortaya çıkmışlardır- nedeniyle özellikle önemli olan iki tanesini zikretmek istiyorum. [3] Ma'mer b. Râşid'in (153/770) ve Abdülmâlik b. Cüreyc'in (150/767), Abdürrezzâk b. es-San'ânî'nin *Musannef*'indeki nakillerinden bahsediyorum. Başka bir yerde daha detaylı bir şekilde gösterdiğim üzere,<sup>11</sup> onların nakilleri eski ve gerçektir, bu ilim adamlarının yazılı eserlerinde orijinal halleriyle mevcuttular. Abdürrezzâk, onların materyallerini bu iki ilim adamı ile çalışırken aldı ve daha sonra kendisinin daha geniş hadis mecmuasına dâhil etti.

Biyografik literatürde Ma'mer ve İbn Cüreyc, Mâlik gibi Zühri'nin öğrencileri olarak tanınmaktadır. Fakat bu, Schacht'ın Mâlik'in Zühri materyalini incelemesinin gösterdiği gibi, onların Zühri'den yaptıkları bütün nakillerini sahih kabul etmek için neden değildir. Ma'mer ve İbn Cüreyc'in Zühri metinlerinin gerçek olup olmadığı sorusunu cevaplamak için Schacht'ın İslâm hukukunun erken dönem gelişimi hakkında Şâfi'i'nin risalelerine ve hicri II. asrın ikinci yarısı ve sonrasında elde edilen bilgilere dayanan varsayımlardan hareket etme metodunu izlemedim. Aksine, ilk önce Zühri'ye atfedilen çok sayıda metni içeren erken dönem mecmualarını, yazarlarının sundukları malzemeyi uydurduklarının kabul edilip edilemeyeceğini öğrenmek amacıyla inceledim. Ancak daha sonra Zühri hadisleri incelendi. [4]

## II

Üç mecmua içerisinde en fazla Zühri metni, Abdürrezzâk'ın *Musannef*'indeki isnadlar kullanılarak yeniden inşa edilebilen Ma'mer b. Râşid'in mecmuasında bulunmaktadır. Ma'mer'in kendilerinden fikhî görüşler ve hadisler aldığını söylediği kişileri geçiş sıklıklarına göre tasnif ettiğimizde, dikkate değer bir tablo ortaya çıkmaktadır: En sık Medineli âlim Zühri'yi (%28)<sup>12</sup>, zikretmekte onu da Basralı Katâde (%25) takip etmektedir. Basralı Eyyûb'den (b. Ebû Temîme) daha az (%11), Yemenli İbn Tâvûs (%5), Basralı Yahyâ b. Ebû Kesîr (%3) ve Hasan (el-Basrî) (%3), Medineli Hişâm b. Urve (%2) ve Kûfeli Hammâd (b. Ebû Süleymân) (%1) ve el-A'meş'den (%1) daha da az nakilde bulunmaktadır. Diğer 75'i aşkın kişiden sadece arada sırada (%1'den daha az) rivayet etmektedir. Bunların yanı sıra, anonim yani Ma'mer'in direkt bilgi kaynağını zikretmediği hadisler nispeten yüksek yüzdeye (%7) sahiptir.

Bu yüzdeler Ma'mer'in kendi fikhî görüşlerini daha eski otoritelere atfetmek veya anonim şekilde tedavülde olan hadisleri isnadlarla donatmak için

<sup>11</sup> Bkz. önceki dipnot.

<sup>12</sup> Yuvarlak yüzdeler verilmiştir. Yüzdeler Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inin *Kitâbü'n-nikâh ve Kitâbü't-talak'*ında yani 6. ve 7. ciltlerde 10243-14053 numaraları arasında mevcut 1499 adet Ma'mer metninden müteşekkil bir örnek gruba dayanmaktadır. Bu örnek grup *Musannef*'in kitâblarının birçoğunu temsil etmektedir.

yiğilmeye verdiği örneklerden birisi de Zühri'dir. Ona göre bu isim “birden çok kişiye hizmet etmiştir” ve karışıklığın farkında olan İmâm Mâlik bu nedenle diğer muhaddislerin aksine Zühri'yi, İbn Şihâb ismiyle zikretmeyi tercih etmiştir. Juynboll, yukarıdaki alıntıda bu duruma değinmekte ve problemin sadece bir kişiye atfedilen sahte ve gerçek rivayetleri ayırt etmekten ibaret olmadığına aynı zamanda gerçek Zühri ile sahte Zühri'lerin hadislerinin de ayırt edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bkz. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* (çev. Salih Özer), Ankara 2002, s. 173-200. (çev.).

<sup>8</sup> Mâlik, *Muvatta'*, 29/30 (İlk rakam kitâb numarası, ikincisi ise hadisin bugünkü M. F. Abdülbâki edisyonundaki numarasıdır.)

<sup>9</sup> Mâlik, *Muvatta'*, 29/55.

<sup>10</sup> Krş. *Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991 ve “The *Musanaff* of 'Abd al-Razzâk al-San'ânî as a source of authentic *ahādith* of first Islamic century”, *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991).

genellikle kendi nakil bilgilerini uydurduğu varsayımı ile uyuşmamaktadır. Bu amaçlarla hareket eden bir uydurmacı ya daha sistemsiz ya da daha sistemli şekilde metinlerinin tamamını çok sayıdaki -kısmen tanınmayan- kişiye atfetmek yerine, sadece birkaç önemli râviye atfetmek suretiyle başka bir yol izlerdi. Anonim hadisler, isnadlardaki boşluklar ve ayrıca Ma'mer'in kendi reyini yansıtan metinler varsayılan hadis uydurucusu resmi ile hiç uyuşmamaktadır. Eğer Ma'mer nakil bilgilerini uyduruyorsa, genellikle Basralı âlimleri tercih etmesine rağmen onu Medinelî bir âlimi ana râvilerinden birisi olarak seçmeye neyin sevk ettiği de sorulabilir. Ne de olsa, o Basra'da doğmuş ve daha sonra bir hoca olabilmek için Yemen'e gitmiştir.

Bu mülâhazalardan hareketle, Ma'mer'in kendi hadislerini uydurduğu varsayımı hayli ihtimal dışı gözükmektedir. [5] Ma'mer'in bilgi kaynaklarının yüzdeleri, tarihî şartlarla daha makul şekilde izah edilebilir: O, kendi memleketi Basra'da esasen Katâde ile fakat zaman zaman başka ilim adamları ile de çalıştı ve çalışmalarına Medine'de temelde Zühri ile ve arada sırada diğer Medinelî ilim adamlarıyla devam etti. Diğer fıkıh merkezlerinden gelen malzemesini, seyahatlerinde veya Hicaz'da kalırken hacı âlimleri dinleyerek elde etmiş olabilir. Uydurma varsayımı hakkındaki şüpheler, Ma'mer'in iki ana bilgi kaynağı Zühri ve Katâde'nin metinleri karşılaştırıldığında derinleşmektedir.

Ma'mer'in Zühri metinlerinin 2/3'ü Zühri'nin kendi reyini aktarmaktadır ve sadece 1/3'ü onun bir râvi olarak yer aldığı hadislerdir. Bu nakillerde Medine'den dört tâbiîn ağır basmaktadır: Sa'îd b. el-Müseyyeb (%19), Sâlim b. Abdullah b. Ömer ve Urve b. Zübeyr (her biri %13) ve Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe (%8). Medine'den Süleymân b. Yesâr, Ebû Seleme b. Abdurrahmân, el-Kâsım b. Muhammed ve Ebû Bekir b. Abdurrahmân veya Kabîsa b. Şu'ayb gibi Suriyeli olan diğer meşhur tâbiîn ise çok daha az gözüktürler. Zühri'nin dört ana râvisinin üçünün materyalinin sadece, onlar tarafından daha önceki otoritelerden rivayet edilen hadislerden oluşması dikkat çekicidir. Yalnız İbn Müseyyeb metinleri hadislerin yanı sıra neredeyse aynı oranda onun reyini de içermektedir. Zühri'nin bilgi kaynaklarının metinlerinde hadislerin rey üzerindeki hâkimiyeti, Ma'mer materyalinin karakteristik bir özelliğidir. Yine de isnadlar düzenli biçimde verilmemektedir. Zühri'nin diğer kişilerden yaptığı nakillerin %40'ında râvi isimleri ya da isnad yoktur. Bu sadece sahâbe hadisleri için değil aynı zamanda Peygamber hadisleri için de geçerlidir. Sahâbenin davranış örnekleri ve fikhî görüşleri [Hz.] Peygamberinkilerden iki kat ve tâbiîninkilerden üç kat daha sık zikredilir. Sahâbe arasında [Hz.] Ömer en göze çarpanıdır, onu geçiş sıklığı açısından az bir farkla oğlu Abdullah sonra Osman, Âişe, İbn Abbâs ve Zeyd b. Sâbit takip etmektedir.

Ma'mer'in Katâde metinleri Zühri'ye atfettikleri gibi temelde Katâde'nin reyinden (%62) ve sadece çok daha az ölçekte Katâde'nin diğerlerinden naklet-

tiği hadislerden müteşekkildir. [6] Zühri'den farklı olarak bu nakillerde iki tâbiîn hâkimdir: Hasan-ı Basrî (%31) ve az bir farkla Medinelî âlim Sa'îd b. el-Müseyyeb (%20). Kûfeli İbrahim en-Neha'i ve Şurayh veya Basralı Ebû Şa'sâ' (Câbir b. Zeyd) gibi diğer tâbiîn çok nadiren gözüktür. Benzer Zühri metinlerinin aksine Katâde'nin tâbiünden naklettiği metinler, genellikle onların reyini aktarmaktadır; Hasan-ı Basrî'ye atfedilen metinlerin %84'ü onun fikhî görüşlerinden müteşekkildir. İbnü'l-Müseyyeb'e atfedilen metinler ise burada incelenen örnek grupta diğer otoritelerden hiçbir nakil içermemektedir. Zühri'nin İbnü'l-Müseyyeb malzemesinde aksine -yukarıda bahsedildiği üzere- rey ve hadisler arasında bir denge vardır.

Katâde hadislerinde isnad kullanımı, Zühri hadislerine nazaran dikkat çekici şekilde az gelişmiştir. Zühri hadislerinin %60'ında bir isnadla veya bilgi kaynakları hakkındaki bilgi ile karşılaşmaktadır. Katâde hadislerinde bu tür metinlerin toplamı %12'dir. Ma'mer'in Katâde metinleri, Zühri'ninkilerden zikredilen otoritelerin dağılımı açısından da farklılık arz eder. Kibâr-ı tâbiîn, sahâbeyi geçerek ağır basmaktadır. Ayrıca Zühri'nin sahâbe hadislerinin aksine, Katâde metinlerinde, [Hz.] Ali ve İbn Mes'ûd, aktarım sıklığı açısından [Hz.] Ömer'i geçmektedirler; ardından hayli farkla İbn Abbâs gelmektedir. Diğer sahâbe ise sadece arada sırada zikredilmektedir. Peygamber hadisleri Ma'mer'in Katâde nakillerinde hayli azdır. Oysa Ma'mer bu tür hadisleri Zühri'den beş kat daha sık zikretmektedir. Son olarak, nakil istilâhındaki bir farka işaret edilmelidir: Ma'mer Zühri'nin reyini sık sık kendi sorusuna verilen cevap formunda aktarır, meselâ "Zühri'ye... hakkında sordum ve o da dedi ki..."<sup>13</sup> ifadeleri ile. Bu metin türü, Ma'mer'in Katâde malzemesinde sadece çok nadiren yer alır.<sup>14</sup>

Ma'mer'in fikhî görüşler ve hadisler için iki önemli otoritesinin metin mecmuası arasındaki yukarıda izah edilen karakteristik farklılıklar, Ma'mer'in bir Medinelî ve bir de Basralı otorite vasıtasıyla kendi öğretilerini meşrulaştırmak için metinlerin menşei uydurduğu şeklindeki -Schacht'ın teorilerine dayanılarak yapılabilecek- varsayımı hayli ihtimal dışı kılmaktadır. [7]

Bu tezi desteklemek için başka deliller de vardır: Ma'mer sık sık<sup>15</sup> Zühri ve Katâde'nin fikirlerinin bir fikhî hükümde ittifak ettiğine işaret etmektedir.<sup>16</sup> Genellikle böyle bir metne "عن الزهري وقادة قالاً/Zühri ve Katâde'den nakledildiğine göre şöyle dediler:"<sup>17</sup> şeklinde başlar veya bir Zühri metninin sonuna "قاله عن قادة/Katâde'den de benzeri nakledil-

<sup>13</sup> Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 10838. Farklı türler için krş. Motzki, *Anfänge*, s. 72-75.

<sup>14</sup> Meselâ, Abdürrezzâk, *Musannef*, 10806, 10922. Zühri metinlerinde bu tür beş kat daha sık yer alır.

<sup>15</sup> Sıklık: Zühri'ninkilerde %18, Katâde'ninkilerden %22.

<sup>16</sup> Bu zaman zaman hadislerde de meydana gelmektedir. Krş. Meselâ Abdürrezzâk, *Musannef*, 10924.

<sup>17</sup> Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 10519.

<sup>18</sup> Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 10681.

*miştir*<sup>19</sup> şeklinde bir not ekler. Bu esasen bir fikhî mesele hakkında sadece Medinelî âlimi aktardığı durumlarda Ma'mer'in ya Katâde'nin ilgili bir ifadesini bilmediği ya da zikretmeye değmez gibi düşündüğü veya belki de ayrı bir metni gerektirecek kadar farklı olduğu veyahut da Katâde metninin Abdürrezzâk tarafından atlandığı anlamına gelmektedir. Aynı husus Ma'mer'in Zühri'nin fikrini zikretmeksizin sadece Katâde'ninkini aktardığı durumlar için de geçerlidir.

Eğer Ma'mer'in aktarma metodunda uydurmaya dair ikincil bir delil görmek ve Ma'mer'in bu şekilde kendi fikhî görüşleri için ilâve otorite yaratmaya çalıştığı iddiasında bulunmak istenirse, neden bunu daha sık yapmadığı sorusu ortaya çıkacaktır. Uydurma varsayımı aleyhine bir başka delil, bazı durumlarda Ma'mer'in açıkça Zühri ve Katâde arasındaki fikir ayrılığına ikisinden hangisini tercih ettiğini belirtmeksizin açıkça işaret etmesidir. Aşağıda iki örnek vardır:

Abdürrezzâk Ma'mer'den o da Zühri'den rivayet etti; o şöyle dedi: "Bir adam eşinden boşanmayı satın alırsa, bu *hul'*dür (fidye ile boşanma)." Katâde dedi ki: "Bu *hul'* değildir."<sup>20</sup>

Abdürrezzâk Ma'mer'den o da Zühri ve Katâde'den rivayet etti; ikisi de şöyle dedi: "Kadının boşanma hakkı (أمرها), (boşanma teklifi üzerinde) karar verene kadar kendi elindedir."<sup>21</sup> Katâde (ayrıca) dedi ki: "...Eşi karar vermeden önce kadınla birlikte dahi olsa (أصحابها)."<sup>22</sup> [8]

İlk örnekte çelişen iki görüşle karşı karşıyayız. İkincisinde Zühri ve Katâde'nin ikisine atfedilen görüşün genişletilmesi ve somutlaştırılmasına şahit oluyoruz. İki durumda da Ma'mer'in hangi görüşten yana olduğu açık değildir.<sup>23</sup> Ma'mer niçin sık sık kendilerinden ittifak naklettiği ana otoritelere bu tür farklı görüşleri yanlış şekilde atfetmiş olsun? Ma'mer'in kendi otoritesinin reyine karşı çıktığı metinler düşünüldüğünde uydurma tezini savunmak daha da zordur. Meselâ:

Abdürrezzâk Ma'mer'den o da Katâde'den boşanma hakkını (أمر) karısına veren bir adam hakkında nakletmiştir. Katâde dedi ki: "Kadın bir karar vermeden önce onlardan biri ölürse, birbirlerine müris olmazlar. Koca karısını boşama yetkisini başka bir adama verirse ve kendisine bu yetki verilen adam herhangi bir şeye karar vermeden ölürse koca, karısı önce başka bir adamla evlenmeden tekrar onunla evlenemez. Eğer ikisinden birisi adam (yani kendisine boşama yetkisi verilen) bir karar vermeden önce ölürse birbirlerine müris olamazlar.

<sup>19</sup> Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 11110.

<sup>20</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 11756.

<sup>21</sup> Parantez içerisindeki ilâveler daha iyi anlaşılması için tarafımdan eklenmiştir.

<sup>22</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 11943.

<sup>23</sup> Bu tür durumlar Abdürrezzâk, *Musannef*, 10702'deki olduğu gibi arada sırada bulunabilir.

Ma'mer dedi ki: "Birisini şöyle derken işittim: 'Kendisine kadını boşama yetkisi verilen adam bir karar vermeden önce öldüğünde bu bir şey değildir (yani bu bir boşanma kabul edilmemelidir).' Ben bunu (bu fikri) Katâde'ninkine tercih ediyorum."<sup>24</sup>

Burada sunulan ikincil delil Ma'mer'in metinlerinin menşesine dair bilgiyi uydurduğu fikri ile çelişmektedir. Sonuç olarak, aksi ispat edilene kadar Zühri ve Katâde metinlerini otantik yani gerçekten adı verilen kişilerden geliyor kabul etmeliyiz. Ma'mer'in materyalinin bir kısmının yani erken dönem otoritelerinden gelen hadislerin -Schacht'ın iddia ettiği gibi<sup>25</sup>- isimsiz kişiler tarafından uydurulduğunu farz ederek bu sonuçtan kaçma teşebbüsü ikna edici değildir. Bu hadisleri uyduran kişiler Ma'mer'in muasırları yani hicrî II. yüzyılın ikinci çeyreğinde aktif kişiler olurlardı ve Zühri ile Katâde metinlerini büyük sayılarda üretmiş olmaları gerekirdi. "Bu uydurucuların işçilikleri" Zühri ve Katâde'nin uzun süreli öğrencisi tarafından fark edilmeden kalmazdı. Hâlbuki bu tür bir işçiliğe dair hiçbir ipucu ne Ma'mer'in ne de öğrencisi Abdürrezzâk'ın metinlerinde vardır. Üstelik Ma'mer'in Zühri ve Katâde hadislerindeki isnadlar, çok parça parçadır. [9] Bu dönemin profesyonel hadis uydurucularından daha sofistike isnadlar beklerdik.

Dolayısıyla Ma'mer'in Zühri ve Katâde metinlerinin varlığı şöyle yorumlanmalıdır: Ma'mer uzun bir dönem her iki öğretmenin öğrencisiydi. Metinlerin çok sayıda oluşu ve zaman zaman öğretmenlerinin görüşlerindeki ufak farklılıklara işaret etmesi, kesinlikle ders esnasında veya sonrasında hatırlamayı kolaylaştırmak için tutulan notları gerektirmektedir. İki grup rivayet arasındaki farklılıklar metinlerin alındığı farklı şartları yansıtmaktadır. Meselâ, Ma'mer'in nadiren Katâde'den kendi sorularına verdiği cevapları nakletmesine rağmen, Zühri'den sık sık böyle nakillerde bulunması belki Ma'mer'in Katâde ile çalışırken çok genç olmasının ve bu nedenle soru sormasına izin verilmemesinin bir neticesi olabilir. Daha sonra Zühri'nin öğrencisi olduğunda durum değişmiş ve artık yeni başlayan bir kişi olarak kabul edilmemiştir. Farklılıkların başka bir izahı, belki iki fıkıh hocasının farklı gelişim aşamaları ve iki ilim merkezindeki fıkıh öğretiminin bölgesel hususiyetlerinde yatmaktadır. Bu, meselâ Zühri hadislerinde isnadın daha sık kullanımı veya Katâde metinlerinde [Hz.] Peygamber'den rivayet edilen hadislerin daha nadir bulunuşunu açıklayabilir. Bu şekilde yorumlandığında Ma'mer tarafından nakledilen metinler hukuk düşüncesi ve öğretiminin hicrî II. yüzyılın ilk çeyreğinde ulaştığı gelişim aşamasına detaylı şekilde nüfuz etmemizi sağlamaktadır.

Bu nedenle, Ma'mer'in Zühri nakli bu ünlü Medinelî âlimin hukukî doktrini ve hadisleri için verimli bir kaynak olarak kabul edilebilir. Bu sonuç Ma'mer'in Zühri'den aldığı materyali saklarken ve naklederken zaman zaman hata yaptığı ihtimalini dışlamamaktadır.

<sup>24</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 11962.

<sup>25</sup> Krş. Schacht, *Origins*, s. 179.

Buraya kadar çıkarılan sonuç sadece Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde mevcut olduğu şekliyle Ma'mer'in metinlerine dayanmaktadır. Ma'mer hakkındaki biyografik haberlere, hicri ilk yüzyılda yaşayan ilim adamları hakkındaki bu tür bilgiler Müslüman olmayan birçok ilim adamı tarafından genellikle güvenilir kabul edildiği için başvurmadım. Yine de Ma'mer hakkında muhafaza edilen biyografik haberler metin analizimiz ile elde edilen sonuçları büyük ölçüde onaylamaktadır. Biyografik materyale bir göz atalım.

el-Ezd kabilesinin mevlâsı Ma'mer b. Râşid -kendisinin dediği üzere- Hasan-ı Basrî'nin öldüğü yılda yani 110/728-9 yılında on dört yaşındayken eğitim hayatına başladığı yer olan Basra'da büyüdü. Yine de onu iştmiş olması mümkündür fakat bu biyografik kaynaklarda doğrulanmaz. Yine kendisine göre o dönemde Katâde ile çalıştı.<sup>26</sup> Eyyüb b. Ebû Temîme ile yakın dostluk kurduğu Basra'dan Katâde'denin (117/735) ölümünden kısa bir süre önce veya sonra ayrıldı ve Zühri'nin öğrencisi oldu. Mâlik b. Enes ile birlikte Zühri'nin gerçekten en önemli öğrencilerinden birisi olarak kabul edilir. Ziyaretler için zaman zaman Basra'ya döndü ve orada bazı ilim adamları ile çalışma fırsatı buldu. Bilinmeyen bir tarihte 153/770 veya 154/771 yılında (daha az muhtemel verilen alternatifler 150 veya 152) 57 yahut 58 yaşında öldüğü ve aralarında Abdürrezzâk'ın da bulunduğu öğrencileri tarafından kuşatıldığı yer olan Yemen'deki ilim merkezi San'â'ya taşındı.<sup>27</sup>

Ma'mer ilk *musannifün*<sup>28</sup> yani metinlerini konularına göre düzenleyenler arasındadır. Onun musannef çalışmaları çok yaygınlaşmış görünmemektedir. Zira varlıklarından ve isimlerinden biyografik kaynaklarda nadiren bahsedilmektedir. Bununla birlikte *Kitâbü'l-Câmi'* adlı musannefi talebesi Abdürrezzâk'ın nakli ile muhafaza edilmiştir ve onun *Musannef*'inin son "kitâb"ını teşkil etmektedir.<sup>29</sup> Ma'mer'in daha geniş musannefi muhtemelen sadece Abdürrezzâk'ın kendi *Musannef*'ine dâhil ettiği (dağınık) şekilde muhafaza edilmiştir.

İlk dönem İslâm âlimleri hakkında, II. yüzyılın ikinci yarısından sonra gelişen sonraki Müslüman hadis münekkitlerinin ve rical uzmanlarının yaptığı

<sup>26</sup> Biyografik kaynaklara göre bir hadisçi olan Katâde için krş. G. Vitestam, "Qatâde b. Di'âme as-Sadûsi et la science du *hadîth*", V. *Congrès international d'arabistants et d'islamists*, Actes, Bruxelles 1970, s. 489-498.

<sup>27</sup> Krş. Ibn Sa'd, *Tabakât*, c. 5, s. 397; Buhârî, *Târîh*, c. 4/1, s. 378/379; Zehebî, *Tezkire*, c. 1, s. 190-191; İbn Hacer, *Tezhib*, X, 243-346. Bu sadece kaynakların bir seçkisidir. Ma'mer hakkındaki diğer önemli biyografik haberler İbn Asâkir'in *Târîhu Medîneti Dimaşkî* ve Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübüvve*'sinde bulunabilir.

<sup>28</sup> Krş. İbnü'l-Medîni, *İlelü'l-hadis*, s. 17 vd.

<sup>29</sup> F. Sezgin "Hadis Musannefâtının Mebde'i ve Ma'mer b. Râşid'in *Câmi'*", *Türkiyat* 12 (1995), s. 115-134 adlı makalesinde onu ilk kez zikredenlerdendir. M. J. Kister *Câmi'*ı yayımlanmadan önce ilk kez kullananlardandır. Krş. "Haddithü 'an banî isrâ'ila wa-lâ-haraja", *Israel Oriental Studies* 2(1972), s. 215-239 adlı makalesi.

değerlendirmeler birçok açıdan tarihî inceleme için faydalıdır. Yine de sonuçlar büyük bir dikkatle ele alınmalıdır. Çünkü bu ilim adamları, hadis naklinin hicri II. yüzyılın ilk yarısındaki muhaddisler tarafından genel olarak takip edilmeyen -üstelik kendi reyini öğreten ilk dönem fukahâsı da söz konusudur- kurallarına güçlü bir şekilde bağlıdır. [11] Bununla birlikte Ma'mer'in Zühri'den naklinin hadis münekkitleri tarafından çok güvenilir kabul edildiği açıklanmaya değerdir.

### III

Zühri'nin fıkhı için bir diğer önemli erken kaynak ise Mekkeli âlim İbn Cüreyc'in (150/767) naklidir. Ma'mer'in nakli gibi o da Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde mevcuttur ve isnadlar kullanılarak yeniden inşa edilebilir. Başka bir yerde<sup>30</sup> İbn Cüreyc rivayetlerinin değerini tartıştığım için kendimi diğer erken dönem kaynakları ile mukayese ve Zühri metinleri için önemli olan temel noktalarla sınırlayacağım. Abdürrezzâk'ın *Musannef*'indeki İbn Cüreyc nakli Ma'mer'inkinin sadece az bir farkla ardından gelen bir genişleme mahiyetindedir ve 5000'den fazla müstakil metin içerir.<sup>31</sup> Daha önce gördüğümüz gibi Ma'mer'in rivayetlerinde Zühri de dâhil olmak üzere iki otoritenin ağırlığı vardı. İbn Cüreyc'in materyali ise sadece bir otorite Mekkeli fakih Atâ b. Ebû Rebâh'ı sunmaktadır. İbn Cüreyc'in metinlerinin neredeyse %40'ı ona atfedilmektedir. Kalanlar, çok sayıda kişiye (100'den fazla) atfedilmektedir. Bunların arasında beş isim diğerlerinden daha sık zikredilmektedir: Mekkeli Amr b. Dinâr (%7), Medineli İbn Şihâb (%6), Yemenli İbn Tâvûs (%5), Mekkeli Ebû'z-Zübeyr (%4), Iraklı Abdülkerîm (el-Cezerî) (%3).

Abdürrezzâk'ın Ma'mer naklinde olduğu gibi İbn Cüreyc'in rivayetlerinde metinlerin bilgi kaynaklarına çok farklı atıflarını, kendi fikhî görüşlerini ve dikkat çekici sayıda anonim hadisleri içermesinin tamamını uydurma teorisinin aleyhinde delil kabul ediyorum. Uydurma teorisi ile, İbn Cüreyc'in kendisinin ve Mekke ve başka yerlerdeki diğer ilim adamlarının fikhî görüşlerinin yanı sıra kendi döneminde tedavülde olan hadisleri yanlış şekilde daha önceki ilim adamları nesline atfetmesi varsayımını kastediyorum. [12] İbn Cüreyc materyalinde metinlerin bilgi kaynaklarına tuhaf şekilde atfedilmesini onun dönemindeki tarihî şartlarla izah etmek daha makul gözükmektedir. Meselâ, sadece bir ana otoriteye yani Atâ'ya sahip olması belki Atâ'nın kendisi ile en uzun çalıştığı ve kendisinden en fazla öğrendiği en önemli hocası olması nedeniyledir.

Uydurma teorisinin aleyhinde olan diğer deliller İbn Cüreyc tarafından farklı kişilere atfedilen metinlerin mukayesesinde bulunabilir. İbn Cüreyc'in

<sup>30</sup> Krş. Motzki, *Anfänge*, s. 70-87, 157-167, 209-212.

<sup>31</sup> Müteakip gözlemler önceki bölümle aynı metin grubuna dayanmaktadır, bkz. 12. dn.

Atâ b. Ebû Rebâh ve genellikle İbn Şihâb dediği Zühri'den yaptığı nakiller arasında yapılan mukayese bir örnek olacaktır.

İbn Cüreyc'in Atâ'dan nakillerinin hususiyetlerine bakalım. Atâ metinleri çoğunlukla (%80) onun reyini aktarmaktadır. Nakillerin sadece 1/5'i Atâ'nın yalnızca bir râvi olduğu diğerlerinden nakledilen hadisleri içermektedir. İbn Cüreyc'in Atâ'nın görüşlerini sunma şekilleri dikkat çekicidir. Olağan sözlerin yanı sıra neredeyse aynı sayıda soru-cevapları yani Atâ'nın İbn Cüreyc veya daha nadiren ismen bilenen veya bilinmeyen diğer kişiler tarafından sorulan sorulara verdiği cevapları buluruz. Atâ'nın eserleri ve hadislerini atfedildikleri kişilere göre sınıflandırdığımızda, şu sonuçları ediniriz: En fazla sahâbeden, daha az Peygamber'den ve sadece arada sırada muasırlarından aktarımda bulunur. Ayrıca Kur'ân'dan yapılan çok sayıdaki aktarım da dikkate değerdir. Sahâbe arasında açıkça ağır basan İbn Abbâs'tır. Atâ, İbn Abbâs'a, ikinci en sık zikredilen sahâbe olan ve [Hz.] Ali ve Âişe'den üç kez daha fazla aktarımda bulunulan [Hz.] Ömer b. el-Hattâb'dan yaklaşık üç kez daha çok atıfta bulunmaktadır. Sahâbiler Câbir b. Abdullah, Ebû Hüreyre, İbn Ömer ve diğerleri sadece nadiren gözükmektedir. Atâ'nın İbn Abbâs'a atıfları, Peygamber hadislerini sayıca geçmektedir. Fakat Peygamber hadisleri bütün diğer sahâbenin önünde ikinci sırada gelmektedir. Atâ sadece arada sırada sahâbe hadisleri için bilgi kaynağının ismini vermektedir ve Peygamber hadisleri arasında sadece dörtte biri, isnada -kısmen eksik- sahiptir. [13]

Atâ'dan yapılan ve onun reyinin ağır bastığı nakillerin tam tersine İbn Cüreyc'in Zühri'den nakilleri çoğunlukla Zühri'nin sadece bir râvi olarak görev yaptığı (%58) hadislerden müteşekkildir. Zühri'nin reyini içeren metinler daha az fakat yine de sayıca dikkate değerdir (%42). Reyler çoğu durumda sözler şeklinde ve nadiren cevaplar olarak görülürler. İbn Cüreyc'in Atâ'dan rivayet ettiği ve çoğunlukla soruyu kendisinin sorduğu cevaplar ile çarpıcı bir tezat arz edecek şekilde Zühri'den naklettiği cevaplar sadece istisnâ olarak bu türdedir. İbn Cüreyc'in Zühri'den nakledilen hadisleri arasında Urve b. ez-Zübeyr, Zühri'nin en önemli bilgi kaynağıdır. Bu pozisyonda, Ebû Seleme b. Abdurrahmân, Sâlim b. Abdullah b. Ömer, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Süleymân b. Yesâr ve diğerleri gibi Medinelî ilim adamlarını açıkça geride bırakır.

Zühri hadislerinin (eserler ve hadisler) çoğunluğu otoriteler olarak sahâbe neslinden kişilere atfedilir. Sadece hadislerinin yarısı kadarı tâbiîn veya [Hz.] Peygamber'e isnat edilir. [Hz.] Peygamber'in sahâbesi arasında [Hz.] Ömer en fazla zikredilir, onu [Hz.] Osman, İbn Ömer ve Âişe takip eder. Zeyd b. Sâbit, Ebû Hüreyre, İbn Abbâs ve diğer -daha az ünlü olan- sahâbe daha az yer alır. Eğer bu otoriteler geçiş sıklıklarına göre sıralanırlarsa, Atâ hadislerinde bulduğumuzun tam tersine [Hz.] Peygamber ilk sırada yer alır. [Hz.] Peygamber'den sonra ikinci halife [Hz.] Ömer sadece az bir farkla gelir. Ayrıca, halifelerin

hatta Abdülmelik ve Ömer b. Abdülazîz gibi Emevîlerin güçlü bir şekilde temsil edilmesi dikkate değerdir. Zühri hadislerinin yaklaşık yarısı her zaman muttasıl olmasa da bir isnada sahiptir, onun [Hz.] Peygamber'den nakledilen hadisleri genellikle isnadlıdır.

İbn Cüreyc'in metin mecmuasından Atâ b. Ebû Rebâh'dan nakledilen ve İbn Şihâb'a (ez-Zühri) atfedilen ikisinin mukayesesi, onların hacim (yani metinlerin tam sayısı), reyin önemi, metin türleri, isnad kullanımını, tercih edilen otoriteler vs. açısından çok farklı olduklarını göstermektedir. İbn Cüreyc'in iki metin grubunu uydurmuş olması güçtür. Uydurulma ile kendisinin metinleri oluşturmasını ve onlara keyfi şekilde isnadlar temin etmesini kastediyorum. [14] Başka bir yerde sunduğum<sup>32</sup> ve İbn Cüreyc'in Atâ metinlerini gerçekten Atâ'dan aldığı varsayımını destekleyen diğer deliller de vardır. Meselâ, İbn Cüreyc'in şahsî fikhî görüşü; Atâ metinleri üzerindeki yorumları, Atâ'nın fikrinden bilinçli olarak ayrıldığı durumlar, Atâ'dan zaman zaman yapılan dolaylı nakiller, Atâ'nın aynı probleme farklı çözümlerinin nakli. Dolaylı nakil<sup>33</sup> veya çelişkili fikirlere göndermeler<sup>34</sup> gibi benzer hususiyetler İbn Cüreyc'in İbn Şihâb'dan nakillerinde de görülebilir. Son olarak, temelde kendi şehrinin otoritelerine başvuran Mekkeli ilim adamı İbn Cüreyc'in niçin Medinelî bir fakih ve râvinin rey ve hadislerini uydurmuş olduğunu anlamak kolay değildir.

Bütün bunlar, İbn Cüreyc'in aktardığı metinlerin gerçekten isnadda gösterilen kişilerden geldiği varsayımını doğrulamaktadır. Ya da İbn Cüreyc'in malzemesini ismini verdiği kişilerden değil de isimsiz uyduruculardan aldığını tasavvur etmemiz gerekecektir. Bununla birlikte bu tür bir varsayım, problemin kontrol edilemeyecek spekülasyonlar alanına çekilmesi anlamına gelir. Bu, iki metin grubu arasındaki farklılıklar için bilimsel açıdan uygun bir açıklama olarak kabul edilemez.

Kendilerine has hususiyetlerini açıklamak için yukarıda değinilen varsayım yerine İbn Cüreyc'in materyalini aldığı farklı koşulları ve Atâ ve Zühri'nin fikhî öğretimi açısından bireysel ve/veya bölgesel farklılıklarını göz önünde bulundurmalıyız. İbn Cüreyc'in Atâ rivayetlerindeki çok sayıdaki soru-cevap, onun bu hocadan kendi fikhî bilgisini elde ediş şeklini yansıtabilir. Reyin hâkimiyeti, İbn Abbâs'dan nakledilen metinlerin çok sık oluşu, isnadların nadiren yer alışı Atâ'nın doktrinin ve/veya hicrî II. yüzyılın başında Mekke fikhinin karakteristik özelliği olabilir. Aksine, İbn Cüreyc tarafından İbn Şihâb'a sorulan direkt soruların nadiren yer alması ve ondan *semâ'a* sadece arada sırada işaret edilmesi, İbn Cüreyc'in Zühri'nin düzenli öğrencilerinden

<sup>32</sup> Krş. Motzki, *Anfänge*, s. 70–85.

<sup>33</sup> Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 12498 (İbn Cüreyc- Ayyaş- İbn Şihâb)

<sup>34</sup> Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 13632.

birisi olmadığının ikincil bir delili kabul edilebilir. [15] O, Zühri metnlerinin bir kısmını işiterek değil de Zühri'nin veya onun öğrencilerinden birisinin kendisine verdiği yazılı bir kaynaktan istinsah etmek suretiyle elde etmiş olabilir. İbn Cüreyc'in Zühri materyalinde hadislerin rey üzerine hâkimiyeti, hadisler için çok sık şekilde verilen bilgi kaynakları ve fikhî bir otorite olarak Peygamber'in göze çarpan rolü Zühri'nin ve/veya bu dönemde Medine fikhî'nin karakteristik bir özelliği olabilir. Bu tür bir tarihî açıklama -bana göre- makuliyetten mahrum değildir ve yanlışlanabilir olma avantajını sunmaktadır. Bu nedenle aksi ispat edilene kadar İbn Cüreyc'in İbn Şihâb'a (ez-Zühri) attığı metinlerin gerçekten ondan geldiğini onaylamalıyız.

İbn Cüreyc'in metinlerini nasıl elde ettiği hakkındaki sonuç ve varsayımlarımız şimdiye kadar sadece *Musannef*'inde mahfuz olduğu şekilde Abdürrezzâk'ın metinlerine dayanmaktadır. Yukarıda zikredilen nedenden ötürü İbn Cüreyc hakkındaki biyografik bilgiyi bir kenara koydum. Bu husus, şimdi telâfi edilecek.<sup>35</sup>

Emevî el-Hâlid b. Esîd kabilesinin mevlâsı Abdülmelik b. Abdülazîz b. Cüreyc, 80/699 yılında muhtemelen, yetiştiği yer olan Mekke'de doğdu. On beş yaşında o dönemin önde gelen Mekkeli ilim adamı Atâ b. Ebû Rebâh'ın himayesinde çalışmaya başladı. Yaklaşık on sekiz yıl boyunca onun ders halkasına sık sık katıldı. Fakat onun 115/773 yılında ölümünden bir ya da iki yıl önce, yaklaşık yedi yıl derslerine devam ettiği genç ilim adamı Amr b. Dînâr'a katılmak için hocasından ayrıldı. Bu bilgi İbn Cüreyc'in rivayetlerindeki râvilerin geçiş sıklığını incelediğimizde bulduğumuz tabloyla uyumludur: Atâ açık ara en fazla zikredilen kişidir ve Amr b. Dînâr tarafından takip edilir.<sup>36</sup> Bu dönemde İbn Cüreyc muhtemelen diğer ilim adamları ile de çalışmıştı. Meselâ, Mekke'li İbn Ebû Müleyke (117/735 veya 118/736) ve İbn Ömer'in mevlâsı ve zaman zaman Mekke'de kalan Medineli ilim adamı Nâfi' (118/736 veya 119/737). İbn Cüreyc'in öğrencileri tarafından nakledilen bütün bu bilgiler, genellikle kendi ifadelerine dayanmaktadır. O, 150/767 yılında vefat etti. [16]

İbn Cüreyc musannef türünde yani fikhî konulara göre düzenlenmiş hadis kitaplarının -eğer ilk değilse- ilk yazarlarından birisidir. Kitabı, muhtemelen

*Kitâbü's-Sünen* adındaydı.<sup>37</sup> Bu eserin çoğunluğu öğrencisi Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde ondan rivayet ettiklerinden müteşekkil olmalıdır. Eseri onun yaşamında Mekke'nin dışında ünlenmişti ve muhtemelen Ma'mer b. Râşid, Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes gibi diğer ilim adamlarını benzer eserler oluşturmaları için teşvik etmiştir.

Biyografik literatürde İbn Cüreyc mükemmel bir fakih, hâfiz ve müfessir kabul edilir. Öğrencileri onun Kur'ân derslerinden bir *Kitâbü't-Tefsîr* oluşturdular.<sup>38</sup> Bununla birlikte hadis münekkitlerinin onun hakkındaki kararları tartışmalıdır. Mâlik veya İbn Cüreyc'in talebesi Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân gibi bazı genç muasırları onun rivayetlerinin bazı kısımları hakkında tereddüt sergilemişlerdi. Atâ b. Ebû Rebâh, Amr b. Dînâr, İbn Ebû Müleyke, Nâfi' ve diğer bazılarından yaptığı rivayetler ise genellikle münekkitlerin olumsuz değerlendirmelerinden hariç tutulmuştur.<sup>39</sup> Eleştiri, temel olarak İbn Cüreyc tarafından kullanılan ve hicrî II. yüzyılın ortalarından itibaren yetersiz görülmeye başlanan bazı nakil şekillerine yöneltilmiştir. Eleştiri, ayrıca onun her zaman bu rivayet şekillerini nakil terminolojisinde açıklığa kavuşturmamasına da yöneltilmiştir.<sup>40</sup> Meselâ, İbn Cüreyc bir bilgi kaynağının kendisine bıraktığı veya kendisinin istinsah ettiği ve rivayet etme izni aldığı fakat şahsen işitmediği veya bilgi kaynağına okumadığı yazılı malzemeyi kullanmıştır. Bazı durumlarda İbn Cüreyc'in istinsah ettiği yazma, sadece bilgi kaynağının öğrencilerinden birisine ait metin mecmuası olabilir. Bu, hicrî II. yüzyılın ilk yarısında geniş çapta kullanılan ve henüz genel olarak kınanmayan bir nakil metoduydu. Meselâ İbn Cüreyc -kendisinin de kabul ettiği nakledilmektedir- Zühri'den nakledilen hadislerini bu şekilde elde etmiştir.<sup>41</sup> Bu, İbn Cüreyc'in Zühri metinlerini incelerken edindiğimiz sonuçlarla uyumludur. İbn Cüreyc'in Atâ nakillerinin tam aksine Zühri metinlerinde, onun sorularına cevapları veya Zühri'yi işittiğine (semâ') dair referansları neredeyse hiç bulmamaktayız. [17] Bununla birlikte aşağıdaki örnekte görüleceği üzere birkaç tane vardır:

Abdürrezzâk İbn Cüreyc'den rivayet etti; dedi ki İbn Şihâb ona acı çekerken (*fi veğa*) [yani bir hastalık sırasında] karısını üç kere boşayan bir adam hakkında *sorduğumda* bana rivayet etti: "Bu nasıldır? Kadın adam ölünce iddeti beklemeli mi ve adama mirasçı olur mu?" O (İbn Şihâb) dedi ki: "Osman, Abdurrahmân'ın [b. Avf] bir karısı hakkında kadının iddetini beklemesi ve ona mirasçı olabileceği yönünde hüküm verdi. İddetini

<sup>35</sup> Onun hakkındaki biyografik bilgi başlıca şu eserlerden alınmıştır: İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 361-362; VII/2, 163; Halife b. Hayât, *Tabakât*, s. 283; Buhârî, *Ta'rih*, III/1, 422-423; İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, s. 167; İbn Ebî Hâtim, *Takdime*, çeşitli yerler; a.mlf., *Cerh*, II/2, 356-359; İbn Hibbân, *Meşâhir*, no: 1146 ve diğerleri; a.mlf., *Sikât*, VII, 93-94; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 316; Bağdâdî, *Ta'rih*, X, 400-407; a.mlf., *Kifâye*, 258, 320; Şirâzî, *Tabakât*, s. 71; Nevevî, *Tehzib*, II, 297; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 348; Zehebî, *Düvel*, s. 79; a.mlf., *Mizân*, II, 151, a.mlf., *Tezkire*, s. 169-171; İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 402-406. Bu metnin detaylı bir incelemesi için bkz. Motzki, *Anfânge*, s. 239-254.

<sup>36</sup> Bkz. Yukarı s. 9-10. [Verilen numaralar, makalenin İngilizce çevirisindeki sayfa numaralarıdır. çev.].

<sup>37</sup> Krş. Bağdâdî, *Ta'rih*, X, 402; Şirâzî, *Tabakât*, s. 71, İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 404; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, II/2, 357; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 316.

<sup>38</sup> Krş. İbn Hanbel, *İtel*, I, 349; Bağdâdî, *Ta'rih*, X, 404; VIII, 237; Zehebî, *Tezkire*, I, 170; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, II/2, 357.

<sup>39</sup> Krş. İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 406; İbn Ebî Hâtim, *Takdime*, 241; Bağdâdî, *Ta'rih*, X, 406; Ebû Hayseme, 'İlm, s.117 (no.170).

<sup>40</sup> Bağdâdî, *Kifâye*, 258, 320; a.mlf., *Ta'rih*, X, 404; İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 404-406; Zehebî, *Tezkire*, I, 170.

<sup>41</sup> Krş. İbn Ebî Hâtim, *Takdime*, 245; Zehebî, *Tezkire*, I, 170, İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 405-406.

tamamlandıktan sonra kadının ona mirasçı olmasına izin verdi. Abdurrahmân uzun bir süre acı çekmişti.”<sup>42</sup>

Bunun gibi metinler İbn Cüreyc'in Zühri hadislerini nasıl aldığına dair biyografik haberler hakkında genellemeler yapılmamasını göstermektedir. Esasen İbn Cüreyc'in Zühri ile şahsen görüştüğünden de bahsedilmektedir. Yine de onun düzenli öğrencilerinden birisi değildir. Bu gerçek onun belki Zühri'nin hac için Mekke'de ikamet ettiği dönemlerde onu zaman zaman işitmesi veya ona sorular sorması ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. Bu, İbn Cüreyc'in sorularına arada sırada verilen cevapları açıklamaktadır. İbn Cüreyc'i sadece nakil usûlü hakkında verdiği bilgiler arasında çelişkinin olduğu birkaç durum ve onun hakkında muhafaza edilen biyografik bilgiler nedeniyle güvenilir veya bir uydurucu kabul etmek haksızlık olur. Bir tarihçinin, hadis münekkitlerinin İbn Cüreyc'in Zühri nakilleri hakkındaki tereddütlerini mutlaka paylaşması gerekmez. İbn Cüreyc, Zühri hadislerinin çoğunluğunu - bu terimin mutlaka reyini içermemesi gerekmez- yazılı şekilde almış olsa -yani işitmeksizin veya ona okumaksızın- dahi bu onların söz konusu nedenden ötürü sahte veya güvenilir kabul edilmesi anlamına gelmez. Ancak bu kaynakların, sonraki İslâmî hadis tenkidinin yüksek standartlarını karşılamadığı anlamına gelir. Eğer tarihçinin sadece bu kriterleri karşılayan kaynakları kullanması gerekseydi, İslâm tarihçilerinin dayandıkları kaynakların çoğunluğu kullanılmaz olurdu.

Bizim İbn Cüreyc hakkında biyografik literatürde bulabildiğimiz delilleri araştırmamız genel olarak, onun metinlerine dayanarak ana hatlarını verdiğimizize çok benzeyen bir tabloya ulaşır. [18] Bu, biyografik haberlerin metinlerden hareketle tamamlanmış olabileceği varsayımına götürebilir. Fakat bu tür bir iddia için neredeyse hiç delil yoktur. Sadece daha sonraki hacimli hoca ve talebe listeleri meselâ İbn Hacer'in *Tehzib*'inde bulduğunuz şekliyle muhtemelen -hiç olmazsa kısmen- bu şekilde ortaya çıkmıştır.<sup>43</sup> Dolayısıyla, sadece İbn Cüreyc'in metinlerine değil aynı zamanda onun hakkında çoğunlukla öğrencilerine ulaşan biyografik bilgilere dayanarak Zühri nakillerini, İbn Cüreyc'in metinlerini gerçekten ondan aldığı anlamında sahih kabul etmekte haklıyız.

<sup>42</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 12193. Hadis kadının ismi hakkında muhtemelen esasında önceki hadise ait olan bir notu takip eder. Semâ' örnekleri için krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 10680, 13803. Metnin daha iyi anlaşılması için halife Osman'ın nakledilen kararının hastalığı sırasında öleceğini bilen ve mirasından mahrum bırakmak ve Kur'an'ın miras emirlerinden kaçmak için karısından ayrılan bir adamın plânını bozduğuna işaret edilmelidir.

<sup>43</sup> Bunu detaylarıyla göstermek için özel bir inceleme gerekmektedir.

#### IV

Zühri'den rivayet edilen nakil grupları içerisinde en küçüğü ama asla daha az önemli olmayanı Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'ındaki rivayettir.<sup>44</sup> *Muvatta*' temelde, Ma'mer ve İbn Cüreyc'inkilere benzeyen, fakat notlarla daha çok donatılmış, *musannef* türünde bir eserdir. Eğer rivayetlerin iddia edilen menşelerine göre incelenirse, şu tablo ortaya çıkar: Mâlik en fazla İbn Şihâb'a (ez-Zühri) (%20) atıfta bulunmaktadır. İbn Şihâb bu nedenle onun temel bilgi kaynağı kabul edilebilir. İbn Ömer'in mevlâsı Nâfi'den ve Yahyâ b. Sa'id el-Ensâri'den rivayet edilen metinler az bir farkla ardından gelmektedir (her biri %14). Rebî'a b. Ebû Abdurrahmân, Abdurrahmân b. el-Kâsım, Hişâm b. Urve ve Abdullah b. Ebû Bekir daha az ismi geçen bilgi kaynakları arasındadır (%4-2). Hepsi Medineli ilim adamlarıdır. Çok sayıdaki isim sadece arada sırada gözüktür. Mâlik'in *Muvatta*'ında anonim hadisler Ma'mer ve İbn Cüreyc'in rivayetlerindeki daha çoktur (%18).<sup>45</sup>

Şimdiye kadar takip ettiği metoda sadık kalarak metinlerin, Mâlik'in bilgi kaynakları arasındaki dikkat çekici dağılımını Mâlik'in rivayetlerini uydurduğuna dair muhtemel şüphe aleyhine ilk ikincil delil kabul ediyorum. Eğer hadislerinin gerçek menşelerini gizlemek ya da uydurmak ve onları gerçekten önemli otoritelere atfetmek istemişse, niçin böyle düzensiz bir dağılımla bunu yapmayı tercih ettiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Niçin Zühri yerine daha yaşlı olan Nâfi'yi ana otoritesi olarak tercih etmedi? [19] Niçin Nâfi'den, daha genç olan Yahyâ b. Sa'id'le aynı sıklıkta aktarımda bulundu. Ve son olarak, niçin Mâlik çok sayıdaki hadis için bilgi kaynaklarının isimlerini veremedi?

Mâlik'in en önemli bilgi kaynaklarına atfettiği metinlerin bir mukayesesi, varsayımım lehinde daha fazla delil temin eder. Kendimi İbn Şihâb ve Nâfi'den yapılan nakillerin mukayesesi ile sınırlandıracağım: İbn Şihâb'a atfedilen metinler çoğunlukla İbn Şihâb'ın sadece bir râvi ve daha önceki otoritelerin fikhî görüşleri için Mâlik'in bir bilgi kaynağı olduğu hadislerden müteşekkildir (%63). Bununla birlikte Zühri'nin kendi görüşlerini (rey) içeren kalan kısım da hatırı sayılır miktardadır. Rey nakillerinin yarısından sadece biraz fazlası Mâlik'in sorularına verilen cevaplar şeklindedir veya şahsî münasebete (semâ') işaret etmektedir. Kalanlar dolaylı şekilde mi rivayet edilmektedir? Zühri'nin reyi *Muvatta*'da gerçekten dolaylı yani ismi verilmeyen üçüncü bir şahsın aracılığıyla nakledildiğini ima edecek şekilde sunulmaktadır. Meselâ:

<sup>44</sup> Aşağıda, Yahyâ b. Yahyâ'nın *Muvatta*' nüshası temel alınmıştır. Şeybânî'nin daha kısa olan versiyonu sadece zaman zaman kullanılacaktır. Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde olduğu gibi üç kitap *Kitâbü'n-nikâh*, *Kitâbü't-talâk*, *Kitâbü'radâ* örnek olarak seçilmiştir.

<sup>45</sup> Karşılaştırma: Ma'mer'in rivayetlerinde %6, İbn Cüreyc'inde %8.



(Yahyâ b. Yahyâ'nın) bana Mâlik'ten naklettiğine göre ona Sa'îd b. el-Müseyyeb, Süleymân b. Yesâr ve İbn Şihâb'ın şöyle dedikleri söylenmiştir (بلغه):...<sup>46</sup>

Fakat, bu sadece Zührî'nin yanı sıra diğer erken dönem otoritelerinin zikredildiği kolektif aktarımlarda görülür. Mâlik tarafından hicrî I. yüzyılın sonlarındaki Medineli tâbiine yapılan bu tür atıflar Yahyâ b. Yahyâ'nın *Muvatta'* nüshasında çok sayıda bulunmaktadır. Bunlar aşağıdaki şekilde bulunurlar:

(Yahyâ b. Yahyâ'nın) bana Mâlik'ten naklettiğine göre ona şöyle söylenmiştir (بلغه); el-Kâsım b. Muhammed...<sup>47</sup>

Bunun gibi anonim hadisler *Muvatta'*'da genellikle sadece İbn Şihâb'dan rivayet edilmiş olarak bulunmazlar. Dolayısıyla kolektif aktarımlarda İbn Şihâb'a yapılan anonim atıfların gerçekte aşağıdaki gibi olması gereken kısaltılmış dolayısıyla kesin olmayan aktarım şekilleri olduğu sonucuna varmaktayız: [20]

(Yahyâ b. Yahyâ'nın) bana Mâlik'ten ona da İbn Şihâb'dan nakledildiğine göre ona (tâbiiler) X ve Y'nin hakkında onların şöyle dedikleri söylenmiştir (بلغه): ...

Bu daha ayrıntılı fakat daha kesin kolektif aktarım şekilleri sadece zaman zaman yer alır.<sup>48</sup> Mâlik'in kolektif aktarımlarda İbn Şihâb'a dolaylı atıfta bulunması bu nedenle gerçek bir dolaylı nakil olarak kabul edilmemelidir. Bu tür örnekler, Mâlik'in İbn Şihâb ez-Zührî'nin reyinin büyük kısmını, zikretmeyecek atladığı kaynaklardan çıkardığını kesinlikle kanıtlamamaktadır. Zührî'den gerçek dolaylı nakiller Mâlik'in *Muvatta'*nda sadece nadiren bulunmaktadır. Onlarda Mâlik, Zührî'ye ismini verdiği üçüncü kişi aracılığıyla atıfta bulunur.<sup>49</sup> Bu tür dolaylı nakiller çok nadir olsa da, onların sırf varlığı, Mâlik'e bildiği bütün Zührî metinlerini, hatta gerçekten Zührî metinlerini aldığı kişilerin isimleri söyleyerek Zührî'den işitmediği metinleri dahi ondan direkt nakletme hırsını isnad etmemizin zor olduğunu göstermektedir.

Mâlik'in Zührî nakillerinin eserleri ve hadisleri genellikle sahâbe nesline ulaşır; sadece yarısı kadarı [Hz.] Peygamber'e ve en az sayıdaki hadis ise tâbiine gider. Her hâlükârda [Hz.] Peygamber tek tek bütün otoriteler arasında en fazla zikredilir; İbn Şihâb'ın [Hz.] Peygamber'in ashâbı arasında en çok zikrettiği kişiler olan [Hz.] Ömer veya [Hz.] Osman'dan iki kat daha fazla zikredilir. Sahâbe hadisleri arasında isnadlı olanlar isnadsız olanlara hâkimdir; [Hz.] Peygamber'den nakledilen hadisler arasında her iki tür nakil de sıktır. Tâbiün hadisleri ise genellikle anonim yani isnadsızdır.

<sup>46</sup> Mâlik, *Muvatta'*, 29: 33.

<sup>47</sup> Mâlik, *Muvatta'*, 28: 19. Bu tür hadisler genellikle Şeybânî'nin *Muvatta'* versiyonunda yoktur.

<sup>48</sup> Meselâ Mâlik'in *Muvatta'*nda 28: 40'da.

<sup>49</sup> Bu tür metinler bizim örnek grubumuzda yoktur, fakat krş. Mâlik, *Muvatta'*, 48: 8 (Yahyâ b. Sa'îd aracılığıyla) ve 51: 3 (Ziyâd b. Sa'd vasıtasıyla).

Bu bulgular uydurma teorisini savunanların cevaplaması gereken birçok soru üretir: İbn Şihâb vasıtasıyla çoğunlukla sahâbeye veya [Hz.] Peygamber'e atıfta bulunan Mâlik, eğer kendi fikhını sahte şekilde daha eski ve ünlü otoritelere dayandırmak istiyorsa niçin İbn Şihâb'ın reyine başvurmaktadır? [21] Mâlik'in tam râvi zincirine sahip hadislerin yanı sıra, bir hatta iki râvisi olmayan eksik isnadlara sahip Peygamber hadisleri uydurması mantıklı mıdır?

Mâlik'in Nâfi' nakli onun İbn Şihâb metinlerinden tamamen farklıdır. Genellikle Nâfi'nin reyi<sup>50</sup> hakkında hadisler içermez. Fakat neredeyse tamamen Nâfi'nin diğer insanlardan naklettiği hadislerden oluşur. Onların yaklaşık 2/3'ü rey veya sahâbe arasında sayılan Abdullah b. Ömer'in fıkıh açısından ilgili davranışı ile alakalıdır. Geri kalan [Hz.] Peygamber'e, hanımlarına veya sık sık [Hz.] Ömer veya İbn Ömer ailesi ile bağlantılı Zeyd b. Sâbit gibi sahâbeye ulaşır. Nâfi'nin bilgi kaynağı çoğunlukla efendisi İbn Ömer daha nadiren İbn Ömer'in eşi Safiyye bint. Ebû Ubeyd, oğlu Sâlim veya diğer aile üyeleridir. Genellikle bu materyalde [Hz.] Peygamber ve sahâbeden rivayet edilen hadisler için İbn Ömer dışında bilgi kaynakları buluruz. Mâlik<sup>51</sup> tarafından sorulan sorulara Nâfi' tarafından verilen cevap ya da onu şahsen işittiğine (semâ') dair işaretler neredeyse hiç yoktur.

Ma'mer ve İbn Cüreyc'de olduğu gibi, teorik olarak Mâlik'in İbn Şihâb (ez-Zührî) ve Nâfi' nakilleri arasındaki şaşırtıcı farkları tarihî şartlarla izah etmek mümkündür. Meselâ: Mâlik'in Zührî'den sık sık kendi sorularına cevaplar nakletmesi ve açıkça Zührî'den işittiğini söylemesi, diğer taraftan Nâfi'den bu türdeki metinlerin hiçbirini nakletmemesi, farklı öğretim şekillerinin sonucu olabilir. Nâfi' talebelerine sadece metinleri istinsah ettirmiş ve okutmuş veya Mâlik sadece böyle derslere katılmış olabilir. Diğer yandan Zührî ilâve soru zamanları veya fikhî meselelerle ilgili tartışma düzenlemiş olabilir. Mâlik'in Zührî'den birçok rey nakletmesi ve karşılaştırıldığında Nâfi'den neredeyse hiç nakletmemesine dair bulgu, benzer nedenlere sahip olabilir veya bunun sadece Nâfi'nin kendi memleketinde hiç rey öğretmemesi aksine kendini derslerinde sadece nakil veya hadisleri yaymakla sınırlaması daha muhtemeldir. [22]

Mâlik'in İbn Şihâb ve Nâfi'den yaptığı nakiller arasındaki fark Schacht tarafından da fark edildi. Bununla birlikte o, bu farkta iki metin rivayetinin muhtemel sıhhatine dair bir delil görmedi. Aksine, problemi II. yüzyılın ilk yarısında bir veya daha fazla uydurucunun bu metinleri uydurduğu ve sahte şekilde iki ilim adamına (Nâfi' ve Zührî) atfettiğini varsayarak çözmeye çalıştı. Schacht'a göre Mâlik bu uydurma metinleri -muhtemelen bir yazma nedeniyle Nâfi'nin ismi ile bağlantılı olanları- iyi niyetle gerçek olduklarını düşünerek

<sup>50</sup> Yine de krş. Mâlik, *Muvatta'*, 3: 56 (benim örnek grubumda değil).

<sup>51</sup> Krş. bir önceki dipnot.

benimsedi, fakat naklinin dolaylı olduğuna işaret etmedi.<sup>52</sup> Schacht bu varsayım ile Mâlik'in daha sonraki hadis ilminin kurallarına aykırı hareket ettiğini ve biyografik kaynaklara göre başkaları -meselâ İbn Cüreyc<sup>53</sup>- tarafından şiddetle eleştirildiği bir nakil metodu uyguladığını ima etmektedir.

Schacht Müslümanlar tarafından özellikle güvenilir kabul edilen "Mâlik-Nâfi'-İbn Ömer" isnadından hoşlanmaması için bazı nedenler verir:<sup>54</sup> Öncelikle Mâlik'in Nâfi' hadisleri ikisi arasındaki belirgin yaş farkı için -Nâfi' h. 117'de, Mâlik h. 179'da ölmüştür- çok fazladır.<sup>55</sup> İkinci olarak, "Nâfi' 'an İbn Ömer" isnadı onun genellikle uydurulmuş olduğundan şüphe edilmesi gereken "aile isnadı" şeklinde adlandırdığı bir isnaddır. Üçüncü olarak, bu isnadla desteklenmiş hadisler, Schacht'a göre fikhî gelişimde ikinci bir aşamayı yansıtır; o şöyle yazmıştır: "Birçok Nâfi' hadisi Medine okulunun doktrinini etkilemek için yapılmış başarısız teşebbüslerdir." "Bu hadisler kabul edilmiş Medine doktrininden daha sonradır."<sup>56</sup>

Fakat deliller ikna edici değildir. Öncelikle biyografik haberlere göre Mâlik, Nâfi' öldüğünde 23 veya 24 yaşındaydı.<sup>57</sup> Bu kesinlikle onun özellikle çok sayıda olmayan Nâfi' hadislerini istinsah veya okuma yoluyla [arz] almasını imkânsızlaştıran bir yaş değildir. İkinci olarak, akrabalarından ve aile üyelerinden yapılan nakillerin apriori olarak güvenilir kabul edilmesi makul değildir. Aksine, bu rivayetlerin râvi ve bilgi kaynağı arasındaki daha uzun ve yakın ilişki nedeniyle özellikle güvenilir olduğunu düşünebiliriz.<sup>58</sup> Üçüncü olarak, Schacht'ın son delili dolaylı bir akıl yürütmenin parçasıdır; [23] II. yüzyıl isnadlarının değeri hakkındaki önyargılarını içeren tahminlerini kullanarak kendisinin inşa ettiği, varsayılan eski "Medine okulu" doktrinine dayanan faraziyelerini kullanmaktadır. Son olarak, Mâlik'in, Nâfi'den zaman zaman üçüncü şahıslar meselâ Nâfi'nin oğlu Ebû Bekir aracılığıyla aktarımda bulunmaktan çekinmemesine rağmen niçin ondan direkt bir nakil uydurmuş olduğunu sorgulayabiliriz.<sup>59</sup>

<sup>52</sup> Krş. Schacht, *Origins*, s. 177, 178 vd. G. H. A. Juynboll bu isnad hakkında benzer tereddütleri ifade etti: "Bu isnadla desteklenen pek çok sayıdaki uydurulmuş hadis Mâlik'in yaşamında (90-179/708-95) ortaya çıktı." *Muslim Tradition*, s. 143.

<sup>53</sup> Krş. s. 13 ve İbn Hacer, *Tehzib*, X, 6, 9'da Mâlik hakkındaki biyografik haberler.

<sup>54</sup> Krş. İbn Hacer, *Tehzib*, X, 6.

<sup>55</sup> Krş. Schacht, *Origins*, s. 177.

<sup>56</sup> *A.g.e.*, s. 177.

<sup>57</sup> Bkz. s. 19.

<sup>58</sup> Benzer bir görüşte olanlar J. Robson, "The *Isnâd* in Muslim Tradition", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 15 (1953-54), s. 22 vd.; M. M. A'zamî, *Studies in Early Hadith Literature*, 2. basım, Indianapolis 1978, s. 245 vd.; a.mlf., *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad 1985, s. 171.

<sup>59</sup> Krş. Mâlik, *Muvatta'*, 48: 13, 51: 1 (benim örnek grubumda değil).

Mâlik'in en önemli bilgi kaynaklarının metin gruplarını karşılaştırmamız, Mâlik'in hem Nâfi'den hem de Zühri'den yaptığı rivayetlerin aksi ispat edilene kadar gerçekten onlardan geldiğini kabul etmemiz sonucuna götürmektedir.

Mâlik'in *Muvatta'*ına dayanan bu sonuç Mâlik hakkında muhafaza edilen biyografik haberlere baktığımızda da makul olmaya devam etmektedir. Schacht Mâlik'in biyografisini detayları ile ele alır.<sup>60</sup> O, Mâlik'in çalışmalarının dönemi hakkında neredeyse hiç güvenilir bilgiye sahip olmadığımızı düşünür. Schacht yalnız, sadece daha sonraki kaynaklarda bulunmasına rağmen Mâlik'in Rebî'a b. Ferrûh ile fıkıh çalıştığına dair haberi kabul eder. Mâlik'in diğer hocaları hakkındaki diğer haberleri hatta erken tarihlileri dahi güvenilir olarak reddediyor gözükmektedir. Schacht, Mâlik'in Nâfi' ve Zühri'den rivayet etmesi gerçeğinin söz konusu otoritelerle çalıştığına dair bir kanıt olmadığını vurgular.<sup>61</sup>

Schacht biyografik eserlerde hoca ve talebelerin isimlerinin sürekli artışından muhtemelen -en azından kısmen- bu eserlerin yazarları bildikleri isnadlara dayandıkları için şüphelenmekte kesinlikle haklıdır. Yine de Mâlik hakkındaki onun yakın öğrencilerine ulaşan haberler Schacht'ın yaptığı gibi ayırım yapılmaksızın reddedilemez. Böyle yaparken o İslâm fıkının II. yüzyılın ilk çeyreğinde ulaştığı gelişme durumu hakkındaki önyargıları tarafından yönlendirilmiştir ve metinlerin içeriğinden onların Mâlik'in iddia edilen hocalarının neslinden kaynaklanmadıkları sonucunu çıkarmıştır. Schacht'ın Mâlik'in biyografisinin tasvirindeki bazı boşluklar aşağıdaki paragrafta doldurulacaktır. [24]

Mâlik, öğrencisi Yahyâ b. Bükeyr tarafından nakledildiği gibi kendisinin bildirdiğine göre 93/712'de doğmuştur.<sup>62</sup> Söz konusu tarih kendileri için hiçbir kaynağın verilmediği diğer bütün tarihlere tercih edilebilir. Bu, onun Nâfi' öldüğünde 23 veya 24 yaşında olduğu anlamına gelir. Mâlik'in kendisinden biraz büyük muasırı Iraklı ilim adamı Şû'be (b. el-Haccâc), Nâfi'nin ölümünden bir yıl sonra Medine'ye geldiğinde Mâlik'in kendi öğrenci halkasına sahip olduğunu nakletmiştir.<sup>63</sup> Mâlik'in Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân gibi öğrencileri hocalarını Nâfi'nin en önemli "râviler"inden birisi kabul ederlerdi ve bununla talebeleri kastederlerdi. Ali b. Medîni, Yahyâ b. Ma'in ve Ahmed b. Hanbel gibi Mâlik'in talebeleri nesline mensup eleştirel hadis âlimleri, Mâlik'i Nâfi' ve Zühri'nin bir öğrencisi (sâhib) ve ikincisini yani Zühri'yi onun en önemli hocası olarak kabul ettiler. Onlar açıkça söylemedikleri durumlarda dahi

<sup>60</sup> Krş. Schacht, "Mâlik b. Enes", *EI* (2), VI, 262-265.

<sup>61</sup> *A.g.e.*, 263.

<sup>62</sup> Zehebî, *Tezkire*, I, 212.

<sup>63</sup> *A.g.e.*, s. 208. Bu haberin tartışması için ayrıca krş. H. Motzki, "Quo vadis Hadîth-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G. H. A. Juynboll: 'Nâfi', the *mawla* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *Hadîth* Literature", *Der Islam* 73 (1996), s. 51-64, 193-231, özellikle 65-67.

muhtemelen bilgilerini hocalarından yani Mâlik'in öğrencilerinden elde etmişlerdi. Zühri'nin talebeleri arasında Mâlik'i, onun yanında önemli öğrenciler olarak ondan yaşça büyük muasırı Ma'mer b. Râşid ve -tereddütle- biraz küçük olan İbn Uyeyne'yi zikrederek diğerlerine tercih ettiler. İbn Uyeyne, Mâlik ve Ma'mer'in malzemelerini yazmaları istinsah ederek ve okuyarak (عرضا) aldığı, diğer taraftan kendisinin malzemeyi sadece dinleyerek (سماعا)<sup>64</sup> aldığı ifade eder. Bu muhtemelen onun yaşı ve Zühri'nin halkasına sadece yeni katılmış birisi olması nedeniyledir.

Mâlik hakkındaki erken döneme ait biyografik haberler ile Mâlik'in *Muvatta*'da mevcut olduğu şekliyle hocalarından nakillerini araştırmamız yoluyla elde ettiğimiz sonuçlar arasındaki benzerlik, Mâlik'in *Muvatta*'daki Zühri hadislerinin gerçek olduğu yani içeriklerinin gerçekten Zühri'ye gittiği yönündeki varsayımımızı destekler. Bu hadisler aksi ispat edilene kadar bizim güvenimizi -Schacht'ın talep ettiği gibi aksini değil- hak eder. [25]

## V

Gösterdiğimiz gibi, çok sayıdaki Zühri metnini içeren incelediğimiz üç metin grubu, hepsinin Zühri nakillerinin bu külliyatların müdevvinlerinin uydurmaları yani sahte şekilde Zühri'ye atfedilen metinler olarak kabul edilemeyeceği sonucunu ortaya çıkarır. Bu, nakil sürecinde fark ettirmeden ortaya çıkan hatalar içerebilecekleri ihtimalini reddetmez. Eğer Ma'mer ve İbn Cüreyc'in Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde bulunan nakillerinin ve Mâlik'in *Muvatta*'daki naklinin bağımsız şekilde Zühri'ye gittiği doğruysa, o zaman bu üç rivayet grubunun -en azından kısmen- benzer materyaller içermesini bekleyebiliriz. Durumun böyle olup olmadığı şimdi incelenecektir.

Öncelikle, görünüşte üç rivayet grubu arasında benzerlikler ve farklılıklar olduğunu kaydetmeliyiz. Örneğin, Ma'mer'inki diğer ikisinden daha fazla metin içerir. Yine de bu onun fazladan materyalinin mutlaka uydurulduğu anlamına gelmez. Farkı izah etmek için bir nedenle Mâlik ve İbn Cüreyc'in Zühri'den öğrendikleri her şeyi nakletmediklerini ve/veya belki Zühri ile Ma'mer kadar uzun süre çalışmadıkları için ondan Ma'mer'in öğrendiğinden daha az öğrendiklerini düşünebiliriz. Ma'mer'in rivayetinde Zühri'nin reyinin hâkim olması, diğer taraftan İbn Cüreyc ve Mâlik'in rivayetlerinde onun önceki otoritelerden naklettiği hadislerinin daha sık olması benzer nedenlere sahip olabilir veya Ma'mer'in Zühri'nin reyine daha kuvvetli ilgisini yansıtabilir. Benzer şekilde, Zühri'nin bilgi kaynaklarının, üç metin grubunun hadislerindeki farklı dağılımını açıklayabiliriz. Meselâ, İbnü'l-Müseyyeb ve Sâlim b. Abdullah b. Ömer'in, Ma'mer'in Zühri hadislerinde diğer ikisinkinden daha sık zikredilmesi, belki İbn Cüreyc'in çok sayıdaki İbnü'l-Müseyyeb hadisini

Yahyâ b. Sa'îd gibi diğer bilgi kaynaklarından ve birçok İbn Ömer hadisini Nâfi' ve Mûsâ b. Ukbe'den ('an Nâfi') nakletmesi gözlemi ile açıklanabilir. İbn Cüreyc, Zühri'nin onlardan yaptığı nakillere daha az ilgi duymuş olabilir. [26] Benzer bir durum Mâlik için de geçerlidir. Ayrıca Mâlik'in çoğu kez tâbiünden nakledilen hadislerin bilgi kaynaklarını zikretmemesinin, öte taraftan birçok durumda muhtemelen Zühri'nin onlar için Mâlik'in kaynağı oluşunun akılda tutulması önemlidir.

Üç rivayet grubundaki metinlerin karşılaştırmalı incelemesi daha kesin sonuçlar sunmaktadır. Vuzuh için Zühri'nin reyini ve hadislerini ayırdım. Cevaplayacağım ilk soru: Üç rivayet grubundaki mevcut olan Zühri'nin reyini sunan metinler ne kadar benzerdir?

Eğer İbn Cüreyc tarafından yapılan Zühri nakli bu açıdan Ma'mer'inki ile karşılaştırılırsa sonuç, İbn Cüreyc tarafından nakledilen bütün rey metinlerinin yarısından fazlasının Ma'mer'in rivayet grubunda bir benzerinin olduğu şeklindedir. Bunların çoğunluğu aynı içeriğe sahiptir yani sadece kelimelerin seçiminde ve metnin tamlığında farklılık gösterirler. Bazı metinler tamamen aynıdır; diğerleri aynı fikhî konunun biraz farklı bir noktası ile ilgilidir; açık çelişkiler sadece nadiren bulunur. Aşağıda bazı örnekler vardır:

Abdürrezzâk *Musannef*'inde sık sık, Zühri'nin Ma'mer ve İbn Cüreyc tarafından aynı veya benzer kelimelerle nakledilen sözlerini sadece bir metni -genellikle Ma'mer'inkini- tamamıyla aktararak ve diğerinden yalnız isnadı meselâ *عن ابن جريج عن ابن شهاب ومثله* "İbn Cüreyc'den, İbn Şihâb'dan bir benzeri" sözü ile nakleder.<sup>65</sup>

Aynı içeriğe ama farklı ifadeye sahip metin örnekleri:

a) Abdürrezzâk Ma'mer'den o da Zühri'den: Köle bir kadının üstüne özgür [bir kadın] ile evlenmeye karşı herhangi bir itiraz yoktur, [fakat] özgür [eşin] üstüne köle bir kadınla evlenmek caiz değildir. Eğer özgür bir kadınla evli olan [bir adam] köle bir kadınla evlenirse, köle kadından ayrılmalı (فراق) ve cezalandırılmalıdır. Eğer [hâlihazırda] köle bir kadınla evli olduğunu bilen özgür bir kadınla evlenirse, aynı sayıya (قسمة) [geceye] ve nafakaya hakkı vardır. [Fakat] kadın [onunla] köle bir kadınla evli olduğunu bilmeden evlenirse [27] karar verme hakkı vardır: Eğer isterse adamdan ayrılabilir veya onunla kalabilir."

b) Abdürrezzâk İbn Cüreyc'den dedi ki İbn Şihâb bana köle bir kadının üzerine [bir adamları] nikâhlanan özgür bir kadın hakkında rivayette bulundu: Kendisiyle özgür bir adamın bunu yaptığı [yani nikâhlandığı] bir kadın hakkındaki sünnet, özgür adamın eğer özgür bir kadına [onunla evlenmek için] maddî gelir (طول) bulursa köle bir kadınla evlenmesinin caiz olmadığıdır." Eğer maddî gelir bulamazsa, köle bir kadınla evlilik caizdir. Eğer o zaman onun [köle kadının] üzerine özgür bir kadınla evlenirse, bunu özgür kadının onun [hâlihazırda] köle bir kadınla evli olduğunu bilmesi şartıyla yapabilir. Eğer bilmiyorduyorsa, özgür kadın ondan ayrılmak ya da onunla aynı sayı (قسمة) [gece] ve nafaka karşılığında kalmaktan birisini seçebilir. [Bununla birlikte] eğer köle kadınla

<sup>64</sup> Krş. İbn Hacer, *Tezhib*, X, 7-9.

<sup>65</sup> Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 12243, 12244; 13595, 13596; 13807, 13808.

onun [özgür kadının] üzerine evlenirse, o [özgür kadın] ondan alınır ve adam cezalandırılır.”

Sadece içerik açısından uyumlu olup ifade açısından olmayan çok sayıdaki metin gibi farklılıklar metinlerin yazmaların istinsahından değil, dersler sırasında ve/veya sonrasında tutulan notlardan kaynaklandığını gösterir. Bu tür bir uygulama, soruların sorulduğu ve fikhî problemlerin tartışıldığı fikhî öğretimi şekli için (metinlerin okunduğu veya arz edildiği hadis öğretiminin aksine) çok normal görünmektedir. Zaman zaman fikhî meselenin farklı bir noktasının vurgulanması farklı kişisel alâkaları ve öğrencilerin ayrı ayrı farklı bilgi birikimlerini yansıtabilir. Ayrıca, Zühri'nin fikhî görüşleri için sahip olduğumuz üç râvinin (Ma'mer, İbn Cüreyc ve Mâlik) muhtemelen onunla aynı zamanda çalışmadığını dolayısıyla onların materyali farklı sunumlarının, doktrinlerini belki her zaman tamamen aynı kelimelerle ifade etmeyen Zühri'den kaynaklanabileceğini hesaba katmalıyız.

İçinde açık çelişkilerin görüldüğü nadir benzer metinler kolayca izah edilemez. Bir örnek: [28]

a) Abdürrezzâk Ma'mer'den o da Zühri'den cinsel arzularını hayvanlarla tatmin eden (وَأْتَى الْبَهِيمَةَ) bir kişi hakkında nakletmektedir. Dedi ki: “Yüz kere kırbaçlanmalı; muhsin olup olmaması fark etmez (أحسن/دaha önce evlenmiş).”<sup>66</sup>

b) Abdürrezzâk dedi ki: İbn Cüreyc bize rivayet etti; dedi ki: İbn Şihâb sürü hâlinde yaşayan bir hayvanla birlikte olan bir adam (يقع على البهيمه من الأنعام/Sürüdeki bir hayvanla birlikte olan) hakkında şunu söyledi: “Onun hakkında bir sünnet işitmedim, fakat biz onu [bir insanla] evlilik dışı cinsi münasebete giren kişi (ez-zâni) gibi kabul ederiz; muhsin (ahsane) olup olmaması fark etmez.”<sup>67</sup>

Son metinde ceza açıkça ifade edilmez, fakat biz onu anlayabiliriz. Çünkü muhsin taşlanırken, muhsin olmayan zâni kırbaçlanır.<sup>68</sup> Açıkça iki metin arasında bir çelişki vardır. Bunun nasıl meydana geldiğini söylemek kolay değildir. Zühri açısından hiç de ender olmayan<sup>69</sup> bir fikir değişikliğini veya metni nakleden öğrencilerden birisinin yanlış anladığını düşünebiliriz.

Mâlik'in *Muvatta*'da Zühri'den yaptığı rey aktarımları Ma'mer ve İbn Cüreyc'in *Musannef*'de Zühri'den naklettikleri reylerle karşılaştırıldığında, benzerlikler Ma'mer ve İbn Cüreyc arasındakinden bile daha fazladır (%80). Burada da tamamen aynı metinler daha enderdir; çoğunluk, sadece aynı içeriğe sahiptir ve zaman zaman çelişkiler de buluruz. Bazen daha küçük bazen daha büyük farkların nedeni yukarıda zikredilenle aynıdır.

<sup>66</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 13468. İhsân kavramı için krş. H. Motzki, “Wal-muhsanātu mina n-nisā'i illā mā malakat aimānukum (Koran 4: 24) und die koranische Sexualethik”, *Der Islam* 63 (1986), 192–218 (daha fazla literatürle birlikte).

<sup>67</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 13500.

<sup>68</sup> Krş. diğerlerinin yanı sıra Abdürrezzâk tarafından “Bâbü'r-recm ve'l-ihsân” başlığı altında *Musannef*, VII, 315 vd.'da toplanan Zühri metinleri.

<sup>69</sup> Atâ b. Ebû Rebâh hakkında benzer durumlar için krş. Motzki, *Anfänge*, 85.

Aynı ve benzer metin örnekleri:

a) [Yahyâ] bana Mâlik'ten o da İbn Şihâb'dan onun şöyle dediğini rivayet etti: “Boşanmış her kadının harçlığa hakkı vardır (متعة).”<sup>70</sup>

b) [Abdürrezzâk]<sup>71</sup> Ma'mer'den o da Zühri'den; dedi ki: “Boşanmış her kadının harçlığa hakkı vardır (متعة).”<sup>72</sup> [29]

c) Abdürrezzâk İbn Cüreyc'den<sup>73</sup> o da İbn Şihâb'dan; şöyle dedi: “Harçlık evlilik ilişkisine giren ve girmeyen kadın için aynıdır.” [Ayrıca] dedi ki: “İkisinin de harçlığa hakkı vardır.”<sup>74</sup>

Çelişkili metinlere bir örnek:

a) Yahyâ bana Mâlik'ten onun İbn Şihâb'a bir kölenin [hanımı ile ilgili] [cinsel mahrumiyet] yemini (ilâ') hakkında sorduğunu nakletti. O [İbn Şihâb] dedi ki: “Özgür adamın ilâ'sı gibidir; bağlayıcıdır, [fakat] kölenin ilâ'sı [sadece] iki ayı [kapsar].”<sup>75</sup>

b) Abdürrezzâk Ma'mer'den o da Zühri'den; dedi ki: “Kölenin köle bir kadınla ilgili [cinsel mahrumiyet] yemini dört ayı [kapsar].”<sup>76</sup>

Bu tür çelişkilerin bir istisna olması ve Zühri'nin reyini ifade eden sözlerinin çoğunluğunun içerik açısından benzemesi benim, üç kaynak rivayetlerinin, Zühri'nin reyinin gerçek haberlerini içerdiği şeklindeki sonucumu destekler. Üç müdevvinin -biri San'â'da, diğeri Mekke'de ve üçüncüsü Medine'de yaşayan- birbirinden bağımsız olarak çok sayıdaki benzer metni keyfi şekilde Zühri'ye atfetmesi oldukça ihtimal dışıdır. Uydurma durumunda çelişkiler daha sık görülür. Bir diğer mümkün varsayım yani üç ilim adamının materyallerini aynı “sahte çalışmadan” almaları veya uydurulmuş Zühri doktrinlerini yayan başıboş “dindar bir dolandırıcıya” kurban gitmesi, isnadlarda bilgi kaynaklarının isimlerini vermeyerek materyallerinin kaynağını gizledikleri varsayımı da ikna edici değildir. Schacht açıkça Mâlik'in dinî duygularla hadisi uydurduğundan şüphelenmediyse de, bunu onun Zühri nakli için kabul etti. Bu varsayımın pratikteki zorlukları bir yana, böyle bir durumda râvilerin metinleri arasında ifade açısından daha fazla benzerlik olmasını bekleriz.

Belki, Schacht Mâlik tarafından rivayet edildiği şekliyle Zühri'nin reyinin tamamını gerçek kabul edecek kadar ileri gidebilirdi, fakat daha önceki otoritelerden rivayet edilen Zühri hadisleri durumunda herhangi bir uzlaşma Schacht için mümkün değildi. [30] Zira bu onun İslâm hukukunun gelişimi hakkındaki görüşleri ile çelişirdi. Üç erken kaynağımızdaki Zühri'nin eserleri ve hadisleri

<sup>70</sup> Mâlik, *Muvatta*', 29: 46.

<sup>71</sup> Muhtemelen bir nakil hatası nedeniyle yazmada yoktur.

<sup>72</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 12238.

<sup>73</sup> Edisyonun metninde Ma'mer vardır, fakat bu kesinlikle bir hata. Zira Ma'mer'in isnadlarında her zaman Zühri ismi kullanılır.

<sup>74</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 12239.

<sup>75</sup> Mâlik, *Muvatta*, 29, 7. bölüm.

<sup>76</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 13190.

hakkında ne söylenebilir? Çok sayıdaki metnin kapsamlı bir mukayesesi arzu edilebilir fakat bu çalışma çerçevesinde yapılması mümkün değildir. Bu tür bir karşılaştırma, içerik açısından benzeyen hadislerin bir özetinden ibaret olmalı, farklılıkların altını çizmeli ve onlar için açıklamalar önermelidir. Yine de bu tür bir araştırmanın en azından birkaç sonucu sunulacak ve örneklerle gösterilecektir.

Mâlik'in *Muvatta*'ını başlangıç noktası olarak onun İbn Şihâb'ın daha önceki otoriteler için bir râvi görevi gördüğü metninin çoğunluğunun (%85), Ma'mer ve/veya İbn Cüreyc'in rivayetlerinde paralel metinlere sahip olduğunu anlayabiliriz. Metinlerin daha küçük bir kısmı ise sadece son ikisi veya üç ilim adamından yalnız birisi tarafından rivayet edilmektedir. Benzerlik, aynı metinlerden, metinde sadece muğlâk bir benzerliğe kadar farklılıklar arz etmektedir. Tâbiûn nesline, sahâbe veya [Hz.] Peygamber'e giden bazı hadis türleri ile ilgili olarak varyasyondaki herhangi bir değişikliği sezmedim. Edebî türler açısından detaylı olaylar ve aktarımların (نصص) yanı sıra kısa hukukî düsturlar da bulunmaktadır.

Bu gerçekler Schacht ve diğerleri tarafından kabul edilen ve hadis mecmualarında Zühri hadisleri şeklinde etiketlenen hadislerin sadece onun ölümünden sonra ortaya çıktığı ve ona yanlış şekilde atfedildiği, bizim üç mecmuamızın yazarlarına şifâhî nakillerle -metinler arasındaki birçok farklılıktan dolayı şifâhî- ulaştıkları şüphesi aleyhine deliller temin etmektedir. İlk olarak, Zühri nakilleri bu teoriye uymayacak kadar geniştir. İkinci olarak, Zühri'nin ölümü ile (124/741) bizim üç yazarımızın mecmualarının "yayımlanması" arasındaki zaman çok kısadır. Onlar muhtemelen ölümlerinden bir süre önce eserlerini oluşturmuşlardır. İbn Cüreyc 150/767 yılında ölmüştü ve Ma'mer de 153'de öldü. Mâlik'in *Muvatta*'sı en geç 150 yılı civarında mevcut olmalıdır. Çünkü 132/750<sup>77</sup> yılında doğan Şeybânî kendi *Muvatta*' versiyonunu muhtemelen Mâlik'in genç bir öğrencisi olarak aldı -biyografik kaynaklara göre 20 yaşında.<sup>78</sup> [31] Dolayısıyla 150 yılı bu nedenle üç mecmuanın varlığı için *terminus ante quem*<sup>\*\*\*</sup> kabul edilebilir; fakat en muhtemel olan, daha önce tedvin edilmiş olmalarıdır. Eğer bu kabul edilirse, birbirinden uzakta yaşayan üç yazarın, metin açısından benzeyen fakat çoğu kez ifade açısından değişen çok sayıdaki metne -eğer aynı zamanda metinlerin başkaları tarafından uydurulduğu varsayılırsa- nasıl sahip olduklarını açıklamak zordur. Son olarak, üç müdevvinden her birinin gerçek bilgi kaynaklarını veya ortak kaynaklarını bu hilede sanki hemfikirmişçesine gizli tutması oldukça garip bir tesadüftür.

<sup>77</sup> Krş. Şeybânî'nin *Muvatta*' nüşhasının editörü Abdulfvehhâb Abdullatif'in girişi.

<sup>78</sup> A.g.e., s. 23. Kaynak olarak Zehebî'nin *Menâkibü Ebî Hanîfe* ve Hatîb el-Bağdâdî'nin *Ta'rihu Bağdâdî*'i zikredilmektedir (2. dn.).

<sup>\*\*\*</sup> [Bu ifade bir eser veya hadis için verilebilecek en geç tarih anlamına gelmektedir. Dolayısıyla söz konusu eser veya hadisin menşei bu tarih veya öncesinde aranmalıdır. (çev.).]

Aşağıda bizim üç metin grubumuzdaki Zühri hadislerinin arasındaki farkları göstermek ve şimdiye kadar ulaşılan sonuçları netleştirmek için bir örnek sunacağım:

a) [Yahyâ] bana Mâlik'ten o İbn Şihâb'dan o da Sa'îd b. el-Müseyyeb ve Süleymân b. Yesâr'dan rivayet etti: Züleyha el-Esediyye<sup>79</sup> Rüseyd es-Sekafî ile evliydi (كان تحت). Adam onu boşadı ve kadın iddet süresinde yeniden evlendi.<sup>80</sup> Ömer b. el-Hattâb kadının kocasını deriden bir kırbaçla (مهفقة) kırbaçlattı (ضرب) ve onları ayrılmaya mahkûm etti (فوق بينهما). O zaman Ömer b. el-Hattâb dedi ki: "Eğer bir kadın (أیما امرأة) iddet süresinde evlenirse ve eğer onunla evlenen adam [henüz] evliliği ikmal etmediyse, ikisi ayrılmalıdır (فوق بينهما); kadın [önce] ilk kocası [ile evliliğin] iddet süresinin kalan kısmını beklemelidir. O zaman ikinci adam onunla tekrar evlenebilir (كان حاطبا من الحطاب). [Bununla birlikte] eğer onunla evliliği ikmal etmişse, ikisi ayrılmalı; kadın [önce] ilk kocası [ile evliliğin] iddet süresinden kalanı beklemeli ve sonra ikincisinin iddetini beklemelidir. Sonra ikisinin birbiri ile evlenmesi sonsuza kadar yasaklanır (لا يجتمعان)."<sup>81</sup> Mâlik dedi ki:<sup>82</sup> İbnü'l-Müseyyeb dedi ki: Onun [son durumdaki kadının] adama izin verdiği şeyden dolayı<sup>83</sup> tazminat olarak mehrine hakkı vardır."<sup>84</sup>

Dipnotlarda Şeybânî'nin *Muvatta*' nüşhasındaki farklılıklar verilmektedir. Bu farklılıklar ilâveler, değişen isimler ve metinlerdeki bazen ayrıntılar bazen de hatalar gibi görünen varyasyonlardan ibarettir. [32] Metin sonuna İbnü'l-Müseyyeb'in sözünden önce eklenen "قال مالك/Mâlik dedi ki" kelimelerinin atlanması veya söylenmemesi onun İbn Şihâb'ın naklinin tamamlayıcısı olarak anlaşılması anlamına gelir. Esasen [Hz.] Ömer'den gelen hadise eklenen bu ilâve söz, Mâlik'in İbnü'l-Müseyyeb'e Yahyâ'nın *Muvatta*' versiyonunda bulunan atıflarının birçoğu gibi muhtemelen anonimdir.<sup>85</sup> Sonuç olarak Mâlik'in metninin iki varyantının arasındaki benzerlik, yazı ile kaydedilmiş olmasını gerektirecek kadar yakındır. Benzerliklere bakalım:

b) Abdürrezzâk Ma'mer'den o Zühri'den o İbnü'l-Müseyyeb'den rivayet etti: Züleyha bint. Ubeydullah, Rüseyd es-Sekafî ile iddet süresinde evlendi (نكحت). Ömer onları kırbaçla (درة) kırbaçlattı (جلد). Karar verdi (قضى): "Eğer bir adam (أیما رجل) bir kadınla iddet süresinde evlenirse ve onunla evliliği ikmal ederse (أصاها), ikisi ayrılmalıdır (يفرق بينهما); o zaman ikisinin bir daha evlenmesi yasaklanır (يجتمعان); kadın ilk [kocası ile evliliğin] iddet süresinin kalanını (بقية) tamamlamalıdır ve o zaman ikinci [ile olan evliliğin] iddet süresine başlar (تستقبل). [Bununla birlikte] eğer [henüz] onunla evliliği ikmal etmemişse (لم يصبها), kadın ilk [kocası ile evliliğin] iddet süresinden kalanı tamamlayıncaya kadar (تستكمل) ikisi ayrılmalıdır; o zaman ikinci onunla tekrar evlenebilir (يحطبا مع الحطاب)."

<sup>79</sup> Ş: "Züleyha el-Esediyye yerine Talha b. Ubeydullah'ın kızı. Ş harfi *Muvatta*'ın Şeybânî rivayetinde işaret etmektedir.

<sup>80</sup> Ş ekler: Ebû Sa'îd b. Münebbih veya Ebü'l-Culâs b. Müneyye.

<sup>81</sup> لم ينكحها.

<sup>82</sup> Ş'de eksik.

<sup>83</sup> Ş: kadınlık organından dolayı.

<sup>84</sup> Mâlik, *Muvatta*', 28: 27; a. mlf., *Muvatta*' (Ş), no: 545.

<sup>85</sup> Yine de bu hadisi Zühri'den almasını ihtimal dışı bırakmaz.

Zühri dedi ki: “Kırbaçlamanın toplamda kaç [kamçı] ettiğini bilmiyorum”. [Ayrıca] dedi ki: “Abdülmelik ikisini onda [yani böyle bir durumda] kırk kamçı ile kırbaçlattı. Kabisa b. Züeyb'a onun [Abdülmelik'in kararı] hakkında soruldu. Dedi ki: “Eğer onu azaltsaydın ve her birini yirmi kamçı ile kırbaçlatsaydın [daha uygun olurdu].”<sup>86</sup>

c) Abdürrezzâk Ma'mer'den o Zühri'den o Süleyman b. Yesâr'dan nakletti: Ömer b. el-Hattâb kadının mehrini, kadın üzerinde [cinsî münasebet] hakkını talep etmesinin (*istehakka*) [tazminatı olarak] onunla iddet süresinde evlenen adama yükledi; ikisi ayrılmalı (*يفرق بينهما*); [33] ikisinin evlenmesi (*يتناكحان*) sonsuza kadar tekrar yasaklanır ve kadın iki [evliliğinin de] iddet süresini beklemelidir (*تعدد*).<sup>87</sup>

d) Abdürrezzâk Ma'mer'den o Zühri'den Süleymân ve İbnü'l-Müseyyeb'in farklı fikirlerde olduğunu nakletmiştir. Zühri dedi ki: [İbnü'l-Müseyyeb dedi ki:]<sup>88</sup> “Kadının mehre hakkı vardır.” Süleymân dedi ki: “Onun mehri hazineye (*بيت المال*) gider.”<sup>89</sup>

İkisi kesinlikle ortak bir kaynaktan alınmış, İbnü'l-Müseyyeb'den gelen (b metni) *Muvatta'* ve Ma'mer versiyonu arasındaki mukayese, Şeybânî'nin Yahyâ'nın metninden sapmalarının bazılarının ayrıntılar ve diğerlerinin hatalar olduğu şeklindeki varsayımımızı desteklemektedir. Zühri hadislerindeki orijinal isim kesinlikle Züleyha belki Züleyha b. Ubeydullah'dır; “el-Esediyye” Yahyâ tarafından yapılan bir ilâve gibi görünmektedir; Şeybânî, nesebi (bint. Talha b. Ubeydullah) eklemektedir.<sup>90</sup> Problem şudur: İki fikir bağdaşmamaktadır. Zira Talha b. Ubeydullah, Esedli değil Teym b. Murralıdır. Ma'mer'in “Züleyha bint. Ubeydullah”ı karışıklığı tamamlamaktadır, fakat diğer bir erken hadis olan İbn Cüreyc tarafından nakledilen Abdülkerim [el-Cezeri] (127/745)<sup>91</sup> hadisi (burada kadın “Züleyha bint. Ubeydullah”ın kız kardeşi, Züleyha bint. Ubeydullah” olarak adlandırılır) ile desteklendiği için muhtemelen orijinal versiyondur.<sup>92</sup> Harekelerden mahrum el yazısı ile yazılmış bir metni okuma noktasındaki belirsizlik sadece Şeybânî versiyonunda geçen ikinci kocanın doğru ismi (İbn Münebbih veya İbn Müneyyeh) hakkındaki şüphelere neden olmuş olabilir.

Ma'mer ve Mâlik versiyonlarının aynı yazmanın istinsah edilmesinin sonucu olması zordur. Sadece kelimelerdeki değil aynı zamanda delillerin sırasındaki farklılıklar bu tür bir varsayım için çok fazladır. Bu ya bir râvinin veya her ikisinin metni şifâhî rivayet yoluyla aldığı -bu ayrıca hatırlamaya yardımcı olacak yazılı notların tutulması ihtimalini dışlamaz- veya Zühri'nin hadisi her

zaman tamamen aynı şekilde söylemediği veyahut da iki ihtimalin de gerçekleştiği anlamına gelmektedir. [34]

Ma'mer halife Ömer'in kararını iki farklı versiyonda Zühri'nin iki farklı bilgi kaynağından (İbnü'l-Müseyyeb, Süleymân b. Yesâr) nakletmektedir. Mâlik ise aynı iki ilim adamından sadece bir metin vermektedir. Bu Ma'mer tarafından sunulan durumun daha orijinal olduğunu akla getirmektedir. Çünkü iki farklı kişinin tamamen aynı kelimelerle aynı hikâyeyi anlatması muhtemel değildir. İbnü'l-Müseyyeb ve Süleymân'ın kolektif versiyonları daha sonra ya Zühri ya da -daha muhtemel olmak üzere- Mâlik tarafından meydana getirilmiş olabilir. Hükümsüz evlilik için mehir hakkına kimin sahip olduğu meselesi hakkında Süleyman'ın fikrini silen de muhtemelen Mâlik'dir. Çünkü başka bir hadisten anlaşılabilceği üzere o ne kendisinin ne de Zühri'nin doktrinine benzemektedir.<sup>93</sup>

Hikâyenin İbn Cüreyc'e ait versiyonu aşağıdaki gibidir:

e) Abdürrezzâk İbn Cüreyc'den nakletmektedir: Dedi ki: İbn Şihâb bana [Ubeydullah b.]<sup>94</sup> Utbe'den ve Ebû Seleme b. Abdurrahmân'dan nakletti. Ömer b. el-Hattâb iddet süresinde evlenen bir kadını kocasından ayırdı (*فارق بين*). Sonra karar verdi (*قضى*): “Eğer bir kadın (*أیما امرأة*) kendi iddet süresinde evlenirse [fakat] kocası henüz evliliği ikmal etmemişse (*لم يدخل بها*), ikisi ayrılmalı (*يفرق بينهما*); iddet süresinden kalanı tamamlamalı (*تعدد ما بقي*); bitince, eğer kadın onunla evlenmek isterse ikinci adam [tekrar] onunla evlenebilir (*حطب في الحطاب*); eğer [artık] istemezse, evlenmeyebilir. [Fakat] adam onunla evliliği ikmal etmişse, o zaman ikisinin tekrar evlenmesi (*يجتمعان*) sonsuza kadar yasaktır; kadın [önce] ilk [kocası ile evliliğin] iddet süresini tamamlamalı, sonra ikincisi [ile evliliğin] iddet süresini beklemelidir (*تعدد*).<sup>95</sup>

İbn Cüreyc naklinde [Hz.] Ömer'in sözü yapı ve kelime açısından Mâlik'in versiyonu ile -farklılıklar olmasına rağmen- Ma'mer versiyonuna göre daha fazla benzerlik arz eder. Tarihi girişi ve de ilgili kişilerin isimleri yoktur ayrıca en garibi diğer iki kişi Zühri'nin olay için bilgi kaynakları olarak zikredilmektedir. Bu gerçeklerden İbn Cüreyc'in orijinal metni kısalttığı ve bilinçli olarak Zühri'nin bilgi kaynaklarının isimlerini değiştirdiği sonucunu mu çıkarmalıyız? [35] Ya da orijinal versiyonu unutmuş ve keyfi şekilde diğer iki ismi bilgi kaynakları olarak üretmek hafızasındaki boşluğu örtbas mı etmiştir? Bu tür sonuçlar ikna edici değildir. Yukarıda zikredilen biyografik bilgilere göre İbn Cüreyc, Zühri hadislerinin çoğunluğunu ondan işiterek veya ona okuyarak değil, yazılı şekilde -belki Zühri'nin öğrencilerinden birisinin yazmasını kopyalayarak- bir icazet yani materyali nakletmek için izin ile birlikte almıştır.<sup>96</sup> Eğer böyleyse, zayıflayan hafıza onun versiyonundaki farklılıkların nedeni olamaz.

<sup>86</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 10539.

<sup>87</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 10544.

<sup>88</sup> Bu isim hadisin bağlamının gösterdiği üzere muhtemelen kayıptır.

<sup>89</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 10538.

<sup>90</sup> Ünlü sahâbeden birisi olan Talha b. Ubeydullah için krş. W. Madelung, “Talha b. ‘Ubayd Allâh”, *EI* (2), X, 161–162.

<sup>91</sup> Bu ilim adamı ve kimlik problemi için krş. Motzki, *Anfänge*, s. 202–204.

<sup>92</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 10541. İbn Sa'd Züleyha el-Esedi adında bir adamdan bahseder fakat onun hakkında daha fazla bilgi vermez.

<sup>93</sup> Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 10551 (Ma'mer).

<sup>94</sup> İsmi bu kısmı muhtemelen metnin daha sonraki nakli veya edisyon sürecinde dikkatsizlik nedeniyle düşmüştür. Genellikle Zühri, Utbe'den rivayette bulunmaz.

<sup>95</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 10540.

<sup>96</sup> Bkz. s. 13.

Ayrıca, İbn Cüreyc genellikle hafıza boşluklarını itiraf etmekte ve onları belirtmekte tereddüt etmez. Eğer zayıflayan hafıza neden değilse, isimleri niçin uydurmuş olsun? En azından, bu, başka bir yerde gösterdiğim gibi<sup>97</sup> onun alışkanlığı değildir.

Eğer Zühri Ömer'in kararı ile ilgili iki farklı hadis -İbnü'l-Müseyyeb ve Süleymân b. Yesâr'ınki- biliyorsa, olayın hikâyesinin geniş çapta bilinmesi ve diğer Medineli ilim adamlarının meselâ İbn Cüreyc tarafından zikredilen ilim adamlarının da onun üzerinde yorumda bulunması mümkündür. Bu, hikâyenin ayrıca diğer kişiler tarafından da rivayet edilmesi ile desteklenmektedir. Zühri'den başka, İbn Cüreyc onu bir müddet İbnü'l-Müseyyeb'in bir öğrencisi olan Iraklı ilim adamı Abdülkerîm [el-Cezerî] ve aynı şekilde Medineli fukahâ ile ilişkileri olan Mekkeli ilim adamı Amr'dan [b. Dînâr] nakletmektedir. Fakat İbn Cüreyc, bu âlimlerin hadisi aldıkları bilgi kaynaklarını vermez. Ma'mer onu Basralı bir meslektaşı Eyyûb [b. Ebû Temime] vasıtasıyla Eyyûb'un hocası Ebû Kilâbe'den kısa bir şekilde aktarmaktadır ve Süfyân es-Sevri haberle ilgili bir anıyı Hammâd vasıtasıyla İbrahim'den [en-Neha'î] nakletmektedir.<sup>98</sup>

Zühri'nin kendisinin ilâve bilgi kaynağı uydurduğunu kabul etmek makul değildir. Zira onlar için özel metinler uydurmak yerine hepsinin ismini kolektif bir isnadda verebilirdi. En fazla, Zühri'nin hikâyeyi hafızasından aktarırken kaynaklarını her zaman doğru hatırlayamadığını varsayabiliriz. Bu tür bir varsayım yine de bir ve aynı olayın birçok farklı versiyonun tedavülde olduğu fikrinden daha az makuldür. [36] Dolayısıyla İbn Cüreyc'in Zühri hadisleri için Ma'mer ve Mâlik'ten başka bilgi kaynaklarının ismini vermesi şeklindeki gariplik, Ma'mer ve Mâlik tarafından Zühri'den nakledilenlerden bağımsız olan farklı Zühri hadisleri nakletmesi varsayımı ile izah edilebilir. İbn Cüreyc versiyonunda olayın tarihî arka plânının olmaması belki onun lehinedir.

Erken döneme ait üç rivayet grubunda mevcut olduğu şekliyle Ömer b. el-Hattâb tarafından verilen bir karar ile ilgili bir Zühri hadisinin varyantlarını karşılaştırdık. Bu mukayesenin nihaî sonuçları nelerdir? 1) Bu hadis muhtemelen gerçekten Zühri'den gelmektedir. Dolayısıyla hikâye hicrî II. yüzyılın ilk yarısında tedavüldeydi. 2) İbn Şihâb'ın onu kendisinin uydurması veya başka kişileri bilgi kaynağı olarak verip, ismini gizlediği birisinden almış olması zordur. Zira o, aynı zamanda ihtilâf da yani bilgi kaynaklarının fikir farklılıklarını da nakletmektedir ve hikâyenin bir detayı hakkında bilgisinin olmadığını itiraf etmektedir ([Hz.] Ömer'in suçluların her birini kaç kamçıya mahkûm ettiği hakkındaki soru).<sup>99</sup> 3) Hikâye kesinlikle tâbiûn nesline ulaşmaktadır yani

hicrî I. yüzyılın son çeyreğinde neşet etmiştir. Erken tarihe gelince, hikâye edebî yeteneğin ve fikhî düşüncenin hayli gelişmiş seviyesini yansıtmaktadır. Hikâye Schacht'ın kriterlerine göre geç veya ikincil kabul edilmesi gereken birçok şekli unsur içerir: a. aktarım unsurları (*kıssa*) içeren bir giriş ve olayla ilgili kişilerin isimleri; b. somut bir olay -burada iddet sürecinde biten evlilik için sadece bir çözüm önermeyen ayrıca benzer durumlarda (ikmal edilsin veya edilmesin iddet süresinde evlilik) ilgili olabilecek farazî şartları yansıtan uzun ve karmaşık fikhî karar. 4) Mâlik versiyonunda kırk yedi kelimededen oluşan söz Schacht'ın İslâm hukukunun gelişim sürecinin başına yerleştirdiği kısa "hukukî düsturlar" ile uyumlu değildir. Yine de söz, İslâm hukukunun gelişim sürecinin başına aittir. Bu, İslâm fikhinin gelişiminin temel olarak fikhî hadislerin metinlerine dayanan yeniden inşasının güvenilir sonuçlara ulaştırmayacağını göstermektedir. 5) Eğer olay ve ona [Hz.] Ömer tarafından getirilen çözümün tâbiûn nesline mensup farklı fukaha tarafından değişik versiyonlarda nakledildiği doğruysa [37] hikâye ortak bir kaynağa gitmeli veya tarihî bir öze\*\*\*\* sahip olmalıdır. Ortak bir kaynağı gösteren hiçbir ikincil delil olmadığı için, Zühri'nin bilgi kaynaklarından hiçbirinin söz konusu olaya şahit olmak bir yana yaşları nedeniyle [Hz.] Ömer'in halifeliliği dönemine gerçekten ulaşabilmeleri mümkün değilse de tarihî bir özü kabul etmeliyiz. Zühri tarafından Süleymân b. Yesâr'dan ( c metni) nakledilen hadisin tarihî bir özü yani somut olayı ve halifenin çözümünü aktardığını düşünebiliriz. Evliliğin ikmal edilmesinin gerçekleşip gerçekleşmediği şeklindeki farazî olaylar ve iddetler ile ilgili ne yapılacağı ve yeniden evlenmenin mümkün olup olmadığı soruları da olayı rivayet eden fukaha arasında gerçekleşen tartışmanın sonucu olabilir. Somut olayın gerçekten nakledilen şekilde ikinci halife tarafından çözümlendiğinden emin olamayız. Çünkü râvilerden hiçbirisi görgü tanığı değildir. Fakat Ömer'in böyle bir olayla ilgilenmiş olması ihtimali dışlanamaz. Hadisin erken tarihi nedeniyle bu sadece bir ihtimalden daha fazlasıdır.

## VI

[Hz.] Ömer hakkındaki Zühri hadislerimiz hicrî I. yüzyılın son çeyreğine veya hatta son yarısına tarihlendirilebilecek sahâbe hadislerinin var olduğunu göstermektedir. Schacht ise bu ihtimali kesin olarak dışlamıştır. Bu birçok erken sahâbe hadislerinin sadece bir tanesidir. Fakat Zühri'nin Schacht'a göre prensipte sahâbe hadislerinden daha da yeni bir fikhî gelişmeye ait olan [Hz.]

<sup>97</sup> Krş. Motzki, *Anfänge*, çeşitli yerler.

<sup>98</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 10541, 10542, 10543. İlk iki metinde "Rüseyd es-Sekaff" ikinci eşin ismi olarak gözüktür. Bu, Ma'mer'in versiyonu (bkz. b metni) ile uyumludur ve muhtemelen İbnü'l-Müseyyeb metnidir. Mâlik'in versiyonu bir hatadan kaynaklanıyor gibi görünmektedir.

<sup>99</sup> Krş. sayfa 26-27'deki Ma'mer metni.

\*\*\*\* [Makalenin İngilizcesinde "core" kelimesi kullanılmaktadır. Oryantalistlerin hadis tarihlendirmelerinde sıkça kullandıkları 'kernel', 'core' gibi kelimeler, hadisin bugüne ulaştığı şekliyle sahih olmasa dahi gerçekten ilk dönemlerde yaşanan bir tartışmayı yansıttığına veya içeriğinin tarihî unsurlar barındırıldığına işaret etmek için kullanılmaktadır. Esasen bu kelimelerin kullanımı, hem hadislerin zaman içinde ifade ve biçim açısından geliştiği düşüncesinin kabulünü hem de hadis metinlerinde içerik ve biçim ayrımı yapılmasını gerektirmektedir. (çev.)]

Peygamber'den rivayet edilen hadisleri hakkında ne düşünmeliyiz? Bu mesele aşağıda başka bir örnek kullanılarak tartışılacaktır.

a) Yahyâ bana Mâlik'ten o da İbn Şihâb'dan rivayet etti. (أته)<sup>100</sup> Ona büyüklerin emzirilmesi (رضاعة الكبير) hakkında soruldu; o dedi ki: Urve b. ez-Zübeyr bana nakletti: [38] Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rebî'a -<sup>101</sup> Allah Resûlünün sahâbeleri nesline mensuptur (övgü)<sup>102</sup> ve<sup>103</sup> Bedr'e<sup>104</sup> [savaşına] katılmıştır- Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim'i<sup>105</sup> -Sâlim şeklinde adlandırılan- Allah Resûlünün (övgü) Zeyd b. Hârise'yi<sup>106</sup> evlât edindiği gibi<sup>107</sup> evlat edindi. Ebû Huzeyfe, oğlu kabul ettiği Sâlim'i<sup>108</sup> kardeşinin kızı<sup>109</sup> Fâtıma bint. el-Velîd b. Utbe b. Rebî'a<sup>110</sup> ile evlendirdi. Fâtıma, o zaman<sup>111</sup> ilk muhacirlerdendi ve Kureys'in evlenmemiş en asil (من أفضل) kadınlarından. Allah (övgü)<sup>112</sup> kitabında<sup>113</sup> Zeyd b. Hârise<sup>114</sup> hakkında vahyettiğini vahyedince ve şöyle deyince:<sup>115</sup> "Onları babalarının adlarıyla çağır! Bu Allah katında daha âdildir. Eğer babalarını bilmiyorsanız, artık [bırakın] onlar dinde sizin kardeşleriniz ve mevâliniz [olsunlar]"<sup>116</sup> evlât edinilen [oğulların]<sup>117</sup> her biri<sup>118</sup> babalarına isnad edilir; [fakat] babası bilinmiyorsa,<sup>119</sup> efendisine (mevlâsına) isnad edilir (رُدُّ).<sup>120</sup>

Sehle bint. Süheyl - o,<sup>121</sup> Ebû Huzeyfe'nin karısıydı ve Benû Âmir b. Luayy kabilesine mensuptu- Allah Resûlüne (övgü)<sup>122</sup> geldi ve dedi ki: "Ya Resûlallah!<sup>123</sup> Biz Sâlim'i [kendini] oğlumuz (ولد) olarak kabul ettik<sup>124</sup> ve o, ben iç kıyafetimle iken (وأنا فضل) [dahi] benim yanıma gelirdi; biz sadece [Sâlim artık bizim oğlumuz olmadığı için içinde birlik-

<sup>100</sup> Ş: ve. Tercüme Yahyâ b. Yahyâ'nın *Muvatta'* nüshasına dayanmaktadır. Şeybânî ve Abdürrezzâk versiyonlarında bulunan farklar dipnotlarda verilmektedir. A harfi Abdürrezzâk'ın Mâlik'den rivayetine, Ş harfi ise daha önceki gibi Şeybânî metnine işaret etmektedir.

<sup>101</sup> Ş: و yoktur.

<sup>102</sup> A: وكان من أصحاب ve devamı yoktur.

<sup>103</sup> Ş: و yoktur.

<sup>104</sup> A: وكان بدرًا وقد شهد بدرًا.

<sup>105</sup> A: لكان يتيه (؟).

<sup>106</sup> A: "بن حارثة" yoktur.

<sup>107</sup> A: كما يتيه Ş: كذا yerine يتيه ve devamı yoktur.

<sup>108</sup> Ş: iki isim de yoktur.

<sup>109</sup> A: ابنة بنت.

<sup>110</sup> A: "بن ربيعة" yoktur.

<sup>111</sup> A: من أفضل kelimesi يومئذ'den öncedir.

<sup>112</sup> Ş: övgü yoktur. A: عز وجل yerine تعالى.

<sup>113</sup> Ş: في كتابه.

<sup>114</sup> Ş: "بن حارثة" yoktur. A: في كتابه ve devamı yerine كتابه.

<sup>115</sup> Ş/A: فقال.

<sup>116</sup> Kur'an 33/5. Ş: فإن لم تعلم vd. yoktur. A: هو أقصط yerine العاية.

<sup>117</sup> Ş: يتيه من ألك. A: سي (?) eklenmiştir.

<sup>118</sup> Ş: أحد yerine واحد.

<sup>119</sup> Ş: لم يكن يعلم yerine لم يعلم.

<sup>120</sup> Ş/A: موالیه.

<sup>121</sup> Ş: وهي.

<sup>122</sup> Ş: إلی رسول الله. A: إلی رسول الله.

<sup>123</sup> Ş: يا رسول الله.

<sup>124</sup> A: أن eklenmiştir.

te yaşayamayacağımız] bir eve (بيت) sahibiz. Onun durumu hakkındaki görüşün nedir?<sup>125</sup>

Allah Resûlü<sup>126</sup> (övgü) ona dedi ki:<sup>127</sup> "Onu beş kez (خمس رضاعات) emzir [yani ona sütünden ver!]" Böylece onun sütü<sup>128</sup> ile mahrem (يحرم)<sup>129</sup> oldu ve onu "sütoğlu" (ابنا من الرضاعة) olarak kabul etti [ve böylece onu kısıtlama olmaksızın ziyaret edebildi].

"Mü'minlerin annesi"<sup>130</sup> Âişe kendisini görmeye gelebilmesini istediği<sup>131</sup> adamlar hususunda [bu metodu] benimsedi ve kız kardeşi<sup>132</sup> Ümmü Gülsüm bint. Ebû Bekir es-Siddik'a<sup>133</sup> ve kız kardeşinin kızlarına kendisini görmek istediği adamlara<sup>134</sup> süt vermele-  
rini emretti.<sup>135</sup>

[Hz.] Peygamber'in diğer eşleri (övgü) herhangi<sup>136</sup> birisinin bu emzirme [yolunu] kullanarak kendilerini ziyaret etmesini sağlamayı reddettiler. Onlar dedi ki:<sup>137</sup> "Hayır,<sup>138</sup> Allah'a yemin olsun! Biz Allah Resûlünün (övgü)<sup>139</sup> Sehle bint. Süheyl'e<sup>140</sup> [yapmasını] emrettiği hususu yalnızca Allah Resûlünün (övgü)<sup>141</sup> sadece Sâlim'in emzirilmesi için izni olarak kabul ediyoruz. <sup>142</sup> [39] Hayır,<sup>143</sup> Allah'a yemin olsun! Hiç kimse bizim yanımıza bu emzirme [şekliyle] gidemez."

Bu Peygamber'in eşlerinin (övgü)<sup>144</sup> büyüklerin emzirilmesi hakkındaki uygulamasıydı (على هذا كان).<sup>145</sup>

Mâlik'in metnini üç versiyonda sundum: Yahyâ b. Yahyâ tarafından nakledilen ve dipnotlarda Şeybânî ve Abdürrezzâk tarafından yapılan rivayetlerin farklılıkları. Son iki versiyon ile Yahyâ'nınki arasındaki farklar şöyle özetlenebilir: Daha kısa metin, bazı önemsiz ilâveler, müstensih hatasından kaynaklanabilecek diğer birkaç sözel şekiller ve [Hz.] Peygamber'in diğer unvanları. Yahyâ'nın versiyonu büyük oranda daha orijinal metni sunuyor görünmekte-

<sup>125</sup> Ş: ما إذا yerine ما. A: في شأنه yoktur; قال الزهري eklenmiştir.

<sup>126</sup> A: رسول الله.

<sup>127</sup> Ş/A: فيما بلغنا eklenmiştir. A: والله أعلم eklenmiştir.

<sup>128</sup> Ş: بلنك أو بلبنك.

<sup>129</sup> Ş/A: تحريم.

<sup>130</sup> Ş/A: أم المؤمنين.

<sup>131</sup> A: تريد yerine تحب.

<sup>132</sup> Ş/A: أختها.

<sup>133</sup> Ş: "بنت أبي بكر الصديق" kayıptır. A: ابنة yerine بنت, "الصدیق" kayıptır.

<sup>134</sup> Ş/A: عن kayıptır; لها eklenmiştir.

<sup>135</sup> Ş: من الرجال. A: أحبت yerine أحب.

<sup>136</sup> A: أحد من الناس kayıptır.

<sup>137</sup> Ş: لعائشة eklenmiştir. A: و yoktur.

<sup>138</sup> Ş/A: لا.

<sup>139</sup> A: رسول الله yerine رسول الله.

<sup>140</sup> A: "بنت سهيل" kayıptır.

<sup>141</sup> Ş: من رسول الله. A: من رسول الله.

<sup>142</sup> A: Metnin sonu.

<sup>143</sup> Ş: لا.

<sup>144</sup> Ş: رسول الله yerine النبي.

<sup>145</sup> Ş: eklenmiştir. Mâlik, *Muvatta'*, 30: 12; *Muvatta'* (Ş), no. 627. Abdürrezzâk, *Musanef*, 13886. Büyüklerin "emzirilmesini", anne sütünün bir yiyecek veya içeceğe damlatılması şeklinde düşünmeliyiz.





Ma'mer, versiyonunda Zühri [Hz.] Âişe'nin ve [Hz.] Peygamber'in diğer eşlerinin fikhî görüşlerini aktarırken açıkça Urve'ye atıfta bulunmaz.<sup>148</sup> Biz Ma'mer'in Sehl hikâyesi isnadından sadece, Urve'nin bu kısımlar için de Zühri'nin bilgi kaynağı olduğunu anlayabiliriz. Bununla birlikte onun hakkında emin olmak için bir yol vardır. Yukarıda bahsedildiği üzere Zühri hadisinde Âişe'nin görüşü veya uygulaması hakkında hiçbir şey söylemeyen İbn Cüreyc, hocası Atâ b. Ebû Rebâh'dan şunu nakletmektedir:

Atâ'yı kendisine soru sorulurken işittim. Bir adam ona dedi ki: "Ben bir yetişkin olduktan sonra bir kadın bana sütünden içirdi. Onunla evlenebilir miyim?" [Atâ ] dedi ki: "Hayır." Ben [ona] dedim ki: "Bu senin reyin mi?" Dedi ki: "Evet." Atâ [ayrıca] dedi ki: "Âişe erkek kardeşinin kızlarına [böyle yapmalarını] emretti ( كانت عائشة تأمر ذلك بنت (أخيها)".<sup>149</sup>

Bu son cümle açıkça, büyüklerin emzirilmesi hakkındaki Mâlik'in İbn Şihâb'ın Urve hadisi versiyonunda bulunduğu şekliyle [Hz.] Âişe hakkındaki hadise bir göndermedir. Fakat onun için Atâ'nın kaynağı kimdir? Urve'nin, Atâ'nın yaşça büyük bir çağdaşı ve açıkça birçok hadis için onun bilgi kaynağı olması nedeniyle, bu hadis için de Atâ'nın bilgi kaynağı olduğunu kabul edebiliriz. Diğer taraftan Atâ'nın onu, daha genç olan ve bildiğim kadarıyla kendisinden rivayette bulunmadığı Zühri'den işitmiş olmasını reddedebiliriz. [Hz.] Peygamber'in diğer eşlerinin görüşü için de Zühri'nin kaynağı Urve miydi? Bu tamamen reddedilemez, fakat İbn Sa'd tarafından Vâkidî vasıtasıyla Ma'mer'den nakledilen Zühri hadisi nedeniyle şüpheli görünmektedir:

Muhammed b. Ömer bana nakletti; Ma'mer ve Muhammed b. Abdullah bana Zühri'den o da Ebû Ubeyde'den o, Abdullah b. Zema'a'dan o da annesi Ümmü Seleme'den nakletti; dedi ki: Peygamber'in eşleri (övgü) onu [Âişe'nin yaptığını] benimsemeyi reddettiler. Dediler ki: "Bu sadece Allah Resûlünün (övgü) [yalnızca] Sehle bint. Süheyl için izni-dir."<sup>150</sup>

Bu habere göre Zühri, Peygamber'in diğer eşlerinin fikri hakkındaki hadisi Urve'den değil, hikâyeyi sonunda [Hz.] Peygamber'in hanımlarından birisine, Âişe'nin eski bir rakibi olan Ümmü Seleme'ye atfeden başka bir bilgi kaynağından (Ebû Ubeyde)<sup>151</sup> almıştı. [43] Eğer bu doğruysa, Mâlik'in bu muayyen isnadı atladığı ve Zühri'nin hikâyesinin bütün kısımlarını Urve'ye atfettiği sonucunu çıkarmalıyız. Onun böyle yapma nedenini bilmiyoruz. Ayrıca Mâlik isnadda Âişe'nin ismini atlamıştır. Bunu yapmak için nedenler vardı. Çünkü Âişe, ne kendi uygulaması hakkındaki üçüncü şahıs olarak zikredildiği haberin ne de açıkça kendisini eleştiren Peygamber'in diğer eşlerinin itirazı hakkındaki hadis için kaynak olabilirdi.

Ma'mer'in Sehle hikâyesi versiyonu, son olarak Ebû Huzeife-Sâlim-Sehle hadisini, [Hz.] Peygamber'in hanımlarının fikirlerinin uygulaması hakkındaki haberlerle bir araya getirenin Zühri olduğunu açığa vurmaktadır. Zira Ma'mer ve Mâlik'in nakli bu açıdan örtüşmektedir.

Zühri'den nakledilen birçok varyantın mukayesesi böylece ya Zühri'nin kendisinin büyüklerin emzirilmesi ile ilgili hadisleri farklı zamanlarda farklı şekillerde yaydığı veya onun öğrencilerinin metinler arasındaki farklılıklardan sorumlu olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Eğer ikici varsayım doğruysa, Mâlik'in versiyonu (isnad dikkate alınmazsa) Zühri'nin en iyi muhafaza edilmiş orijinal metni kabul edilmelidir. Aksine, Ma'mer ve İbn Cüreyc versiyonları kısaltılmış versiyonlar gibi görünmektedir. Ayrıca elbette Zühri'nin orijinal versiyonunun kısa olduğunu ve Mâlik'in onu genişlettiğini de varsayabiliriz, fakat Mâlik'in versiyonu ile Atâ'nın hikâyeye, [Hz.] Âişe hakkındaki haberin orijinal versiyonun bir parçası olduğunu gösteren göndermesi arasındaki benzerlik nedeniyle bu daha az muhtemeldir. Durum ne olursa olsun, bir Peygamber hadisinin erken dönem varyantlarını karşılaştırmamızın ürettiği en önemli sonuç onun otantik bir Zühri hadisi olduğu yani gerçekten ona kadar gittiği olmuştur.

Bununla birlikte Zühri'nin Sehle hikâyesini ve Âişe'nin uygulaması hakkındaki haberi Urve b. ez-Zübeyr'den (93/711-2 veya 94/712-713)<sup>152</sup> aldığı iddiası hakkında ne düşünmeliyiz? [44] Zühri'nin büyüklerin emzirilmesi ile ilgili rivayetleri kendisinin uydurduğu varsayımı aleyhine bazı deliller vardır. Öncelikle, hadisin yazarın bakış açısı sorusunu ortaya çıkaran bir ihtilaf ile yani [Hz.] Peygamberin hanımları arasındaki fikir ayrılığı ile bitmesine işaret edilebilir. İkinci olarak Zühri'nin reyini nakleden diğer bir erken hadisten, onun [Hz.] Peygamber ve Âişe'den rivayet edilen hadislerde açıklanan uygulamaya karşı olduğunu öğreniyoruz.<sup>153</sup> Zühri'nin kendi fikhî doktrini ile tamamen uyuşmayan hadisleri uydurduğunu veya onları iyi tanımadığı kişilerden kabul edeceğini düşünmek güçtür.<sup>154</sup> Ayrıca, Mekkeli ilim adamı Atâ'nın Âişe'nin uygulamasına göndermesi yukarıda açıklandığı gibi Urve'nin hadisin kaynağı olduğunu akla getirmektedir. Bunların hepsi Zühri'nin isnadda iddia ettiği gibi hadisi gerçekten Urve'den aldığı varsayımını destekleme eğilimindedir.

<sup>148</sup> Zühri, Ma'mer versiyonunda Âişe'nin bir uygulamasından bahsetmemektedir.

<sup>149</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 13883. Krş. Motzki, *Anfänge*, s. 112 vd. ve a.mlf., "The *Musannaf* of 'Abd al-Razzâq", s. 15.

<sup>150</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 198.

<sup>151</sup> Onun hakkında krş. İbn Hacer, *Tehzib*, XII, 159, no. 760.

<sup>152</sup> Onun hakkında krş. G. Schoeler, "Urwa b. al-Zubair", *ET*(2), X, 910-913.

<sup>153</sup> Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 13908.

<sup>154</sup> Zühri'nin kendi fikhî doktrinine muhalif hadisler naklettiği şekilde Endülüslü ulemanın biyografik bir sözlüğünde muhafaza edilen bir biyografik haber de vardır. İsnadı Endülüslü ve Mısırlı râviler vasıtasıyla Abdürrezzâk'a ve onun aracılığıyla Ma'mer'e ulaşmaktadır. Krş. Humeydi, *Cezvetü'l-muktebis* (ed. Muhammed b. Tâvit et-Tancı), Kahire trs. S. 83 vd. Bu referansı M. Fierro'ya borçluyum.

Urve'nin durumunda aynı soruları sorabiliriz. Metinlerin yazarı mıdır? Gerçekten bilgisini isnadda iddia ettiği gibi [Hz.] Âişe'den mi aldı? Ancak, metinlerin sunduğu delillerin olumlu ve olumsuz yönlerini değerlendirebiliriz. Urve'nin söz konusu hadisi uydurduğu varsayımı aleyhine bir delil var: kendisinin ve önde gelen ilim adamı İbnü'l-Müseyyeb gibi kendi neslinin diğer Medineli fukahâsının büyüklerin emzirilmesini onaylamaması ve bunun herhangi bir hukukî sonucunun olacağını reddetmesi.<sup>155</sup> Urve'nin kendi fikhî doktrini ile bu kadar açıkça çelişen bir Peygamber hadisi uydurduğunu varsaymak makul görünmemektedir. Yine de eğer o, hadisi başkasından aldıysa, onu kimden aldığı sorusu ortaya çıkar. Halası [Hz.] Âişe mümkün hatta açık bir kaynaktır, fakat daha inandırıcı olan Âişe'den hem Peygamber'in diğer eşlerinin hem de kendisi de dâhil olmak üzere erken dönemin önde gelen Medineli fukahâsının reddettiği bir uygulama nakletmesidir. Dolayısıyla Ureve'nin, hadisi [Hz.] Âişe'den aldığı iddiası kanıtlanmış görünmektedir.<sup>156</sup> Bu [Hz.] Peygamber'in Sehle için verdiği fetva hakkındaki hadisin hicrî I. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilebilecek (Âişe 58/678'de vefat etmiştir) çok erken bir hadis olduğu anlamına gelir. Muhtemelen bu hadis sadece erken tarihli değil aynı zaman da [Hz.] Peygamber'den nakledilen sahih bir hadistir yani -on yıllar sonra, hakikaten- [Hz.] Peygamber'in hayatında gerçekten vuku bulmuş bir olayı aktarmaktadır. [45] Bu varsayım için ikincil bir delil Ümmü Seleme'nin kendisinden nakledilen hadiste esasen olayı tartışmaması -ki eğer [Hz.] Âişe bütün hikâyeyi uydurmuş olsaydı böyle yapmasını beklerdik- olabilir.

Kaynak tenkidi incelememizin sonuçları Schacht'ın bu türdeki fikhî hadislerle ilgili fikirleri ile kesin bir şekilde tezat teşkil etmektedir. Schacht Mâlik'in büyüklerin emzirilmesi hakkındaki hadisini uzunluğu, aktarım unsurları içerme ve içerdiği isimler nedeniyle ve son olarak fakat en önemsiz olmamak üzere Peygamber hadisi olması basit gerçeği nedeniyle kabul etmezdi. Schacht bu hadiste değişik eğilimleri etkili görürdü ve aşağıdakileri iddia ederdi:

Hadisin Âişe'nin uygulamasını anlatan kısmı eski Medine okulu doktrinini değiştirmeyi amaçlayan "hadisçilerin" ürünüdür. Muhtemelen Zühri tarafından savunulan ve aslında anonim olan bu doktrin biraz daha erken dönemde asılsız şekilde İbnü'l-Müseyyeb'e ve Urve b. Zübeyr'e atfedildi. Uydurma [Hz.] Âişe hadisinde "hadisçilerin karakteristik bir taktiği" yani "karşı-hadislerini" eski okullar tarafından kendi doktrinlerinin temsilcisi oldukları iddia edilen aynı kişilere bu durumda Zühri, İbnü'l-Müseyyeb ve Süleyman b. Yesâr'a atfetme görülebilir. Dolayısıyla hadisin râvisi olarak Zühri uydurmaz ve

<sup>155</sup> Krş. Mâlik, *Muvatta'*, 30: 10, 11. Abdurrezâk, *Musannef*, 13900, 13904, 13905.

<sup>156</sup> İbn Cüreyc tarafından Mekke'li hocası İbn Ebû Müleyke'den nakledilen bir hadis bu sonucu desteklemektedir. İbn Ebû Müleyke Âişe'nin Sehle hikâyesini Medineli ilim adamı el-Kâsım b. Muhammed. Ebû Bekir'den aldığı nakletmektedir. Krş. Abdurrezâk, *Musannef*, 13884.

[Hz.] Âişe'nin uygulamasına dayanan delil Zühri'nin ölümünden sonra ortaya çıkmıştır. Şimdi savunma durumunda olan "eski okulların" takipçileri [Hz.] Peygamber'in diğer hanımlarının hepsinin [Hz.] Âişe'nin tutumunu eleştirdiğini anlatan bir hadisle karşılık verdi. Bu hadis Âişe hakkındaki hadisten biraz daha geç olmalıdır. "Hadisçiler" Sehle ve Peygamber'in fetvası hakkındaki hikâyeyi uydurarak karşılık verdi. Dolayısıyla bu hadis deliller silsilesindeki son halkadır. Son olarak, tartışmanın bazı unsurları Mâlik'in -eğer kendisi uydurmadıysa- bulunduğu bir hadiste bir araya getirildi. Bütün bu gelişmeler Zühri'nin ölümü ve Mâlik'in *Muvatta'*ının tedvini arasında gerçekleşmiş olmalıdır. *Muvatta'*da bulunduğu şekliyle büyüklerin emzirilmesi hakkındaki rivayetin menşei hicrî II. yüzyılın ortaları civarına tarihlendirilmelidir.

Schacht, bu hadisle benim onun akıl yürütme metodunu benimserken yaptığım gibi etraflıca ilgilenmez. Sadece hadisin nasıl yorumlanacağı hakkında ipuçları verir.<sup>157</sup> Yine de onun akıl yürütme tarzına aşina olan kimse benim yukarıda aktarılan özetimde onu fark edecektir. Genel olarak Zühri'nin erken hadislerinin ve özel olarak onun tarafından nakledilen iki hadisin -biri [Hz.] Ömer'e isnad edilen diğeri [Hz.] Peygamber'e atfedilen- kaynak tenkidi incelemesinden elde edilen sonuçlar nedeniyle, Schacht'ın metodu ve İslâm hukukunun menşei hakkındaki fikirleri şüphelidir.

## VII

Bu makalede sunulan iddiaları özetlemek için başlangıç noktasına dönelim. Joseph Schacht'ın yazıları ile kesin biçimde şekillendirilen ve o zamandan itibaren Batılı İslâm araştırmacıları arasında geçerli olan görüşe göre, İbn Şihâb ez-Zühri'ye ulaşan fikhî hadislerin sayısı çok azdır. Mâlik'in *Muvatta'*ında işittiğini veya Zühri'ye sorduğunu açıkça ifade ettiği Zühri'nin rey hakkındaki bilgi ile sınırlı olmalıdır. Bu makalede bu görüşe karşı çıkıldı. *Muvatta'*ın dışında Zühri'nin fikhî doktrinlerinin ve hadislerinin yeniden inşası için kullanılabilecek diğer erken dönem kaynakları Schacht'ın *Origins*'inin yayımlanmasından itibaren kullanıma sunuldu. Şimdi mevcut olan erken dönem kaynaklarının kaynak tenkidi incelemesi Zühri'ye atfedilebilecek metinlerin sayısının Schacht'ın düşündüğünden daha fazla olduğunu göstermektedir. Erken dönem kaynaklarında muhafaza edilen Zühri metinlerinin mukayesesi onun fıkıh öğretiminin sadece reyden oluşmadığı ayrıca -önemli bir kısmının- önceki Müslüman nesillerinin, tâbiûnun, sahâbenin ve [Hz.] Peygamber'in fikhî görüşleri ve uygulamasını içerdiği sonucuna götürmektedir. Zühri'nin öğrencileri tarafından mecmualarında nakledilen çok sayıdaki fikhî metni kullanarak onun fikhinin detaylı bir resmi çizilebilir. [47] Fakat daha önemlisi İslâm hukukunun hicrî II. yüzyılın ilk çeyreğinde ulaştığı gelişme durumu

<sup>157</sup> Krş. Schacht, *Origin*, s. 48, 246 vd.

hatta kısmen ilk asrın ilk aşamaları yeniden inşa edilebilir. Şu an bu tür yeniden inşalara teşebbüs etmek için kaynaklar mevcuttur. [48]

### **Kısa İsimlerle Aktarılan Eserlerin Bibliyografyası**

- Abdürrezzâk b. Hemâm es-San'ânî, *el-Musannef* (ed. Habibürrahmân el- A'zamî), I-XI, Beyrut 1972, 1983, *Fehâris* 1987.
- Ebû Hayseme, Züheyr b. Harb en-Nesâ'î, *Kitâbü'l-İlm* (ed. M.N. el-Albânî), Dımaşk trs.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali Hatîb el-, *Ta'rihu Bağdâd*, I-XIV, Kahire 1931.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Kifâye fî 'ilmü'r-rivâye*, Haydarabad 1939.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-, *Kitâbü't-Ta'rihi'l-kebîr*, I-IV, Haydarabad, 1941–1941.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed ez-, *Tezkiratü'l-huffâz*, I-IV, Beyrut trs.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü Düveli'l-İslâm*, I, Haydarabad 1918.
- \_\_\_\_\_, *Mizânü'l-İ'tidal fî nakdi'r-ricâl* (ed. Muhammed Bedreddin en-Neş'anî), Kahire 1907.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr, *Kitâbü't-Tabakât* (Ekrem Ziyâ el-Umerî), Bağdad 1967.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân er-Râzî, *Takdimetü'l-ma'rife li Kitâbi'l-Cerh ve't-ta'dîl*, Haydarabad 1952.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, I-VIII, Haydarabad 1952–1953.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-tehzîb*, I-VI, Haydarabad 1907–1909.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtü'l-a'yân ve ebnâi'z-zamân* (ed. Muhammed b. Muhyiddîn Abdülhamîd) I-VI, Kahire 1948.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl* (ed. T. Koçyiğit/İ. Cerrahoğlu), I, Ankara 1963.
- İbn Hibbân el-Büstî, Muhammed, *Meşâhiri'l-ulemâi'l-emsâr* (ed. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü's-Sikât*, I-IX, Haydarabad 1973.
- İbnü'l-Medîni, Ali b. Abdullah, *'İlelü'l-hadis ve ma'rifetü'r-ricâl* (ed. Abdülmu'tî Emîn Kal'acı), Halep 1980.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire trs. [1929].
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Kitâbü'l-Ma'ârif*, Kahire 1882.
- İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-kebîr* (ed. Eduard Sachau), I-IX, Leiden 1905–17.
- Juynboll, G. H. A., *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadîth*, Cambridge 1983.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti (ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-II, Kahire 1951.

- \_\_\_\_\_, *el-Muvatta'*, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ed. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1967.
- Motzki, Harald, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes L.2).
- \_\_\_\_\_, “The *Musannaf* of 'Abd al-Razzâq al-San'ânî as a source of authentic *ahâdith* of the first Islamic century”, *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991), s. 1–21.
- Nevevî, Muhyiddîn b. Şeref en-, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, I-III, Tahran trs.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London 1950.
- Şirâzî, İbrahim b. Ali eş-, *Tabakâtü'l-fukahâ'* (ed. İhsan Abbâs), Beyrut 1970.