

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث
XVI * 2 * 2018

Hadis Tenkîdi

Herbert BERG*

Çev. Dilek TEKİN
İshak Emin AKTEPE**

Müslüman âlimlerin çoğu hadislerin, en azından otorite kanmış klasik eserlerin ihtiva ettiklerini otantik kabul etmektedirler.*** Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'ine ve Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc'ın (ö. 261/875) *el-Câmiu's-sahîh*'ine biraz daha alt derecede Süleymân b. Eş'as Ebû Dâvud es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) *Kitâbu's-sünen*'ine, Ebû İsâ Muhammed et-Tirmizî'nin (ö. 279/892-3) *el-Câmiu's-sahîh*'ine, Ahmed b. Şuayb en-Nesâî'nin (ö. 303/915) *Kitâbu's-sünen*'ine ve Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni'nin (ö. 273/887) *Kitâbu's-sünen*'ine otorite kazanmış klasik eser staüsü verilmiştir. Bu altı kitaba bazen

* Herbert Berg, North Carolina Wilmington Üniversitesi'nin Felsefe ve Din bölümünde profesördür. Berg, yüksekisans ve doktorasını Toronto Üniversitesi'nin Centre for the Study of Religion bölümünde tamamlamıştır. Berg, halen çalışmakta olduğu North Carolina Wilmington Üniversitesi'nde "İslam'a Giriş", "Amerika ve İslam", "Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam", "Fundamentalizm", "Din Psikolojisi" ve "Asya Dinleri" gibi dersler vermektedir. Bu tercüme Berg'ün *The Development of Exegesis in Early Islam* isimli kitabının ikinci bölümüdür. Yazar bu eserinde oryantalist çalışmaların üzerinde yoğunlaştığı "rivayetlerin güvenilirliği" meselesini çözmek için bir yöntem geliştirmeyi hedeflemiştir. Bu çalışmada Berg, uyum teorisi diye isimlendirdiği yöntemini Taberî'nin tefsirindeki 997 rivâyet üzerinden istatistiklerle ortaya koymuştur. Kitabın tercümesini yaptığımız ikinci bölümünde ise o, içinde bulunduğu oryantalist paradigmayı kendisinden önce konu ile ilgilenen araştırmacıların yaklaşımlarını ve katkılarını ortaya koymak suretiyle değerlendirmektedir. Bu bağlamda Batılı bir araştırmacının gözüyle içinde bulunduğu öncü paradigmaya ait değerlendirmeler ihtiva etmesi ve paradigmanın tarihesine dair bir özet niteliği taşıması bakımından kitabın bahsi geçen bölümünün tercümesi faydadan hali değildir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Dilek Tekin, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, dmuhad-dise@gmail.com; Doç. Dr., İshak Emin Aktepe, Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, iaktepe@erzincan.edu.tr.

*** Herbert Berg, "Hadith Criticism", *The Development of Exegesis in Early Islam*, UK: Curzon, 2000, s. 6-64.

başka çalışmalar, özellikle de Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i eklenmiştir fakat bu diğer çalışmalar otorite bakımından tamamen aynı dereceye ulaşamadılar. Tenkidten azade olmamakla birlikte Kütüb-i sitte'nin genellikle [Hz.]*** Muhammed'in söz ve fiillerinin otantik, güvenilir ve hemen hemen tam kaydını içerdiğine inanılmaktadır. Pek çok batılı araştırmacı bunların içerdiği hadislerle kıymet takdir etmede yeteri kadar cömert davranmamış olsa da Müslümanların çoğu Kütüb-i sitte müelliflerinin râvîlerle ilgili titiz incelemelerinin, naklettikleri hadislerin otantikliğini sağladığını düşünmeye devam etmektedir.

Klasik Sünnî İslâm Rivâyeti¹

Müslümanlara göre [Hz.] Muhammed'in söz ve fiillerinin rivâyeti İslâmiyet kadar eskidir. Kur'ân Müslümanlara Peygamber'in örnekliğini takip etmelerini emreder² ve bu sebeple en başından itibaren sahâbîler, Peygamber'in söz ya da fiillerini rivâyet etmek suretiyle hadislerde (haberler veya hikâyeler) somut hale gelen sünnetine (davranış ya da alışkanlık) tâbi olmaya özen göstermişlerdir. [Hz.] Muhammed'in de sünnetiyle amel edilmesini ve onun yayılmasını sağlamaya ihtimam gösterdiği düşünülür.³ [6]

Genel olarak Emevî halifesi II. Ömer (ö. 101/720), hadislerin bir kısmının kaybolmasından endişe ederek resmî bir şekilde tedvin emreden ilk kişi olarak kabul edilmektedir.⁴ Ebû Bekir b. Muhammed b. Hazm (ö. 120/737) ve kısaca İbn Şihâb ya da Zührî olarak tanınan Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) II. Ömer'in emriyle hadisleri tedvin edenler arasındadırlar. Hadislerin kaydedilmesi hususundaki yaklaşık bir asırlık bu gecikme [Hz.] Muhammed ve özellikle ilk dört halifenin karışır korkusuyla Kur'ân'dan başka herhangi bir şeyin yazılmasından duydukları endişeden kaynaklanmıştır. I. Ömer hadis tedvini hakkındaki pek çok rivâyette öncelikli bir yer teşkil etmektedir. O, bu projeyi başlatmaya hevesli ancak Müslümanlar Kur'ân'ı ihmal edebilir korkusuyla bunu yapmaya isteksizdi şeklinde tasvir edilmektedir. II. Ömer ve İbn Şihâb tarafından başlatılan hadislerin kayıt altına alınma faaliyeti

*** Köşeli parantezlerdeki saygı ifadeleri ve açıklamalar tarafımızca eklenmiştir (çev.).

¹ Şii hadis tedvini hakkında bir değerlendirme için bk. Kohlberg, "Shi'i Hadith", s. 299-307.

² Örneğin "Allah Resûlü sizler için güzel bir örnektir" (Kur'ân 33:21) ve "Allah ve Resûlüne itaat edin ki rahmete kavuşturulasınız" (Kur'ân: 3:132) âyetlerini Müslümanlar [Hz.] Muhammed'in sözlerinin ve uygulamalarının kendi hayatları için bağlayıcılık ifade ettiği şeklinde yorumlamıştır.

³ Şiddikî, *Hadith Literature*, s. 5. Hadis ile sünnet arasındaki farklılık en azından Müslümanlar için sadece "teoriktir". Şiddikî, *Hadith Literature*, s. 2. Bununla birlikte âlimler farklı zamanlarda farklı Müslümanlara göre sünnetin nelerden oluştuğu hakkında oldukça farklı teorilere sahiptir. Bk. 13-4 ve 32-4.

⁴ Bu Kur'ân'dan bazı parçalar kaybolur endişesiyle Hz. Ömer'in (v. 23/644) başlattığı Kur'ân'ın ilk toplanmasıyla şüpheli bir benzerlik ortaya koymaktadır.

oldukça gelişigüzel bir tarzda başlamasına rağmen, özellikle meşhur fakih Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) çabalarıyla sünnetin İslâm hukukunun ikinci kaynağı haline getirilmesiyle elde ettiği gücün ardından otorite kazanmış altı eserin telifiyle kemâle ermiştir.

Hadislerin asıl kısmı *metin* olarak bilinir. Bir metnin [Hz.] Muhammed'in fiil ve sözlerinin gerçek kaydı kabul edilmesi için söz konusu metni aktaran kişilerin (muhaddisler) listesinin ona eklenmiş olması gerekir. Bu isnâd ya da râvîler zinciri hadis kaydedilene kadar geçen süre boyunca olayın görgü tanığının, bu şahsın olayı kendisine aktardığı diğer râvînin, bu muhaddisin metni kendisine rivâyet ettiği kimsenin ilâahiri isimlerini içermektedir.

Hadislerin *isnâd* bölümü de Müslümanların kaynak yorumlarına göre erken dönemde ortaya çıkmış standart bir uygulamadır. Aşağıdaki açıklama Muhammed b. Sîrîn'e (ö. 110/728) nispet edilmiştir:

Onlar (yani hadisçiler) isnâdı sormazlardı. Fitne (= iç savaş) meydana gelince "Size bu bilgiyi aktaranın adını söyleyin!" dediler. Eğer bunlar Ehl-i sünnet'ten (genel Müslüman çoğunluğa mensup kişiler) iseler onların naklettiği hadisler kabul edildi; Ehl-i bidat'tan iseler hadisleriyle amel edilmedi.⁵

Müslüman âlimlerin çoğuna göre bu fitne, üçüncü halife Osmân'a (ö. 35/656) yönelik suikast sonrasında meydana gelen iç çatışmalardır. Bu sebeple hadisler için isnâdların düzenli kullanımının hicrî 35 (milâdî 656) senesinden az bir zaman sonra başladığı düşünülür. Bu tarih, İslâm toplumu içerisinde bir bilim olarak hadis çalışmalarının başlangıcını da göstermektedir.

İbn Sîrîn'in açıklaması şu anlama gelmektedir: İyi niyetli fakat yanıltıcı yahut vicdansız insanlar bile siyasî, itikadî ve şahsî sebeplerle hadis uydurmuş veya onları tahrif etmişlerdir. Müslümanlar bu durumu açıkça kabul ederler. Ancak geleneksel değerlendirmelere göre böylesi uydurma olduğu kesin ve şüpheli durumda bulunan çok sayıdaki hadis, klasik hadis eserlerinin özenli oluşum sürecinde elenmiştir. [7] III./IX. yüzyılda uydurma hadisleri eleme işi büyük ölçüde isnâda odaklanmıştır. Diğer bir deyişle hadisleri derleyenler bütün hadislerin her bir râvîsini sistematik olarak incelemeye tabi tutmuşlardır (Gerçi söz konusu inceleme râvîlerin ilk tabakasını teşkil eden ve hadis uydurma ithamına konu olmadıkları düşünülen sahâbîler hakkında genelde ihmal edilmiştir). İncelemeler râvînin doğum yeri ve zamanı, ailevî ilişkisi, hocaları, öğrencileri, yolculukları, ahlakî yapısı, dinî inançları, yazılı ürünleri ile ölüm tarihine odaklanmıştır. Bu çalışma hadis derleyicilerine güvenilir râvîleri (sikât) tespit imkânı sağlamakla kalmaz ayrıca isnâd içerisinde yan yana duran râvîlerin gerçekten bir araya gelip gelmediklerini belirlemek maksadıyla çağdaş olup olmadıklarını ve mekânsal yakınlıklarını belirleme imkânı da sunar. Bu biyografik analizin (*ilmü'r-ricâl*) yanı sıra isnâdın *ittisal* durumu da araştırılmıştır. İsnadın devamlılığı, eksik ya da bilinmeyen muhaddisler ile [Hz.]

⁵ Juynboll, çev., "Muslim's Introduction to his *Sahîh*", s. 277.

Muhammed'e ulaşamayıp bir sahâbî ya da tâbîi de durması bakımlarından değerlendirilmeye alınmıştır. Ayrıca aynı tabakadan (simultaneous) râvîlerin sayısı da hesaplanmıştır. İsnadının her tabakasından pek çok râvîye sahip bir hadis (*mütevâtir*) uydurma şüphesinden uzak addedilmiştir. Her tabakada üç ya da daha fazla (*meşhûr*), belirli bir tabakada tek (*garîb*) veya her tabakada tek (*ferd*) râvî bulunan hadisler ise daha düşük seviyede de olsa yine bağlayıcı kabul edilmişlerdir. Bu üç temel üzerinde belirli bir hadis, *sahîh* (sound or authentic), *hasen* (good), *zayıf* (weak) veya *sakîm* (spurious) şeklinde sınıflandırmaya tabi tutulabilir.⁶

Müslümanlar İslâm'ın ilk dönemlerinde hadis uydurma faaliyetlerinin bir problem teşkil etmediğini asla iddia etmezler. Onların iddiası hadis uydurucularının elendiği ve muhafaza edilmiş olan haberlerin genel olarak [Hz.] Muhammed'in gerçek söz ve fiilleri olduğudur.⁷ Hatta İslâm dünyasında hadislerin tenkidi isnâd merkezli yapıldığından beri⁸ belirli bir hadisin tarihlendirilmesi nisbet yöntemiyle yapılmıştır. Yani [Hz.] Muhammed'in hayatı esnasında tedavüle giren ve isnâdı bir sahâbîde son bulan nebevî bir hadis muhtemelen [Hz.] Peygamber'in vefatından birkaç on yıl sonra doğmuştur.

Tenkid metodu ve ulaşılan sonuçlar III./IX. yüzyıldan beri mühim seviyede değişmemiştir. Hatta pek çok çağdaş İslâmî disiplin, haber-i vâhidlerin ya da muhtemelen bir râvînin bütün hadislerinin geçerliliğini veya otantikliğini tartışırken aynı metod ve biyografik (ya da *ricâl*) malzemeleri kullanır.⁹

⁶ Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, s. 43-4. İstihlâlar farklı âlimlere göre biraz değişkenlik gösterir. Sonuç olarak biyografi eserleri her bir râvî için bir madde içerecek şekilde telif edilmiştir. Bunların en güzel örneklerinden biri Muhammed b. Sa'd'ın (v. 230/844) yaklaşık 4300 madde içeren *et-Tabakâtu'l-kübrâ*'sıdır.

⁷ Elbette makbul olanlar da dâhil çok sayıda hadise uydurma hükmü vermede kendilerini özgür hisseden âlimler de vardır. Bu âlimlerden en iyi tanınanlar erken dönem dogmatik kelimacılarıdır yani Mutezile'dir. Ancak onlar genellikle istisnaları kural haline getirmişlerdir.

⁸ İsnadlar her zaman otantikliğin yegâne kriteri olmamıştır. Metinler de incelenmiş ve Kur'ânla, mütevâtir bir hadislerle, toplumun görüş birliğiyle (*icmâ*), İslâm akidesiyle veya ortak akılla [hiss-i selim] çeliştiği zaman reddedilmiştir. En azından Şiddikî'ye göre bu böyledir. *Hadith Literature*, s. 113-6. Onun Hatîb'in *es-Sünne kable't-tedvîn*'inden (s. 242-247) iktibas ettiği bir örnek aslında metin tenkidi hakkında birkaç sayfadan ibarettir. Metinle ilgili sorunlar isnad tenkidine sebebiyet vermiştir demek daha doğru olabilir.

⁹ İslâmî bir hadis tenkidiyle ilgili çağdaş ders kitabı için bk. örneğin 'Atar [Itr], *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadis*. Hadislerin sahlılığı meselesi elbette İslâm dünyasında da tartışılmıştır. Yenilikçiler hadislerle sıkı bağıllığı, taklidin ta kendisi olarak görürler ki onlara göre bu geçmişi birebir taklidir. Bazı yenilikçiler ise hadislerin nispeten geç kaydına sahâbenin toplu ta'dili faraziyesine, herkesçe kabul edilen en azından bazı hadislerin uydurulduğu meselesine, hadislerin aktarım esnasında mânen rivayetine ve bu nedenle anlamlarının bozulduğuna dikkat çektiklerinde Batılı araştırmacıların görüşlerini tekrarlamaktadırlar. Mısrır'daki Ezher uleması gibi Ehl-i sünnet ilahiyatçıları geleneksel delilleri kullanarak yenilikçilerin şüpheliğine meydan okumuştur. İslâm dünyasında özellikle de Mısır ve Pakis-

Erken Dönem Batı Şüphçiliği

Pek çok Batılı araştırmacı bazı ihtirâzî kayıtlarla bu faraziyeleri kabul etmiştir ve hadisleri oldukça güvenilir târihî kaynaklar olarak kullanmıştır. Fakat pek çok diğer bilğine göre hadislerin otantikliği ve ortaya çıkış tarihi tartışma üretmiş ve üretmeye devam eden meselelerdir. [8] 1848 yılında Gustav Weil, Buhârînin sahip olduğu 600.000 asıl hadisten yalnızca 4000 tanesini otantik kabul ettiğine değindikten sonra daha ötede Avrupalı bir tenkitçinin bu 4000 hadisin en az yarısını şüphe duymaksızın reddetmesi gerektiğini ileri sürer.¹⁰ Weil'in hemen ardından hadislerin pek çoğunun otantik kabul edilemeyeceğini iddia eden Aloys Sprenger gelmektedir.¹¹ Ne var ki, Batı'da hadislerin otantikliği konusundaki tartışma büyük ölçüde Ignaz Goldziher'in yenilikçi teorileri yüzündendir. Bu tartışmanın erken dönem İslâm hukukunun ortaya çıkışı ve gelişiminde hadislerin fonksiyonuna odaklanan sonraki istikameti, büyük oranda Joseph Schacht'ın çalışması sebebiyledir.

I. Goldziher ve Şüphçiliğin Savunusu

Goldziher'den önce bazı araştırmacılar hadislerin otantikliği konusunda bir takım şüpheler izhâr etmiş olsa da¹², bu şüphçiliği *Muhammedanische Studien* adlı eserinin II. cildinde ilk defa açıkça ortaya koyan Goldziher olmuştur.

tan'da hadis analizi hakkındaki nispeten yeni tartışmaların değerlendirilmesi için bk. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature* ve Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*.

¹⁰ Weil, *Geschichte der Chaliphen*, 2:291.

¹¹ Sprenger, sünnetle ilgili yaptığı çalışmayı sünnetin yanlıştan çok doğru, siyerin ise doğru-dan çok yanlış bilgi içerdiği yargısını ifade ederek bitirir. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 3:civ.

¹² Çalışmaları Goldziher'inkilerden önce olan R. Dozy ve William Muir'in her ikisi de Weil ve Sprenger gibi hadis literatüründe kayıtlı rivayetlerin tarihiliğini ihtiyatla kabul etmektedirler. Dozy meseleyi şöyle detaylandırır:

Ben hadislerde yanlış kısımların var olmasına değil (çünkü bu tam da eşyanın tabiatı gereğidir) bilakis bunların fazlaca otantik parçalar içermesine (pek çok titiz tenkide göre Buhârî'nin hadislerinin yarısı bu nitelemeyi haketmektedir) ve bu yanlışlanmayan parçalar içerisinde de samimi bir mü'mini mahcup edecek pek çok şeyin bulunabilmesine her zaman şaşırılmışımdır. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, s. 124-5. (çeviri bana aittir)

Hadisler kesinlikle şüpheliyken öyle görünüyor ki, Dozy [Hz.] Muhammed hakkındaki görünüşte eleştirel ya da en azından daha az övücü yorumların çokluğunu hadis malzemesinin büyük kısmının otantikliğinin delili kabul etmektedir. Muir de isnadların otantikliğinden şüphe etmektedir. O, her bir râvinin farklılıklar, eksiklikler, ilaveler ve saireden sovrumlu konuları üzerinde durduğundan isnadı hadisleri rivayet edenlerin gerçek bir yansıması olarak kabul eder görünmektedir. Muir, bu malzemenin en azından bir asır yazılı şekilde gözüktüğüne inanmaz ve bunların çoğunun uydurma olduğunu kabul eder (hadislerin yarısı kadarını önerir) ancak yine de bu malzemenin isnadları nasıl elde ettiği mesele-

Büyük eserlerde bulunan yüklü miktardaki hadisle fazlaca uğraşmış olmak “iyimser güvenden ziyade şüpheli ihtiyatlılığa yol açmıştır.”¹³ Goldziher hadislerin İslâmiyet’in başlangıç tarihinin bir belgesi olarak değil, daha çok İslâm toplumunun gelişiminin olgunlaşma aşamaları boyunca Müslümanlar arasında görülen eğilimlerin bir yansıması olarak işe yaradığı sonucuna varmıştır.¹⁴

Goldziher’in hadislerin otantikliği konusundaki şüpheleri çeşitli incelemelerden kaynaklanmaktadır. Sonraki eserlerde yer alan rivâyetler daha önceki yazılı kaynaklara referansta bulunmamakta ve isnâdlarda yazılı kaynaklara değil de şifâhi rivâyete delalet eden terimler kullanılmaktadır.¹⁵ Bundan başka çoğu yerde rastlanan çelişkili hadisler, erken dönem eserlerinde tasdik edilmemiş hadislerin sonraki dönem kaynaklarında açıkça çoğalması, [Hz.] Muhammed’in genç sahâbîlerinin onun hakkında muhtemelen Peygamber’i daha uzun süre tanımış olan yaşlı sahâbîlerden daha çok bilgi sahibi olmaları gerçeği (yani onların çok hadis rivâyet etmesi) Goldziher’e büyük oranda uydurma hadisin ortaya çıktığı izlenimini uyandırmıştır.

Sonuç olarak Goldziher, hadis literatürünün oluşum ve gelişiminin önemli ölçüde farklı bir yorumunu ortaya koymuştur. Goldziher, Peygamberlerinin ölümünden sonra sahâbîlerin onun söz ve uygulamalarını koruduklarını ve bunların sahifelerde yazılı kayda geçirilmiş olabileceğini kabul etmekte bir sancı görmemektedir. Bu açıdan o hadis literatürünün gelişimi hakkında Müslümanların yorumuna çok yakın bir konumda durmaktadır. O, sahâbîlerin [Hz.] Muhammed’in söz ve hükümlerini korumaya çalıştıklarını farzetmekle kalmaz bazı sahâbîlerin muhtemelen bunları yazıya aktardığını da (yani sahifelerde) söyler. Sahâbîler işitip kaydettikleri hadisleri gelecek nesillere aktarınca isnâd kullanımı başlamıştır.¹⁶ Ancak Goldziher’e göre hadislerin uydurulması ya da onlara bazı uydurma sözler eklenmesi hem siyasî¹⁷ hem de

sini hiç karıştırmaz. Bu yüzden otantikleri uydurmalarından ayırmanın çok zor bir iş olduğunu kabul etmesine rağmen Muir, “tarihsel gerçekliğin büyük bir miktarının hadisler tarafından aktarılmakta olduğuna dair bir güven ortaya çıktığı” sonucuna varmıştır. Muir, *Life of Mahomet*, s. xlii.

¹³ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:19.

¹⁴ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:19.

¹⁵ Şiddikî’nin bu faraziyeleri eleştirisi için bk. Şiddikî, *Hadith Literature*, s. 124-130. Ayrıca doğrudan Goldziher’i hedef alan Abbott (18-21) ve Sezgin’in (21-3) yazılarına da bakınız.

¹⁶ Diğer taraftan Goldziher var olduğu iddia edilen bu sahifelerin “sonraki nesillerin, hadis yazımına muhalif olanlara karşı sonraki sahifelere haklılık kazandırmak için kullandıkları bir icat olma” olasılığını da kabul eder. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:22.

¹⁷ Örneğin açıkça Emevî karşıtı olmasa da kesinlikle Ali taraftarlarının amaçlarına hizmet eden [Hz.] Muhammed’in yakın ailesini öven hadisler. Emevîler bunlara kendileri de hadis uydurarak ya da kendileri lehine hadis uyduran din âlimlerine saygı duyarak ve aynı zamanda muhaliflerinin hadis şeklinde ortaya çıkan argümanlarını yok ederek (ya da yasakla-

ahlakî¹⁸ sebeplerle oldukça erken bir dönemde başlamıştır. [9] Böylece karşılıklı olarak muhalif hadisler çoğalmıştır. “İster siyâsî ister itikâdî (doctrinal) olsun İslâm’ın hararetle tartışılan meseleleri arasında farklı görüşleri savunanların mükemmel isnâdlarla donatılmış delil olarak iktibas edemeyecekleri bir takım hadislerin bulunmadığı tek bir konunun olmaması şaşırtıcı değildir.”¹⁹

Goldziher’e göre Abbâsîlerin yükselişiyle birlikte durum önemli ölçüde değişti. Abbâsî yönetimi Emevîlerin "Arap putperestliğine" dayanan seküler idaresine göre daha fazla teokratik idi.²⁰ Dolayısıyla bu yeni hanedanlık şeriatın gelişimini teşvik etti ve halifelere tavsiyede bulunmak üzere bir kısmı teolojik tartışmalara katılan ve bu hususlarda araştırma yapan saray uleması [kadılar] kullandı. Sosyal hayata daha dinî bir nitelik kazandırmaya yönelik bu teşebbüs sünnetin de resmî kabulünü gerektirmekteydi. Sünnetin yükselişi, zamanın kötülüğüne karşı kısmen Emevî iktidarında başlamıştı. Ancak sünnet taraftarları Abbâsî devriminin oluşumuna kadar nispeten etkisiz kalmışlardır.

arak) karşılık vermiştir. Bununla birlikte genellikle Emevîlerin politik ve hanedanlık gündemini destekleyen bu uydurma ya da tarafî hadisler bugün sahip olduğumuz hadis kaynaklarında açıkça görülmemektedir. Çünkü Goldziher’e göre onların siyâsî halefleri olan Abbâsîler Emevî iddialarını destekleyen hadisleri gizleme (ya da yasaklama) konusunda oldukça aktif bir çalışma sergilemişlerdir. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:43-59. İlk önce ortaya çıkan Şia ve Emevîler’e ilaveten Mürcie, Hâriciler ve daha sonra Abbâsîler tartışmalara ve savunmalara hadisleriyle katıldılar. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:89-108.

¹⁸ Emevî idaresi altında görülen ahlakî gevşekliğe karşı mücadele eden zâhid hocaların uydurduğu hadisler. “Zâhid hadis uydurucuları” kendi şahsî öğretilerini nebevî hadis formunda ifade etmişlerdir - Özellikle sahabe sonrasındaki birkaç nesil için oldukça kolay bir yöntem. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:42-3. Goldziher’in işaret ettiği bu uydurma faaliyeti ille de kötü ve aldatıcı olarak kabul edilmeyebilir. Kussâs, hikâyeci yahut muhtemelen “vaizler” veya insanları terbiye etme ve eğlendirme maksadıyla hadis formunda hikâyeler uyduran “dinî hikâye anlatıcıları” da başka türlü hadisler uydurdular. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:150-5. Hadis uyduran gelenekçilerin pek çoğu kendi çalışmalarını haklı gösteren aşağıdaki hadisi açıkça kabul etmiştir:

[Hz.] Peygamber şöyle demiştir: “Önceki peygamberlere nispet edilen sözler gibi bana atfedilen sözler de benim vefatımın ardından artacaktır. Bu sebeple sizlere benim sözüm olarak rivayet edilen bir şeyi Allah’ın kitabıyla (Kur’ân) karşılaştırmalısınız. Ona uygun olanlar gerçekten benim sözüm olsun olmasın bana aittir”. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:56.

Bu haber, çok daha sonraki dönemlerde yaşanan tartışmaları ve durumu yansıtan hadise güzel bir örnektir.

¹⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:44.

²⁰ Abbâsî devrimi pek çok Arap olmayan kişiyi ön plana çıkartmıştır. Zamanla politik ve dinî liderlerinin çoğunluğu mevâliden olduğundan iktidar giderek Arap niteliğini kaybetmiştir. Bu yabancı unsurlar özellikle de Fârisî mevâlî olanlar kendi dinî inançlarının ve uygulamalarının bir kısmını daha sonra İslâm kisvesine büründürmeye teşebbüs etmiştir. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:59-60.

Emevî halifesi II. Ömer'in ilk hadis tedvinini başlattığı bilgisi, değerlendirmelerdeki birçok çelişki ve Ebû Bekir b. Hazm'ın çalışmasına sonraki literatürde herhangi bir atıf bulunmaması sebebiyle güvenilir olmadığından reddedilmelidir. Goldziher'e göre bu iddia menâkıbnâmedir yani "İnsanların dindar halife ve onun sünnet sevgisi hakkında sahip oldukları iyi düşüncelerin ifadesinden başka bir şey değildir."²¹

Goldziher düşüncesini şöyle sürdürür: İmparatorluğu düzenleme için sünnete güven esas olsa da, İslâm'ın bu ilk dönemlerinde bizatihî Peygamber'e ulaşan bilgiler hâlâ yetersizdi. Âlimler, Kur'ân ve sünnetin boş bıraktığı alanı diğer kaynaklarla doldurmaya çalışmışlardı. Bazıları Roma hukukundan ödünç aldı. Diğerleri ise bu boşluğu kendi kişisel görüşleriyle (*rey*) doldurmayı denedi. Bu ikinci seçenek (Kur'ân tarafından açıklanmayan) bütün hukukî ve ahlâkî meselelerin bizzat Peygamber'e havale edilmesi yani hadislerle temellendirilmesi gerektiğine inananların ortak eleştirisine maruz kalmıştır. Bu hadis taraftarları (*Ehlü'l-hadîs*) hadisleri hukukun birincil kaynağı haline getirmede ve rey'in değerini düşürmede son derece başarılı oldular. Ancak bu, pek çok açıdan oldukça pahalıya malolan bir zaferdi. Birçok fıkıh mezhebi kendi doktrinlerini feda etmeye gönüllü değillerdi ve bu sebeple hadis uydurmayı veya varolan hadisleri kendileri lehine uyarlamayı daha uygun buldular. Hatta rey savunucuları da sonunda hadislerin otoritesini kabule ikna edildi yahut kandırıldı. Böylece onlar da o zamana dek mezhep kurucularının ve hocalarının düşüncelerine dayanan kendi doktrinlerini destekleyen hadisler "buldular".²² Hadis taraftarlarının yalnızca Peygamber'in otoritesine dayandırılabilen fikirlerin bir değer ifade edeceği konusundaki ısrarı şöyle bir sonuç ortaya koymuştur: "Herhangi bir rivâyetin bulunmadığı yerde insanlar hızlı bir şekilde onu uydurmaya başladı. Rağbet arttıkça şahsî iddiaları destekleyen sahte hadis icadı da yoğunlaştı."²³ [10] İslâm imparatorluğunun farklı bölgelerindeki hadisleri toplamak isteyen seyyahların yaptığı *talebü'l-hadîs* yolculukları, birbirinden tamamen farklı yerel kitapların yanı sıra mevcut hadislerden müteşekkil daha muntazam bir külliyatın ortaya çıkmasını sağladı.

Her nasılsa en sonunda bu yoğun hadis uydurma faaliyetlerine karşı bir reaksiyon gelişti. Goldziher bu vakıya karşı gelişen üç tür reaksiyon tespit etmiştir. İronik bir şekilde [Hz.] Muhammed'in kendisine nisbet ederek hadis

²¹ Ahmed b. Hanbel Hicaz'da Abdulmelik b. Cüreyc (ö. 150/767)'in ve Irak'ta Saïd b. Ebî Arûbe (ö. 157/773)'nin çalışmalarını hadis külliyatının ilkleri arasında zikretti. Goldziher onların çalışmalarının hadisle değil hukukla ilgili olduğunu iddia eder. Ancak bu eserlerin içeriği veya yapısı bilinmediği sürece onlar hakkındaki süpekülasyonun anlamsız olacağını da ilave eder. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:196-7.

²² Goldziher, *Muslim Studies*, 2:78-82.

²³ Goldziher, "The Principles of Law in Islam", 8:301.

uyduranları kınadığını ifade eden uydurma hadisler yayılmaya başladı. Diğerleri basitçe bütün hadis külliyyatını reddetti ve yalnızca Kur'ân'a başvurdu. Üçüncü tepki ise bizzat hadisçiler arasında ortaya çıktı ve sonunda baskın hale geldi. Bunlar herhangi bir hadisin otantikliğini değerlendirmek üzere bir yöntem geliştirdiler. Bu yöntem hadisin gerçek muhtevasını (*metin*) değil metni aktaran râvîleri yani *isnâdî* merkeze almıştır. Goldziher bu tenkidin başlangıcı olarak yaklaşık hicrî 150 yılını ileri sürüyor gibi görünmektedir. Böylesi bir tenkid metoduyla birlikte hadis uyduranlar oldukça hassas şekillerde isnâdlarda değişiklikler yapmaya yönelmiştir. Goldziher'e göre aslında sahâbî ya da tâbî ile biten isnâda sahip hadisler genellikle Peygamber'e doğru uzatılmıştır. Yani *mevkûf hadisler* Peygamber ve isnâdın sonunda bulunması gerekli isimler ilave edilerek *merfû hadise* dönüştürülmüştür. Isnadlar *muammerûn* - uzun süre yaşamış kimseler yoluyla da "değiştirilmiştir". Goldziher'e göre bunlar, yüz yaşından fazla (bazen yüzlerce) olmak durumunda kalsa da [Hz.] Muhammed ile doğrudan bağlantısı varmış gibi davranılan kişilerdir.²⁴

Daha önce de belirtildiği üzere Goldziher, hadislerin resmî tedvinine dair geleneksel tarihlendirmeden şüphe eder. Ona göre bu süreç II. Ömer döneminde değil Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *Muvatta*'ı ile başlamıştır.²⁵ Yani Goldziher, hadislerin tedvininin hicrî II. asrın sonlarına (milâdî VIII. asrın sonları ya da IX. asrın başları) doğru gerçek hadis çalışmalarının öncüsü fıkıh çalışmalarıyla başladığına inanmaktadır.²⁶ Bu ikinci çalışmalar kısa bir süre sonra başladı çünkü hadis malzemesinin daha sistematik bir tasnife tabi olması zaruret haline geldi. Hukukî ve dinî uygulamaların hadis esaslı olması hususundaki ısrar arttıkça mevcut malzeme de arttı. Bu tasnif iki şekilde gerçekleşmişti: *Müsnedler* (isnâda göre düzenlenenler) ve *musannefler* (konuya göre düzenlenenler). Musannefler çoğunlukta olmaya devam etse de müsnedler de derlenmeye devam etmiştir.²⁷ Ahmed b. Hanbel'in derlemesi müsned eserlere bir örnektir. Yaygınlık kazanan ilk musannef ise Buhârî'nin çalışmasıdır. Bu eser *Muvatta*'dan farklı olarak Buhârî'nin seçki ve düzenlemesiyle oluşmuş bir hadis kitabıdır. Goldziher'e göre hicrî II. asrın ortalarında (milâdî IX. asrın ikinci yarısı) Kütüb-i Sitte'nin telifinden sonra, hadis âlimleri

²⁴ Krş. Juynboll, "The Role of Mu'ammerûn", s. 155-75.

²⁵ Ancak bu açıklamayla ilgili pek çok önemli kayıt bulunmaktadır. *Muvatta* bir hadis külliyyatı değil fıkıh külliyyatıdır. Eserde hadisler değil hukukun ve dinî davranışların dayandığı Medinelilerin icmâi ve sünneti yer almaktadır. Dolayısıyla Mâlik b. Enes en iyi ihtimalle hadisleri toplayan değil daha çok yorumlayan bir kimsedir. Ayrıca onun çalışmasından açıkça anlaşılmaktadır ki mükemmel isnad zorunluluğu hissedilmemiştir (yalnızca [Hz.] Muhammed'e ulaşan hadislerin küçük bir kısmı hariç). Goldziher, *Muslim Studies*, 2:197-202.

²⁶ Dolayısıyla Goldziher, hadislerin yazılı rivayet sürecine göre önceliği bulunan ve daha sonra hadislerin otantikliğı konusundaki tartışmalarda bazı araştırmacılara göre çok önemli bir yere sahip olduğu ifade edilen şifâhî aktarım konusunda kesin bir tutum sergilemez.

²⁷ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:210-4.

yeni rivâyetler toplamak yerine mevcutları kopyalayan ve muhtasar veya "özetlenmiş versiyonlar" üreten kimseler haline geldiler; böylece hadis literatüründe bir azalma görülmeye başlandı.[11]

Özetle Goldziher hadislerde "İslâmiyetin ilk birkaç asrında ortaya çıkan siyaset ve hilafet çekişmelerinin yaşandığı bir savaş alanı görmektedir. Hadisler herbiri bizzat Peygamber'i kendi yararına şahit ve otorite kılan farklı grupların amaçlarının bir aynasıdır."²⁸ Ayrıca,

İslâm içerisindeki bütün düşünce akımları ve karşı akımlar ifadesini hadislerde bulmuştur. Dolayısıyla bu açıdan hangi alanda olursa olsun değişik ihtilaflı görüşler arasında bir fark bulunmamaktadır. Siyasî gruplar hakkında öğrendiğimiz her şey fikhî farklılıklar ve tartışmalı i'tikâdî meseleler vs. için de geçerlidir. Bütün rey veya hevâ, sünnet ve bid'at ifadesini hadis suretinde aramış ve bulmuştur.²⁹

Müslüman hadisçiler İslâm topraklarında mevcut hadis yığınına incelemek üzere hassas yöntemler geliştirmiş olsa da onlar "yalnızca apaçık uydurmaları hadis malzemesinin dışında tutabilmişlerdir."³⁰ Goldziher tüm şüpheliğine rağmen hadisleri koruma çalışmalarının otantikliğini ve bazı hadislerin otantığe benzer olma ihtimalini kabul etmiştir.³¹ Ancak Goldziher şu tutumunu sürdürmekte kararlıdır:

Otantik delillerin yokluğunda hadislerin bir bölümünün en eski malzeme olduğu hatta bazılarının da [Hz.] Peygamber'in vefatını takip eden nesle tarihlendirildiği konusundaki en belirsiz düşünceleri ifade kesinlikle ihtiyatsızlık olurdu. Geniş hadis malzemesiyle sürekli meşguliyet hadis eserlerinde dikkatli bir şekilde derlenmiş malzemeye iyimser güven duyulmasından daha çok şüpheli ihtiyata sebep olmuştur.³²

Böylece Goldziher, şüpheliği savunmak suretiyle Batı'daki hadis çalışmalarının istikametine büyük etki yapmıştır.³³

²⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:115.

²⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:126.

³⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:140.

³¹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:164.

³² Goldziher, *Muslim Studies*, 2:18-9. Başka bir yerde Goldziher vardığı sonuçları şöyle özetler:

Bilimsel standartlara göre hüküm verilirse bu genel kabul görmüş derlemelerin (yani Buhârî ve Müslim'in çalışmalarının) eğer varsa yalnızca küçük bir bölümü ait olduklarını iddia ettikleri tarihe dair erken bir süreçten güvenle bahsedebilir. Yakın zamanda yapılmış küçük bir çalışma tartışılan bazı meselelerdeki muhalif iddiaların lehine kayıtları elde eden bir ruh adına çalışmaya istek ve eğilimin olduğunu ortaya koydu. Goldziher, "The Principles of Law in Islam", s. 302.

³³ Goldziher'in şüpheliği yalnız değildir. D. S. Margoliouth, Henri Lammens ve Leone Caetani gibi çağdaşları da hadislerin otantikliği hususundaki şüphelerini ortaya koymuştur. İslâm hukukunun ikinci kaynağı olarak sünneti tartışırken değindiği hususlardan birinde Margoliouth [Hz.] Muhammed'in kanun koyuculuk görevini kesinlikle kabul etmediğini dolayısıyla Kur'an'da bulunanlar dışında geriye herhangi bir hüküm kalmadığını iddia eder.

Goldziher hadis materyalinin çoğunun otantikliği konusundaki bu basit şüpheliğinin ötesine asla geçmemiş ve herhangi bir hadisin kronoloji ya da kökenini belirlemek üzere daha pratik bir teori geliştirmeye çalışmamıştır. O hadisleri tarihlendirmede "gelişiminin kemal dönemlerinde" veya "İslâm'ın ilk birkaç asrı" gibi genel açıklamalarla yetinir. Her ne kadar o hadisleri tarihlendirmede tereddüt etse de onun çalışmalarını sürdüren araştırmacılar bu teşebbüste oldukça fazla gayret sarfetmişlerdir.

J. Schacht ve Uydurma Ahkâm Hadisleri

Bir sonraki neslin araştırmacılarından Joseph Schacht, Goldziher'in şüphecilik geleneğini daha belirgin bir şekilde devam ettirdi³⁴ [12] ve onun *Origins*

Margoliouth'a göre meselelerin Allah ve Resûlüne arz edilmesini emreden Kur'ân 4:64 nebevî sünnet anlayışını desteklememektedir. Ona göre bu Kur'ânî emir tam tersi bir duruma delâlet etmektedir: "Dini lider Tanrı'nın sözcüsüdür ve otorite ile sözcü birbirinden ayrı tutulamaz". Margoliouth, *The Early Development of Muhammedanism*, s. 71. Margoliouth, hadislerin otantikliği konusunda iki şüphe taşımaktadır. Öncelikle o, bu kayıtların [Hz.] Muhammed'in söz ve uygulamalarını koruduğuna dair bir delil görememektedir. İkinci olarak hadis râvilerinin hafızaları da apaçık zayıftır. "Bu sebeple hukukun ikinci kaynağı değerlendirildiğinde genellikle ortaya iki misli şüphe çıkar. Acaba gerçekten Peygamber'e ulaşan bir icthad ya da prensip var mıdır; eğer varsa bu onun söz konusu meseledeki son kararı mıdır?" Margoliouth, *The Early Development of Muhammedanism*, s. 73. Margoliouth hadislerin büyük bir bölümünün uydurma olduğunu savsuna da onların ortaya çıkışını I. asırdan sonrasına ertelemez. Yani varolan uygulamanın (Margoliouth'a göre Kur'ân tarafından ta'dil edilmiş İslâm öncesi uygulama) meşruiyeti için sonraki nesiller Peygamber'in sünneti anlayışını, bunu somutlaştırmak ve korumak için de bir yöntem yani hadisleri geliştirdiler. Bu açıdan o Goldziher'in de oldukça ötesine geçer. O, şu sonuca varır: "Hadislerin kaynağını araştırdıkça [Hz.] Muhammed hakkında pek az şey bildiğimizi ancak İslâm tarihiyle ilgili daha fazla öğreneceğimizi görürüz". Margoliouth, "On Moslem Tradition", s. 121.

Lammens da Goldziher gibi hadisleri farklı rakip yahut muhalif grup ve ekollerin ürünü olarak telakki eder. Müslüman âlimlerin tenkidleri bu uydurma hadislerin çoğunu ayıkla da metinlere değil yalnızca isnada odaklandıklarından çoğu şüphe devam eder. Lammens metnin kronolojik olarak bir hadis formuyla birleşmeden önce var olduğunu ileri sürer. Lammens, *L'Islam: Croyances et institutions*, ss. 92-3. (Fazlurrahman'ın Margoliouth ve Lammens'le ilgili itirazları için 32-3. sayfalara ve onun *Islam*, s. 43-7'e bakınız.) Caetani de isnadların çoğunluğunun II. asrın sonu veya sonrasında kendilerine eklenip bu hale getirildiği metinlerden sonra ürettiği kanaatindedir. Caetani, *Annali dell'Islam*, 1:28-31. Ancak bu mutedil şüphecilik mahiyetini yeniden düzenleme beklentisiyle Peygamber'in sahâbilerine isnad edilen rivayetleri soruşturmaktan Caetani'i alıkoymuyor. Caetani, *Annali dell'Islam*, 1:47-50.

³⁴ Schacht, bu eski âlimin "muhteşem keşfine" duyduğu minneti ifade eder. Schacht, *Origins*, s. 4. Benzer duygular "Eski üstadların çalışmalarına özellikle de hadis literatürü üzerine yapılacak her çalışmanın temellerini şekillendirecek *Muhammedanische Studien* isimli eserin sahibi Ignaz Goldziher'e duyduğum minneti ifade edemem. Araştırmacılar benim Goldziher'in yazılarından özgürce esinlenmemi haklı bulacaklardı ve bu minnetimin itirafına kâfi gelmelidir" diyen Alfred Guillaume tarafından da ızhâr edilmiştir. Guillaume, *The Traditions of Islam*, s. 5. Bu açıklamanın da işaret ettiği gibi bu kitap Goldziher'in çalışmasının İngilizce olarak yeniden üretimidir. (Bk. Guillaume'nin intihal yaptığını ima eden Şiddîki,

of *Muhammadan Jurisprudence* adlı eseri Goldziher'in *Muslim Studies*'iyle birlikte sırasıyla Batı'da hadis üzerine yapılmış neredeyse diğer tüm çalışmaların temelini ya da en azından hareket noktasını teşkil etti.³⁵

Origins'ta Schacht'ın temel meselesi İslâm hukukunun, yani şeriâtın başlangıcı ve gelişiminde Şâfiî'nin üstlendiği roldür. Bu hadisçi ve fakih müctehidin [Hz.] Muhammed ile doğrudan bağlantı gerektirebilen yahut gerektirmeyen İslam toplumunun "yaşayan geleneği" yerine [Hz.] Muhammed'in davranışlarının örnekliği şeklinde düşünülen sünnetin müdafaasından sorumlu olduğu düşünülmektedir.³⁶ Böyle yaparak Schacht, hadislerin gelişim sürecini (dolayısıyla onların otantikliğini ve kronolojisini) incelemektedir.

Schacht, hadislerin özellikle de [Hz.] Muhammed'ten nakledilenlerin genelleksel anlamda farzedildiği gibi Kur'ân'la birlikte İslâm hukukunun asıl temelini teşkil etmediğini ileri sürmektedir. Aksine hadisler bazı hukuk kurumları teşekkül ettirildikten sonra ortaya çıkmış yeniliklerdir. "Eski hukuk ekolleri eski sünnet mefhumunu ya da ekolün kabul edilmiş doktrininde ifadesini bulan toplumun ideal uygulaması şeklindeki yaşayan geleneğini kabul etmişlerdir."³⁷ Bu ideal uygulama farklı şekillerde somutlaşmıştı ve bu durum kesinlikle sadece Peygamber'den nakledilen hadislere münhasır değildi. Schacht, sünnetin Şâfiî'ye kadar yalnızca Peygamber'den gelen hadislerin içeriğiyle tanımlanmadığını ancak Şâfiî'nin her ne kadar ilk olmasa da mütemadiyen ona en önemli otoriteyi veren ilk kişi olduğunu savunur. Şâfiî'ye göre [Hz.] Peygamber'e kadar ulaşan ve isnâdı şüpheli farzedilmeyen bir haber-i vâhid kişisel görüşlerden, diğer delillerden, bütün sahâbî, tâbiî ve diğer otoritelerin görüşlerinden üstündür. Schacht şunları söyler:

Şâfiî'den önceki iki nesilde sahâbe ve tâbiîne atf kural; bizzat Peygamber'den gelen hadislere referans ise istisna idi. Şâfiî'ye düşen ise bu istisnayı kendi prensibi haline getirmek olmuştur. O halde burada vardığımız şu sonucu aktarmalıyız: Genel anlamda sahâbe ve tâbiînden gelen hadisler Peygamber'den gelenlere nazaran daha eskidir.³⁸

Hadith Literature, s. 130). Bu sebeplerle Guillaume'nin çalışması ayrıca incelenmeyecektir.

³⁵ Schacht'ın eseri hemen "paha biçilemez katkı" diye nitelendirilmiştir. Bk. Guillaume, review of *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 176-177. Ayrıca bk. Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 32. Çok daha yenilikçi bir inceleme için bk. Fück, review of *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 196-199. Schacht'ın muazzam etkisi hem bu bölümün kalanında (yani sonradan gelen âlimlerin çoğu ya onun teorilerini daha saf hale getirmeye ya da karşı koymaya çalışmıştır) hem de onun eserini inceleyen yayınların sayısında açıkça ortaya çıkmaktadır. Daha önce bahsi geçenlere aşağıda incelenecekler ayrıca dâhil edilecektir Layish, "Notes on Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law", s. 132-140 ve Forte, "Islamic Law: the Impact of Joseph Schacht", s. 1-36.

³⁶ Schacht, *Origins*, s. 3.

³⁷ Schacht, *Origins*, s. 80.

³⁸ Schacht, *Origins*, s. 3.

Bu sonuçlara dayanarak Schacht, hukûkî hadislerin gelişimi hakkında aşağıdaki taslağı teklif eder. Eski hukuk ekolleri büyük ölçüde münferit düşüncelere (rey) dayanan yaşayan geleneğe (sünnet) sahip idi. Daha sonra bu sünnet tâbiîn ve sahâbeden müteşekkil önceki nesillerle ilişkilendirildi ve onlara atfedildi. Bunun ardından II. asrın ortalarına doğru [Hz.] Muhammed'e kadar uzanan isnâdlara sahip hadisler hadisçiler tarafından tedavüle sokuldu. Şâfiî'nin ve diğer hadisçilerin gayretleri nihayet Peygamber'den aktarılan hadislerin en yüksek otoriteye sahip olmasını sağladı.³⁹ Ancak nebevî hadislerin gelişimi bu noktada kalmadı. Schacht'ın iddiasına göre aslında kendilerine verilen bu yeni otoritenin bir sonucu olarak klasik kaynaklarda muhafaza edilen hadislerin önemli bir bölümü Şâfiî zamanında ve sonrasında uydurulmuştur. [13] Yani Buhârî, Müslim ve diğerlerinin eserlerindeki nebevî hadislerin büyük kısmı [Hz.] Muhammed kökenli değildir; Sahâbe ve diğer otoritelerin görüşlerini aktaran hadisler her nasılsa biraz daha önce tedavüle sokulduysa da diğerleri takriben II. asrın ortalarında tezahür etmiştir. Etkili açıklamalarından birinde Schacht şu sonuca varmaktadır: "... [Hz.] Peygamber'den gelen her hukûkî hadis aksi ispatlanana kadar otantik ya da özü itibarıyla otantik kabul edilmemelidir. Her ne kadar biraz örtbas edilse de ifade onun ya da sahâbilerin zamanı için geçerli fakat aslında daha sonra formüle edilmiş bir hukûkî doktrin uydurma anlatımıdır."⁴⁰ Bundan dolayı Schacht, hadisler hakkında isnâdların incelenip tenkid edilmesini esas alan İslâmî bilgiyi "tarihî değerlendirmeler için konu dışı"⁴¹ addederek reddeder.

Goldziher'den daha tam bir iddia öne sürmesine rağmen Schacht, teorilerinde henüz Goldziher'in ötesine geçememiştir. Ancak Schacht, belirli hadislerin kaynağını tespit etmeyi sağlayacak kendi geliştirdiği metodlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Müslümanların "konuyla ilgisiz" metodlarına karşı ortaya koyduğu alternatif içinde kendisine ait yegâne katkı olarak Schacht, bir hadisin ortaya çıkış tarihinin hukûkî tartışmalarda ilk defa görünmesiyle, hadisin ilgili olduğu problemin tarihindeki izâfi konumuyla ve metin ile isnâdlardaki bazı işaretlerle tespit edilebileceğini ileri sürer.

"Hukûkî tartışmalarda ilk defa görünme" ile kastedilen mana açıktır. Eğer önemli bir hadis herhangi bir metinde kanıt olarak ileri sürülmüşse ve aynı hadis oldukça büyük bir öneme sahip olabileceği daha önceki bir metinde bulunmuyorsa söz konusu hadisin o dönemde mevcut olmadığını ve önceki metnin yazılış zamanından sonraki bir dönemde uydurulduğunu farz etmek mümkündür. Bu aslında sessizlikten kaynaklanan ancak oldukça zorlama bir delildir.

Hadisin "ilgili olduğu problemin tarihindeki izâfi konumundan hareketle"

³⁹ Schacht, *Origins*, s. 138.

⁴⁰ Schacht, *Origins*, s. 149.

⁴¹ Schacht, *Origins*, s. 163.

tarihlendirilmesiyle Schacht hadislerin sık sık tartışma bağlamında uydurulduğu fikrini kastetmektedir. Yani hadisler önceden varolan doktrinlerin ve uygulamaların yanlışlığını kanıtlamak üzere özel olarak tasarlanmışlardır. Yeni bir hadis ya da hadis grubu hedef alınan doktrin ya da uygulamanın destekçilerini veya uygulayıcılarını bunları savunan ve bunları tekzip eden hadislerle zarar veren hadisler uydurmaya kışkırtmış olabilir. Onların muhalifleri de sonradan daha fazla ve genellikle daha ayrıntılı hadisler icad ederek onlara cevap vermiş olabilir. Böylece muhtelif ve aynı doğrultudaki hadislerin yan yana konulması ve metinlerinin karşılaştırılmasıyla özel bir ihtilafı çevreleyen hadislerin kronolojisinin yeniden oluşturulması mümkündür. Tekzip edilen doktrin ya da uygulama elbette kendisine muhalif hadislerden zaman itibarıyla daha öncedir. Söz konusu uygulama ya da doktrini savunan bir hadis muhtemelen karşıt hadisten daha sonraya aittir.⁴²

‘Metindeki işaretlerden’ maksat bir hadiste ifade edilen otoriteye bakmaktır. Tartışmalar sırasında her grup kendi doktrinini gittikçe artan bir şekilde daha yüksek otoritelere yansıtmak durumunda kaldı. Yani bir zamanlar tâbiine nisbet edilen öğretiler sahâbenin öğretileri haline gelmiştir ki böylelikle ikinciler de bizzat Peygamber’in sözlerine dönüşmüştür. Schacht şunu iddia eder: [14]

Sık sık olduğu üzere tâbiine ait olduğu iddia edilen görüşleri, sahâbeye nispet edilen hükümleri ve Peygamber’den nakledilen hadisleri yan yana bulduğumuzda, kural olarak ve aksi ispat edilmediği sürece, tâbiine nispet edilen görüşlerin başlangıç noktası olduğunu, sahâbe görüşleri ile Peygamber’den nakledilen hadislerin ise söz konusu doktrin için daha üst bir otoriteyi temin etmek amacı taşıyan ikinci aşamadaki gelişmeleri yansıttığını düşünmek zorundayız.⁴³

Bahsi geçen metindeki işaretler Schacht’ın isnâdların geriye doğru gelişimi savıyla kastettiği "isnâd içindeki işaretler" ile yakından ilişkilidir. Bu teori onun şu mütalaasında özetlenmiştir: "İsnad ne kadar mükemmelse hadis o kadar

⁴² Bu yöntemin güzel bir örneği için bk. Speight, "The Will of Sa'd b. a. Waqqâş", s. 249-67.

⁴³ "Yeni" hadisler üretmek için kullanılan yöntemler basit bir şekilde karşıt doktrini desteklemek üzere otorite veya râvî olarak asıl otoriteyi (yani tâbi'i, sahâbî veya bizzat Peygamber) ödünç almayı ve genelde reddetmeyi planladıkları hadislin tam-karşıtı hadisler tasarlamayı gerektirdiğinden "benzer" hadisler çoğunlukla kolayca tespit edilmektedir. Hatta bazen durumla ilgili detaylar farklı muhâlif hadislerde tekrarlanmaktadır. Schacht, böylesi "durumla ilgili detayların" özellikle "otantik bir dokunuş anlamına geldiğini" ve böylelikle hadislin otantikliğini değil daha çok uydurma olduğunu ortaya çıkardığına dikkat çekmektedir. Schacht, *Origins*, s. 155-7. Eckart Stetter'e göre durumla ilgili böylesi detaylar çoğunlukla topostur; yani bazen tarafgir sebeplerle fakat daha çok tezyin ya da edebî etki amacıyla metnin içeriğini detaylandırılan hikâye tarzında anlatırlardır. Bk. s. 17. İslâm'ın emirlerinin varolduğu yerlerde Yahûdî kanunlarının ve uygulamalarının nasıl İslâm öncesi Araplarına atfedildiği konusundaki bir tartışma için ayrıca bk. Vajda, "Juifs et Musulmans selon le hadîth", s. 57-127. Bu toposların anlamı hakkında bir tartışma için ayrıca bk. Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 182-3.

sonraya aittir."⁴⁴ Bu sebeple Schacht isnâdları hadislerin en keyfi bölümleri olarak görür. Ancak bunların uydurulması ve gelişimi belirli modelleri uyguladığından pek çok durumda hadislerin tarihlendirilmesine imkân vermektedir.

İsnadların derinliği gibi (yani geriye doğru gelişimi) genişliği de artmıştır. "İsnadların yayılışı" önemli bir hadisin desteklenmesi ve hadisin haber-i vâhid olduğu ithamını önlemek amacıyla üretilmiş ek isnâdlar yoluyla gerçekleşmiştir. Bu sebeple *mütevâtir hadisler* otantiklik iddiasında diğer hadislerden daha fazlasına sahip değildir. Schacht şunu iddia eder:

Doktrini eski bir otoriteye yansıtılması gereken grubun sembolik herhangi bir temsilcisi rastgele seçilip isnâda yerleştirilebiliyordu. Bu sebeple pek çok kimse tarafından eski gerçek bir doktrinin rivayeti ihtimalini dışlayan diğer düşüncelerin bulunduğu yerde pek çok alternatif ismi diğer deyişle benzer isnâdı görebiliriz.⁴⁵

İsnad üretimindeki bu keyfilik sebebiyle Schacht, sahâbilerin görüşlerinin ve doktrinel durumlarının yeniden inşa edilmesine çalışmayı anlamsız bulmaktadır. "Onlar doktrinlerini sahâbilerin otoritelerine dayandıran düşünce okullarının üretimidir."⁴⁶ Schacht aile isnâdlarıyla aktarılan (yani özel olarak bir ailenin birkaç nesli içerisinde nakledilen) hadislerin gerçeklik iddiasını da reddeder. Schacht'a göre "Bir aile isnâdının varlığı otantikliğin işareti değil sadece görüntüyü kurtarmanın bir aracıdır."⁴⁷

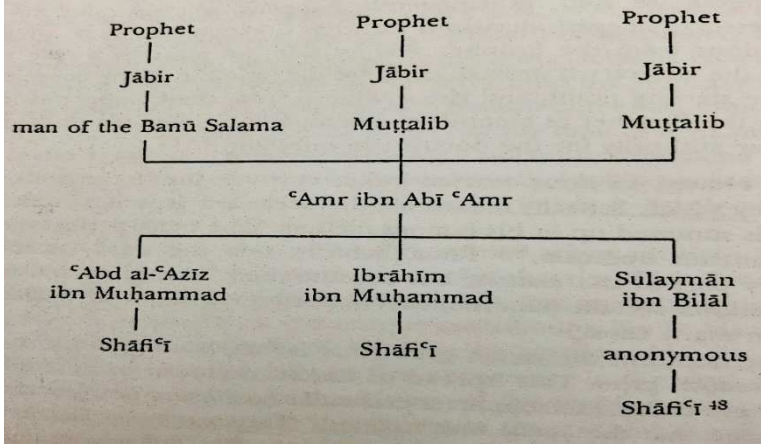
Schacht, haberin kaynağını tespitite kullanabileceği bir başka olgunun farkına vardı. O, pek çok durumda benzer ya da birbiriyle ilişkili muhtevaya sahip hadislerin isnâdlarının, isnâdın ortasında bir yerde genellikle aynı râvîyi içerdiğine dikkat çekmektedir. Schacht'ın bu olguyla ilgili kendi örneği (bk. Şema 1) Amr b. Ebî Amr'ı aynı metnin üç farklı rivâyeti için müşterek bağ ya da müşterek râvî olarak göstermektedir. Ona göre bu nokta, bir hadisçinin ya da onun adını kullanan bir başkasının haberi tedavüle soktuğu yerdir. [15] Şemada gösterilen Amr'ın altındaki isimlerle aktarılan söz konusu haber gibi "isnâdın gerçek bölümü" birkaç kola ayrılabilir. İsnad, metni tedavüle sokan kişiyle bitmez; çünkü o, sahâbî ya da Peygamber gibi bir otoriteye ulaşan isnâdı uydurmuştur. Bu durum şemada Amr'ın üstünde yer alan isimlerle gösterilmiştir ve Schacht'a göre burası "isnâdın uydurulmuş bölümüdür."

⁴⁴ Schacht, "A Revaluation of Islamic Tradition", s. 147. Schacht şunu açıklar: "İsnadların geriye doğru gelişimi... doktrinlerin daha üst otoritelere yansıtılmasıyla tamamen aynıdır ve yazınsal döneme kadar uzanmaktadır." Schacht, *Origins*, s. 165.

⁴⁵ Schacht, *Origins*, s. 163.

⁴⁶ Schacht, *Origins*, s. 170.

⁴⁷ Schacht, *Origins*, s. 170.

Şema 1⁴⁸

İsnad otoritesini artırmak üzere genellikle ilave tariklere sahip olacaktır. Schacht, bu müşterek bağın varlığının hadisin yukarıda açıklanan hadisçinin - buradaki örnekte Amr'ın - zamanında ya da daha sonra uydurulduğunun güçlü bir işareti olabileceğini ve hadisin ortaya çıkışı için başlangıç noktasını (*terminus a quo*) tayin edeceğini iddia eder.⁴⁹

Schacht'ın isnâdların gelişimi hakkındaki bu değerlendirmesi, onun ahkam ilgili hadislerin en fazla hicrî 100 yılına yani ona göre İslâm hukuk düşüncesi-nin başladığı Emevî iktidarının sonlarına kadar geri gittiği şeklindeki hipotezinin öncülüdür.⁵⁰ Bu durum isnâdlara ilginin fitne (iç savaş) döneminde kendi görüşlerini destekleyen haberler aktarmalarından dolayı insanlara güvenin kaybolmasından sonra başladığı şeklindeki İbn Sîrîn'e atfedilen açıklamayla uyushmaktadır. Schacht'a göre fitne Halife Velid b. Yezîd'in (ö. 126/744) öldürülmesiyle başlamıştır. Schacht İbn Sîrîn'in hicrî 110 yılında (milâdî 728) öldüğüne; böylece söz konusu haberin uydurma olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak yine de isnâd kullanımının hicrî 100' den önce düzenli kullanımına dair bir delil olmaması sebebiyle ima edilen tarihlendirmeyi kabul eder.⁵¹ [16]

⁴⁸ Schacht, *Origins*, s. 171'den alıntıdır.

⁴⁹ Schacht, *Origins*, s. 171-5. Diğer araştırmacılar müşterek râvî teorisini daha da geliştirmek, savunmak, kullanmak ya da ona zarar vermek, çürütmek, reddetmek için ciddi enerji sarfetmişlerdir. Bk. s. 24-5, 29-32, 42-5, 46-8. Özellikle Cook'un Schachtçı tarihlendirme metodlarını dış zeminlerde tarihlendirilebilecek hadislerde kullanımı için bk. Cook, "Eschatology and Dating Traditions", s. 23-35. Mukayesenin sonuçları ne yazık ki Schacht'ın teorilerini destekleyenlerden oldukça azdır.

⁵⁰ Schacht, *Origins*, s. 5.

⁵¹ Schacht, *Origins*, s. 36-7.

E. Stetter ve Topos ve Hadislerdeki Kalıplar

1965 yılında yayınladığı bilimsel incelemesinde Eckart Stetter, Buhârî'nin *Sahîhi*'nden örnek bir bölümü kullanarak hadislerdeki klişe sözler (*topos*) ve kalıpları (*schemata*) tetkik etmiştir. Stetter, bir *topos*la mesela [Hz.] Muhammed'in söylediği ya da yaptığı bir şeyin tam yer veya zamanına dair samimi kişisel ilişki izlenimi uyandıranlardaki gibi durumla ilgili ayrıntılar sağlayan klişe anlatıları kastetmektedir. Örneğin hadisler sık sık ilk râvîlerin [Hz.] Muhammed'i minberdeyken işittiklerinden bahseder ya da onun ne giydiğini zikreder. Böylesi temsilî durum ve mecaz ifadeler neredeyse tamamen metnin baş kısmında yer alan lüzumsuz açıklamalardır. Bu klişe sözler sadece rivâyetin akışını kolaylaştırmak için değildir; bu sözlerin varlığının asıl nedeni otantik detaylar sağlamaktır.⁵²

Kalıplar ise boşlukları doldurma, bağlantı kurma, ilişkilendirme ve malzeme organize etme vazifesi gören anlatı biçimleridir. Bu formlar ifadenin tekrarı (genelde üç defa), benzerliğin (form ve içeriğin her ikisinde) kullanımını, seci, kafiye ve benzerinin kullanımını içerir. Bu kalıplama şifâhî rivâyette şüphesiz hatırlatmaya yardımcı, faydalı bir işlev görebilmektedir.⁵³

Stetter, bu klişe söz ve kalıpların tedvin öncesi rivâyetlere girmesinden mechûl redaktörleri (hem ayrı ayrı hem de müştereken mechûl) sorumlu tutar. Böylesi öğelerin tedvin öncesi rivâyetlere hikâye anlatıcılar tarafından kullanılan şifâhî formuller gibi girip girmediği meselesi Stetter'ın hiç değinmediği bir ihtimaldir. [Hz.] Muhammedle ilgili örneğin durumla ilgili detaylar gibi otantik dokunuşlar herhangi bir hadis uydurucusu için kesinlikle gereklidir ve hazır topos ve schemata ise onlara hem muhteva hem de metin türleri tedarik etmiştir. Stetter, Goldziher ve Schacht'ın çalışmalarını doğrudan sürdürmemiştir ve bu bakımdan onun tezi otantiklik tartışmalarından biraz uzakta durur. Bununla birlikte bu rivâyet motiflerinin varlığıyla ilgili incelemeleri Goldziher ve Schacht'ın ortaya koydukları şüphelere uygun olsa da onlardan bağımsız bir surette otantiklik ya da en azından hadis literatürünün güvenilirliğine dair soruları kuşkusuz çoğaltmaktadır.⁵⁴

Goldziher, hadisler hakkındaki şüpheciliği başlatmıştır. Schacht ve Stetter ise uydurma hadisleri tespit kriteri olarak ikna edici yöntemler önermişlerdir. Bu sebeple şüphecilik yapıyı çökertmekten öte erken dönem İslâm literatürünün temellerine darbe vurmuştur. Metnin gerçekliğini garanti eden delilin yegane parçası olan isnâd, uydurma kabul edilerek hemen reddedilmiştir. Bu sebeple şüpheci olmayan birisi için Goldziher ve Schacht'ın vardığı

⁵² Stetter, "Topoi und Schemata im Hadith", s. 4-34.

⁵³ Stetter, "Topoi und Schemata im Hadith", s. 35-122.

⁵⁴ Yahûdiler, Müslümanlar ve İslâm öncesi Araçları tartışan materyallerle ilgili benzeri bir sonuç için bk. Vajda, "Juifs et Musulmans". Ayrıca bk. Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 182-3.

sonuçlar hatalıdır. Çünkü bu sonuçlar rivâyet sisteminin yanlış yorumlanması üzerine dayanmışlardır. Diğer bir deyişle hadislerin tabiatı hakkındaki (hatalı) varsayımları (yanlış) sonuçlara ulaşmalarına sebep olmuştur. Böylece onların argümanları yapmacık, dolambaçlı ve onlara katılmayanların delillerine ters görünmektedir. [17]

Şüpheliğe Karşı Tepki

Stetter'in çalışmasından farklı olarak Goldziher ve Schacht'ın teklif ettiği teori ve metodolojiler pek çok yorum, övgü ve eleştiriye ilham kaynağı olmuş; aynı zamanda hadislerle ilgili tartışmaların mahiyetini ve yönünü belirlemiştir. Onların çalışmaları iki açıdan tenkide uğramıştır.⁵⁵ Hadislerin [Hz.] Muhammed'in vefatından çok kısa bir süre sonra hatta bizzat onun hayatında yazılı hale getirildikleri konusunda ısrar etmek suretiyle yukarıda bahsedilen "yanlış anlamaları" düzelten ilk teşebbüsler gerçekleşmiştir. Onların güvenli olarak rivâyetini daha da garanti etmek üzere hadisler nihayet klasik kaynaklarda toplanıncaya kadar yazılı olarak aktarılmaya devam etmiştir.⁵⁶ İkincisi ise isnâdın özellikle sistematik bir şekilde varlığını hadisin uydurulduğuna ya da en azından müdahaleye maruz kaldığına işaret sayan Schacht'a karşı, isnâdın erken dönemde ve güvenli bir şekilde kullanıldığını iddia etmekten müteşekkildir.

N. Abbott ve Erken Dönemden itibaren Kesintisiz Hadis Yazımı

Nabia Abbott, İslâmiyetin erken dönemlerinde başlayan ve kesintisiz devam eden bir hadis yazım faaliyetinin varlığını ispatlamaya çalışır. "erken" sözüyle o, bizzat sahâbilerden hadislerin yazılı kayıtlarını muhafaza edenleri ve

⁵⁵ Ben, Goldziher ile Schacht arasında tam bir uyum olduğunu kastetmiyorum. Nitekim Goldziher bir hadisin uydurma kısmının daima Peygamberi kapsadığını düşünür. Yani hem isnâdın kullanımı hem de [Hz.] Muhammed'in söz ve davranışlarının kaydedilmesi eylemi gerçektir, ancak daha sonra bunlar Peygamber'in isminin desteğini alarak siyasi ve dinî sebeplerle görüşlerini desteklemek için kullanıldılar. Goldziher'e göre bunlardan hangilerinin otantik hangilerinin ise böyle olmadığını belirlemek artık mümkün değildir. Diğer taraftan Schacht bu sürecin tabii ile başladığını ve daha sonra Peygamber'i dâhil ettiğini iddia eder. Hukukî hadisler eğer Peygamber'in otoritesine müracaat ediyorsa otantik kabul edilmemelidir.

⁵⁶ Ayrıca Schacht'ın teorilerini itibarsızlaştırmaya çalışan pek çok boş çaba mevcuttur. Örneğin bkz. Shabbir, *The Authority*, 5-6 ve Abdul Rauf, "Al-Hadith". Abdul Rauf Batılı oryantalistlerin (Goldziher ve Schacht'ın) hadislere karşı şüpheliğini tartışırken sadece diğer daha az şüpheli Batılı oryantalistlerin delillerine başvurur. Hadislerin otantikliğinden emin olmanın ölçüsü "erken dönem hadis âlimlerinin büyük gayretlerinin neticesinde elde edilen mükemmel pek çok çalışma, derin araştırma, uzun yolculuklar ve sayısız fedakârlıklardır. Söz konusu oryantalistlerin böylesi etkili ve büyük katkıları küçümsemesi ve objektif bilim adı altında abartılı yargıda bulunmaları bu oryantalistler için adaletsizlik ve cahâlettir." Abdul Rauf, "Al-Hadith", 25.

“kesintisiz” ifadesiyle de otorite kazanmış eserlerde [*Kütüb-i Sitte*’de] derlenceye kadar hadislerin çoğunun (şifâhî rivâyet yanında) yazılı olarak aktarıldığını kastetmektedir. Ona göre şu halde hadislerin yazılı nakli onların otantikliğini garanti etmektedir.

Abbott, İslâm öncesi dönemde dahi Araçlar arasında okur-yazarlığın seyrek olmadığını ve [Hz.] Muhammed hakkındaki haberlerin bizzat onun hayatında yazıya geçirildiğini savunmaktadır.⁵⁷ Abbott’a göre bu iddianın taşıdığı problem [Hz.] Muhammedle ilgili bütün bu haberlerin standartlaştırılması yolunda erken dönemde herhangi bir teşebbüsün bulunmaması ve biraz daha zımnî olarak bu periyoda ait el yazmalarının elde mevcut olmamasıdır. Abbott’un bu bilmeceye bulduğu çözüm kabahati dürüstçe ikinci halife Ömer’in (ö. 23/644) omuzlarına yüklemek olmuştur. Arabistan dışındaki henüz yeni fethedilmiş topraklarda Kur’ân ile ünsiyet olmaması sebebiyle halife “İslâm’ın içinde Yahûdîlik ve özellikle de Hristiyanlıktakine benzer bir gelişmenin, Kur’ân’ı tahrif etmiyor ya da ona karşı çıkmıyorsa da onunla yarışa girecek olan bir kutsal literatürün teşekkül etmesinden” endişe duymuştur.⁵⁸ Bu münasebetle bulduğu hadis mecmualarını yok etmiş ve onların sahiplerini azarlamıştır. Pek çok sahâbî (her ne kadar bu meselede onunla aynı kanaati taşımalarında) halifenin gazabına uğramamak için yazılı hatta şifâhî hadisleri kullanmaktan (en azından alenen) sakınmıştır. Yine de sonraki hadis eserlerinin gerçek temelleri, Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Abbâs (ö. 67-8/686-8) ve Enes b. Mâlik (ö. 94/712) gibi hadislerin toplanması, kaydedilmesi ve rivâyet edilmesiyle uğraşan diğerlerine nazaran birkaç sahâbîdir.⁵⁹ [18]

[Hz.] Ömer’in ölümüyle ve Kur’ân’ın [Hz.] Osman nüshasının başarılı bir şekilde yayımlanmasıyla beraber hadislerin kullanımıyla alakalı iki ana korku önemli ölçüde azalmıştır. Abbott’a göre I. asrın ikinci yarısında hadislerin kullanımı gelişti ve hatta [Hz.] Ömer gibi hadislerin yazılı şekilde kullanımından sakınan ilk müslümanlar dahi bilgilerini böyle korumaktan kendilerini alıkoymadılar. Hadisler İslâm’ın ana merkezlerinde özellikle de Medîne ve Mekke’de fikhî, ahlakî ve gösteri maksadıyla (entertainment purposes) yalnızca fakih ve kadılar tarafından değil hocalar, vaizler ve kıssacılar tarafından da öğretildi.

Abbott, Goldziher ve Schacht gibi Batılı bilim adamlarının bu erken dönem

⁵⁷ Nabia Abbott, *Studies II*, s. 6-7. Onun iddiaları “Hadîth Literature- II: Collection and Transmission of Hadîth”, sayfa 289-98’de daha kısa bir şekilde özetlenmiştir. Ayrıca onun duruşunun bir özeti için bk. Şiddîqî, *Hadîth Literature*, s. 131-2.

⁵⁸ Abbott, *Studies II*, s.10.

⁵⁹ Abbott, *Studies II*, s.7-11. Abbott sahabeden gelen herhangi bir yazmanın olmamasını haklı çıkartıyor gibi gözükmektedir. Bu aynı zamanda onun sahabenin yazılı malzemeyi hafızayı desteklemek üzere kullandıklarını ve bu yüzden ezberlediklerinde veya ölmek üzereyken onları yok ettiklerine yönelik iddiasına bir delil teşkil etmektedir.

esnasında ortaya çıkan edebî faaliyetlerin son kayıtlarının gerçekliğinden kuşku duyduklarını kabul eder. O, bizzat kendisinin de bu şüphelere iştirak ettiğini ancak şu an söz konusu süreci ahenkli ve doğru bir tarzda niteleyebilmek için bu şüphelerin gerekçesizliğine inandığını açıklamıştır. Abbott şunu ilave eder:

Bu kişilerin ve hemfikir hadisçilerin hayran öğrencileri ve takipçileri arasında kapsamlı yazın faaliyeti konusunda olağanüstü derecede bir ittifak olduğu için değil bilakis bu yazın faaliyetine muhalif tanıkların isteksiz ve bazen eleştirici kanıtı. Ayrıca ... benzer faaliyetlerde bulunan ancak bu veya şu sebeplerle halkın dikkatini çekmemiş çağdaşlarının gerçekten büyük imparatorluğun her tarafına yayılmış düzineleri vardır.⁶⁰

Emevî iktidarının seküler yapısı olduğu şeklindeki Goldziher'in iddiasına karşı bir teşebbüs olarak Abbott, örneğin Emevî halifeleri Muâviye (ö. 60/680), Mervân (ö. 65/684) ve Abdümelik'in (ö. 86/705) hadislerin rivâyet ve/veya yazını konusunda aktif bir ilgiye sahip olduklarını iddia etmiştir.⁶¹ Özellikle II. Ömer hadis literatürüyle ilgilenmiştir. Abbott bu Emevî halifesinin Ebû Bekr b. Muhammed b. Hazm'ı (ö. 120/738) hadisleri ve sünneti kaydetmekle görevlendirdiğini ifade eden haberleri (Mâlik b. Enes'in *Muvatta'*⁶² ının Şeybânî rivâyetinde yer alan) kabul etmektedir.⁶³ Abbott onun otantik hadisleri korumak için çalışan pek çok halifeden yalnızca biri olduğunu ve İbn Şihâb ez-Zühri'nin imparatorluğun farklı bölgelerinden çok miktardaki hadisi derlemekle vazifelendirildiğini iddia etmektedir. Abbott ayrıca Zühri'nin bu muazzam işi başardığını ve bu defterlerin (manuscripts) dağıtıldığını ancak (Zühri'nin çalışmaları onun pek çok önemli öğrencisinin yanında varlığını sürdürse de) vilayetlerdeki direnç ve II. Ömer'in zamansız ölümü sebebiyle

⁶⁰ Abbott, *Studies II*, s.17.

⁶¹ Abbott'a göre, Goldziher (aynı zamanda Nöldeke, Wellhausen, Wüstenfeld, Ceatani, De Slane, Muir ve Sprenger da yani bu alanın uzmanları)

bazı olguları göz ardı etti ve erken dönem İslâm kültür tarihinin son dönem İslâmî yorumu onu yanılttı. Çoğu muasırı gibi o Emevî dönemi somut kültürel gelişmelerini küçümsedi ve bu yüzden şifahi rivâyetin konumuna odaklanmaya ve erken döneme ait tüm yazılı kayıtların hafızayla desteklendiğini düşünmeye devam etti. Abbott, *Studies II*, s.64.

Abbott, çoğu Batılı araştırmacının Goldziher'in ötesine gitmeye cesaret edemediğini ilave eder. Abbott, hadis külliyatında yer alan rivayetlerin hicrî I. asrın sonunda az çok sabitlendiği hususunda tesadüfen, tümü kendisiyle hem fikir olan Johann Fück, Joseph Horovitz, Rudi Paret ve James Robson'ı hariç tutar. Abbott, *Studies II*, s.64. Fück, Horovitz ve Robson ile ilgili tartışma konusunda bkz. s.38-40.

⁶² Bu metnin daha geç tarihli son redaksiyonu için bkz. Calder, *Studies*, s.66.

⁶³ Abbott'a göre Sünnet bu kez sadece "Hz. Muhammed'in örnekliliği veya rehberliğini kapsamaz aynı zamanda halife Ebû Bekir ve Ömer ve bu ikisinin iktidarında üst mevkilerde yer alan seçkin pek çok kişiyi de içerir." Abbott, *Studies II*, s. 27. Ayrıca o "idari ve hukukî uygulamaların özel alanlarını" da içine alır. Abbott, *Studies II*, s. 27. Bu kapsamlı sünnet tarifinde Abbott Goldziher ve Schacht'tan ne kadar çok etkilendiğini göstermektedir.

fazla dikkat çekemediğini düşünmektedir.⁶⁴ Bu sebeple Abbott, Goldziher'in bu "yanlışını" düzeltmeye ve hadislerin yazılı rivâyetlerini teşvik etme konusundaki fonksiyonlarını vurgulayarak Emevîler'in hakkını teslim etmeye çalışmıştır.

Hadislerin bu şekilde rivâyetiyle Abbott, muhtemelen Schacht'ın isnâdların yayılması teorisine karşı hadis sayısının hızlı genişlemesi olgusu hakkında aşağıdaki açıklamayı yapma imkânı bulmuştur. [19] Özellikle aynı ailenin birbirini takip eden nesillerinin muhafaza ettiği oldukça uzun nüshalar ayrı kısımlara taksim edilmiş ve orijinal nüshanın isnâdı bunlara eklenmiştir. Bu nüshalarda yüzlerce hadis bulunabilmekteydi. "Eğer tam anlamıyla kavranmazsa bu süreç hadislerin ani muazzam artışı izlenimi doğurabilir..."⁶⁵ Ayrıca Abbott bunu iddia eder:

Aile isnâdının gelişimi ve yazılı rivâyetin sürekliliğinin kaçınılmaz sonucu her ne kadar nispeten oldukça az sayıda ezberlenmiş hadis şifâhî olarak aktarılsa da takriben hicrî I. asrın sonlarında hâlihazırda bir yerde mevcut birilerinin yazdığı hadis ve bunların geliştirdiği sünnet yığınına ortaya çıkarmıştır.⁶⁶

Yani Abbott, aile isnâdlarının gerçek olduğunu (Schacht'tan farklı olarak) kabul etmekle kalmamakta; bir de onları genel anlamda hadislerin otantikliğinin garantisi olarak telakki etmektedir. Ve eş zamanlı gerçekleşen söz konusu şifâhî ve yazılı rivâyetlerden her biri diğerini korumuş ve böylelikle hadislerin büyük oranda uydurulmasının önüne geçilmiştir. Buradan hareketle Abbott, sünnetin içeriğinin aşağı yukarı Zührî zamanında sabitlendiği sonucuna varabilmektedir.

Abbott, hadis yolculuklarında (ilim ve genellikle de şifâhî hadislerle ilgili araştırmalar yapmak üzere yapılan seyahatler), varrâkların (kırtasiye kopyacılar) kullanımında ve vasat bir hadisçinin ortalama hafızasında, hadis nüshalarının kesintisiz kullanımı ve üretimi için bir delil olduğunu düşünmektedir. Gerçekte şifâhî aktarım ona göre olduğundan fazla vurgulanmıştır. Çünkü Batılı bilim adamları genellikle hadislerin anlamını layıkıyla kavrayamamışlardır. Yazılı materyaller hakkındaki ve isnâdlardaki Arap terminolojisi de yanlış anlaşılmıştır. *Sahîfe* kelimesi ilk söylenen için bir örnektir. Bu kelime genellikle "(yazılı malzemenin) yaprağı" diye tercüme edilmektedir. Hâlbuki tek bir yapraktan büyük bir deftere kadar değişik malzemeler anlamına gelebilmektedir. İkinci söylenen için ise şifâhî rivâyete delalet ettiği düşünülen *haddese* (rivâyet etti) ve *ahbera* (haber verdi) kelimeleri örnektir. Halbuki Abbott, bunların yazılı rivâyetler için de kullanıldığını söylemiştir. Ayrıca kaynaklarda yer alan ve önemli bir hadisçinin yazılı malzemeyi hiç kullanmadığını ifade eden açıklamalar basitçe onun böylesi malzemeleri genel olarak kullanmadığı anlamına

⁶⁴ Abbott, *Studies* II, s. 18-32. Abbott bir kez daha bu muhteşem projeye ilgili niçin herhangi bir yazmanın bulunmadığını gerektiriyor gibi gözükmektedir.

⁶⁵ Abbott, *Studies* II, s. 29

⁶⁶ Abbott, *Studies* II, s. 39.

gelebilir. Elbette bu Abbott'un şifâhî rivâyeti hadis uydurma yazılı rivâyeti ise otantiklikle özdeşleştirdiği anlamına gelmemektedir:

Genelde bilinçli ya da bilinçsiz hadis uydurma imasıyla birlikte hem şekil hem de içeriğin aşırı değişkenliği ile şifâhî rivâyeti aynı kefeye koymak elbette anlamsız olurdu. Yine yazılı kaydı şekil ve formun tam olarak sabitleme böylece uydurma olasılığını ortadan kaldırmış olma imasıyla eşit tutmak da aynı derecede manasız olurdu. Ancak şifâhî rivâyetin gerçekte hadis uydurmaya yazılı tespitten daha fazla vesile olduğunu kabul etmemek de saçma olurdu.⁶⁷ [20]

Bununla birlikte hadislerin otantikliğini kararlı bir şekilde müdafaa etmesi sebebiyle Abbott, bizzat Müslümanların özellikle de erken dönem musanniflerinin sahih olmayanların sahihlerden daha fazla olduğunu kabul ettiklerini açıklayarak kendisini zor bir duruma düşürmüştür. Bu hadis uydurma faaliyetlerinin büyük oranda gerçekleştiğine delalet etmez mi? Abbott'a göre etmez. O, burada çoğalanların metinler değil isnâdlar olduğunu ileri sürer. Her bir nesille birlikte hadislerin sayısı (metin ya da isnâdın her bir versiyonu ayrı bir hadis sayılarak) Buhârî ve Müslim'in dönemi boyunca binlerce hadisten yüzlercesi kelimesi kelimesine ortaya çıkıncaya kadar geometrik olarak artmıştır. Hadis tenkidi isnâd çerçevesinde yürütüldüğünden beri zayıf hadislerin sayısal çokluğu sadece bazen metinler "sağlam" olabildiği halde isnâdların mükemmelden daha aşağı derecede olmasını ifade eder. Ayrıca bu hipotez geniş kapsamlı hadis eserlerinin yalnızca büyük ölçüdeki mevcut materyalin yalnızca küçük bir kısmının muhtemel kullanımı olduğu sonucunu çıkarmasına imkân verir.⁶⁸ Bu Abbott'a göre Buhârî ve Müslim'deki hadislerin tamamıyla otantik ve katıksız oldukları değil; bilakis onların aşağı yukarı Zührî döneminde sübut bulmuş olan "[Hz.] Muhammed'in söz ve uygulamalarının gerçek bir özünü sahâbe ve tâbiünün söz ve uygulamalarının gerçek bir özüyle beraber" korudukları anlamına gelir.⁶⁹

Abbott, inşa ettiği fikrin büyük bölümü için makul bir argümana sahip olduğu halde onun kaynakları okuması bazı bilim adamlarınca saflık olarak görülür. G. H. A. Juynboll'un işaret ettiği gibi "Abbott, isnâdlar ve en eski üç tabakayla ilgilenen isnâdlar hakkındaki kitaplarda verilen bilgilere aşırı derecede itimat ediyor gibi görünmektedir."⁷⁰ Hâlbuki hadislerin otantikliğiyle ilgili tartışmaların tam ortasında isnâdlar ve onların otantikliği yer almaktadır. Isnâdlarda yer alan bilgilerin tarihselliğini kabul ettiğinden Abbott'un vardığı neticeler hiç bir süpriz taşımaz; zira o sadece döngüsel bir delil geliştirmiştir.

⁶⁷ Abbott, *Studies* II, s. 64.

⁶⁸ Abbott, *Studies* II, s. 65-72.

⁶⁹ Abbott, *Studies* II, s. 83.

⁷⁰ Juynboll, *Müslim Tradition*, s. 5. Wansbrough daha genel ifadelerle de olsa aynı konuyu işaret etmiştir. O, Abbott'un çalışmasının "yazılı İslâm kaynaklarının birbirine bağımlılığına vukûfiyette başarısız olduğunu" belirtir. Wansbrough, *Studies in Arabic Literary Papyri* tenkidi. II, s. 615.

F. Sezgin ve Erken Dönem Metinlerinin Katalogu

Fuat Sezgin de *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I: Qur'an Wissenschaften, Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.* adlı eserinde erken dönemden itibaren kesintisiz devam eden yazılı rivâyetin varlığını iddia etmektedir. Pek çok açıdan onun delili Abbott'inkine benzemektedir ve bu sebeple tamamıyla yeniden izah edilmesi gerekmemektedir. Ancak onun argümanı Goldziher'in hadis literatürü üzerindeki şüpheli yaklaşımının imalarına zarar vermeye daha fazla odaklanıp bu amaç için planlanmış olma bakımından Abbott'unkinden farklılık gösterir. Sezgin Goldziher'in şu anki mevcut kaynakların hepsine sahip olmadığını farkındadır ve bu konuda haksız yere suçlanmamalıdır. Ancak daha sert bir tenkitte Sezgin, önemli ölçüde enerjisini Goldziher'in hadis rivâyetiyle ilgili bazı anahtar kavramları yanlış anladığını ispata adanmıştır.

Sezgin rivâyetin gerçekleştiği sekiz yoldan bahseder: *Semâ, kıraat, icâze, münâvele, kitâbe, i'lâmu'r-râvî, vasiyye, ve vicâde*. Sezgin, yalnızca ilk iki yolun (sırasıyla dinlemek ve ezberden okumak) ezber faaliyetini içerdiğini söyler. [21] Diğerleri ve hatta genellikle uygulamada semâ ve kıraat de yazılı materyalleri kapsamaktadır. Ayrıca yazılı rivâyet de şifâhî rivâyet gibi yaygındır.⁷¹ Sezgin bundan şu sonucu çıkarmaktadır:

Şimdi, bu rivâyet metodlarının kısmen İslâmiyet'in başlarına kadar uzandığı ve bunların yapılan atıflar ve muhafaza edilmiş materyaller yardımıyla en başından beri rivâyet için yazılı esasların özel olarak gözetildiğini ve âlimlerin isimlerinin isnâdlarda yer aldığını ispatladığı gerçeğine daha yakın durmalıyız.⁷²

Şüphesiz Sezgin (Abbott gibi) isnâdların sıhhatinden kuşku duymamaktadır. Dahası o, bu otoritelerin içinden gerçek metinlerin yazarlarının çıkarılabileceği iddiasını gerçekleştirilmeye çalışmaktadır.⁷³

Sezgin, Goldziher'in ortaya koyduğundan oldukça farklı bir hadis literatürü tarihi tespit etmektedir. Yani o da Abbott gibi sahâbe ve tâbiînin ciddî bir yazınsal faaliyet içinde olduklarını, onlar tarafından hadis rivâyetinde kullanılan terimlerin aslında yazılı rivâyeti gösterdiğini (Sezgin burada da Goldziher'in yanlış anladığı ithamını yinelemektedir) tekrarlayarak ispatlamaya çalışmaktadır.⁷⁴ İlk aşama sahâbe ve büyük tâbiîlerin yazdıkları (Bu noktada Goldziher ve Sezgin aynı görüştedir) basit kitapları (sahifeler ve cüzler) içermektedir. Ancak Goldziher hadis derlemelerinin oluşumunu fıkıh literatüründen sonraya götürürken Sezgin, hadis literatürünün gelişiminin sahifelerle başlayan bağimsiz ve kesintisiz bir uygulama olması gerektiğini tasavvur etmektedir. I. asrın

⁷¹ Sezgin, *Geschichte*, s. 58-62. Ayrıca bkz. Şiddîqî, *Hadith Literatüre*, s. 86.

⁷² Sezgin, *Geschichte*, s. 60. (benim tercümem)

⁷³ Örnek olarak Bkz. Sezgin, *Buhârî'in*. (Buhârî'nin kullandığı kaynakların bir özetini sunar.)

⁷⁴ Sezgin, *Geschichte*, s. 63-77.

son ve II. asrın ilk çeyreğinde dağılmış halde bulunan hadisler derlenmeye başlanmıştır. İlk muntazam derlemeler Zührî tarafından gerçekleştirilmiştir. Ve böylelikle müsnedleri Goldziher'in musanneflerin ortaya çıktığı tarih olarak belirlediği II. asrın sonlarından daha erken bir tarihe alarak ilk musannefi de yaklaşık hicrî 125'e (milâdî 742) tarihlendirir.⁷⁵

Metinlerin yeniden inşasının mümkün olduğu şeklindeki iddiasına uygun olarak Sezgin, aynı zamanlarda mevcut olmaları gereken farklı metinlerin katalogunu hazırlamıştır. Bir metni listeye almak için onun ölçütü tek kelimeyle isnâddır. Sonraki dönem âlimlerince ortaya konulmuş isnâdlara güven konusundaki şüphelere gelince Sezgin açıkça şunu söyler: "İslâm literatürünün ilk kaynaklarını tespit etmek için bir kimse öncelikle isnâdların ilk defa hicrî II. ve III. asırlarda ortaya çıktığı ve râvî isimlerinin uydurulduğu ön kabulünü reddetmelidir."⁷⁶

Sezgin, isnâdların sıhhatine karşı eski önyargıdan neden vazgeçilmesi gerektiği konusunda aslı/gerçek bir argüman sunmamaktadır. O sadece böyle yapılması gerektiğini söylemektedir. Bununla birlikte Juynboll'un işaret ettiği gibi "Sezgin'in yaptığı şekilde [eski metinlerin] arkeolojik bir tarzda incelenmesi ve çıkan materyallerin katalogunun ortaya konulması otantiklik tespitinden tamamıyla farklı bir şeydir. (...) Sezgin haberlerin gerçekliği hakkında hiç endişe taşıymıyormuş gibi onların bir yığını sunmaktadır."⁷⁷ Sezgin, teorileri tamamen gerçeklermiş gibi ortaya koymamaktadır. Ancak o, rivâyetin aslında yazılı şekilde gerçekleştiği; isnâdların da rivâyetin güvenilir bir kaydı olduğu varsayımına dayanmaktadır. [22] Bu argüman oldukça tutarlı olsa da bir o kadar da daireseldir.

M. M. Azami ve Schacht'a Eleştirisi

Muhammed Mustafa Azami *Studies in Early Hadith Literature* ve *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*⁷⁸ adlı iki temel eserinde Batılı bilim adamlarının hadis literatürü hakkındaki değerlendirmelerinde görülen noksanlıkları tashih etmeye; özellikle de Schacht'in teorilerini çürütmeye çalışmıştır. Onun metodları Abbott'un ve Sezgin'ininkilerden tamamen farklı değil-

⁷⁵ Sezgin, *Geschichte*, s.54-5. Bu sebeple erken döneme ait musanneflerin çok azı günümüze ulaşmıştır. Sezgin bunların yazılı kaynak olarak kullanıldıkları sonraki eserler aracılığıyla yeniden inşa edilebileceğini iddia eder. Goldziher'in görüşü için bkz. s. 11.

⁷⁶ Sezgin, *Geschichte*, s. 83. (benim tercümem)

⁷⁷ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 7. Sezginin çalışması hakkında olumsuz düşünmeyen başka araştırmacılar da mevcuttur. Goldfeld Sezgin'in bu teorisinin özellikle hadis ve tefsire ait bilgilerde Oryantalistik araştırmalara yeni bir dayanak teşkil edeceğini ileri sürmüştür." Goldfeld, "The Tafsir", s. 127.

⁷⁸ İddialarının çoğu daha özet bir şekilde *Studies in Hadith Methodology and Literature* adlı eserinde de bulunabilir.

dir ancak onun odaklandığı nokta başkadır. O, klasik eserlerde yer alan hadislerin sıhhatini yeniden iddia etmekle kalmamış hadisleri destekleyen isnâdların güvenilirliğini kanıtlamakla da ilgilenmiştir.

Azami de (Abbott ve Sezgin gibi) [Hz.] Peygamber zamanında bizzat onun tarafından teşvik edilen ciddi bir yazın faaliyetinin olduğunu ileri sürmektedir. Bu faaliyet Emevî saltanatı süresince seküler ve dinî alanların her ikisinde devam etmiştir. Azami bu olguyu, hadislerin [Hz.] Muhammed zamanında dahi yazıya geçirildiği şeklindeki argümanı için bir basamak yapmıştır. Daha sonra İslâm'ın ilk 150 yılında yaşayan ve ona göre hadislerin yazımıyla ilgilenen yüzlerce sahâbî, tâbî ve âlimin isim listesini onlardan yazılı olarak hadis alan öğrencilerinin isimleriyle birlikte kaydetmeye devam eder.⁷⁹ Yani o, erken dönemden itibaren kesintisiz bir yazılı rivâyetin varlığını belirtir ve bununla hadislerin sıhhatinin daha da emniyette olduğunu ima eder ve yine iddia (eğer böyleyse) isnâda güven duymak ve isnâdları ve rical literatürünü müstakil ancak karşılıklı birbirini destekleyen kaynaklar olarak telakki etmektir.

Azami'nin hadis çalışmalarına oldukça orijinal ve değerli katkısı isnâd sa-vunusunda ortaya çıkmaktadır. Schacht isnâd sisteminin isnâdları II. asır âlimleriyle biten hadisler için güvenilir olabileceğini ancak isnâdı Peygamber veya sahâbeye ulaşan hadisler için kesinlikle böyle bir güvenilirlik taşıyamayacağını iddia etmektedir. Azami, Schacht'ın tezini altı temel konuda çürütmüş ve sırasıyla bunları açıklamıştır.

İlk olarak Azami, Schacht ve diğerleri tarafından ileri sürülen isnâd sisteminin II. asrın başlarında ya da muhtemelen I. asrın sonlarında başladığı iddiasından söz etmiştir. O, isnâd kullanımının aynen yazılı kayıtlar gibi oldukça erken bir dönemde başladığı şeklindeki kendi tezini desteklemek üzere Horovitz ve Robson'a⁸⁰ atıf yapmaktadır. Azami, isnâdın fitneden sonra arandığı yolunda İbn Sîrîn'e atfedilen haberi kanıt olarak ileri sürmüştür ve ona göre fitneden kasıt Ali ile Muâviye arasında cereyan eden iç savaştır (hicrî 36). Ayrıca Azami bu haberin, söz konusu zamandan hemen sonra isnâdların "sorulduğunu" açıkladığını iddia eder, bununla da onların bu zamandan önce de çok yaygın değilse de isnâdı kullanmış olması gerektiğini ima etmektedir.

İkinci olarak isnâdların hadislerin en keyfi parçası olduğu yolunda Schacht'ın ortaya attığı fikir Azami tarafından şiddetle eleştirilmiştir. [23] Azami bu iddiayı çürütmek için, isnâd sisteminin Peygamber'in hayatında ortaya çıktığını ve I. asrın sonlarında tam bir bilim haline geldiğini göstermek için yaptığı ilk çalışmasında bol miktarda delil bulmuştur. Ayrıca "bir hadisin râvîlerinin çokluğu ve bunların farklı bölgelerde yaşamış olmaları 'hadislerin geriye doğru yansıtılması' teorisini varsaymayı zorlaştırmaktadır."⁸¹ Aslında

⁷⁹ Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 1-211.

⁸⁰ Bkz. s. 38-9 ve 39-40.

⁸¹ Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 237.

Azami böylesine büyük miktarlarda isnâd uydurulmasını "saçma" ve "neredeysen imkânsız" diye düşünmektedir. Belki de daha da zorlayıcı olan Azami'nin şu sorularıdır: Neden bir isnâd uydurmaya gönüllü âlimler kolayca en muteber hocaları tercih etmediler? Neden isnâd uydururken zayıf yolları seçtiler? Azami'ye göre bu mantığa aykırıdır.⁸²

Üçüncü olarak uydurma ve değiştirme faaliyetleri boyunca isnâdların yavaş yavaş geliştiği ithamına değinen Azami, kusurlu isnâdların hadislerde yer aldığı kabul eder ancak bunların hadislerin gelişimi hakkında çok önemli bir noktayı gösterdiği düşüncesini reddeder. O, örneğin Şâfiî'nin zayıf (faulty) hafızasının isnâdların bir kısmını unutmasına sebep olduğunu açıkça kabul ettiğine işaret eder. Diğer bazı râvîler ise kısa olması için kusurlu isnâdları vermeyi tercih etmiş olabilirler. Dolayısıyla kusurlu bir isnâd sonraki dönem çalışmalarından birinde daha mükemmel bir şekilde ortaya çıktığında onun geliştirildiği neticesi çıkarılamaz.

Dördüncü olarak Schacht, Şâfiî zamanında haber-i vâhid olması sebebiyle bir hadisin tenkit edimesini önlemek amacıyla ilave otoriteler uydurulduğunu iddia etmiştir (yani isnâdların yayılması teorisi). Azami Schacht'ın esas olarak *e silentio*/sessizlik delilini kullanmasını eleştirir. Çünkü bir hadisin diğer rivâyetlerinin ancak daha sonraları kaydedilmiş olması haber-i vâhid olarak kaydedildiği zamanda mevcut olmadığı anlamına gelmez. Muhtemelen o dönemde bir haber-i vâhidi delil olarak ileri sürmek yeterli görülmekte ve tekrarlar lüzumsuz olarak değerlendirilmekteydi.

Beşinci olarak aile isnâdları ve Schacht'ın bunların uydurma olduğu yolundaki iddiasına gelince Azami, her ne kadar uydurma aile isnâdları var olsa da bu isnâdlar gerçek aile isnâdlarını model almış olmalıdır şeklindeki Robson'un argümanını iktibas etmiştir.⁸³ Azami, "bütün aile isnâdları gerçek değildir ve bütün aile isnâdları uydurma değildir" demenin çok daha uygun olacağını ileri sürer.⁸⁴

Altıncı olarak müşterek râvî teorisi konusunu ele alan Azami, Schacht'ın kullandığı yegâne örneğin gerçekte müşterek râvî olgusuna uymadığını göstermektedir. O Şâfiî'nin metni yakından incelendiğinde orada [Hz.] Peygamber'den hadisi daha sonra üç öğrencisine aktaracak olan Amr'a uzanan tek bir isnâd görüldüğüne işaret eder. Aynı isnâd için Schacht tarafından ortaya konan şema 1 ile Azami tarafından ortaya konan şema 2'yi karşılaştır.⁸⁵ Azami oldukça haklı olarak Peygamber - Câbir isnâdının açıkça yegâne bağ olduğunu ifade eder. Ek olarak o, Abdulaziz'in Amr'ın hocası olarak Benû Seleme'den bir

⁸² Eleştirel bakış açısıyla, zayıf bir isnad "zayıf" olabilir çünkü hadis(ler)i hükümsüz kılmak için rivayet ettiği söylenerek sonradan ona atfedilmiştir.

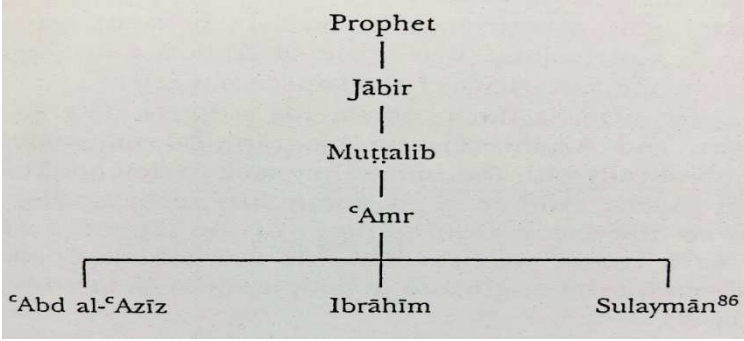
⁸³ Robson, "The isnad in Muslim Tradition", s. 23. Ayrıca bkz. s. 40.

⁸⁴ Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 247 ve *On Schacht*, s. 196-7.

⁸⁵ Bkz. s. 16. Ayrıca bkz. Schacht, *Origins*, s. 172.

kimseyi gösterirken hata yaptığı ve dolayısıyla isnâdın şema 2'de verildiği şekilde olması gerektiği sonucuna varmıştır.

Şema 2⁸⁶



Bu sebeple Schacht tarafından kanıt olarak öne sürülen tek örnek gerçekte müşterek râvî olgusunun bir örneği değildir. Azami, Amr'ın müşterek râvî olması için Peygamber ile Amr arasındaki bağlantıyı sağlayan isnâdın birkaç kola ayrılması gerektiğinin farkında değilmiş gibi görünmektedir. Amr'dan sonra birkaç kola ayrılıyor olması onun bir müşterek râvî olduğunu göstermektedir. [24] Ancak Azami, gerçek müşterek râvî örneklerinin kolayca öne sürülebileceği şeklindeki karşıt argümanı önceden tahmin ederek onların oluşumuna dair açıklamada bulunur ve müşterek râvî teorisinin daha güzel bir eleştirisini yapar. O, hadislerin yapısı gereği pek çok isnâdda müşterek râvîlerin ortaya çıkmasının beklenebileceğini düşünür. Zira bir râvînin özel bir bilgiye sahip olmasının mümkün olabileceğini veya özel bir râvînin pek çok kaynaktan elde ettiği bilgisini açıklamak (publish) suretiyle sonraki râvîlerin referans noktası haline gelebileceğini varsayar.

Bu altı noktanın her birine değindikten sonra Azami şu sonuca ulaşabilmektedir: "İsnad sistemini reddetmek için bir sebep yoktur. Sistemin tamamen kabul edilmesini gerektiren bütün unsurlara sahip olduğu kanıtlanmıştır."⁸⁷

İsnadların doğruluğu kanıtlanınca Azami genel olarak hadislerin otantikliği meselesine döner. Yeniden "Bir hadisin belirli bir zamanda olmadığını ispatlamanın en iyi yolu, kendisine atfı yapılması zorunlu bir tartışmada hukûkî argüman olarak kullanılmadığını göstermektedir; zira eğer olsaydı kullanılırdı" iddiasında bulunan Schacht'a odaklanır.⁸⁸ Bir kez daha Azami, Schacht'ın bu iddiasını örneklendirmek için ileri sürdüğü delilleri eleştirir. Erken dönem âlimlerinin kendi dönemlerinde var olan bütün hadislerden haberdar olmalarının beklenmemesi gereğine işaret eder. Daha da öte Azami,

⁸⁶ Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 234.

⁸⁷ Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 247.

⁸⁸ Schacht, *Origins*, s.140.

bizzat Schacht böylesi hadislere atıf yapılmasının istisna olup kural olmadığını açıkladığı halde bu âlimlerin neden böylesi “geç dönem”deki nebevî hadislere referansta bulunmaları gerektiğini küçümseyici tarzda sorar.

Azami kendinden emin bir şekilde şu sonuca varır: “ Dolayısıyla isnâd ve hadislerde hatalar mevcutsa da Schacht, râvîlerin çoğunluğu hakkındaki iyi niyetimizi bozmamıza ya da hadis literatürünü terketmemize sebep olacak hiçbir delil bulamamıştır.”⁸⁹ [25] Bu, durumun biraz abartılı söylenmiş hali olabilir ancak Azami gerçekten de Schacht’ın vardığı sonuçların pek çoğunu önemli ölçüde zayıflatmıştır. Kuşkusuz Schacht’ın ileri sürdüğü örneklerin pek çoğu yanlış ve yersiz kullanılmıştır. Ancak yine de birkaç örneğin çıkarılmış olması, özellikle de Azami’nin vardığı sonuçların çoğu Abbott ve Sezgin’inkiler gibi kaynakların tarihîliği hususunda tam bir güvene dayandığından, Schacht tarafından ileri sürülen genel taslağı sarsmaya yeterli değildir.

Bu güven elbette ki şüpheciler için bir sorun teşkil etmektedir. Abbott, Sezgin ve Azami’nin argümanları isnâdlarla birlikte onları koruma amacıyla ortaya konan biyografik malzemeye (ricâl literatürüne) dayanmaktadır. Bu kaynaklar bağımsız değildir. Onların argümanları [muhaliflerininkinden] daha az suni, dolambaçlı ve akla aykırı görünmemektedir. Aynen muhaliflerinin aklına aykırı görünen şüphecilerin delilleri gibi! Sonuç olarak hadislerin dolayısıyla bizzat erken dönem İslâm’ın menşei ve gelişimi hakkında görünüşte tamamen birbirine karşı iki teori görmüş olduk.

Orta Yol Arayışı

Pek çok bilim adamı hem Goldziher ve Schacht’ın hem de Abbott, Sezgin ve Azami’nin argüman ve teorilerinde iyi taraflar bulmuştur. İlk ikisinin şüpheciliği büyük ölçüde haklı görünse de zikri geçen diğer bilim adamları ileri sürülen şüphelerin tüm muhtemel sonuçlarını kabul etmeye istekli değillerdir. Onlar böylesi bir tereddüte teslim olmak istememektedirler. Yine onlar bu sonraki üç kişinin bazen görünüşte saf bir pozisyon olarak ortaya çıkan durumunu kabullenmek de istememektedirler. Onlara göre basit isnâdın kullanımı tarihsel bakımdan savunulamaz. Bu nedenle diğer bilim adamları hadis literatürünün tarihîliği ve otantikliğine inanç ve inançsızlık arasında orta bir tutum

⁸⁹ Azami, *On Schacht*, s. 182. Genel olarak Schacht’ın çalışmalarına yönelik Azami hem bizzat teorisinin hem de kaynak kullanımının “tutarsızlıklarla dolu olması, haksız faraziyeler ve bilimsellikten uzak araştırmalar, hakikatte isabetsizlik, dönemin siyasi ve coğrafi gerçekliklerini dikkate almama ve alıntı yaptığı metinlerin manasını yanlış anlama hatta erken dönem âlimlerinden alıntılanan metotları yanlış anlama” gibi gerekçelerle kınamaktadır. Azami, *On Schacht*, s. 116. Daha az tartışmalı bir eleştiri Harald Motzki’den gelmektedir: “Schacht’ın cümleleri kısıtlı örneklere dair belirli görüşlerin sadece genellemesidir- kural değildiler. Bir kimse karşıt bir görüşü delilledirirken örnekleri her daim hesaba katmalıdır ve her bir mesele müstakil durumlar olarak araştırılmalıdır.” Motzki, “The Prophet and the Cat.” s. 54.

bulmaya çalıştılar.

G. H. A. Juynboll ve Schacht'ın Yöntemlerinin Geliştirilmesi

Gautier H. A. Juynboll da, Azami gibi Schacht'ın öne sürdüğü hadislerin kaynağı ve otantikliği meselelerini detaylıca araştırmıştır. Ancak Azami'den farklı olarak Juynboll, Schacht'ın çalışmasını benimser ve her ne kadar bazı önemli noktalarda ondan ayrılrsa da pek çok açıdan ona tabiidir. Yani Juynboll, Schacht'ı savunur ve onun teorilerini epey geliştirir. Öte yandan hadislerin otantikliği meselesinde ise Schacht'ın aşırı şüpheciliklerinden uzak durur.⁹⁰ Genel olarak Juynboll, isnâdların tarihî değeriyle ilgili güvensiz gibidir ancak onların ortaya çıkış tarihini Schacht'ın yerleştirdiği tarihten çok önemli on yıl daha erkene çekerek I. asrın sonlarından daha önce olmadığını savunmaktadır.

Juynboll kendisini Abbott, Sezgin ve Azami'nin değil Goldziher ve Schacht'ın çizgisinde görür. Goldziher ve Schacht'a onun selefleri olarak atfı yapılır ve o Schacht'ın üslup ve tarzını eleştirirken bile onun teorilerine borçlu olduğunu açıkça kabul eder.⁹¹ Abbott, Sezgin ve Azami ise başaramamışlardır. Juynboll şöyle der:

Sezgin, Azami ve de Abbott'un çalışmalarında sürekli gözüme çarpan bir şey şudur: (...) Onlar, eski olduğu iddia edilen bir metin içinde keşfedilmiş bir yazma ya da papirüs dahi olsa, bu metnin isnâdında yer alan sözde en yaşlı otoriteden sonra yaşamış bir başka otorite tarafından kolaylıkla uydurulmuş olabileceğini anlamış gibi görünmüyorlar. İsnad uydurması tıpkı büyük oranlardaki metin uydurmaları gibi gerçekleşti.⁹²

Yukarıdan beri görülebilmektedir ki Juynboll "orta yol" aramaya çalışmaktadır. Ancak o, hadislerin kökeniyle ilgili ilk haberlerin apaçık hepsi doğru olmasa da bütünüyle ele alındığında oldukça güvenilir ve tarihî açıdan doğru bir resimde birleştiğine inanmaktadır. O şöyle devam eder: "Ben inatçı şüphecilerin saflık olarak tanımlayabilecekleri üst seviyede bir açık fikirliliği ne pahasına olursa olsun yenilmesi ve yok edilmesi gereken bir kusur değil erken dönem

⁹⁰ *Muslim Tradition* adlı eseri erken döneme ait hadislerin kaynaklarıyla ilgili çalışmaya ayrılmıştır. Ancak hadisler ve isnadlarıyla ilgili çalışmaya en önemli katkıları pek çok makalesinde farklı örnekleri şemalandırarak yapmıştır: "Dyeing the Hair and Beard in Early Islam", s. 49-75; "Early Islamic Society", s. 151-94; "Nâfi", the *mawlâ* of Ibn 'Umar", s. 207-44; "On the Origins of the Poetry", s. 182-207; "The Role of *mu'ammârûn*", s. 155-75, "Some *isnâd*-Analytical Methods", s. 343-84; ve "Some Thoughts on Early Muslim Historiography", s. 685-91. Ayrıca bkz. *The Encyclopedia of Islam*, (1954-), çeşitli yerlerinde. *Muslim Tradition* ve diğer bazı çalışmalarını inceleyerek İslâm'ın erken dönemlerine ait metinlerin rivayetini anlamada yeni bir akım bağlamında onun çalışmasını değerlendiren bir tetkik için bkz. Khoury, "Pour une nouvelle comprehension", s. 181-96. Özet ve tartışmalı bir tetkik için bkz. Sıddıqî, *Hadith Literature*, s. 133-4.

⁹¹ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 3-4.

⁹² Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 4.

İslâm toplumu tarihçisinin bir kazancı görüyorum."⁹³ Bu sınırlı saflığına ek olarak Juynboll, hadislerin ve büyük ölçüde bir şeyin ilk defa kim tarafından yapıldığı ya da bir müessesenin ilk defa nerede ve ne zaman kurulduğu hakkında anekdotlar içeren evâil literatürüne dayandırdığı bilimlerin menşei ve otantikliği konusunda vardığı sonuçların pek çoğunda bir orta yol bulmuştur.⁹⁴

Evâil kaynaklarına göre [Hz.] Muhammed'in ölümünden sonra ilk defa onun hakkındaki hikâyelerin yayılışı (planlı bir şekilde) öğretici hikâyeler anlatan masalcılar (kussâs) tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu nebevî sözlere uygun isnâdlar eklenmemiştir. Nakledildiğine göre Şa'bî (ö. 103-110/721-8) birilerine otoritesini soran, Şu'be b. Haccâc (ö. 160/777) ise bütün isnâdları inceleyen ilk kişidir. Böylece sistematik ricâl tenkidi takriben hicrî 130/747'de başladı. Bu sebeple isnâdlar müslüman âlimlerin inandığı kadar erken bir dönemde ortaya çıkmamıştır. Juynboll'a göre İbn Sîrîn'in bahsettiği fitne, Emevîler ile Zübeyrîler arasında cereyan eden iç savaştır.⁹⁵ İsnadın başlangıcını yaklaşık 70/690 (35/656'ya karşı olarak) yılı olarak belirleyen bu senaryo ilk isnâd tenkidleri hakkındaki evâil değerlendirmelerini çok daha makul hale getirmiştir.

Juynboll, hadislerin gelişimiyle ilgili deneme kronolojisini aşağıdaki şekilde özetler. O, müslümanların bizzat peygamberlerinin hayatında onunla ilgili bir takım şeyleri kaydetmeye başladıklarına itiraz etmez. Ancak bunun dikkate değer oranlarda yapıldığını iddia etmek için elimizde hiçbir delil yoktur. Onun hadislerin İslâm dünyasının farklı bölgelerine girişi ve bunların tedvini hakkındaki evâil delili incelemesi nispeten geç dönemde gerçekleşmiş bir gelişmeye delalet eder. O şunu ileri sürer: "Standardize edilmiş hadislerin en erken

⁹³ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 6-7.

⁹⁴ Abbott, Sezgin ve Azami'yi ve onların metinlere güvenini eleştirirken, kendisinin evâil (ilk) metinlere olan inancı saçma gözükmektedir. Nitekim Juynboll, [Hz.] Muhammed'in vefatından sonraki İslâm tarihine temas eden evâil metinlerinin nadiren çelişkili olduğunu ve daha az şüphe uyandırdıklarını iddia eder. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 10-1. R.Talmon, Arapça gramer tarihini naklederken böylesi evâil metinlerin "rivayetlerin büyük oranda uydurulduğunu kanıtladığına" ve onların Juynboll'e bu şekilde bir güven sağlamasının özel herhangi bir nedeni bulunmadığına işaret eder. Talmon, "review of *Muslim Tradition*", s. 248-57. Albrect Noth bu malzemeye benzeri bir güvensizlik telkin etmiştir. O bazı evâil rivayetlerinin oldukça tarafgir olduklarını ve böylesi malzemeyi kullanırken tedbirli olmak gerektiğini vurgular. Noth ve Conrad, *The Early Arabic Historical Tradition*, s. 104-8. Ayrıca bkz. Rosenthal, "Awâ'il", *The Encyclopedia of Islam* (1954-), 1:758-9.

⁹⁵ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 18-20. Daha detaylı bir delil için bkz. onun "The Date of the Great *fitna*", s. 142-59, ayrıca kendi konumuna dair daha fazla delilin sunulduğu "Muslim's introduction to his *Şahîh*", s. 303-8. Ayrıca Juynboll, "hadislerin kaynağını tedricen geriye yansıtma yönelik güçlü bir eğilimin varlığını", bu yüzden tarihlerin geriye yansıtılması eğiliminin de hadis tenkidinde bir ölçüt olarak ortaya çıktığını iddia eder.

başlangıcı I. yüzyılın 70 veya 80'lerinden daha önceye gitmez. Bunun öncesinde ise hâlâ muntazam hale gelmemiş ve hâlâ standardize edilmemiş eğitsel içerikli malzemeler (...) ile siyasi eğilimleri gösteren rivâyetler bulunmaktadır.⁹⁶ Bunun yanı sıra Juynboll [Hz.] Muhammed'in ölümünden sonraki ilk yıllardaki ve nebevî sünnet ile hadis merkezli kavramsal nispeten geç dönemdeki gelişmelere dair belirli hadisleri inceleyerek bu sonucunu destekler. [27] Juynboll ilk üç halifenin kendi kişisel kararlarına itimat ettiğine ve nadiren [Hz.] Peygamber'in örneğine başvurduklarına dikkat çeker. (Yalnızca) Peygamber'in sünneti anlamında sünnet kavramı I. yüzyılın sonlarına doğru gelişti oysa [Hz.] Muhammed ve onun en saygın sahabîlerini de kapsayan daha belirsiz bir sünnet kavramı bu daha hususî sünnetten önce gelmektedir. O, Peygamber'in sünnetine başvurma konusunda ilk düzenli teşebbüsün Ömer II'ye ait olduğunu sanmaktadır. Hicaz, Mısır, Suriye ve Irak'ta I. asrın son on yılında hadislere ilgi arttı. Bu süreç boyunca isnâdlar bölgeseldi ve ancak II. asrın ilk birkaç on yılında karışık kökenli isnâdlar ortaya çıktı.

Bu tarihsel çerçevede Juynboll, hadislerin nerede ve ne zaman ortaya çıktığı ve bunları kimin tedavüle soktuğu sorusunun cevabını genel bir şekilde vermeye çalışır. Çünkü bir isnâdda tâbiî-sahâbî irtibatının tespiti oldukça zordur ve isnâdda sahâbeden sonra yer alan ilk birkaç râvînin bölgesel karakteri sebebiyle Juynboll, ortaya çıkış noktasının muhtemelen tâbiî tabakasında zikredilen râvînin yaşadığı yer olduğu sonucuna varır.⁹⁷ Ayrıca sahâbîlerden bazıları inanılmaz sayıda hadisle (ki bunların pek çoğu apaçık uydurmadır) ilişkilendirildiğinden ve isnâd kullanımı zorunlu hale geldiğinde (I. yüzyılın sonlarına doğru) sahabenin büyük çoğunluğu artık hayatta olmadığından onların hadislerden sorumlu olmaları muhtemel görünmemektedir. Dolayısıyla isnâdda adı geçen tâbiî bir hadisi tedavüle sokma konusunda ilk öncelikli adaydır. Ancak hadislerin ilk büyük artışı I. yüzyıl sonrasındaki birkaç on yılda gerçekleştiğinden tebe-i tâbiîler çok daha muhtemel adaylardır. Ne de zorunlu olarak tâbiîin (ya da bir hadisi ilk defa tedavüle sokan) isnâdın [Hz.] Peygamber'e ulaştırılmasından sorumludur diyerek Juynboll ilave eder. Anlaşılan o ki sonraki bir değiştirmedir (modification).

Juynboll bazısı temel olarak [Hz.] Muhammed'in söz ve fiillerine dair muhafaza edilmiş hatıralar açıkça kullanılarak; bazısı yine açıkça Kur'an'ın ruhundan istifade edilerek ve pek çok diğeri de böyle olmadan yapılan büyük oranda bir metin uydurmacılığının varlığına inanır. 70'li yıllarda ortaya çıkan isnâd sistemi sonraki yarım asır içinde tam bir bilim halinde gelişmemişti. Bu za-

⁹⁶ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 23.

⁹⁷ Bu yalnızca otorite kazanmış külliyatlardaki sağlam hadisler için doğrudur, sonrasında "toptan hadis uyduruculuğu az çok bir hadisin kaynağını başarılı bir şekilde gizleyebilecek kadar karmaşık bir hal aldı." Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 71.

mana kadarki hadis literatürünün gelişimini yeterince değerlendirmek için oldukça geç bir tarihtir: sağlam isnâdlar kendi bütünlüğü içinde uydurulabilmişti ve metinleri değerlendirmek için hiçbir metod geliştirilmemişti. Yine de Juynboll, genel olarak hadislerin [Hz.] Muhammed'in söz ve davranışlarını orta derecede doğru yansıttığını iddia eder:

Şu muhtemeldir ki bir ya da daha fazla otorite kazanmış hatta otorite kazanamamış eserlerde listelenmiş nebevî hadislerin en azından bir kısmı [Hz.] Peygamber'in yaptığı ya da söylediklerinin veya yapmış söylemiş olabileceği şeylerin gerçek birer temsilcileri olarak düşünülme hak etmektedir. Ancak elbette birkaç münferit örnek dışında Peygamber'e yapılan bu tür atıfların tarihi değerinin tartışmasız kesinliğini orta ölçülerde dahi kanıtlayacak başarılı bir yöntem bulabilmemiz muhtemel değildir.⁹⁸ [28]

Böylece Juynboll, görünüşte Schacht kadar şüpheli iken otorite kazanmış eserlerde bulunan rivayetlerin en azından gerçek olma ihtimalini ileri sürmektedir.

Genel anlamda hadislerin kronolojisi ve menşei hakkındaki tartışmalara girerek Juynboll, Schacht'ın müşterek râvî teorisinin geliştirilmesi ve benzer şekilde münferit hadislerde kullanılması noktasında yoğun çaba sarfetmiştir. *Muslim Tradition* adlı eserinde o sadece Azami'nin eleştirisine karşı, teorinin bir savunması gibi görünenleri ortaya koymuştur. O, hadis gelişiminin erken dönemlerinde müşterek râvî olgusunun yoğunluğu daha yüksek olmalı iddiasıyla müşterek râvî olgusunun sınırlı yapısını açıklar. Juynboll şöyle ifade eder:

Metinlerdeki eklemeler, tahrifler, silmeler ve basitleştirmeler sebebiyle bu fazlalıkları destekleyen ilave isnâdlar o kadar karmaşık ve çeşitli hale geldiler ki açıkça bir müşterek râvîyi gösteren ve ilavelerin olmadığı hadisi destekleyen başlangıçtaki isnâd ya da daha önce yer alan isnâd artık ayrı ayrı tespit edilemez hale geldi.⁹⁹

Yani pek çok hadisin müşterek râvîsi bir daha değiştirilemeyecek tarzda uydurulmuş isnâdların olağanüstü sayısı ve karmaşıklığıyla gizlenmiştir. Bununla birlikte Juynboll makalesinde müşterek râvî teorisini hem kullanım¹⁰⁰ hem de geliştirme¹⁰¹ bakımından daha az kuşkucudur.

Juynboll'un en dikkate değer katkılarından biri, üç ila beş râvîden sonra

⁹⁸ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 71.

⁹⁹ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 216-7. Bu, iddiayı ispatlamış gibi gözükmektedir, şayet bu kadar çok isnad uydurulduysa, "neden bizatihi müşterek râvî uydurulmuş değil?" ve "Niçin açıkça isnadların tümünün uydurulduğu kabul edilmiyor?" Bu ihtimalin kısmen kabul edilebilirliği var gibi gözükmektedir. O bir isnadın tümüyle uydurulmuş olabileceğini ve bu yüzden eğer varsa "müşterek râvî"nin genellikle hadisin yaklaşık tarihini ve muhtemel menşei tasfiye için kullanılan yararlı bir araç olduğunu kabul eder." Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 214.

¹⁰⁰ Onun şu makalesine bkz. "Early Islamic Society", "Some *isnâd*-Analytical Methods" ve "Dyeing the Hair and Beard in Early Islam".

¹⁰¹ Onun şu makalesine bkz. "Early Islamic Society", "Nâfi", "The Role of *mu'ammarrûn*", "Some *isnâd*-Analytical Methods", ve "Some Thoughts on Early Muslim Historiography".

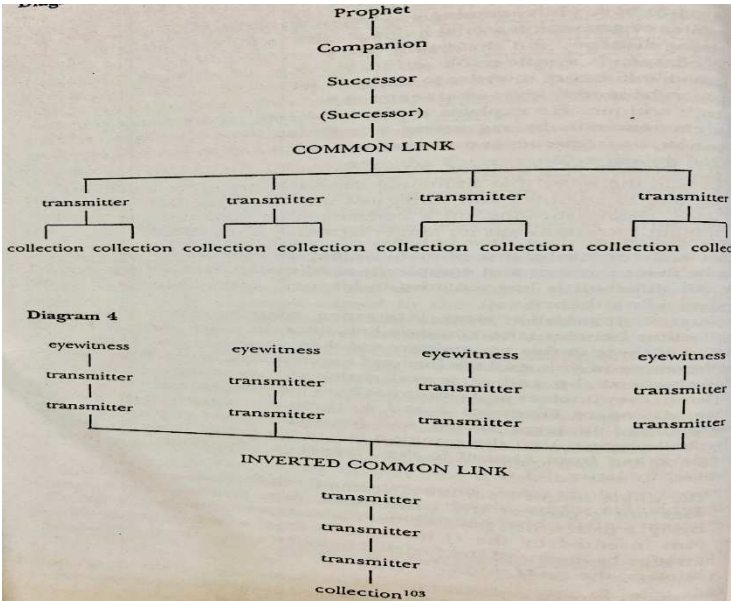
müşterek râvîden itibaren dallara ayrılan bir isnâda sahip müşterek râvî isnâdları ile farklı görgü tanıklarından başlayarak birkaç râvîyle devam eden kısmın sonunda duran müşterek râvînin ardından tekli bir isnâdla süren tersten müşterek râvî isnâdları arasında farklılıklar gözetmesi noktasındadır. Şema 3 ve 4'ü karşılaştırınız. Bu iki kalıp, anılan sıraya göre hukukla ilgili hadisler ve tarihi ilgilendiren hadislerde varolan örüntüye uymaktadır. Juynboll, ilk şemadaki müşterek râvînin muhtemelen kendisinden Peygamber'e ya da sahâbiye ulaşan tekli zinciri uydurduğunu ikinci şemadaki müşterek râvînin ise uydurmadığını iddia eder.

Müşterek râvîden Peygamber'e doğru uzanan tekli zincir nebevî bir sözün katettiği az da olsa tarihîlik iddiası bulunan rivâyet yolunu temsil etmez. Bilâkis o müşterek râvî tarafından kendi zamanının ilk ve en baştaki sıhhat ölçüsü kabul edilen merfû isnâdı ortaya koyarak muayyen bir söze daha fazla itibar sağlamak için uydurulmuş bir yoldur.¹⁰²

Özellikle önemli hadisler için isnâdların kesinlikle dördüncü ve ardından gelen nesillerden sonra değil Peygamber veya belki de sahâbî sonrasında yayılmaya başlaması beklenirdi. Diğer taraftan [29]

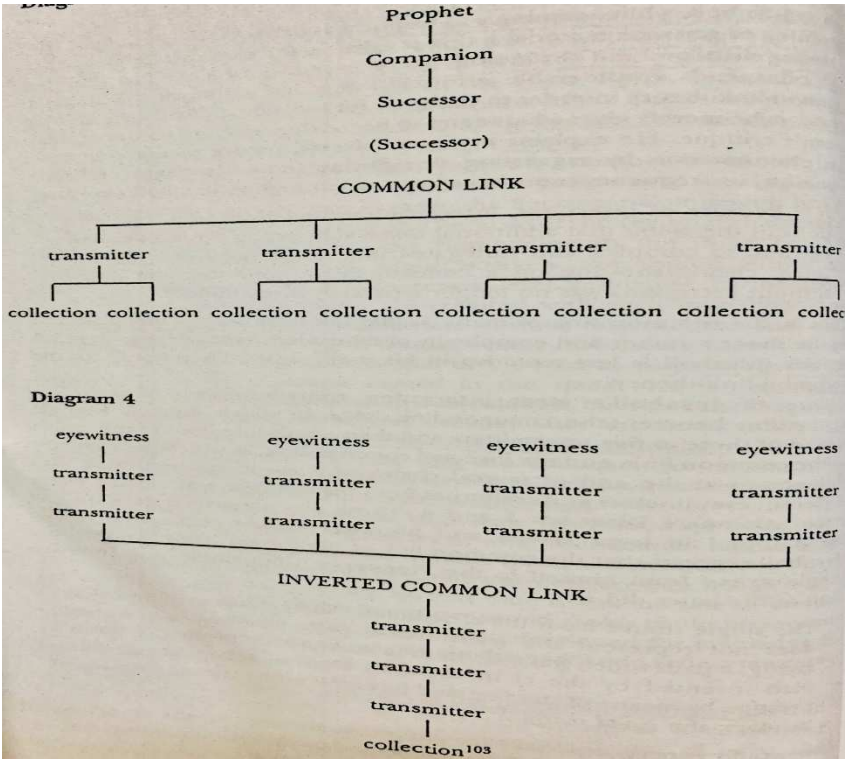
Kural olarak (i)cl (tersten müşterek râvî) aşağı doğru farklı görgü şahitlerine uzanan çok yönlü zincirlerin uydurucusu değildir. O, haberin muhtevasını ya da özünü uydurmuş da değildir.

Şema 3



¹⁰² Juynboll, "Some *isnâd*-Analytical Methods", s. 353.

Şema 4¹⁰³



Her ne kadar onun aynı olayın farklı rivâyetlerini düzenlediği ve onları tek bir haber şeklinde biçimlendirdiği kabul edilse de tarihî olayın ana konusu onun kendi hayal gücünün ürünü değildir.¹⁰⁴

Bu sebeple Juynboll, müşterek râvî şablonu ortaya koyan (Şema 3'te gösterilmiştir) ahkâm hadislerinin otantikliğinin şüpheli olduğunu düşünür. Hâl-buki tersten müşterek râvî şablonu veren (Şema 4'te gösterilmiştir) tarihle alakalı hadisler (ya da ahbâr) güvenilir kabul edilmelidir.

Juynboll'un farkettiği bir diğer önemli olgu ise nispeten sonraki bir râvînin müşterek râvîyi atlayan ve tâbîi ya da sahâbî tabakasında diğer isnâdlarla birleşen bir hadisin bağımsız başka isnâdına sahip görünmesidir. Juynboll [Hz.] Peygamber kendi şemalarında en altta görüldüğünden buna "müşterek

¹⁰³ Her iki şekil de Juynboll'dan evrildi, "Some Thoughts on Early Muslim Historiography", s. 687-8'den alındı.

¹⁰⁴ Juynboll, "Some Thoughts on Early Muslim Historiography", s. 689. Tarihi hadislerle ilgili tartışmanın bahsi için bkz. Excursus, s. 106-10.

râvînin altındaki dalış" diye atıf yapar. (Tutarlılık sağlansın diye ben onun şemalarını terse çevirdim). Juynboll, müşterek râvîlerin savuşturulmaları uygulamalarının hicri II. yüzyılın sonlarına doğru başlatılmış nispeten geç bir olgu olduğunu ileri sürer. Ancak bu dalışlar, müşterek râvînin üstündeki atlama yükseldikçe bu tekil tarîkin kaynağını daha geç tarihlendirmede işe yaramaktadır.¹⁰⁵

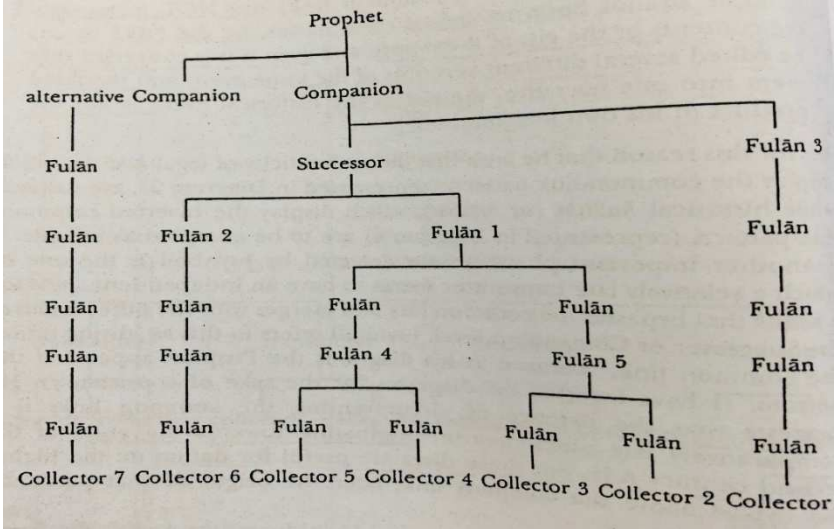
Juynboll, otorite haline gelin hadis literatüründe müşterek râvîyi gösteren hadislerin gerçekte nispeten nadir -yalnızca birkaç yüz tane- olduğunu farketmiştir. Diğer taraftan isnâd şemaları çıkarıldığında bir örümcek yapısı ortaya koyan binlerce hadis vardır. Yani ilk başlarda [Hz.] Peygamber, bir sâhâbî ya da bir tâbînin müşterek râvî olduğu ancak yakın bir inceleme yapıldığında neredeyse bütün isnâd zincirlerinin tekli olduğu hiçbir râvînin sözde bir ya da iki öğrenciden daha fazlasına sahip olmadığı ortaya çıkar. Şema 5'e bakınız. Juynboll, bu örümceklerin aşağı doğru değil yukarı doğru geliştiği şeklinde yorumlanmasını teklif eder: "Son râvî/musannifler kendileriyle erken dönemdeki uygun uydurma ya da tarihî bir şahsiyet arasındaki boşluğu kapatan tek ravîli tarîkler uydurmuştur."¹⁰⁶ Bu örümcekler için Juynboll, onların kronolojisi, kökeni ve yazanı hakkında sonuçlara varmanın imkânsızlığına dikkat çeker. Juynboll bu örümceklerden hareketle tarîklerin kronolojisi, kaynağı yahut yazarına dair neticeler çıkarmanın imkânsızlığına da işaret etmektedir. Juynboll'un örümcek yapısından çıkardığı neticelerde temel bir problem vardır. Eğer [Hz.] bir haber Peygamber'den gerçekten gerçek ve güvenilir bir tarzda nakledilmişse bunun rivâyet yapısı muhtemelen örümcek yapısına daha çok benzeyecektir. Açıkçası birinin isnâdın mahiyeti hakkındaki varsayımları bu yapıyı nasıl yorumlayacağına etki edebilir.

Schacht'ın metod ve teorilerinin detaylandırılıp geliştirilmesinde Juynboll, belirli bir hadisin kronolojisinin, menşeinin ve yazarının tespitinde önemli ilerlemeler sağlamıştır. O tarihî bir bilgiyi en azından isnâdın bir parçasından hareketle kurtarmanın yolunu bulmuştur.¹⁰⁷ Ancak Juynboll tarafından geliştirilen metodlar yalnızca birkaç hadisin tamamen bu şekilde incelenmesine izin verir. Diğerleri belki de çoğunluğu için ise o, selefleri Goldziher ve Schacht gibi kendisini kolaylıkla şüpheye teslim eder.

¹⁰⁵ Juynboll, "Early Islamic Society", s. 158; "Nâfi'", s. 213 ve "Some isnâd-Analytical Methods", s. 366-9. O bu olguyu ilk tanımlama teşebbüsünü Cook'a havale eder. Bkz. Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 107-16 ve s. 42-5.

¹⁰⁶ Juynboll, "Nâfi'", s. 214-5.

¹⁰⁷ Juynboll'un neticeleri yaygın bir şekilde uygulanmasa da oldukça fazla kabul gördü. Örnek için bkz. Harald Motzki, "The Muşannaş", s. 9, s. 27. Juynboll'un metodlarını kullanan başka bir araştırmacı örneği için ayrıca bkz. Powers, "On Bequests in Early Islam", s. 184-200.

Şema 5¹⁰⁸

F. Rahman ve Sünneti Muhafaza Gayreti

Fazlurrahman oldukça özgün bir konumda durmaktadır. Bir yandan Goldziher'in ulaştığı bazı genel neticeleri, hadislerin tamamen ya da büyük oranda tarihî olmadıklarını kabul eder. Diğer yandan bir müslüman olarak otorite kazanmış eserlerdeki hadislerin ve Peygamber'in sünnetinin güvenilirliğini reddetmekte tereddüt eder. Onun hadislerin ortaya çıkış ve gelişimi hakkındaki teorisi şunu iddia eder: Bir hadisin isnâdı ve hatta belki de metnindeki kelimeler uydurulmuş olabilir yine de metnin ana konusu hala nebevîdir ve bu sebeple müslümanlar için normatiftir.

İslâm adlı eserinde Rahman hadis ve sünnet bölümüne Goldziher, Margoliouth, Lammens ve Schacht'ın çalışmalarını incelemekle başlar. O Goldziher'in toplumun normatif davranışı ile toplumun mevcut uygulaması arasında fark gözettiğini düşünür: birincisi sünnet ikincisi bunların pratik halidir. Rahman'a göre bu fark gözetimi diğer üç bilim adamı tarafından dikkate alınmamıştır ve bu dikkatsizlik onları mantıksal çelişkiye düşürmüştür. [32] Onlar bu iki hususu birleştirmiş ve sünneti müslüman toplumun normatif uygulaması olarak tanımlamışlardır. Rahman, "Normatif nitelik [Hz.] Peygamber'in sünneti gibi düşünülerek mevcut tatbikatta aranmalıdır demenin ne anlamı

¹⁰⁸ Juynboll, "Nâfi", s. 215'den ters çevrilmiştir.

var?"¹⁰⁹ diye sormaktadır. Rahman'ın çelişki olarak gördüğü noktayı vurgulamasının amacı Margoliouth, Lammens ve Schacht'ın sünnetin (toplumun uygulamasının) hadislerde somutlaşmadan yaklaşık bir yüz yıl önce geldiği şeklindeki iddialarını çürütmektir. En azından kendi Goldziher okumalarına göre, o ve Goldziher bu iki olgunun aynı kaynağa sahip tek bir öz olduğunu düşünmektedir.

Rahman daha sonra Schacht'ın, isnâdları Peygamber'e kadar ulaşan hadislerin II. asrın ortalarından öncesine ait olamayacakları şeklindeki iddiasını çok basit olma ve çözümsüz problemlere sebebiyet verme gerekçesiyle eleştirmektedir. Rahman'a göre sünnet farklı mekânlarla göre değişiklik göstermektedir. Şâfiî Peygamber'in sünneti kavramını sistematik bir metotla tamamen İslâm hukukuna dâhil etmiştir. O İslâm'ın başlangıcından beri en azından bazı yerlerde veya daha az düzenli olarak böyle olmayanları delil olarak kullanmazdı. Diğer taraftan Rahman Schacht'ın bir hadisin farklı versiyonlarını karşılaştırma metodunu ve bazı hadislerin erken dönemde mevcut olmadıkları, sonraki versiyonların öncekilere nazaran daha tam bilgi içerme eğiliminde oldukları şeklindeki kanaatlerini övmektedir. Azami gibi o da bu metod kullanılırken dikkatli olunması konusunda uyarılmaktadır. Zira tüm detaylar yalnızca sahâbîlerle ve tâbîlerle daha fazla iletişimle elde edilebileceğinden bir hadisin erken dönem rivâyeti daha eksik olabilir.

Batılı bakışı böyle eleştirdikten sonra Rahman kendi teorisini ileri sürer. Rahman'ın hadislerin tam anlamıyla otantikliği hususundaki şüpheciligi, Goldziher ve Schacht'tan hatta Juynboll'dan dahi daha az degildir. Rahman der ki:

Nebevî sünnet, ortaçağ hukuku ve hadis literatürünün gösterdiği gibi günlük hayatın bütün detaylarının muazzam muhtevasını gözler önüne sermek şöyle dursun toplumun dinî, sosyal ve ahlakî hayatını ilgilendiren temel konular dışında çok geniş olamazdı.¹¹⁰

[Hz.] Muhammed otorite kazanmış eserlerin iddia ettiği gibi sistematik bir tarzda değil belirli olaylar üzerine özel maksatlı açıklamalar yapmıştı. Ancak bu, Kur'ân gibi [Hz.] Muhammed'in söz ve davranışlarının ve diğer dokümanların özellikle de bu söz ve uygulamalar (Kur'ân'ın da bizzat tasdik ettiği gibi) normatif kabul edildiklerinden itibaren bazı yollarla muhafaza edildiği konusunda Rahman'ın kuşku duyduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim informal bir rivâyet [Hz.] Muhammed'in hayatı esasında kabul edilebilir.¹¹¹

¹⁰⁹ Rahman, *İslam*, s. 46. Ayrıca bkz. *Islamic Methodology in History*, s. 1-5.

¹¹⁰ Rahman, *İslam*, s. 51.

¹¹¹ Rahman, *İslam*, s. 46-54. Ya da daha güçlü bir ifadeyle Rahman şöyle iddia eder:

"Hz. Peygamber'in Hadisi İslâm'ın başlangıcından itibaren var olmalıdır, bu mantıken şüphe edilemeyecek bir gerçektir. Aslında Hz. Peygamber'in hayatı esasında, Müslümanların onun özellikle toplum yararına yaptıkları ya da söyledikleri hakkında konuşmaları oldukça tabiidir. Şairlerinin şiirlerini, kâhinlerinin kehanetlerini, hâkimlerinin

Yeni müslümanlar doğal olarak [Hz.] Muhammed'in söz ve davranışları hakkında bilgi almak isteyince [Hz.] Muhammed'in vefatını müteakip biraz daha düzenli rivâyet geliştirdi. [33] (Hadislerin informal kullanımı hicrî 60 - 80 arasında bir yerde kullanılsa da) Rahman'a göre hadis ilminin resmiyet kazanmasının bir göstergesi olan isnâdlar I. asrın sonlarına doğru nispeten geç bir dönemde ortaya çıkmıştır.¹¹²

Rahman'ın kendine özgü katkılarından biri de nebevî sünnetin "sessiz" rivâyetidir. Yani erken dönemdeki pek çok müslüman sadece [Hz.] Muhammed'in söz ve davranışlarını hayatlarına tatbik etmişlerdir. İşte bu sessiz yaşayan, aslında müslümanların yapageldikleri gelenek sünnetin ta kendisidir. Rahman şöyle devam eder: "Sünnet ve hadis [Hz.] Muhammed sonrasındaki ilk aşamada muasır ve aynı özdeydi; bu ikisi [Hz.] Muhammed'e yönelikti ve normatifliğini ondan almaktaydı."¹¹³ Ancak zaman ilerledikçe sonraki müslüman nesiller hem sünnete hem de hadise eklemeler yaptılar ve bu da (her ne kadar genelde uyumlu görünseler de) aralarında bir uyumsuzluğa sebebiyet verdi. Nihayetinde bu durum standart davranışlara ihtiyaç hissettirdi ve hadislerin tedvini yoluyla da bu hususta başarı sağlandı. Sadece [Hz.] Muhammed'in söz ve uygulamalarını temsil ettiği ve isnâd ilmi henüz tam olarak gelişmediği için hadisler başlangıçta sadece sahâbeye havale edildi. Rahman hadislerin Müslümanların kalplerinde kazandığı yeri Şâfi'ye nispet etmektedir. Ancak tedvîn ve sünneti Peygamber'in sünnetinin (nebevî hadisler diye okunmalıdır) koruması altına almanın sonucunda büyük oranda hadis uydurma faaliyetleri ortaya çıkmıştır. Rahman'a göre müslümanlar bütün yaşayan geleneği (sünnet) sünnete dönüştürmekte büyük oranda başarılı olmuşlardır. Böylece hadisler (Peygamber'in sünneti) ve sünnet (yine [Hz.] Peygamber'in söz ve davranışlarına dayanan sessiz yaşayan gelenek) bir kez daha muhteva itibarıyla aynı özdedir.¹¹⁴ Sonuç olarak hadislerde somutlaştığı şekliyle sünnet

ve kabile reislerinin sözlerini ezberleyip nesilden nesile nakleden Arapların, Allah elçisi olarak kabul ettikleri birinin işlerini ve sözlerini görmezlikten gelmeleri ve dolayısıyla onları anlatmaktan geri kalmaları beklenemez. Böylesine tabii bir olguyu reddetmek, son derece büyük bir saçmalaktır ve tarihe adına bir günahdır. Rahman, *Islamic Methodology in History*, s. 31-2.

¹¹² Rahman'a göre isnad dikkate değer bir katkı sağlamıştır, isnadlar uydurma faaliyetlerini azaltmıştır ve çok sayıda uydurma hadisin elenmesini sağlamıştır. "Ancak isnad olumsuz bir şekilde önemli olmakla birlikte, nihâi anlamda olumlu bir delil teşkil etmez." Rahman, *Islamic Methodology in History*, s. 72.

¹¹³ Rahman, *Islam*, s. 56.

¹¹⁴ Rahman, *Islam*, s. 54-61. Diğer deyişle, zira erken dönem Müslüman âlimleri sünnet kavramını çeşitli şekillerde kullanmıştır. Rahman sünnet kavramının kısmen İslâm öncesi geleneklerin bir devamı olduğunu kısmen de mevcut sünnetten ve başka kaynaklardan esinlenen sonraki Müslüman fukahânın bir ürünü olduğunu ve bütün bu malzemenin daha sonraki hadis nakli sırasında şifâhî olarak [Hz.] Muhammed'e atfedildiğini kabul eder. Rahman sünnet konusundaki görüşlerini şöyle kanıtlayarak özetler:

hâlihazıdaki normatifliğini (biraz daha esnek olsa da) sürdürmüştür.

Açıkçası onun amacı isnâd tenkidi için yeni bir metod tasarlamak değil, sünneti kurtarmaktır. Rahmana göre hadislerin sadece toplumun varolan uygulamasına peygamber otoritesi sağlamaya yönelik bir çaba olduğunu öne süren Batılı şüphecilerin ithamları konuyla alakasızdır. Toplumun varolan uygulaması detaylarda olmasa dahi en azından ruh itibarıyla zaten nebevîdir. Böylece isnâdlar ve bazı açılardan metinler uydurma olabilse dahi hadisler yine de nebevî kalmıştır.¹¹⁵

G. Schoeler ve Şifâhî/Yazılı Ayrımı

Abbott ve Sezgin'in erken dönem İslâmî metinlerin yazılı aktarımına karşı şifâhîyi ortadan kaldırma teşebbüslerine rağmen tartışma devam etmiştir. Onların argümanları bazılarında oldukça inandırıcı gelse de bugün elde mevcut metinlerin ortaya koyduğu delillerle uyumlu değildirler. Gerçek şu ki erken dönemdeki İslâm âlimlerinin bazısının ders malzemesinin değişik tahkikli neşirleri arasında önemli hatta şaşırtıcı oranda farklılıklar bulunmaktadır. [34] Sezgin'in erken dönem orjinal metinlerinin sonraki derlemelerden hareketle yeniden inşa edilebileceği şeklindeki iyimserliği kesinlikle haksız görünmektedir. Ancak bu gerçek Abbott ve Sezgin'in ortaya koyduğu yazılı rivâyet iddialarının çürütüldüğü anlamına gelir mi? Hayır, der Gregor Schoeler. Schoeler, dört makalelik bir seride İslâm bilimlerinin çeşitli dallarındaki bilgi aktarım

(1) Esas itibarıyla Sünnet'in gelişimi ile ilgili yukarıdaki açıklamalar, "Peygamber'in Sünneti" mefhumu hakkındakiler olmasa da özellikle Sünnet'in muhtevası ile ilgili olarak doğrudur. Yani, "Peygamber'in Sünnet'i" daha başlangıçtan beri geçerli ve etkili bir kavramdı ve böyle olmaya devam etti; (2) Hz. Peygamber'in geride bıraktığı Sünnet'in muhtevası nicelik olarak çok fazla değildi ve tümüyle özel bir anlam ifade etmiyordu; (3) Sünnet kavramı, Hz. Peygamber döneminden sonra, sadece bizzat Peygamber'in Sünnet'ini değil, aynı zamanda Nebvî Sünnet'in yorumlarını da geçerli bir şekilde içeriyordu; (4) Bu son anlamıyla Sünnet, esas itibarıyla sürekli bir gelişme süreci olan ümmetin icma'sının bir uzantısı olup onu da içermektedir; ve son olarak (5) Geniş kapsamlı Hadis hareketinden sonra Sünnet, İctihad ve İcma arasındaki organik bağlar yok olmuştur. Rahman, *Islamic Methodology in History*, s. 6.

Ayrıca bkz. Rahman'ın daha önceki eseri "Sunna and Hadith", s. 4-17. Her ne kadar Rahman "erken dönemdeki yaşayan sünnet" in zorunlu isnad zincirleri ilavesiyle hadislerde yansıtıldığını söylemek istese de, "formulation" (düzenleme) yerine tercih edilecek "forgery" (uydurma) ve "concoction" (mevzu) gibi kavramların kullanılmasını kabul etmez. "Çünkü hadis söz olarak Hz. Peygamber'e ulaşmasa d onun ruhu kesinlikle ulaşmaktadır; bu bakımdan hadis büyük ölçüde, bu Nebvî Model'in ya da ruhun içinde bulunulan şartlar doğrultusunda yorumlanması ve ifade edilmesidir." Rahman, *Islamic Methodology in History*, s. 45 ve 80.

¹¹⁵ Rahman'ın teorilerinin tenkidi için bkz. Juynboll, *The Authenticity of Tradition Literature*, s. 2-3; ve Özdemir, "The concept of Islamic Tradition in Fazlurrahman's Thought", s. 243-61.

türleri hakkında alternatif bir yaklaşım ortaya koymuştur. Yazılı ve sözlü rivâyet karışımı bir yöntem önermesiyle o, gözlenen farklılıkları hesaba katsa da bugün varolduğu şekliyle malzemenin otantikliğini korumaya çalışmaktadır.¹¹⁶

Schoeler, Buhârî ve Müslim'in eserlerinden önceki dönemde hadislerin yazılı metinlerinin yaygın olup olmadığı sorusuyla başlar. Goldziher "hayır", Sezgin ise "evet" diyecektir. Schoeler, erken dönem âlimlerinin yazılı malzeme kullanmaktan sakındıklarını gösteren *ma raeytu fi yedihi kitaben kattu* (Onun ellerinde kitap/yazılı birşey kesinlikle görmedim) türünden övgülere Goldziher'in yaptığı yorumu eleştirir. Zira onların genel derslerinde yazılı malzeme kullanmamış olmaları böylesi yazılı malzemelere özellikle başvurmadıkları anlamına gelmemektedir.

Hoca yazılı not kullanmasa da muhtemelen öğrencileri kullanmıştır ve onların metni koruyup naklettiği yollar farklı metinlerin gelişmesine neden olmuştur. Öğrenciler ya hoca ders anlatırken yahut sonra ezberden (kendileri dersi başlarına nakletmek istediklerinde) ve yahut da hocanın öğrenci halkasından temsili ders nüshaları gibi başka kaynaklardan dersin içeriğini yazılı bir şekilde kaydetmişlerdir. (Elbette öğrencilerden biri diğer öğrencilerin nüshasını kullanarak kayıt yapmışsa önceki öğrenci kendi isnâdına bu nüshanın yazarını kaydetme gereksinimi duymazdı). Dahası bir hoca ders verdiği yıllar boyunca ders malzemesini farklı zamanlarda farklı şekillerde sunmuş olabilir; dolayısıyla bir çalışmanın farklı kayıt ve rivâyetlerinin varlığına dair başka bir hareket noktası sağlanmıştır. Schoeler'e göre bunun yanı sıra pek çok etken bir âlimin ders malzemesinin farklılaşması sürecini kolaylaştırmıştır. Bir dönem âlimlerin çoğu kendi çalışmalarını yazmamış ve yayımlamamışlar fakat bu görevi öğrencilerine bırakmışlardır. Mâlik b. Enes'in *Muvatta'*ı bu uygulamanın güzel bir örneğidir. Bu yüzden İslâm'ın ilk yüzyıllarında müellif ile râvîyi ayırmak her zaman mümkün gözükmemektedir.

Böylece Schoeler erken döneme ait İslâmî belgelerin aktarımının farklı bir

¹¹⁶ Bu dört makale şunlardır: "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", s. 201-30; "Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung Wissenschaften im Islam", s. 38-67; "Mündliche Thora und Hadith", s. 213-51; ve "Schreiben und Veröffentlichung", s. 1-43. İlk makale "Die Frage" Schoeler'in ele alacağı delillerinin temel ilkelerini ihtiva etmektedir. Bu makalenin bir özeti Versteegh, *Arabic Grammar*, s. 50-3 ve 57-9'da da bulunabilir. "Weiteres zur Frage" de Schoeler rivâyet çalışmasını dilbilgisi, lügat ve sonra da felsefi ve tıbbî İslâmî-Arap kaynaklara teşmil etmiştir. "Mündliche" makalesi, yazıyı yasaklayan rivayetler ile Yahudilikte şifâhî Tevrat'ın yazımı ve İslâm'da hadislerin yazımı arasında bir mukayese yapar. Schoeler her iki gelenekte şifâhîlik ideal olarak devam etse de şifâhî öğretilerin yazılı şekliyle birlikte olduğunu gördü. Serisinin son makalesi "Schreiben" de Schoeler yazının kullanımı ve İslâm'ın ilk dönemlerdeki işlevini inceler. O diğer geleneklerde olduğu gibi İslâm'da da yazının başlangıçta özellikle hatırlatıcı bir yardım olarak tasavvur edildiği sonucuna varmaktadır.

yorumunu ileri sürmüştür. O, malzemenin şifâhî ve yazılı rivâyeti arasındaki sert ayrımı yumuşatmaya çalışmıştır ve böylece "doğru bakarak yazılı ve sözlü aktarımın ayrışık değil daha çok birbirini tamamlayıcı oldukları ortaya çıkmıştır."¹¹⁷ Bu teori bir otoritenin ders malzemesinin farklı nüshalarında gözlemlenen değişiklikleri açıklamaktadır. Aynı zamanda her bir nüshanın otantikliği de korunmuştur. Üstelik bizatihî farklılık (Sezgin'in savunduğu tarzda) yalnızca orijinali yeniden inşa etmeye yönelik herhangi bir teşebbüsü değil [35] bilâkis farklı nüshalar için bir *asl* görevi üstlenen orjinal bir metnin gerçekten var olma imkânını da engellemektedir.¹¹⁸

H. Motzki ve Uydurmanın Mantıksızlığı

Bazen aşırı hatta hayalî bulduğu Schacht'ın iddialarını ıslah etmeye çalışan bir diğer bilim adamı Harald Motzki'dir. Motzki'nin kullandığı metod uydurmacılığın makuliyetini belirlemede hem isnâd hem de metnin muhtevasını birlikte incelemeyi öngörmektedir.¹¹⁹

Motzki, Abdurrezâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826) *Musannef* adlı eserine odaklanmıştır. Bu eser çeşitli rivâyetler içermektedir. Ancak hadislerin yüzde doksanı münferit bir râvîye Motzki'ye göre aslında yazılı metni dolaylı olarak gösteren müşterek râvîye kadar gitmektedir.¹²⁰ Abdurrezâk'ın hocalarının istatistiksel analizi onların hocalarının farklı bir şablonunu ortaya koymaktadır ki Motzki bu durumun hadislerin Abdurrezzak tarafından keyfi olarak uydurulmasıyla uyumadığını açıklamaktadır. Dahası Abdurrezzak bazen kendi

¹¹⁷ Schoeler, "Die Frage", s. 224. (benim tercümem) Mamafih Schoeler yazılı materyalin de sözlü materyal kadar kolay bir şekilde tahrif edilebileceğini de kabul eder. Göreceğimiz gibi iddialarına başvuran diğer araştırmacılar bu konuyu vurugulamayı başaramamıştır. Calder de materyalin genel olarak otantikliğine yönelik daha olumsuz neticelerle sözlü-yazılı ayrımı yapar. Bkz. s. 45-6, ve onun *Studies* adlı eseri s. 161-97.

¹¹⁸ Burada da destek için Schoeler'i emsal gösteren araştırmacıların onun yeniden inşa hususundaki endişelerini kavrayamadıklarını göreceğiz. Örneğin bkz. III. Bölüm, s. 85. Ancak Oddly hatta Schoeler bile sîretle ilgili biyografik rivâyetlere de metodunu uyguladığında orijinal haberlerin yeniden inşasının her zaman mümkün ve bu haberlerin temel özelliklerinin büyük oranda doğru olduğu neticesine varmaktadırlar. (En azından [Hz.] Muhammed'in hayatının Medine dönemi için). Schoeler, *Charakter und Authentie*, s. 66. Bu yüzden Schoeler'in gerçekten orta grupta (middler ground) olup olmadığı tartışmalıdır. Bkz. *Excurses*, s. 108-9. Ayrıca bkz. Berg, *Review of Charakter und Authentie*, s. 315-7.

¹¹⁹ Onun delilleri öncelikle iki makalede ileri sürüldü, "The Musannef", s. 1-44 fakat *Die Anfänge der Islâmischen Jurisprudenz* adlı makalesinde farklı vurgularla da olsa ayrıntılar bulunabilir.

¹²⁰ Râvî, Abdurrezzak vefat ettiğinde ancak 6 veya 7 yaşında olmasına rağmen bir icâzeti (rivâyet izni) olduğunu iddia eden İshâk b. İbrahim ed-Darîr'dir (ö. 285/898). Motzki, onun bu hadisleri Abdurrezzak'ın derslerine katılmış olan babasından yazılı bir şekilde aldığını ve icâzet dolayısıyla babasını zikretmediğini iddia eder. Motzki, "The *Muşanna*f", s. 2.

kaynakları hakkındaki güvensizlikleri belirtmektedir ve meçhul rivâyetler aktarmaktadır. Bu hadisler uydurulmuş olsaydı söz konusu durum gerçekleşmezdi.

Abdurrezzak'ın hadisleri uydurmadığına ikna olduğunu göstererek Motzki, İbn Cüreyc'e (ö. 150/767) ulaşan hadislerin örnek seçimiyle aynı soruyu Abdurrezzak'ın kaynaklarına da sorar. Bu hadisler istatistiksel olarak analiz edildiğinde pek çok erken dönem otoritesinin dağınık ve düzensiz kullanımını kanıtlar. Âlimlerin bu alışılmamış dağılımı ve kendi fikrini daha önceki otoritelere referansta bulunmaksızın vurgulama konusundaki açık isteği (yani rey kullanımı) İbn Cüreyc'in hadisleri uydurduğu faraziyesiyle çelişmektedir. Bu olgu İbn Cüreyc'in kaynaklarının incelenmesiyle de teyid edilmiştir. Onun kaynakları epey çeşitlilik göstermektedir: İçerikte çeşitlilik (örneğin rey in eşit olmayan bir tarzda yaygın kullanımı); öğrenci/hocaların, oğul/babaların ve mevla/efendilerin rivâyetlerinin kullanımında çeşitlilik (hangi râvî alınrsa alınsın böylesi rivâyetler tutarlı ve hatta bazan özeldir); Peygamber, sahâbe ve tâbiînden gelen hadislerde oranların çeşitliliği; isnâdların kullanımındaki çeşitlilik ve rivâyet terminolojisindeki çeşitlilik (mesela *semi'tu* "işittim" lafzının '*an*'-den" lafzına karşı kullanımı). Her bir kaynak kendine özgü bir karaktere sahip görünmektedir. Motzki şunu iddia eder:

Böylesi bir çeşitlilik sistematik uydurmanın bir neticesi olamaz. Bilâkis belli bir zaman içerisinde geliştirilmiş olmalıdır. Bu sebeple biz aksi ispat edilene kadar İbn Cüreyc'in özellikle kendi kaynağı olarak ifade ettiği bir kimsenin hadislerinin gerçekten o hocadan geldiği farzedilip dolayısıyla İbn Cüreyc'in rivâyetinin -bana göre- otantik olarak değerlendirilmesi gerekir.¹²¹

Ancak Motzki bu noktada durmaz ve İbn Cüreyc'in kaynakları arasında sık sık geçen Atâ b. Ebî Rabâh'a (ö. 115/733) odaklanarak bir başka düzeye geçmeye çalışır. [36] Bir kez daha Schacht'ın isnâdların geriye doğru sistematik gelişimi teorisine karşı delil bulur. Bu delil iki türden oluşmaktadır. Motzki'nin harici delil olarak tanımladığı şey üslup farklılıkları (yani Atâ'nın soru-cevapları ve hükümleri), soru cevap usulündeki soruların tarz farklılığı (doğrudan, dolaylı ve isimsiz) ve İbn Cüreyc ile hocası Atâ'nın gerçek konumlarındaki farklılıkları ihtiva etmektedir. Dahilî diye nitelenen ise şu anlama gelmektedir: İbn Cüreyc'in geriye yansıtma yapmaksızın kendi reyini açıklama konusundaki gönüllülüğü (yani İbn Cüreyc'in kendisini böyle yapmaya mecbur hissetmemesi); İbn Cüreyc'in Atâ'nın açıklamaları hakkında yorum yapması (yani onların önce metinler uydurup sonra bunları yorumlamaları pek makul gözükmemektedir); üçüncü bir şahıs kullanması ve Atâ'dan dolaylı aktarımlar yapması (yani uyduracaksa neden böyle bir zahmete girsin?); ara sıra Atâ'nın

¹²¹ Motzki, "The *Muşannağ*", s. 8-9.

sözleri hakkındaki tereddütleri; değişik hadisler nakletmesi ve "Atâ'nın kusurları hakkındaki imaları".¹²²

Motzki bir üst tabakaya geçmektedir ancak Atâ'nın hadisleri aslında reydir (% 80). Bu onun ya hadislere güvenmediğini ya da çok hadis bilmediğini gösterir (muhtemelen onun zamanında az bir miktar hadis tedâvüldeydi). Mamefih Atâ'nın İbn Abbâs'tan aldığı rivâyetleri soruşturduğunda bir kez daha az bilgi içersinde her zamanki farklılıkları bulur. Motzki Atâ'nın erken dönem otoritelerini nadiren kullanımını, İbn Abbâs'tan farklı yollarla alıntı yapmasını, İbn Abbâs'a muhâlefete istekli oluşunu ve biçim ve içerik farklılıklarına gitmesini böylesi rivâyetlerin otantikliği için delil kabul etmektedir.

Motzki rivâyetin son aşamasına geçtiğinde "değişiklik/farklılık" argümanını terk eder. Burada pek çok hükme/sonuca varmak için İbn Abbâs'tan ya da Atâ'dan gelen oldukça az miktarda nebevî hadis bulunmaktadır. Motzki özel bir hadise yönelir ve Abdurrezâk'ın bahsi geçen hadisi bildiğine dair çok miktarda delil olduğu sonucuna varır. O, zikri geçen hadisin hicrî ikinci asrın ikinci çeyreğinde ortaya çıktığını ve daha mükemmel isnâdların çoğunun bu tarihten sonraya tarihlendirilmesi gerektiğini genel olarak ileri süren Schacht'ın iddiasını baltalayacak şekilde Abdurrezâk'ın bunu bilmesi sebebiyle hadisin en azından hicrî birinci asrın ikinci yarısında var olduğunu savunur.¹²³ O "Atâ ile [Hz.] Muhammed arasında sadece bir nesil olması sebebiyle bu metinler, hakkında bilgi verdikleri zaman ve kişilere oldukça yakındır ve bunların sağlam olduğu Schacht'ın yaptığı gibi a priori olarak reddedilemez."¹²⁴der.

Motzki İbn Şihâb ez-Zühri'nin (ö. 124/742) fikhını incelediği benzer bir çalışmada da Schacht'ın ileri sürdüğü iddiaları ele almaktadır. Hiç şüphesiz İbn Şihâb'ın râvîsi olduğu bazı hadisler otantik olsa da Schacht, onların gerçekten böyle oldukları ispatlanmadığı sürece otantik kabul edilmesini imkânsız görür.¹²⁵ Ancak Zühri'de biten dört farklı isnâdı (bir *Muvatta*'nın iki temel tasihli nüshasının her birinden, iki *Musannef*ten) metinlerin bir kısmını ya da

¹²² Motzki, "The *Muşanna*", s. 12. Ayrıca bkz. Schacht, *Origins*, s. 3, 138, 149 ve 181-2.

¹²³ Motzki, "The *Muşanna*", s. 16-20.

¹²⁴ Motzki, "The *Muşanna*", s. 21.

¹²⁵ Schacht, *Origins*, s. 246. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 158' de oldukça az şüpheciyken dahi bu durumda Schacht ile mutabiktir. Motzki, Schacht'ın sadece Malik b. Enes'in *Muvatta*'sının Yahya b. Yahya el-Masmûdî ve Muhammed b. Hasan el-Şeybani'ye ait en iyi korunmuş iki rivayetini kullandığına dikkat çeker. (Calder *Muvatta*'ın bu iki rivayetinin redaksiyon süreci ve son metniyle ilgili pek çok sorun gündeme getirmektedir. Calder, *Studies*, s. 20-1, 34-8,55-7, ve 63-6.) Motzki, yine de iki öğrencisi İbn Cüreyc ve Ma'mer b. Raşid vasıtasıyla Zühri'den pek çok rivayet içeren Abdurrezâk'ın *Musannefi* üzerinde durmaya devam eder. Abdurrezâk-İbn Cüreyc-Atâ b. Ebû Rebâh hadislerinin otantikliğini savunmada uyguladığı hemen hemen aynı teknikleri ve yöntemleri kullanarak Motzki Abdurrezâk-Ma'mer-Zühri ve Abdurrezâk-İbn Cüreyc-Zühri hadislerinin otantikliğini ispata çalışır. (Rivâyetin stil ve biçimindeki farklılığın gerekliliğini göstermek için Motzki, Abdurrezâk-

tamamını içeren ilgili veya benzer metinlerin geçtiği hadislerdeki belirli birkaç örneği kullanarak Motzki, Zührî'nin fikhını yansıtan bu farklı versiyonların çoğu yerde aynı şeyi ifade ettiğini ve bazen de aynı olduklarını tespit etmiştir. [37] Nadiren onlar arasında çelişki vardır. Motzki bu sonuçları isnâdı Zührî'de biten hadislerle güvenmede güçlü bir delil kabul etmektedir.¹²⁶

Motzki en azından Abdurrezâk'ın *Musannefi* çerçevesinde metinlere ve onları destekleyen isnâdlara büyük ölçüde güvenilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Ancak bu durum onun hadislerin uydurulduğunu kabullenmediği anlamına gelmez. Daha ziyade o şunu ileri sürmektedir: "hadislerin ve isnâdların uydurulduğu mutlak gerçeği bizi onların tamamen sahte oldukları ya da mevzûlarla gerçeklerin belli bir kesinlik derecesinde birbirlerinden ayrılacağı sonucuna götürmemelidir."¹²⁷ Motzki'nin isnâd temelli mukayesesi yine de sistemli uydurmayı imkânsız kılıyor gibi görünmektedir. Ancak şu kesindir ki şüpheciler isnâdların uydurma olduğunu ve bu sebeple herhangi bir karşılaştırmaya temel teşkil etmemesi gerektiğini söyleyeceklerdir. Ayrıca Motzki'nin gözlemlediği "özgün uyumlu üslup" bağımsız uydurmaların bir ürünü olabilir: sistemli uydurma faaliyeti mutlaka sistemli olmak zorunda değildir.¹²⁸

J. Horovitz, J. W. Fück, J. Robson, N. J. Culson ve U. Rubin

Elbette bu tartışmaya katkı sunan başka ilim adamları da mevcuttur. Genelde onlar Goldziher ve Schacht'ın iddialarını kısmen ikna edici bulsalar da yumuşatılmaya muhtaç görürler. Her ne kadar tartışmanın asıl katılımcıları arasında yer almasalar da J. Horovitz, J. W. Fück, J. Robson, N. J. Culson ve U. Rubinkısaca bahsedilmeyi hak etmektedir.

Josef Horovitz, Urve b. Zübeyr'in (ö. 92-101 / 711-720) mevcut yazılarında isnâdların kullanımından (veya daha doğrusu yokluğu) ve İbn İshâk'ın (ö.

Ma'mer-Katâde (ö. 117/735) ve Abdürrezzâk-İbn Cüreyc-Atâ hadislerini kullanır.) Bu neticeyi desteklemek için biyografik bilgiler de eklendi. Aynı teknikler *Muvatta'*ya uygulandığında Motzki'ye Mâlik-Zührî rivayetinin otantikliğiyle ilgili neticeler sağladı. Motzki, "Der Fiqh des-Zuhri", s. 1-23.

¹²⁶ Motzki, "Der Fiqh des-Zuhri", s. 23-42.

¹²⁷ Motzki, "The *Musannef*", s. 9. *Die Anfänge* adlı eserinde Motzki, *Musannef*teki hadislerin otantikliği hususundaki güvenine dayanarak başlangıcından hicri II. asra kadar Mekke'de fikhın tarihini yeniden inşa etmeye çalışır. Calder bu teşebbüsü yorumlayarak şöyle der, "Şifâhî yahut müsvedde şeklinde yazılı rivayetin değişkenliğini veya yaratıcılığını hemen hemen hiç kabul ederek, bozulmamış asıl metinleri veya sahte yazıyı umursamadan ve biyografik rivâyetlerin bağımsızlığı hususunda fazlasıyla iyimserlikle onun çalışmaları iddia ettiği tarihin inandırıcı yeniden inşasını oluşturamaz." Calder, *Studies*, s. 194-5. Ayrıca bk. s. 45-7.

¹²⁸ Bkz. V. Bölüm, s. 208-15. Ayrıca uydurmanın bir belirtisi olarak isimlendirmede farklılık üzerine bir tartışma için bkz. IV. Bölüm, s. 137-41.

151/768) onları sınırlı kullanımından kaynaklanan probleme değinir. Bu tarihçilerden ikincisi [Hz.] Muhammed'in hayatı hakkındaki eserinde ya isnâd kullanmamış ya da kusurlu isnâdlar kullanmıştır. Caetani, bu durumdan hareketle isnâdın menşeinin bu iki âlim arasındaki bir tarihte, onun mükemmelleşmesinin ise üçüncü asırda olması gerektiği sonucuna varmıştır.¹²⁹ Horovitz, buna İbn İshâk'ın çoktan beri bileşik isnâdlar (Sammelisnâd) kullanan hocası Zührî'ye dikkat çekerek cevap verir ve bundan dolayı "Bileşik formda isnâd kullanımı, basit isnâd kullanımının önceden belli bir süreliğine alışılmış olmadığını düşünmeye neredeyse mahal vermez" diye delil gösterir.¹³⁰ Dolayısıyla Horovitz'e göre ne kadar eski olduğu tam belli olmasa da isnâd, en azından Zührî'den daha eskidir. İsnadı tutarlı bir şekilde kullanmıyor görünen Urve'ye¹³¹ gelince Horovitz bu eksikliğin onun isnâd kullanmadığı (ve sonraki tarih kaynaklarında ona atfedilen isnâdların uydurma olduğu) anlamına geldiğini iddia eder. Bu değerlendirmeyi yaptıran materyal Emevî halifesi Abdülmelik'in talebine yanıt olarak yazılan bir mektuptur. Horovitz, bir mektubun üslubunun ilmî amaçlarla yazılanlardan farklı olduğunu ileri sürer. Ayrıca Horovitz hadis literatüründe isnâdın ilk kullanımıyla ilgili en geç hicrî ilk asrın üçüncü çeyreğinde bir tarih vermekte hiçbir endişe taşımamaktadır.¹³² [38] Elbette târihî materyal ile hadis malzemelerinin diğer türleri (argümanın her iki bölümünün güvenilirliği) arasında yakın bir ilişki kurulup kurulamayacağı tartışmalı durmaktadır.¹³³

Johann Fück, İslâm'da hadislerin yerini tartışırken anlayışlı bir yorum yapar. İsnadlarda sık sık otorite olarak yer alan sahâbiler genç olanlardır. Örneğin Ebû Hüreyre ve İbn Abbâs'tan gelen hadisler Ebû Bekr ve Osman'inkilerden fazladır. Bu gerçek daha önce de kaydedilmişti ve isnâdların sahte doğasını gösteren bir delil olarak kullanılmıştı. Zira yaşlı sahâbilerin [Hz.] Muhammed hakkında söyleyecekleri daha fazla olmalıdır. Fück, tam tersi bir sonuca ulaşır. O bütün isnâdlar uydurulmuş olsaydı, yaşlı sahâbiler muhtemelen isnâdlarda çokça yer alacaktı şeklinde bir iddiada bulunur. Diğer bir deyişle birisi isnâd uydurma zahmetine girecekse neden onu basitçe saygıdeğer yaşlı bir sahâbiye ulaştırmasın? Râviler böyle bir şey yapmadıklarına göre isnâdlar muhtemelen gerçektir.¹³⁴

¹²⁹ Caetani, *Annali*, 1:30-6.

¹³⁰ Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", s. 43. (benim tercümem)

¹³¹ Örnek olarak bkz. al-Ṭabarî, *Annales*, 1:1180; burada Urve hocalarını zikretmeksizin tanıklık edemeyeceği bir olay olan hicret öncesi Habeşistan'a göçü anlatır. Başka bir yerde sık sık [Hz.] Peygamber'in eşi [Hz.] Aişe b. Ebî Bekr'i kaynak olarak zikreder. Örneğin [Hz.] Muhammed'in [Hz.] Hatice ile evliliğinin anlatıldığı yer için bkz. al-Ṭabarî, *Annales*, 1:1129-30.

¹³² Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", s. 43-4.

¹³³ Bkz. Excursus, s. 106-10.

¹³⁴ Fück, "Die Rolle des Traditionalismus im Islam", s. 17.

James Robson makaleler silsilesinde isnâdın menşeiini incelemiştir.¹³⁵ Schacht'ın vardığı sonuçlara büyük oranda katılmakla birlikte Robson, bu sonuçları öncelikle hukuk alanıyla sınırlamak ister: "Zira değişen şartlar ve hukukî düşüncenin gelişimi yeni düzenlemeleri gerektireceğinden bu saha söz konusu sonuçları uygulamaya diğerlerinde daha elverişlidir; sadece bir kimse delilin aşırı radikal olup olmadığını merak eder."¹³⁶ Robson, özellikle tarihle ilgili hadisleri otantiklik konusundaki bu şüphecilikten muaf tutar.¹³⁷ [Hz.] Muhammed'in müntesiplerinin onun şahsiyetinin kendileri üzerindeki tesiri sebebiyle hadislerin içindeki sahih özü muhafaza ettiklerini düşünmek mantıklı görünmektedir argümanından başka o, bunu destekleyen önemsiz bir delil teklif eder.¹³⁸

Daha sonra Robson isnâd meselesine döner: Gerçek bir öz mevcutsa da bu onlara eklenen isnâdların da gerçek olduğu anlamına gelmez. Bu tartışmaya Robson da kendi katkısını yapmıştır. Öncelikle o, iddiasını desteklemek üzere hiçbir metinsel delil teklif etmez, yalnızca aşağıdaki senaryoyu sunar: Sahâbe dönemi boyunca [Hz.] Muhammed'in söz ve filleri herhangi bir otorite gerektirmeksizin kendi aralarında açıkça tartışılmıştır. Sahâbilerin pek çoğu öldükten sonra da Müslümanlar Muhammed hakkında konuşmaya devam etmişlerdir fakat artık yavaş yavaş dayandıkları otorite sorgulanmış olabilir. Robson bu suretle her ne kadar oldukça informal bir tarzda da olsa isnâdın ilk kullanımlarının birinci yüzyılın ortalarında görüldüğüne inanır. Formal bir isnâd sistemine doğru aşama aşama gidilmişti. Hatta İbn İshâk dahi isnâd kullanmak zorunda hissetmemişti. Juynboll'dan önce davranarak Robson, isnâd kullanımının başlangıcıyla alakalı İbn Sîrin'e nispet edilen haberi kabul eder (ancak fitneyi Schacht gibi hicrî 126 ile değil; Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'de başlattığı hilafet karşıtı hareketi yani 64 ya da 72 yılıyla tarihlendirir) ve böylelikle

¹³⁵ Örneğin bkz., Robson, "The *isnâd* in Muslim Tradition," s. 15-26; "Tradition: Investigation and Classification", s. 98-112; "Muslim Tradition-The Question of Authenticity", s. 84-102; "Standards Applied by Muslim Traditionalists", s. 459-79; *An Introduction to the Science of Tradition*; "Introduction", 1:i-xx; ve "İbn İshâq's Use of Isnâd", s. 449-65. Özet bir anlatım için bkz. Siddîqî, *Hadîth Literature*, s. 132.

¹³⁶ Robson, "The *isnâd*", s. 20.

¹³⁷ Robson, "The *isnâd*", s. 20. O bu sonuç için W. Montgomery Watt'tan destek alır ki o şöyle der, "Tartışmasız gerçeklerin sağlam özü muhtemelen genellikle anlaşılardan daha kapsamlıdır. Bu gerçekliğin özünün mevcudiyeti örneğin fikhî öğelerin aksine [Hz.] Muhammed ile ilgili rivayetlerdeki tarihî unsurların belirleyici bir özelliğidir. Watt, "The Condemnation of the Jews of the Banû Qurayzah", s. 171. Ayrıca bkz. Robson, "İbn İshâq's Use of *isnâd*", s. 450.

¹³⁸ Robson, "İbn İshâq's Use of *isnâd*", s. 450. Horovitz'in "Alter und Ursprung des Isnâd" daki neticelerini delil gösterir. Robson yine de şu neticeye varır, "Eğer biz gerçek özün ne kadar muhtemel olabileceğini inceleyeceksek, isnad incelemesi tek başına yeterli değildir... Bu yüzden bir kimse isnad incelemesini diğer yöntemlerle birleştirmelidir." Robson, "İbn İshâq's Use of *isnâd*", s. 464-5.

isnâd kullanımının birinci asrın son üçte birlik kısmında başladığı sonucuna varır. İbn İshâk'ın isnâdlarının sonraki çalışmalarda nasıl muhafaza edildiğini gösteren örneklerden hareketle Robson, başına isnâd eklense ve bu isnâd değişmeden kalsa da metin değiştirilmiş olabilir ancak yine de bilginin özü aynı kalır neticesini çıkarmaktadır¹³⁹. [39] Fück ve Horovitz'den destek alarak o da uydurma materyallere rağmen" erken döneme ait biraz gerçek bilginin" kaldığında ısrar eder.¹⁴⁰ Önemsiz bir konuda Robson, Schacht'ın sahte hadislerle güvenilirlik sağlamak amacıyla kullanılan basit bir metod diyerek aile isnâdlarını bütünüyle reddetmesini tenkid eder. Robson, aile isnâdlarının bu tarz kullanılması fikrinin muhtemelen sahte olanlara örneklik teşkil eden gerçek aile isnâdlarından kaynaklandığına dikkat çeker.

N. J. Coulson, Schacht'ın vardığı sonuçlara itiraz eden bir başka ilim adamıdır. "İslâm hukukunun menşei hakkında genel hatlarıyla reddedilemez bir teori geliştirdiği" için Schacht'ı övmekle birlikte¹⁴¹ Coulson, hadislerin tarihlendirilmesi konusunda onunla tartışmaktadır.¹⁴² Coulson Schacht'ın "hadis delili bizi İslâm'ın ikinci asrının ötesine götürmez şeklindeki olumsuz önermeyi İslam hukukunun ancak Emevî son döneminde başladığı şeklinde olumlu bir cümleye dönüştürdüğünü iddia etmektedir."¹⁴³ Yani Schacht hukuktaki gelişmeyi hadislerin gelişimi ile yakından ilişkilendirmiştir. Coulson bir başka açıdan hicrî birinci asrın bitiminden önce en azından Kur'ân tarafından ortaya konan mevzularda hukûkî hareketliliğin mutlaka olması gerektiğini iddia etmektedir. Ayrıca Coulson bir isnâdın uydurma olmasının metnin özünün de uydurulduğu anlamına gelmediğini kabul etmektedir. Metin Muhammed'in koyduğu bir kuralı pek âlâ temsil edebilir.

¹³⁹ Bunu Watt'ın işaret ettiği olay tarihi olsa da bir olayı etkilemek üzere yahut bir olayın etkisiyle yazar ve/veya râvîlerin hamledebileceğini gösteren "tendential shaping" (kasıtlı/tafırlı biçimlendirme) teorisiyle mukayese ediniz. Watt ciddi bir fikhî hadis uydurmacılığı söz konusu olsa da, bunlar "tarihi malzemenin içinde ayırt edilebileceğinden ve -bazı istisnai olaylar hariç- erken dönem tarihçilerinin en iyilerinde böylesi uydurmalara en yakını, malzemenin "kasıtlı biçimlendirme" si olarak görünmesidir" diye iddia etmektedir. Watt, *Muhammad at Mecca*, s. xiii. "Bir kimse ancak geleneksel tarihi malzemenin tartışmasız veya tamamen tarihi kısmını dikkate alırsa, gerçeğin sağlam bir özünün var olduğu görünür. Watt, *Muhammad at Medina*, s. 338. Bununla birlikte Watt, hicret öncesi Mekke'deki olaylara dayanan tarihi hadislerin isnâdlarının incelenmesinin otantik değer bakımından hiçbir fayda vermeyeceğini öte yandan Medine dönemiyle ilgili ise tam tersinin doğru olacağını da iddia eder. Watt, *Muhammad at Mecca*, s. xv-xvi.

¹⁴⁰ Robson, "The isnâd", s. 25.

¹⁴¹ Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 4.

¹⁴² Bkz. Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 64-70; Schacht'ın ona tenkidi, "Modernism and Traditionalism in *A History of Islamic Law*", s. 388-400; ve Coulson'ın bu tenkide cevabı "Correspondence", s. 195-203. Ayrıca Coulson'ın görüşlerinin kısa bir anlatımı ve yorumlamasına dair bir tartışma için bkz., "European Criticism of Hadith Literature", s. 317-21.

¹⁴³ Coulson, "European Criticism", s. 320.

Bu böylesi bir rivayetin isnâdı yahut râvîler zinciri olduğunu yani otantikliğini ileri sürmek değildir ki zaten çoğu durumda açıkça böyle değildir; ancak çoğu rivâyetin özellikle de Kur'ânî hukuktan mütevellit gündelik problemlerle ilgili boşluklara değinenlerin başlangıçta şifâhî olarak muhafaza edilen [Hz.] Peygamber'in bir kararının en azından yakın bir benzerini iyi ifade edebileceği ileri sürülmektedir. Eğer bu pratik öncül kabul edilirse bu durumda, sahte kabul edileceğine dair bir sebep gösterilemediği müddetçe Peygamber'in sözde hükmü geçici olarak kabul edilmelidir şeklinde tarihî tetkikin makul bir prensibidir.¹⁴⁴

Hadislere geleneksel İslâmî bakış açısını kesinlikle kabul etmemekle birlikte Coulson, aksi ispat edilmediği sürece Peygamber'den geldiği söylenen fikhî hadislerin her birinin tamamıyla otantik olmadığı farzedilmelidir ve "hukukî bir prensibin sahte açıklaması sonraki bir tarihte ifade edilmiştir" diye düşünülmedir şeklindeki Schacht'ın önerisine itiraz etmektedir.¹⁴⁵ Coulson, oldukça açık bir şekilde "Hakikat geleneksel İslâm hukuk teorisi ile Schacht'ın titiz tarihsel yaklaşımı arasında bir yerde bulunur" diye belirtmektedir.¹⁴⁶

Uri Rubin şüpheciler ile orta yolu bulmaya çalışanlar arasında bir yerde durmaktadır. En azından tarihî hadisler konusunda şüphecilerle aynı kanaati paylaşıp şöyle yazar: [40]

Peygamber hakkındaki metinler yığını İslâm dinine bağlılığın yazınsal ürününü temsil etmekte olup bu sebeple onlara anlattıkları "tarihî" olaylara açılan birer kapı muamelesi yapılmayacak bilakis aralarında bu metinleri oluşturan, muhafaza eden ve asırlarca yayılmasını sağlayanların da bulunduğu inananların ruh halini yansıtan birer ayna olarak kabul edileceklerdir.¹⁴⁷

Rubin, İslâmî kaynaklardaki [Hz.] Muhammed imajının toplumun kendi öz-imajının bir yansıması olduğunu iddia eder. Ortaçağ İslâm toplumundaki gerilimlerin etkisinde kalmış yerel Arap ve Kur'ânî örnekler "peygambere yaraşır bir hayat hikâyesiyle Muhammed tasarlamak" üzere biraraya getirildi.¹⁴⁸ Otantiklik tartışması açısından Rubin'in önemli katkısı isnâdlar hakkında vardığı sonuçlardır. O isnâdların uydurulduğunu kabul etse de varlıkları her daim eklendikleri haberleri otantik göstermek için tasarlanmıştır. Bu sebeple onların gerçekliğinin tespiti çabaları anlamsız görünmektedir.¹⁴⁹ Rubin'in "sistematik metin analizi" ilk önce Schacht tarafından ortaya konulan ve Juynboll, Cook ve Calder gibi diğerleri tarafından geliştirilen iddiaları tam ortadan baltaladı. Onların basit bir şekilde "isnâd ne kadar kısa ise; metin o kadar eskidir" diye

¹⁴⁴ Coulson, *A History of Islamic Law*, s.65. Rahman s. 32-4 ile karşılaştır.

¹⁴⁵ Schacht, *Origins*, s. 149.

¹⁴⁶ Coulson, "European Criticism", s. 320.

¹⁴⁷ Rubin, *The Eye of the Beholder*, s. 3.

¹⁴⁸ Rubin, *The Eye of the Beholder*, s. 214.

¹⁴⁹ Rubin, *The Eye of the Beholder*, s. 234.

ifade edilen "isnâdların geriye doğru gelişimi" varsayımı yanlıştır. Rubin, Peygamber'e ve sahâbeye ulaşan isnâdların çoğunun ilk defa sahâbe hâlâ yaşarken hicrî birinci sırada tedavide çıkmış olabileceğini ileri sürer. İddiasını, Peygamberî olup olmamalarına aldırmaksızın sahâbe isnâdlarında tâbiî adlarının tekrarlanmamasına dayandırır. Başka hadislerde [Hz.] Muhammed ve sahâbe "gerçek kaynaklardır".¹⁵⁰ Başka hadislerde ise nebevî hadislerin isnâdları, nebevî olmayanlarla hiçbir benzerlik göstermemektedir. Bütün bu gözlemler Rubin'i isnâdların geriye doğru gelişimi diye bir şeyin olmadığı sonucuna götürmüştür. Bu, Rubin'in isnâdları gerçekliğin güvencesi olarak düşündüğünü söylemek manasına gelmemektedir. Daha ziyade,

İsnadların geriye doğru gelişimiyle ilgili delilsizlik Schacht'ı temel tarihlen-dirme araçlarından birinden mahrum bırakmaktadır. Gördüğümüz kadarıyla bir sahâbî içeren mükemmel isnâdlı hadislerin bizzat sahâbe nesline kadarki erken dönemlere ulaşabileceği anlaşılmıştır. Sonraki nesillerde isnâdların büyük kısmı ya aynen kalmış ya da bazen metne değişiklikler uygulanarak kısal-mıştır.¹⁵¹

Horovitz, Fück, Robson, Coulson ve Rubin Goldziher ve Schacht'ın netice-lerine temel teşkil eden iddialara peydey pey kusur bularak (en azından bu dört bilim adamı) geniş hadis malzemesi içerisinde kısmen tarihsel uyumluluk elde etmeye çalıştıklarından Juynboll, Rahman, Schoeler ve Motzki'nin öncülük et-tiği akımı daha küçük ölçekte temsil etmektedirler.¹⁵²

Erken dönem İslâm metinlerine yönelik bahsi geçen yaklaşımlarında orta yol arayan kişiler Goldziher ve Schacht gibi şüpheli araştırmacılardan etkilenmişlerdi. [41] Ancak vardıkları nihaî sonuçlar çoğunlukla Sezgin ve Abbott gibi iyimser ilim adamlarınıninkine benzemektedir. Bu çok da şaşırtıcı değildir.

¹⁵⁰ "Hard core" (sağlam öz) Rubin'in metnin orijinal ve asıl kısmının ne olduğunu farketmediği rivâyetleri tanımlamak için sık sık kullandığı bir açıklamadır. Örnek için; Rubin, *The Eye of the Beholder*, s. 246, 249, 254, 256 ve 257. Bu "hard core"u tespit için ilgili metinlerin mukayesesinin gerekliliği isnadların büyük oranda güvenilir olduğunu varsaymayı gerektiriyor gibi gözükmektedir. Diğer deyişle, o orijinal metnin yeniden inşasının bir varyasyonudur.

¹⁵¹ Rubin, *The Eye of the Beholder*, s. 260.

¹⁵² Richard Bell ve İftikar Zaman gibi diğer pek çok araştırmacı da bu listeye eklenebilir. Bell'in Kur'ân üzerine çalışması eleştirel olduğunu ilan etmesine rağmen geleneğe büyük bir güven duyuyor gibi gözükmektedir. Üstelik o şöyle der: "Metin farklılıkları, klasik hadis külliyatı yazılmadan çok uzun zaman önce hadislerin yazılmış olması gerektiğine işaret etmektedir." Bell, "Notes on Moslem Traditions", s. 79. Zaman da Batılı ve Müslüman araştırmacılar arasında yazılı rivayet, Sünnet kavramı ve isnadın menşei konularında bir uzlaşma noktası bulmaya çalışmaktadır. O tek bir hadisin bütün versiyonlarını inceledi ve hangisinin tarihe daha uygun olduğunu belirlemek için her iki sistemi denedi. Neticede o anlatanlar olarak böylesi râvilerin niteliklerini ölçüp tartan yeni bir "rical ilmi"ni desteklemektedir. İncelediği belirli hadislerle uyumlu modeller Zaman'a isnadlardaki mevcut isimlerin gerçek olayları yansıttığının kabul edilmesinin gerekliliğini telkin eder. Zaman, "The Evolution of a Hadith." Ancak "yeni rical ilmi" ile eskisi arasındaki farklılık belirgin değildir.

Delillerin çoğu benzer faraziyelere dayanmıştır: Ricâl bilgileri ve diğer sözde erken döneme ait kaynaklar güvenilirdir. Aynı varsayımlardan hareket ettikleri için her ne kadar biraz daha sertleşse de aynı sonuca varmışlardır. Şu da belirtilmelidir ki; isnâdlar konusunda iyimser bilim adamlarının birçoğu ve orta yol arayanlar birbirlerine çapraz referanslarda bulunmuşlardır. Bu, şüpheli yaklaşıma karşı görüntüde bir uzlaşma ve delil bolluğu izlenimi verebilir. Bununla birlikte göstermeye çalıştığım üzere bu bilim adamlarının çoğu temelde aynı argümanı tekrar tekrar sunmaktadır.

Yenilenmiş Şüphencilik

Abbott, Sezgin ve Azami'nin eleştirileriyle tartışma bazı sözlerin ve isnâdların kullanımının başlangıcından bahseden birkaç haberin yorumunu ilgilendiren bir noktada durgunlaşabilirdi. Ancak Schacht'inkinden bile daha şüpheli bir tavır ortaya çıktı. John Wansbrough, Goldziher'in bıraktığı yerden başlamak suretiyle gerek tarih, hukuk, tefsirle gerekse dilbilgisiyle ilgili erken döneme ait bütün İslâmî metinlerin geç bir döneme ait olduklarını ve daha önce düşünüldüğünden daha farklı bir içerik taşıdığını ispatlamaya çalışmıştır.¹⁵³ Wansbrough, Abbott ve Sezgin'in "isnâd mekanizmasını" kabul etmelerini oldukça acemice buluyor gözükmektedir.¹⁵⁴ Onlar birbirlerine bağlıdırlar ve hiçbirinin uslûbu objektif ve diğerinin iddialarını değerlendirmekten bağımsız bir araştırma gibi durmamaktadır.

Michael Cook ve Norman Calder de Wansbrough'a yakın Goldziher ve Schacht'tan daha şüpheli bir yol izlemişlerdir. Ne Cook ne de Calder genel olarak hadislerin otantikliği, kronolojisi ve kökeniyle ilgilenmiştir. Onlar sırasıyla erken dönem İslâm teolojisi ve hukukuyla ilgilendiler.¹⁵⁵ Bu yüzden her ikisi de iser istemez teolojik, tarihî ya da hukukî hadislerin otantikliği ve tarihlendirilmesi meseleleriyle ilgilenmek zorunda kaldı. Her iki araştırmacının değindiği temel konu hadislerin tarihlendirilmesinde Schacht'ın ileri sürdüğü

¹⁵³ Bkz. Wansbrough, *Quranic Studies*, birçok yerde ve onun *The Sectarian Milieu*, birçok yerde. Onun görüşlerinin ayrıntılı eleştirisi için bkz. Bölüm III, s. 78-83.

¹⁵⁴ Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 140, sayı 3.

¹⁵⁵ Özellikle sırasıyla *Early Muslim Dogma* ve *Studies in Early Muslim Jurisprudence* adlı monograf eserlerinde. Aslında bir tarihçi olan Patricia Crone da bu listeye eklenebilir. O Schacht'ın bilhassa müşterek râvî teorisi ve tartışmalı sessizlik delili üzere hadisleri tarihlendirme yönteminin sınırlılıklarını özetler ve açıklar. Müşterek râvî teorisini Schacht'ın isnadların yayılması hakkındaki diğer tetkikleri geçersiz kılar (Cook'un delilinden yararlanarak). Diğer yöntem ise Malik b. Enes'ten önce kullanılmaz ve hatta sonraki eserlerdeki sessizlik dahi bir hadisin var olmadığı anlamına kesinlikle gelmemektedir. Başka pek çok sebep vardır. Örneğin, tartışmalı bir konuda sadece tek bir yazısı olan yazar hadise yer vermemiş olabilir yahut mevcut ilgili bir hadis bilmiyor olabilir. Crone şu neticeye varmıştır; "Pratikte bir rivayet tam olarak tarihlendirilemez ve hatta ilgili kronolojiyi elde etmek dahi zorlaşabilir. Rivâyetler ne kadar erken dönemle ilgiliyse durum bir o kadar zorlaşır." Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, s. 30.

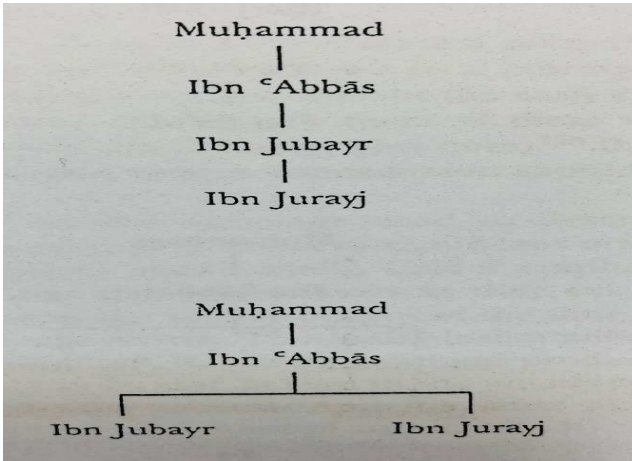
müşterek râvî teorisinin kullanılışılığıdır ve temel iddiaları ise müşterek râvî teorisinin isnâdların yayılması teorisinin altında değerlendirilebileceğidir.

M. Cook ve İsnadların Yayılması

Michael Cook, Joseph van Ess'in¹⁵⁶ İslâm'ın erken dönemlerindeki Kade-riyye mücadelesinin başlangıcı ve gelişimiyle ilgili ulaştığı sonuçların bir kısmına meydan okuyarak hadislerin tarihlendirilmesi meselesine oldukça genel bir tartışma ile birlikte belirli metinlerin analiziyle başlar.¹⁵⁷ Van Ess'in meto-
dunun apaçık bir oryantalist metot yani hadisleri sadece isnâdlarla tarihlen-
dirmeyen bir metot olduğunu kabul etmekle birlikte Cook, onun metodunun
geçerliliğini sorgular. [42] Van Ess, Schacht gibi isnâdların geriye doğru geli-
ştiğini kabul eder ve müşterek râvî teorisini benimser. Yani benzer metinlerin
isnâdları bir râvîde birleşiyor gibi görüldüğünde bu râvî bir *terminus ante
quem* (son tarih) işlevi görebilir.¹⁵⁸

Cook, bu metodun eleştirisinde Schacht'ın isnâdların yayılması -yani aynı
metin için ilave otorite ve râvî uydurma- anlayışını kullanır ve onu geliştirir.
İsnadların yayılışı birkaç şekilde olur: (1) Muasır bir râvîyi atlamak. Varsaya-
lım ki İbn Cübeyr İbn Abbâs'a nisbetle bir metni İbn Cüreyc'e nakletsin. İbn
Cüreyc rivâyetlerinde dürüst ise metni kendisi rivayet ettiğinde İbn Cübeyr'i
isnâda dâhil edecektir (Şema 6'da gösterildiği gibi).

Şema 6



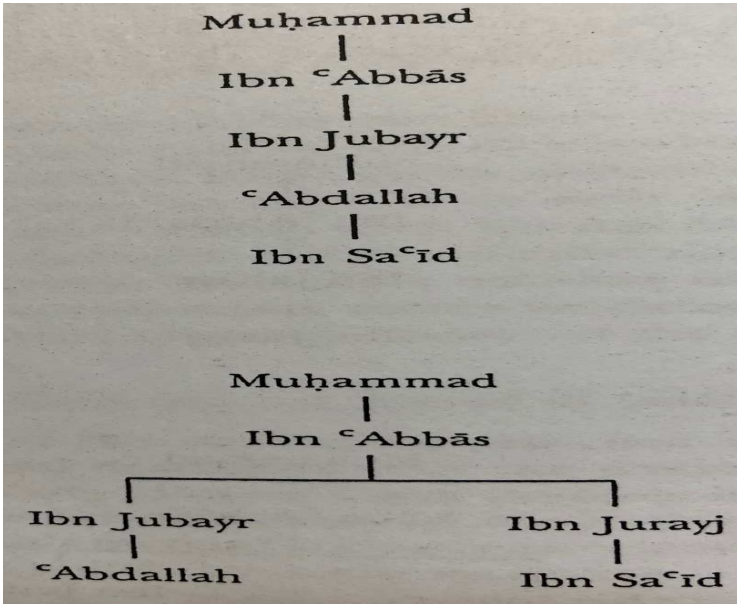
¹⁵⁶ van Ess, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*.

¹⁵⁷ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 107-16.

¹⁵⁸ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 108. van Ess'in isnadla ilgili çalışmasının bir örneği için bkz. *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, s. 5-14.

Ancak o bunu yapmak istemeyebilir. Öncelikle o, yakın bir muasırından rivâyet ediyor görünmeyi arzulamayabilir. İkinci olarak, "mükemmel isnâd kısa olandır. İdeal olan bir kimsenin sözü doğrudan onu söyleyenin ağzından almasıdır. O ise araya ne kadar az zincir eklenirse o kadar iyidir hususunu başaramamıştır."¹⁵⁹ Bu sebeple İbn Cüreyc, metni doğrudan İbn Abbâs'tan duyduğunu iddia ederek İbn Cübeyr'i "atlayabilir" (ve sonuç olarak isnâdlar 7. Şema'daki gibi görünecektir). (2) Sözü bir başka hocaya nisbet etmek. Bu kez de Abdullah'ın, İbn Saîd'e kendisinin İbn Cübeyr'den onun da İbn Abbâs'tan aldığı bir metni aktardığını varsayalım. İbn Saîd bu hadisi İbn Cübeyr'den duyduğunu söylemek yerine (Şema 8'de gösterilen isnâdda olduğu gibi) [43] İbn Abbâs'tan gelen haberi kendi hocası İbn Cüreyc'e atfeder (Şema 9'da gösterilen isnâd). Bu, ya onun İbn Cübeyr ile hiç karşılaşmadığının bilinmesi ya da İbn Cübeyr'in ekolünde İbn Saîd'in makbul bir râvî olarak değerlendirilmemesi sebebiyle yapılmış olabilir. Böylece bu tür problemlerden kurtulmasını temin eden bir yolla metni kendisine mal etmiş olur. (3) Ferd haber ithamının önüne geçmek. Zira şahitli ispatlı hadis daha etkilidir, başka isnâdların "keşfi"nde güçlü bir motivasyon olacaktır.¹⁶⁰

Şema 7



Yeni isnâdların oluşturulmasında kullanılan bütün bu metodlar, özellikle (1) ve (2) bir müşterek râvî görüntüsü ortaya çıkarmaktadır. Şema 8 ve 10' da

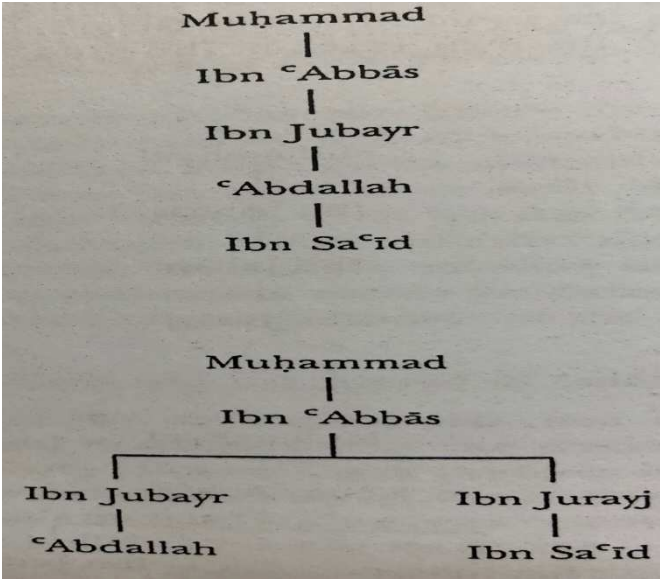
¹⁵⁹ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 109.

¹⁶⁰ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 109-11. Schacht'ın konuya itirazları için bkz.14-6, ve Schacht

İbn Abbâs'tan sonra isnâdlar bir yayılma görünümü arz etmektedir ve bu sebeple o, hadisin kaynağı gibi görünmektedir. Bu farazi örneklerde gösterildiği üzere durum hiç de böyle değildir. Şayet söz konusu üç metodun tamamı gerçekleşmiş olsaydı müşterek râvîyi ve onun herhangi faydalı bir tarihî bilgi sağlama yeterliğini etkilerdi.¹⁶¹

Bununla birlikte Cook, "İsnadların yayılması tarihsel açıdan önemli bir ölçekte yürütülen bir süreç midir yoksa sadece Schacht'ın yaratıcı bir görüşü müdür?" meselesinin belirlenmesinin zaruretine dikkat çekmektedir.¹⁶² Van Ess'e gelince Cook, isnâdların yayılması teorisinin onun Kaderîyye tartışmasıyla ilgili kronolojisini sarstığına -en azından zayıf noktalarına- dikkat çeker. Bu senaryo eğer büyük ölçüde uygulanmışsa isnâdların bu tarzda ya da Juynboll'un tarzında kullanımına dair her hangi bir teşebbüsü zayıflatmaktadır. [44]

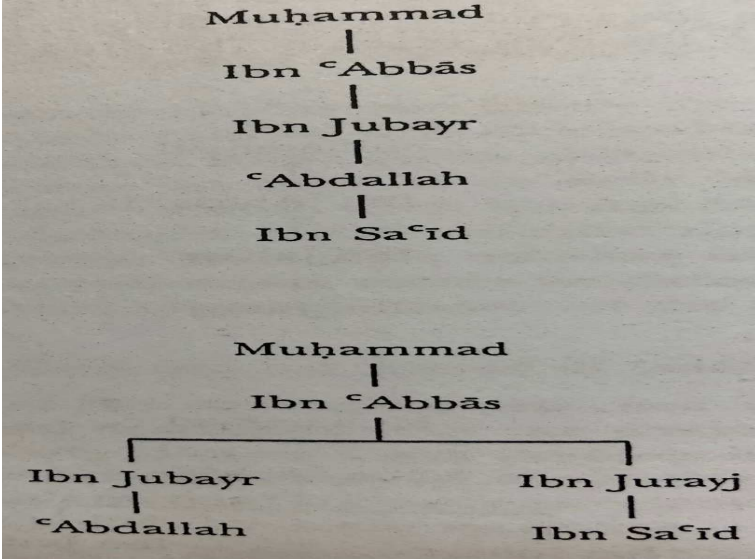
Şema 8



¹⁶¹ Cook'un müşterek râvî teorisinin hadisleri tarihlendirme kabiliyetini test etme tecrübesi şüphelerinin yersiz olmadığını ispatlıyor gibi gözükmektedir. Cook, "Eschatology and Dating Tradition", s. 23-35.

¹⁶² Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 111. Karşılaştırır Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 222-47.

Şema 9



Cook aynı zamanda Schacht'ın hadis külliyyatı hakkındaki şüpheliğine karşı, Azami'nin hadisler İslâm imparatorluğunun pek çok bölgesinde ve her nesilden birçok Müslüman tarafından aktarıldığı için "Onların her birinin aynı uydurma hadisi söylemiş olmaları tarihen oldukça mantıksız komplocu bir eylem düzeyini gerektirir" şeklindeki polemiğinin farkındadır.¹⁶³ Cook Azami'nin hadislerin büyük çapta uydurulmasına karşı kullandığı (ki bu aslında geleneksel mütevatir delilidir) delili isnâd yayılmasının önemli ölçüde gerçekleştiği kabul edilmedikçe çürütülemez bulmaktadır. Cook "hadislerin kronolojisini Van Ess'in tarzıyla araştırmaya yönelik her oryantalist teşebbüs tamamen hatadır" diye iddia eder. Bu noktada tercih Schacht ile Şâfiî arasındadır ve metodik hiçbir orta yol bulunmamaktadır.¹⁶⁴

Aynı zamanda Cook teklif ettiği teorinin kısıtlılığının da farkındadır. İsnadların yayılması düşüncesini kabul aslında yeni bir isnâd tenkidi metodu sağlamaz: Bu teori bilgiyi tahrip eder, bilgi sağlamaz. Cook'un "değiştirilemez" diye düşündüğü bir tahrip.¹⁶⁵

¹⁶³ Schacht bu ihtimalin farkındadır ancak "olayın doğası ve belirtilerini yeteri kadar anlaşır bir şekilde açıklamamıştır." Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 115

¹⁶⁴ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 116

¹⁶⁵ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 116. Juynboll'un "Cook principle" la ilgili tartışması için bkz. "Some *isnâd*-Analytical Methods", s. 354-356 ve s. 31'de Juynboll şu neticeye varır:

Cook'un resmettiği örnek aslında önemli ölçüde gerçekleşebilir ve elbette bazı isnadların yayılmasının nedenlerinden birisi de budur. Fakat ricâl kaynaklarında etkili bir açıklama bırakmaksızın çok sayıda muasır râvinin aynı anda bunu yapmaktada olduğunu

N. Calder ve Tartışmanın Odağı Müşterek Râvî

Norman Calder de müşterek râvî teorisinin değeri ve aktarabileceği bilgi hususunda şüphelidir. Ancak müşterek râvî eleştirisinin tam olarak ne ifade ettiğini anlamak için öncelikle Calder'in hadisleri de kapsayan yazılı metinler ve materyallerin üretildiği süreci algılayışını tartışmak gerekir.

Calder'in *Studies in Early Muslim Jurisprudence* adlı eseri, aslında hemen ardından İslâm'ın ilk asırlarında İslâm Hukuku'nun ortaya çıkışına dair daha genel bir tartışmanın yer aldığı bazı temel fikhî metinlerin dikkatli bir edebî analizidir. Söz konusu ortaya çıkış sürecindeki eserlerin edebî oluşumunun değerlendirilmesi esnasında Calder (aynen Schoeler'in yaptığı gibi)¹⁶⁶ şifahi ve yazılı rivâyet arasındaki geleneksel ayrımın bu kadar keskin çizgiler taşıması gerektiğini iddia eder.

Rivâyeti tasvirde kullanılan dilde (örneğin; haddese ve kâle) hukukî metinler¹⁶⁷ önemli ölçüde şifahî eylemi doğrulamaktadır (yani yaratıcılık ve rivâyet). Ayrıca Calder bugünkü mevcut şekliyle yazılı metinlerin sadece döneminin yazılı külliyatının bir kısmını değil aynı zamanda şifahî rivâyetin de daha küçük bir kısmının temsili olduğunu bilmenin önemi üzerinde durur. Hicrî üçüncü asrın ilk birkaç on yılına kadar Arap Müslüman çevresi hem şifahî hem de yazılı literatürde üretkendi. Şifahî literatür, en azından hukukî bağlamda, genelde düzensiz bir sürecin ürünüdür. Yazılı literatür ise bu şifahî eylemi doğrulamaktadır (ve onlar bunu yeniden canlandırmaya çalışıyor görünmektedir). [45] Kitaplar bilginin şifahî aktarımına yardımcı konumunda kalmış ve başlangıçta özel not defterlerinde var olmuştur.¹⁶⁸ Calder şöyle açıklar:

Bir not defteri sahibi onun içeriğini kontrol etti. İlgili şahıslar falanca ve falancadan semâlarını yazdılar. Bir kimsenin semâ ile aynı hocadan bir başkasının semânın benzer olacağını farz etmek için hiçbir sebep yoktur. Aynı meclisteki iki öğrencinin farklı açıklamalarla ilgili notlar tutmuş; bunları az

tasavvur etmek saflığımızın limitlerini sonuna kadar zorlamaktadır. Benim kanaatime göre; hadis rivâyetinde komplocu faaliyetlerle ilgili hiç bir iz bulunmadığından bir komplo fikrinden de vazgeçilmelidir. Zira hadis rivâyetinde komplo türü bir şeyler olmuş olsaydı, kesinlikle kaynaklarda bunların izleri bulunurdu. Juynboll, "Some *isnâd-Analytical Methods*", s. 355.

Bu alıntıdan açıkça anlaşıldığı gibi aksini savunsa da Juynboll, Goldziher, Schacht, Cook ve Calder'in şüpheliğinden çok Abbott, Sezgin ve Azami'nin kabulüne daha yakındır.

¹⁶⁶ Scholer'in 34-6. sayfalarıyla karşılaştır.

¹⁶⁷ Calder'in çalışması İslâm Hukuku'na yoğunlaşmıştır, ancak kendisinin de işaret ettiği gibi "Fıkıh takriben aynı dönemlerde ve büyük ölçüde aynı özelliklerle kitaplar yazılan pek çok dinî ve seküler disiplin arasında tektir. İster tefsir veya zühd ve ibâdet gibi dinî disiplinler olsun ister edep, tarih, soybilim ve kabile bilimi (siyer, megâzî, ensâb, eyyâm) gibi dünyevî disiplinler olsun temel edebî kural (sözlü olarak) nakledilen bilginin evrenselliği görüşünü destekler." Calder, *Studies*, s. 161.

¹⁶⁸ Calder, *Studies*, s. 161-73.

çok kendi kelimeleriyle kaydetmiş; hatta bu farklı notları hocaya arz edip hocanın onayını almış olmaları pek âlâ mümkündür. Neticede her biri hocalarının “kitabını” değil kendi malzemelerini koruyor ve naklediyor olacaktı. Meşhur bir hocaya atfedilmiş gerçek tam bir denemeyi zamanla başlatabilmek râvînin yetki veya becerisindedir. Başlangıçtaki bir not defteri ile gözden geçirilmiş sabit metin arasında pek çok aşama bulunabilir.¹⁶⁹

Dolayısıyla böylesi not defterlerini hocalar değil öğrenciler üretmiştir. Onlar yayılabilir hatta imha edilebilirlerdi ancak zamanla şekil ve içerik bakımından bazı değişimlere maruz kalma ihtimalinin büyüklüğüne rağmen içerikleri başka not defterlerine aktarıldı. (Nihayet bir hocanın kâtip çalıştırarak veya tuttukları notları kendine ait asıl nüshayla şeklen karşılaştırmaya öğrencilerini mecbur tutarak kendi kitabını oluşturup yayımlayabileceği bir kontrol sistemi geliştirildi.)¹⁷⁰ Dolayısıyla söz konusu not defterlerinin aracılığı sayesinde III. asırda şifahi naklin çoğunlukta olduğu bir ortamdan yazılı ortama bir dönüşüm mevcuttu. Nitekim Calder şöyle ifade eder:

Âlimlerin not defterleri ve kurumsal düzeltilmiş nüshalar daha sonraki erken dönem fıkıh literatürünün temel iki türüdür. İlk türün mevcut çok fazla örneği olmayabilir. Ancak yine de bunların varlığı düzeltmeleri yapılmış nüshaların şekillerinden ya da açık ifadelerinden kolaylıkla anlaşılmaktadır; biyografi ve diğer literatürdeki sayısız atıf da bunu desteklemektedir.¹⁷¹

Müşterek râvîye sahip paralel hadislerin müşterek râvînin (veya hemen ardından gelenlerin) tedavüle soktuğu hadislerin değil bambaşka bir senaryonun neticesi olduğunu delillendirmeye yönelik Calder’in çabasına temel teşkil eden sözlü ve yazılı fıkıh literatürünün doğal gelişimi teorisi. Bu senaryoyu iki süreç oluşturur. Birincisi, bir hadis metni tedavüle sokulduğunda ve pek çok (muhtemelen muhalif) grupta kabul gördüğünde, sonrasında her bir grup metne kendi gruplarını temsil eden râvîleri muhtevi bir isnâd ekleyecektir. Müşterek râvî kısmen kolayca ortaya çıkar çünkü neredeyse bu grupların hepsi (muhalif ya da değil) Sahabe ve Tabiîni tanır (yani bu onların iddiasıdır). Ve böylelikle isnâdlar elbette sahabe tabakasında birleşmeye başlar. [46] İkincisi, bu gruplar genellikle rekâbet halindedir. Bu demek oluyor ki; “Her iki tarafın Sahabe ve Tabiîn nesline duyduğu saygı dolayısıyla onlar karşılıklı olarak bir hadisin üçüncü veya dördüncü halkasını düşürerek bir hadisi gözden düşür-

¹⁶⁹ Calder, *Studies*, s. 173-4.

¹⁷⁰ “Böylece müellifler ve gerçek kitaplar –tamamen aynı metnin çeşitli baskıları- Arap literatür dünyasına girdi... Bu süreç yavaş ve istikrarsızdır. Bazı ilk “kitaplar” muhtemelen her çeşit kaynaktan düzensiz bir şekilde derlenen kişisel koleksiyonlardır ve sonunda şöyle söylenerek belirginleştirilir: Süfyan es-Sevri’nin *Câmi’si*”. Calder, *Studies*, s. 179-80.

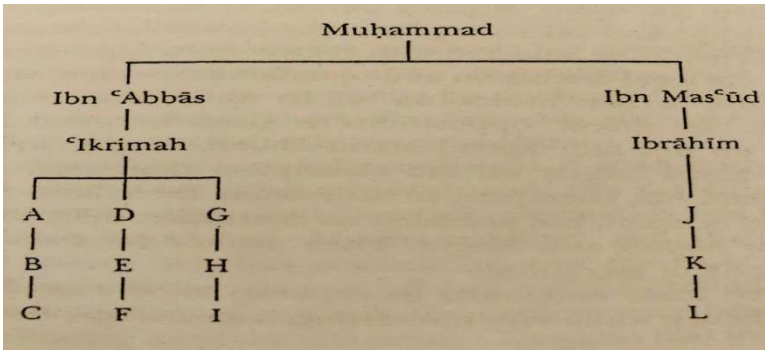
¹⁷¹ Calder, *Studies*, s. 163.

meye odaklanma eğilimindeki isnâd tenkidi sürecine kendilerini kaptırmışlar[dı].”¹⁷²

Calder’in kendi örneğini değiştirerek (bkz. Şema 10) şunu söyleyebiliriz: X grubu fikhî bir hükmü şöyle isnâdlı bir hadise dayanarak savunur: C-B-A-İkrime-İbn Abbas-[Hz.] Peygamber. Muhalif Y grubu bu hükme katılmaz, fakat aynı zamanda hukukun bir kaynağı olarak hadislere saygı gösterir. Söz konusu hadisi tamamen reddedemez, dolayısıyla o hadis itibarsızlaştırılmalıdır. Bunu yaparak sadece isnâd tenkit edilebilir. Hiçbir grup [Hz.] Peygamber’i ya da İbn Abbas’ı (saygıdeğer bir sahabi) kötülemeye cesaret edemez. İkrime (bir sahabi) bile genellikle kötülenmeye açık olmayacaktı. Öyleyse bunun yerine Y grubu muhtemelen A’nın yalancı olduğunu yahut hafızasının kötü olduğunu iddia ederek A’ya saldırmalıdır. X grubu hükümlerine yönelik saldırıya “buldukları” başka bir isnâdla ‘F-E-D-İkrime-İbn Abbas-[Hz.] Peygamber hadisi güçlendirerek karşılık verecektir. Daha sonra Y grubu D, E ve/veya F’ye A’ya saldırdıkları gibi saldırabilir. Fakat başka bir tekniğe de başvurabilir: Benzeri bir hadise kendi isnâdlarını ‘bulurlar’, I-H-G-İkrime-İbn Abbas-[Hz.] Peygamber, fakat önemli bir ayrıntıyla: G, H, ve I’dan biri herkes tarafından kafir olarak bilinir. Ve bu yüzden ondan nakledilen herhangi bir hadis ittifakla yanlış yahut en azından şüpheli olmaktadır. Ve böylece X grubu isnâdı güçlendirmeye, Y grubu ise ona saldırmaya devam eder. Neticede X grubu İbn Abbas-İkrime isnâd kümesini öylece terk eder ve tamamen yeni bir isnâd zinciri uydurur (Örneğin Şema 10’daki gibi L-K-J-İbrahim-İbn Mes’ud-[Hz.] Peygamber).

Calder’e göre, “Aşağı-yukarı isnâd tenkidi isnâdın üçüncü veya dördüncü tabakasında bulunan zayıf zincirlere odaklanır. [47]

Şema 10



Bu, hadis metninin kaynağına dair hiçbir şey yansıtmayan müşterek râvî olgusuna götürür. Söz konusu olgu ise üçüncü asrın ikinci yarısı veya sonrasında isnâd tenkidini ve yarıışı ifade eder.”¹⁷³ Calder yine de müşterek râvî

¹⁷² Calder, *Studies*, s. 237.

¹⁷³ Calder, *Studies*, s. 237.

teorisinin tamamen değersiz olduğunu düşünmez. Müşterek râvî aslında hadisi uyduran veya yayan olmasa da açıktır ki; karşılıklı isnâd tenkidinde odak noktası haline gelen şahısdan önceki şahıstır. Calder en azından fıkıh alanında “çekişme üçüncü asrın ikinci yarısında başladı. Bütün bu isnâdlar da bu sürece ortaya çıktı (veya uyduruldu).” diyerek ifade eder.¹⁷⁴

Cook ve Calder, Schacht ve Goldziher’in şüpheciliğinin ötesine geçtiler. Aslında onlar bu şüpheciliği şöylesi bir mantikî neticeye vardurdular: Eğer biri isnâd sisteminden şüphe ederse, o zaman bu kişi kendi doğruluğunu ispatta kullandığı erken döneme ait tüm metinlerden de şüphe etmelidir. Bunun bir neticesi olarak, Cook bilginin “yok edildiğine” işaret eder. Yahut daha net bir şekilde ifade edecek olursak, olaylar belirsiz hale gelir. Daha az şüpheci bir bakış açısıyla, Cook ve Calder hiçbir şeyi mantikî bir neticeye zorlamaz. Onların aşırı şüphecilikleri tamamen yanlış olan erken dönem metinlerine böylesi bir yaklaşımı savunma gereğinden kaynaklanmaktadır: aşırı şüphecilikleri kendi şüpheci yaklaşımlarının aleyhinde herhangi bir delili reddetmelerine yol açmaktadır.

Tetkik ve Sonuçlar

Goldziher ve Schacht öncelikle hadis edebiyatına yönelik bir tavır ya da yaklaşım getirmiştir. Goldziher, isnâdların geriye doğru büyümesiyle alakalı birkaç genelleme dışında belirgin herhangi bir yöntem ortaya koymaz. Schacht önemli iddialarıyla (hadislerin otantik olmaması ve isnâdın mükemmelliği ile metnin kronolojik ortaya çıkışı arasında ters ilinti varsayma ihtiyacı gibi) hadislerin incelenmesi ve tarihlendirilmesine dair önemli vasıtalar sağlar. İki muhalif gruba dair varsayımlarından dolayı geçersizliği tescilli olsa da Juynboll tarafından savunulan kötü şöhretli müşterek râvî teorisinin yanı sıra Schacht yazarı, kronolojisi ve menşesine dair doğru bir delil ortaya koymak maksadıyla ortaya çıkışına ve fikhî tartışmalardaki göreceli konumuna, metni ve isnâdındaki belirtilere göre bir hadisin nasıl inceleneceği hususunu anahtarlarıyla belirlemiştir. (Birbirleriyle tamamen hem fikir olmayan) Goldziher ve Schacht’ın tam karşısında Abbott, Sezgin ve Azami durur. Onların iddiaları genellikle isnâdların tarihî olarak güvenilir olduğu faraziyesine dayanır. Azami Schacht’ın öne sürdüğü yöntemlerin geçersizliğini ispatlamaya çalışır ancak Abbot ve Sezgin’in daha önce doğruladıklarından başka herhangi bir alternatif sunmaz. Hadisleri inceleme metotları sadece atıflarladır.

¹⁷⁴ Calder, *Studies*, s. 240. Calder’in vardığı sonuçlar itirazsız kalmamıştır. Zira Motzki, Calder’in erken döneme ait bazı fikhî manalı metinlerin (yani rivayetlerin) isnadlarının yanlış olduğu varsayımına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ayrıca Motzki, Calder’in erken döneme ait metinlerin sözlü-yazılı yapısına dair açıklamalarını Schoeler’inkinden daha az gelişmiş bulur. Motzki, “The Prophet and Cat”, s. 22-3. Başka bir sert tenkid için bkz. Muranyi, *Die Frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion*, s. 224-41.

Bu iki uç arasında düşünce bütünlüğü var gibi gözükmektedir. [48] İlginçtir ki F. Rahman'ın teorisi özü itibarıyla (en azından Müslümanlar için) yersiz olduğu gerekçesiyle reddedilse de hadislerin çoğunluğunun daha sonraki dönemlere ait olduğu ve toplumun amelinin bir yansıması olduğu şeklindeki Goldziher'in sonuçlarını tasdik etme teşebbüsüdür. Rubin de erken dönem metinlerinin manalarında sonraki Müslümanların etkisi olduğunu kabul etmektedir. Juynboll ve Motzki oldukça farklı yöntemlerle Schacht'ın delillerini çürütmeye başka bir ifadeyle aslında teori ve metotlarını tadil etme, genişletme ve uygulamaya gayret etmişlerdir. Mamafih Goldziher, Schacht ve Wansbrough'un şüpheli duruşlarını uygulamaya çalışan Cook ve Calder, Juynboll ve Motzki'nin isnâdları toplayarak meydana getirmeye çabaladıkları tüm bilgiyi kullanılmaz hale getirdiler. Bu şu demektir; Juynboll ve Motzki'nin râviler, kronoloji ve hadislerin menşei hakkında tarihî bilgi elde etmek üzere kullandığı isnâd kalıpları toplu uydurmacılığın basit delili olduğundan Cook ve Calder reddetti. Bu yüzden söz konusu "kalıplar" isnâdların böylesi bazı bağlantı noktalarında hiçbir güvenilir tarihî bilginin bulunamayacağını açığa çıkarmıştır. Zaman zaman Juynboll dahi bu ihtimali itiraf eder.¹⁷⁵ Ayrıca Schoeler ve Calder de Abbot, Sezgin ve Azami'nin ileri sürdüğü İslâm'da erken dönemden itibaren süregelen bir yazılı geleneğin mevcudiyeti teorisine itiraz etmektedirler. Her ikisi de iç içe geçmiş bir sözlü yazılı kültürü savunmaktadır. Scoeler'e göre "orijinal"ini yeniden inşa etmek mümkün gözükme de birçok düzeltilmiş metin kısmen otantikdir. Calder'e göre ise, metinlerin bize ulaşınca kadar ki doğal gelişimi herhangi bir otantiklik ve yeniden inşa faraziyesini imkânsızlaştırmaktadır.

Bu araştırmacıların duruşlarını gruplandırmanın muhtemel diğer yolu, metinlerin ve isnâdların otantikliğine yönelik şüpheli yaklaşımlarına bakmaktır. Goldziher metinlerin otantikliğı ihtimalinden daha az şüphe etse de Goldziher ve Schacht her ikisi de her ikisine [isnad-metin] çok az güven duymaktadır. Onları bu şüpheliliklerinde Cook ve Calder destekler. Yine Abbott, Sezgin ve Azami isnâdların ve metinlerin güvenilirliğini savunmada birleşirler. Motzki, Horovitz ve Fück ise daha sınırlı bir şekilde onların malzemeyi temel olarak kabulünü desteklemektedirler. Juynboll, Rahman, Robson ve Coulson'a gelince, isnâdlar söz konusu olduğunda her türlü güvenilirlik fikrinin reddine

¹⁷⁵ Belirli bir grup hadis hakkında Juynboll şöyle der: "Bana göre, isnad tenkidi inandırıcı değildir. Bir isnad pek çok zor kritere uyuyor gözükse de, yine de söz konusu isnadın tümüyle uydurulmuş olma ihtimali mevcuttur. Bu yüzden hadisleri değerlendirirken biz yine kendi altıncı hissimize güvenmeli ve kendimize metnin tarihen mâkul olup olmadığını sormalıyız. Genellikle son hükmü veren altıncı hissin dışında bir şeydir. Sadece kapsamlı ve tekrarlanan okumalar bu hissi geliştirebilir." Juynboll, "On the Origins of Arabic Prose", s. 174-5. Ve böylece en azından bazı durumlarda Juynboll, eğer Schacht'ın metotlarına değilse de şüpheliğe döner. Ancak söz konusu "altıncı his" "eğitilmiş tahmin" den tam olarak nasıl ayrılır sorusu cevapsız kalmaktadır.

istekli gözükmetedirler. Bununla birlikte bu araştırmacıların her biri metinlerin iddia ettikleri gibi verdikleri bilgiye dair en azından bir esas, öz veya ruh içerdiklerini kendilerince kabul etmektedirler. Rubin bunun tam tersini iddia eder: O isnâdlarından çok olmasa da metinlerin otantikliğinden şüphelidir. Schoeler'e göre ise söz konusu malzemenin naklinin doğası gereği bu tartışmalı bir meseledir.

Her ne kadar çoğu karşılıklı olarak birbirini dışlasa da bu modellerin her biri özü itibarıyla uyumludur. Sadece metnin tarihî olarak yararlı bilgiye sahip olduğu ve isnâdın çok sınırlı tarihi değeri olduğunu varsayanlar Goldziher gibi şüphecilğe daha meyyal olanlardır. Peki ya Müslüman âlimler ve daha az şüpheciler? Batılı araştırmacılar isnâdın tarihî olarak faydalı olduğu görüşünü sürdürmektedirler. Bu yüzden tüm orta yol bulma teşebbüslerine rağmen aslında sadece iki duruş vardır. Cook Şafii yahut Schacht arasında bir tercihten bahseder. [49] Tekrarı bir tarafa bırakarak ben bu seçimin Goldziher beraberinde Schacht, Cook ve Calder ile Sezgin¹⁷⁶ beraberinde Abbott, Azami, Motzki, Horovitz ve Fück arasında yapılmasını teklif ediyorum. Metin veya ahkâm dışındaki hadis türleri açısından Sezgin'in tarafına kesinlikle daha yakın olsalar da Juynboll, Rahman, Robson ve Coulson bu ikisi arasında kararsızdılar. Sadece Rubin farklı biri gibi gözükmetedir.

Mesele söz konusu iki temel duruştan hangisinin veriye en uygun olduğudur? Ya da muhtemelen meselenin daha az taraflı bir ifadesi hangi modelin veriye uyduğunu soruşturacaktır. Her iki taraf da en azından kendilerine yahut kendileri gibi düşünen yakınlarına göre tutarlı gözükme delillere sahiptir. Ben bunun ortak varsayımların bir ürünü olduğunu göstermeye çalıştım. Varsayımlar sırasıyla varsayımları doğrulayan sonuçlar ürettiğinde döngüsel bir dile sahip oluruz. Ve böylesi bir delil bu varsayımları kabul etmeyen bir kimseyi muhtemelen ikna etmez. Burada başka bir soru sormak gerekir: tefsirle ilgili hadisler (veya bu konuyla ilgili tarihî hadisler) hukukî hadislerle aynı işleme tabi tutulabilir mi? Bazı araştırmacılar tarihî hadislerin hukukî hadislerden ayrı bir tür olduğunu iddia etmişlerdir. Bu yüzden hukukî hadislerin isnâdlarında mevcut bilgilerin değerine yönelik genellemeler tarihî rivâyetlere tam olarak uygulanamaz.¹⁷⁷ Büyük bir kısmının isnâdları [Hz.] Peygamber'e kadar varamayıp daha çok Sahabe ve Tabiînde son bulmaları hasebiyle tefsirle ilgili hadisler diğer hadislerden oldukça farklılık gösterir. Bazı araştırmacılar ise di-

¹⁷⁶ Cook'un şartırcı araştırmacı tasnifi için bkz. Bölüm III, s. 105, 145. not.

¹⁷⁷ Motzki'nin de işaret ettiği gibi, Schacht teorilerinden elde ettiği sonuçları yalnızca hukukî metinlere hasretmez, bu sonuçları tüm hadis çeşitleri için geçerli kılar. Motzki, "The *Muşannağ*", s. 1. Bkz. Schacht, "A Revaluation", s. 143-54. Örneğin, Schacht ıslah edilmiş isnadlar, aile isnadları ve isnadların yayılması ile ilgili geliştirdiği teorileri günümüze ulaşan *Kitâb'ül-megâzî*'nin [Hz.] Peygamber, Mûsâ b. Ukbe (v. 141/759?) biyografilerine uygular. Schacht, "On Musa b. Uqbah's Kitâb al-Maghâzî", s. 288-300.

ğer hadis türleri için söz konusu şüphelerin tefsirle ilgili hadislere uygulanamayacağını iddia eder.¹⁷⁸ Şayet bu doğru ise Abbott, Sezgin ve Azami'nin yaklaşımı bile çabucak reddedilemez. Üçüncü bölüm erken dönem tefsir çalışmalarının (zaman zaman sınırlı) mutediller ile (her daim sınırsız) şüpheciler arasında çok daha belirgin bir şekilde ikiye ayrıldığını gösterecektir.

¹⁷⁸ Örnek için bkz. Bölüm III, s. 66-9.