

Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek*

*Bekir KUZUDIŞLİ***

Öz: Bu makalenin amacı, oryantalist sistem içerisinde hadis kavramlarının işlevine dikkat çekmektir. Oryantalistlerin oluşturdukları kavramların İslâm dünyasına nasıl yansıdığı ve Müslüman ilim adamlarının bu kavramlara nasıl yaklaşması gerektiği de makalede incelenen önemli konulardan biridir. Burada özellikle dışarıdan bakan kimseler olarak hadis tarihi konusunda oryantalist tespitlerin yeni çalışmalara kapı aralayabileceği savunulmaktadır. Ancak bu, “ircâ’ yöntemi” diye adlandırılabilir, ilgili kavramın oryantalist sistem ve yorumundan arındırılıp onun hadis tarihinde aslında nereye tekabül ettiğini belirlemek ve Müslüman ilim adamları bakış açısıyla yorumunu sunmakla gerçekleştirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Hadis, Hadis Tarihlendirme, Muammerûn, Müşterek Ravi

Rethinking of Hadîth Terms in the Context of Orientalism

Abstract: The aim of this article is to draw attention to the functions of hadîth within the orientalist system. One of the important topics investigated in this article is in regards to how these terms formed by the orientalists are reflected within the Islamic world and how the Muslim scholars should approach these terms. Especially as being outside observers, it is defended here that the orientalist analyses can be used to open new doors with regards to studies in the history of hadith. This, however, can only be achieved by the “icra’ method”, where the related term must be purified from its orientalist meaning and interpretation, figuring out where it corresponds to within the history of hadith, as well as providing an explanation for it through the perspective of Muslim scholars.

Keywords: Orientalism, Hadîth, Dating of hadith, Muammerûn, Common link

İktibas / Citation: Bekir Kuzudişli, “Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, *Usûl*, 25 (2016/1), 7-30.

* Bu makale, 26-29 Nisan 2012 YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu’nda “Oryantalistler ve Hadis Terimleri” adlı tebliğin geliştirilmiş halidir.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

I. Giriş

Doğudaki çeşitli kültür ve dinlerle ilgilenenler bir yana sadece İslâm'ı kendilerine çalışma konusu olarak belirleyen oryantalistler dikkatlerini Müslüman düşüncesinin oluşumunda etkin bir role sahip olan Hz. Peygamber'in hayatı ve hadislerine çevirdiklerinde başlangıçta Batı aklı çerçevesinde eleştirel bir yaklaşımla yetinmişler, hadisleri kendilerine özgü bir sistem dâhilinde değerlendirmemişlerdi. Hadisler XX. yüzyıldan itibaren giderek gelişen oryantalist bir sistem içerisinde değerlendirilmeye başladı. Oryantalist gelenekte hem şüpheciligi esas alan hem de hadisleri Müslümanların anlattığı gibi değil de kendi ön kabulleri esas alınarak bir sistem dâhilinde inceleyen ilk şahıs Ignaz Goldziher'dir. Goldziher'in özellikle hadislerin oluşumu bağlamında ortaya attığı fikirler ve ileri sürdüğü şüpheler¹ o zamana kadar hadislerin önemli bir kısmını doğru kabul eden diğer oryantalistlerin görüşlerini değiştirmeye yetmişti.² Bu aşamadan sonra, hadislerin çok az bir kısmı müstesna, genelinin hicrî I. ve II. asrın ürünü olduğu fikri temel kabul haline gelmeye başladı. Ancak bu düşüncenin kalıcı hale gelmesi için kimi örneklerden vazgeçilmesi, daha çok tarihi verilerle desteklenmesi aynı zamanda sistemin yerleştirilmesi ve geliştirilmesi gerekiyordu. Goldziher'den sonra Schacht, bir yandan benzer fikirleri ana hatlarıyla savunmaya devam etti diğer taraftan isnâd başta olmak üzere çeşitli kanıtlarla bu düşüncüyü daha belirgin şekilde sistemleştirmeye çalıştı.³ Özellikle isnâdların geriye doğru gelişimi ve müşterek râvî teorisi⁴ gibi isnâdların ve bunlardan çıkan sonuçların Batılı bilim adamlarının ön kabullerini doğrular şekilde okunmasıyla hadislerin sübutunu tespiti için İslâm dünyasında oluşan klasik hadis usûlünden farklı olarak kendi ön kabulleri, sistemi ve yorumu olan yeni bir oryantalist teori ortaya çıkmış oldu. Bugün özellikle

¹ Goldziher'in sistemi hakkında toplu bilgi için bk. Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis*, Ankara: Araştırma, 2014, s. 276-287. Goldziher'in düşünce sisteminin oluşmasında etkin olan şahıslar için bk. a.g.e., s. 271-275.

² Fatma Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 58.

³ Fatma Kızıl, "Goldziher'denSchacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *HTD*, C. VII, 2, 2009, s. 45-62.

⁴ Teori hakkında değerlendirmeler için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi*, s. 112-231; Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis -Yaklaşımlar, Değerlendirmeler, Literatür-*, İstanbul: İFAV, 2013, s. 48-60; Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*, İstanbul: İFAV, 2013, s. 97-218.

hadis alanında Schacht'ın görüşlerini destekleyen, olumsuzlayan ya da revize eden fikirlerin bulunması, ayrıca Batıdaki hadis çalışmalarının tarihi seyrini ortaya koyan birçok araştırmacının ona merkezi rol vermesi⁵ bu durumu destekler mahiyettedir.

Schacht'ın geliştirdiği oryantalist sistem karşısında her ne kadar mesela James Rabson'un "Hasen Hadis ve Çeşitleri" gibi⁶ klasik hadis meselelerini İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi Müslüman âlimlerin bakış açısıyla incelemeye çalışan Batılı metinlere rastlansa da ileride söz konusu edileceği üzere bunların artık pek fazla ses getirmeyeceği açıktı.⁷ Çünkü hadis alanında yapılan çalışmalar daha çok Goldziher-Schacht tarafından ortaya atılan fikir ve teorinin kabulü veya reddi ya da klasik bir hadis terimi çalışılacaksa anılan oryantalist teoriye katkısı bağlamında ele alınıyordu.

Batılı bakış açısıyla düşünüldüğünde hadislerin sübutunu tespit için klasik hadis terminolojisiyle değil de kendilerine özgü, yeni bir sistemin kurulmasını gerektiren önemli öncüllerin varlığı dikkat çeker. Muhtemelen söz konusu durumun önemli gerekçelerinden biri, klasik hadis usûlü bir rivâyetin sağlamlığını tespit ederken, bunu Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. el-Medîni (ö. 234/849) ve Buhârî (ö. 256/870) gibi otoriteleredayandırmasına rağmen,⁸ oryantalist sistemin bizzat isnâdların (ve metnin) kendisinin veri olarak kabul etmesi⁹ ve bunu okuyucularına "test edilebilir" bilgi olarak sunmasıdır.¹⁰

⁵ Bekir Kuzudişli "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Harald Motzki", (Motzki, *İsnâd ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları* -çev. Bekir Kuzudişli- İz Yayıncılık, İstanbul, 2011), s. 15-17.

⁶ James Rabson, "Hasen Hadislerin Çeşitleri" (çev. Talat Koçyiğit), *AUİFD*, 1963, s. 109-118.

⁷ Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadîth*, Brill, 2007, s. xxiii; Juynboll, "Sahîh", *EP*, C. VIII, s. 835.

⁸ Müslümanların kullandıkları şekliyle isnâd tenkidinin Batılılar tarafından makbul sayılmadığına dair bk. Motzki, "Abdurrezzâk es-San'ânî'nin Musannefi", *Hadis Tarihlendirme Metotları*, s. 265.

⁹ Hadislerin tarihlendirmesinde oryantalistler isnâd veya isnâd ve metinden farklı metotlar da kullanmışlardır. Oryantalistlerin kullandıkları metotları toplu olarak görmek için bk. Motzki, "Hadis Tarihlendirme Metotları: Bir Araştırma", *Hadis Tarihlendirme Metotları*, s. 66 vd. Ancak burada dikkate alınması gereken husus, Müslümanlar tarafından geliştirilen isnâd tenkidinin Batılı anlayışa göre ikna edici deliller olmadığıdır. Örneğin sahâbe döneminde Hz. Âişe başta olmak üzere bazı

Böylece Batılı ilim adamları, okuyucularına yüzyıllar önce yaşamış ve kendileri açısından düşünüldüğünde doğru söyleyip söylemedikleri meçhul olan şahıslar yerine yetkin olan herkesin uygulayabileceği bir sistem önermekle kalmadılar; aynı zamanda Müslüman muhataplarına geçmişin otoritesine sığındıkları iddiasıyla meydan okudular. Böyle yapmakla onlar aynı zamanda söz konusu güvenden dolayı Müslüman araştırmacılara yeteri kadar şüpheli davranmayan şahıslar iddiası yönelmiş oluyorlardı. Öte yandan ricâl ilmi ve âlimleri, dikkate alınması gereken bir unsur olmaktan çıkarılınca isnâd (ve metnin) sunduğu bilgilerin oryantalist ön kabuller ışığında yorumlanması daha kolay hale geldi. Ayrıca klasik ulemânın güvenilmez görülerek cerh ve ta'dillerinin dikkate alınmaması, oryantalist teoride isnâdları geriye doğru oluşturmada ya da yeni isnâd ekleyip metni tekrar formüle etmede adı geçen âlimleri olağan şüpheli olarak görme imkânı veriyordu.

Oryantalist düşüncenin hadislerin oluşumu ve yayılmasını kendilerine özgü bir sistem dâhilinde sunmalarını belki de zirveye taşıyan en önemli unsur ise bu teoriyi Müslümanlar arasında bilinen klasik kavramlarla değil kendi terimleriyle donatmayı başarmalarıydı. Oryantalist gelenekte bu sistemi, oluşturduğu kavramlar çerçevesinde anlatmaya çalışan büyük oranda Schacht ise de söz konusu kavramlara işlevsellik kazandıran ve daha spesifik hale getiren şahıs şüphesiz Juynboll'dur.¹¹ Öyle ki bugün birçok Batılı çalışmada bu kavramların kullanıldığı görülebilir. Dolayısıyla XIX. yüzyıldan günümüze kadar Batı'da birçok bilim adamı hadis alanında özgün çalışmalar yapmışsa da

sahâbilerin muhteva tenkidi yaptığını gösteren rivâyetlerin, ilgili dönemden günümüze ulaşan bir belge bulunmadığı için sorunlu olduğuna dair bk. Jonathan Brown, "How We Know Early Hadîth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find" *Islamic Law and Society*, 15, 2008, s. 149

¹⁰ Hadislerin değerlendirmesinde bizzat isnâdın kullanılmasına karşı çıkan oryantalistler de bulunmaktadır. Bunların başında Michael Cook'un geldiği söylenebilir. Tartışmalar için bk. Motzki, "Hadis Tarihlendirme Metotları: Bir Araştırma", s. 98 vd.

¹¹ Schacht, isnâdı bir hadisin en keyfi parçası saymasına rağmen onları hadis tarihlendirmesi için uygun bir veri olarak kabul eder (*Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1950, s. 163). Schacht'ın kullanımıyla oryantalistlerin gündemine giren müşterek râvî teorisi, Juynboll'un deyimiyile, onun tarafından bile hak ettiği ilgiyi görememiştir (*Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* -çev. Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu, 2002, s. 256).

oryantalist teoriyi oluşturmada ve bunları kavramlaştırmada Goldziher-Schacht-Juynboll çizgisinin belirgin olduğu söylenebilir. Bu noktada oryantalistlerin terimlerini nasıl oluşturdukları ve İslâm dünyasının bu kavramlara yaklaşımlarının nasıl olması gerektiği incelenmelidir. Bu nedenle aşağıda Müslümanların oryantalist terimlere nasıl yaklaşımları gerektiği sorusu üzerinde durulacaktır. Bu makalede söz konusu terimler kabul veya red açısından ele alınmayıp dışardan bakan şahıslar olarak oryantalistlerin bazı tespitlerinin yeni çalışmalara zemin oluşturacağı ön kabulünden hareket edilmektedir. Ancak bunun için kavramın öncelikle oryantalist sistem ve yorumdan kurtarılması ve aslında hadis tarihinde bu kavramın nasıl bir fonksiyona sahip olduğunun tespit edilmesi gerekir.

II. Oryantalistlerin Hadis Terimlerine Yaklaşımları

Büyük oranda Schacht'ın başlatıp Juynboll'un içerik ve yeni kavramlar eklemesi suretiyle geliştirilen Batılı terimler, zaman zaman kullanan kişiye göre farklı manalar ifade etse de oryantalist bakış açısını yansıtmada ortak bir dil oluşmasına katkı sağlamıştır. Sisteme genel olarak bakıldığında söz konusu terminolojinin oluşumunda üç hususun/aşamanın dikkat çektiği görülür. Söz konusu oryantalist terminolojide *ilk olarak* hadis usûlünde en çok karşılaşılan ve hadisin sübûtuna yönelik sahih, hasen ve zayıf kavramlarına iltifat edilmez. Nitekim bizzat Juynboll'un, *İslâm Ansiklopedisi*'nde "Sahih" kavramı için "Ortaçağ ve modern Müslümanlar tarafından kullanılan bir terimdir" deyip parantez içinde bazı Batılı ilim adamlarının bu kavramı takip ettiğini söylemesi¹² aslında bu terimin Batılı ilim adamlarının geneli için pek bir şey ifade etmediğini anlatır. Nitekim o, son kitabı olan *Kanonik Hadis Ansiklopedisi*'nde sahih, hasen ve zayıf terimlerinin kendi sisteminde yerinin olmadığını açıkça ifade eder.¹³

İkinci olarak Schacht ve Juynboll'un geliştirdiği bazı oryantalist terimler, özü itibarıyla klasik hadis usûlünde ya da ricâl kaynaklarında dağınık bir şekilde bulunsa da onların mezkûr Batılı ilim adamları tarafından yeniden isimlendirildiği ve sürekli olarak oryantalist bakış açısını yansıtır şekilde içlerinin doldurulduğu görülür. İsnâdların geriye doğru gelişmesi ile isnâdların ref edilmesi arasında ilginin kurulması gibi bazı terimlerin, hadis tarihi ve

¹² Juynboll, "Sahih", *EP*, C. VIII, s. 835.

¹³ Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadith*, s. xxiii

usûlündeki karşılıkları gösterilmiş ise de diğer bazı terimlerin klasik dönemdeki karşılığı oryantalist bakış açısı nispeten yerleştikten sonra detaylı bir şekilde araştırılmıştır. Müşterek râvi ile medârın; dalış/dalma terimi ile mütâbi kavramının eşleştirilme teşebbüsü bu duruma örnek olarak verilebilir.¹⁴ Nitekim Juynboll, “Goldziher’den günümüze kadar Batılı bilim adamlarının çoğu, şüphelerini kaynaklardan buldukları kırıntılardan fazlasıyla asla temellendirememişlerse de durumun bu şekilde olduğunu her zaman hissetmişlerdir”¹⁵ diyerek bu duruma işaret etmektedir.

Üçüncü olarak ise özellikle Juynboll’un hadis tarihi ve usûlünde görülen bazı terimleri tekrar inceleyip çoğu kere bunları oryantalist bakış açısına göre hadislerin tedavüle çıkışına uygun şekilde yorumladığı ya da hadis tarihlen-dirme metodundaki bazı bulguları açıklama amacıyla kullandığı görülür. Salih kavramı ve ileride üzerinde durulacak olan muammerûn terimi bunlar arasında sayılabilir.¹⁶

Yukarıda ana çizgi olarak sunulan oryantalistlerin muhtemelen ortak bir anlayış ve dil oluşturmak için sundukları kavramlar ya da kendi sistemlerine uyacak şekilde tekrar içi doldurulan terimlerin etkisi sadece Batılı ilim adamları ile sınırlı kalmadı. Bu alanda ortaya konan gayretler oryantalistler açısından o kadar semereli oldu ki, bugün söz konusu kavramlar klasik bir hadis meselesini tartışan Müslüman hadisçiler arasında da -tabii ki oryantalistlerin kasıtları birebir düşünülmezsizin ancak kavramın tarihi seyri ve Batı’daki kullanımı dikkate alındığında okuyucunun zihninde oluşan anlam dünyası çoğu kere ihmal edilerek- geleneksel hadis terminolojisi yerine veya yanı sıra kullanılma-ya başlandı. Bu bu durum, Müslüman araştırmacıların bu tür kavramları kullanıp kullanmama ya da Batılı kavramlar hakkında doğrudan çalışma yapma hususunda nasıl bir yol izleyecekleri meselesini ortaya çıkardı.

III. Oryantalist Kavramlar ve İslâm Dünyası

Teorik olarak düşünüldüğünde oryantalist çalışmalara karşı dört temel yaklaşımdan bahsedilebilir. Birinci yaklaşım, oryantalist çalışmaların dikkate

¹⁴ bk.Juynboll, “Hadis İlmindeki Kimi Terimlerin (Yeniden) Değerlendirilmesi”, *İsnâd Analiz Yöntemleri*, s. 141-190.

¹⁵ Juynboll, “Hadis İlmindeki Kimi Terimlerin (Yeniden) Değerlendirilmesi” s. 142.

¹⁶ bk.Juynboll, “Sâlih”, *El²*, C. VII, s. 982-984.

alınmaması, yok hükmünde kabul edilmesi; ikinci yaklaşım, oryantalistlerin elde ettiği bulguların reddedilmesi; üçüncü yaklaşım oryantalistlerin yaptığı çalışmaları isabetli bulup sonuçlarını bir bütün olarak kabul edilmesi; dördüncü yaklaşım ise oryantalistlerin ileri sürdükleri fikirleri de dikkate alarak hadis ve hadis tarihine tekrar bakılması şeklinde ifade edilebilir. Bu yaklaşımlar oryantalistlerin oluşturdukları ya da hakkında fikir yürüttükleri kavramlar için de geçerlidir. Aşağıda dördüncü yaklaşımın daha faydalı sonuçlar üreteceği temellendirilmeye çalışılacaktır.

Oryantalistlerin hadis çalışmalarında ileri sürdükleri kavramlar, oluşturdukları sistem içerisinde düşünüldüğünde anahatlarıyla gerek adlandırma gerekse işlevsel olarak gayet fonksiyonel olduğu dikkat çeker. Ayrıca ister baştan düşünülmüş isterse tarihi süreç içerisinde kendiliğinden oluşmuş olsun hemen her kavramın nihai halini alırken karşılıklı tartışmalar veya araştırmalar neticesinde bazı evreler geçirdiği görülür. Bir makalede iki kavram örnek olarak ele alınmaya çalışılacaktır.

Birinci Örnek: İsnâdların Geriye Doğru Gelişimi Teorisi Bağlamında Müşterek Râvi Kavramı

Hadis tarihlendirme teorileri arasında isnâdı esas alan metodun en önemli parçası olan müşterek râvi kavramı müstakil çalışmalara konu olduğu için¹⁷ burada söz konusu terim hakkında detaylı bilgi vermektense ziyade kavramın sistem içindeki yeri ve bizim kavrama yaklaşımımız üzerinde durulacaktır. Bu noktada söz konusu kavramı tartışmadan önce, Juynboll'un müşterek râviyi belirlerken ileri sürdüğü ondan en az üç; bunların her birinden en az iki râvinin alması ve bu yapının müelliflere kadar devam etmesi şeklindeki şartların¹⁸, İslâm dünyasındaki rivâyet karakterine ya da tarihten günümüze ulaşan herhangi bir bilginin makul şekilde nakline uymadığı belirtilmelidir. Aslında ilk bakışta okuyucuya hoş gelen bu şartların pratikte ne kadar uygulanabilir olduğu sorgulanmalıdır. Nitekim tamamen farklı bir metot ve bakış açısıyla söyleneceği de müşterek râviyi belirleme kurallarına benzeyen bir yapıya işaret ettiği için kaydetmekte fayda bulunan Meyyânişî'nin (ö. 581/1184), Buhârî ve

¹⁷ Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, s. 112-231; Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*, s. 97-218.

¹⁸ Juynboll, "Islam's First Fuqaha", *Arabica*, 1992, s. 304; a.mlf., "Nafi' the Mawlâ Ibn 'Umar", *Der Islam*, 1993, s. 208.

Müslim'in (ö. 261/875) *Sahih*'lerindeki hadislerin kabul şartını Hz. Peygamber'den iki ya da fazla sahâbînin nakletmiş olması; bu sahâbîlerin her birinden dört tâbiînin ve bu tâbiîlerden her birinden de dört kişiden daha fazla şahsın aktarmış olmasına bağlaması¹⁹ dikkat çeker. Pratikte hiçbir anlam ifade etmeyen bu şart İbn Hacer tarafından "Bu *Sahihayn*'i hiç tanımayan ve bu iki eseri hiç incelemeyen birinin ortaya attığı bir iddiadır. Birisi *Sahihayn*'da bu şekilde tek bir hadis bulamazsın dese mübalağa etmiş sayılmaz" sözleriyle reddedilmiştir.²⁰ O halde sayılarda farklılık olsa da benzer ön kabuller sunan oryantalist teorinin hadis rivâyet yapısıyla örtüşmediği açıktır. Dolayısıyla bu teoriyi incelerken hemen ilk akla geldiği şekliyle bir sahâbînin ya da tercihen Hz. Peygamber'in müşterek râvi pozisyonunda olduğu bir hadis bularak iddiaları karşılama fikri hem pratik açıdan çok zordur hem de bütün hadisler düşünüldüğünde kendi içinde çözümsüzlüğe kapı aralamaktadır. Zira bu teoriyi uygulanabilir kabul edip bir örnek üzerinde fikir yürüten kişi, bir hadisi ispat etse bile aslında diğer rivâyetlerin tamamının Hz. Peygamber'den gelme ihtimalini devre dışı bırakmış olmaktadır.

İsnâdların geriye doğru gelişimi teorisi açısından müşterek râvi kavramına bakıldığında ise rivâyetin ilk asırda tek bir isnâda sahip olduğu halde müşterek râviden sonra yayılmasından hareketle ilgili râvinin söz konusu tekli isnâdı geriye doğru oluşturduğu, metne de son şeklini verdiği iddiası teorinin esasını teşkil ettiği görülür. Teorik olarak düşünüldüğünde muhtemelen burada yapılması gereken ilk şey böyle bir yapının doğru olup olmadığını, birkaç örnekte görülsün bile hadis rivâyetinin geneline teşmil edilip edilmeyeceğini tespit etmektir. Eğer bu yapı, her ne kadar oryantalistlerin iddia ettiği gibi başlangıçta sürekli tekli isnâdlar şeklinde olmasa da gerçekten birinci asırda nispeten az sayıda isnâdla nakledilirken ikinci asırda gözle görülür şekilde

¹⁹ Meyyânişî, *Mâ lâ yeseu'l-muhaddise cehlüh*(nşr. Abdulfettah Ebû Gudde), Beyrût: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmî, 1423/2002. s. 266-267 (*Hamsüresâile fi ulûmi'l-hadis* içinde).

²⁰ Suyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevi*(nşr. Nazar Muhammed el-Faryâbî), Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1995, C. I, s. 70. İbn Hacer farklı bir yerde ise bu sözlerin sadece nakletmenin yeterli olduğunu ve reddetmeye ihtiyaç dahi bulunmadığını kaydetmektedir (*en-Nüket alâ Kitabi İbni's-Salâh* -nşr. Rebî b. HâdîUmeyr el-Medhalî-, Medine: Dârü'r-Rivâye, 1415/1994, C. I, s. 241).Meyyânişî'nin isminin zabtı, eseri ve metinde zikredilen ifadeleri için bk. Fatih Kaya, *Hadis Usûlünde İhtilât*, İstanbul: Rihle, 2011, s. 22-23 (ilgili dipnot).

arttığı gözlemlenerek doğrulanıyorsa,²¹ sonrasında oluşturulan fikirler ve teoriler göz ardı edilerek bu dışardan bakan birinin konuya katkısı olarak kabul edilebilir. Ancak bu noktada söz konusu yapı üzerine bina edilen isnâdların geriye doğru gelişimi teorisinin ve müşterek râviler hakkında yorumun nasıl değerlendirileceği önem arz eder.

Bu duruma klasik hadis usûlü çerçevesinde bakıldığında müşterek râvi olarak belirlenen kişinin kendisiyle Hz. Peygamber arasında isnâd oluşturması aslında isnâd uydurması anlamına geldiği için böyle bir iddiayla karşılaşan İslâm âlimlerinin verdiği muhtemel ilk tepki, Zührî (ö. 124/742), Şu'be (ö. 160/776), Evzaî (ö. 157/774), Mâlik (ö. 179/795) gibi şahısların ricâl kaynaklarında sika kimseler olarak kaydedildiği ve herhangi bir şekilde yalana nispet edilmedi şeklinde olacaktır. Dolayısıyla bu iddialar geçersiz sayılmalıdır. Ancak bu cevaplandırma şekli daha önce zikredildiği üzere ricâl kaynaklarına güveni esas aldığı için Batı ilim dünyasında pek bir anlam ifade etmeyeceği gibi İslâm âlimlerine güvenmenin yerine veya yanı sıra akli ya da pratik delillendirmeyi esas alan kimselerce de tatmin edici bulunmayabilir. Bu durumda ilgili teoriyi daha akli bir zemine çekerek şu şekilde tartışmak mümkündür: Hadis rivâyeti bir yana günlük hayatta bile yalanı kesin bir dille reddeden bir toplumda ister isnâdda isterse metinde olsun İslâm dünyasının farklı bölgelelerine dağılmış ve hemen herkes tarafından güvenilir kabul edilmiş adı geçen âlimlerin yalan söylediklerini düşünmek, başka birisi aynı eylemi yaptığında cerh edilmelerine ve söz konusu âlimler arasında cereyan eden fikrî ayrılıklara rağmen hadis rivâyetinde herhangi bir olumsuz değerlendirmenin bulunmadığı dikkate alındığında makul değildir. Ciddi ilmi bir geleneğin bulunduğu bir toplumda bütün şahısların yalana göz yummayacağı temeline oturan bu akıl yürütme gayet mantıklıdır ancak bunun netice itibarıyla savunma diline sahip olduğu da belirtilmelidir. O halde, hicrî I. asırda nispeten az olan isnâdların II. asrın ilk çeyreğinde veya bir sonraki zaman diliminde yayıldığı tespiti, oryantalist teoriler göz ardı edildiğinde Müslüman ilim adamlarının perspekti-

²¹ Müslim *Sahih*'inde Zührî kanalıyla nakledilen Lat ve Uzza adına yemin etmeye dair zikrettiği rivâyetlerden sonra "Zührî'nin Hz. Peygamber'den naklettiği doksan civarında hadis vardır ki bunlara makbul isnâdlarda hiç kimse müşareket etmemiştir" (Müslim, İmân 5) şeklindeki değerlendirmesi konuya ışık tutmaktadır. Hadis tarihinde tek isnâdlı birçok rivâyetin bulunduğu dair ayrıca bk. İbn Hacer, *Nüket*, C. I, s. 241.

fi ile nasıl açıklanacağına ortaya konması ve bu açıklamayı destekleyen delillerin sunulması savunma dilinden bilgi üretimine veya en azından klasikte satır aralarında var olan bilgiyi güncelleme anlamına gelecektir.

Hicrî II. asırda isnâdların belirli şahısların etrafında şekillenmesi ve isnâdların yayılması ana hatlarıyla şu şekilde açıklanabilir: Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Zührî ve Yahya b. EbîKesîr (ö. 129/747) gibi hicrî I. asrın sonu ve II. asrın başında faal olan âlimlerden itibaren isnâdların yayılmış olması onların geriye isnâd oluşturduklarını değil, hadisleri ilk tedvin eden kimseler olduğunu gösterir.²² Başka bir deyişle mesela I. asırda hadisler sahâbedentâbiûna olaylar oldukça veya günlük hayata dair fikhî sorular soruldukça nakledilirken anılan şahıslardan itibaren sistemli hadis naklinin başlamasıyla isnâdlar onların etrafında şekillenmeye ve artmaya başlamıştır. Bu bakış açısı neden hicrî I. asırda isnâdların nispeten az olup da hicrî II. asrın başında fazlaştığını izah etmektedir. Bununla birlikte yukarıda anılan oryantalist teorinin değil de bu bakış açısının doğru olduğunun tartışılması gerekir. Bu delillendirme genel olarak hadis tarihi bilgileri, konu hakkındaki bazı klasik âlimlerinin açıklamaları ve bizzat isnâdlardan elde edilenler olmak üzere üç farklı şekilde ortaya konabilir.

Genel olarak hadis tarihi dikkate alındığında hicrî I. asrın sonunda resmî bir emirle İbnŞihâb ez-Zührî'nin tedvine başladığı bilgisi, aslında hadis rivâyetinin yeni bir evreye girdiğini gösteren önemli bir husustur. Tedvin faaliyetiyle birlikte kendi bölgelerinde hadisleri toplayan şahısların sonraki öğrenciler nezdinde ilgi odağı olması normal bir sürecin izlerini taşımaktadır. Bu noktada bir hususun altının çizilmesi faydalı olacaktır. Günümüzde kaleme alınan hadis tarihi kitaplarında veya erken döneme dair yapılan çalışmalarda hadislerin tedvinini sadece Ömer b. Abdülaziz'in (hilafeti: 99-101/717-720) tedvin emri, İbnŞihâb'ın bu göreve başladığı gibi nispeten sadece klasik kaynaklarda olan bilgiyi aktarma şeklinde olduğu için tedvin faaliyeti ile hadis rivâyeti arasındaki ilişki gerektiği gibi incelenememiştir. Bir başka deyişle, hadis tarihinde tedvinin, rivâyet sürecini nasıl şekillendirdiği, neleri değiştirdiği henüz hak ettiği ilgiyi görmemiş; tedvinden önce ve sonrasında rivâyetin karakteri hakkındaki farklılıklar ve bunların boyutları detaylı olarak ele alınmamıştır.

²² Bu görüş için bk. Motzki, *Hadith: OriginsandDevelopments*(ed. HaraldMotzki), AshgateVariorum, 2004, s. XL. (editörün girişi).

İlk asırda isnâdların az olup II. asırda artmasının hadislerin tedvininden kaynaklandığına; oryantalistlerin müşterek râvi dedikleri kimselerin ise müdevvinler olduğuna bazı klasik dönem âlimlerinin açıklamaları işaret etmektedir. Örneğin ilgili döneme yakın olduğu için süreci daha iyi bilmesi beklenen Ali b. el-Medîni'nin (ö. 234/848), *İlel*'inin hemen girişinde isnâdları kendisinde toplanan şahısları Ebu Hüreyre (ö. 58/678), Hz. Âişe (ö. 58/678), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), gibi sahâbîlerden ya da Ebû Seleme b. Abdurrahman (ö. 94/712), Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725) veya Nâfi' (ö. 117/735) gibi büyük tâbiilerden değil de tam da tedvin tarihine denk gelen âlimlerden başlatması dikkat çekicidir. Ona göre isnâdlar Medine'de İbnŞihab ez-Zührî, Mekke'de Amr b. Dînâr (ö. 126/744), Basra'da Katâde b. Diâme ve Yahyâ b. EbîKesîr, Kûfe'deEbûİshâk es-Sebiî (ö. 127/745) ve A'meş (ö. 148/765) olmak üzere altı kişide toplanmış; daha sonra bu rivâyetler Mâlik b. Enes, İbnİshâk (ö. 151/768) ve İbnCüreyc (ö. 150/767) gibi musanniflere geçmiştir.²³ Dolayısıyla Ali b. el-Medîni'nin ilk tabakada saydığı şahısların kaynaklarının büyük tâbiiler ve sahâbîler olduğunda şüphesi bulunmadığı halde isnâdların kendilerinde toplandığı kişileri tedvin dönemi âlimlerinden başlatması, onun nezdinden rivâyet sürecinin bu noktada giderek ilmî/sistemli bir hüviyet kazandığına işaret etmektedir. Bu şahısların hadis tarihindeki müdevvin olarak rolleri ve rivâyetin giderek daha sistemli hale geldiği kabul edildiğinde anılan şahıslardan itibaren isnâdların artması normal görülmelidir.

Benzer şekilde Zehebî'nin (ö. 748/1347) tabaka tabaka kendi zamanına kadar âlimleri zikrettikten sonra yaklaşık olarak hicrî I. ve II. asrın ilk yarısında râvinin tek kaldığı rivâyetleri "sahih" ya da "sahih garib" diye isimlendirirken daha sonraki tabakalarda yâni hicrî II. asrın ikinci yarısından itibaren ferid tarikleri giderek artan zayıflıkta "garibferid" veya "münker" şeklinde adlandırması da²⁴ aynı bakış açısının sonucu gibi gözükmektedir.²⁵

²³ Ali b. el-Medîni, *İlel*(nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980, s. 36-37.

²⁴ Zehebî, *el-Mûkiza fî ilmi mustalahi'l-hadis* (nşr. AbdulfettâhEbû Gudde), Haleb: Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmî, 1405, s. 77-78.

²⁵ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Bekir Kuzudüşli, "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Motzki" *İsnâd ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 29-30.

Yukarıda zikredilen delillendirmeler hadislerin hicrî I. asır ile II. asırdaki rivâyet farkını ve bunların isnâda yansımalarına dair ipuçları sunsa da bunların hadis tarihindeki bilgilere ve klasik dönem âlimlerin gözlemlerine dayandığı ve okuyucuya “test edilebilir” bilgi sunmadığı kabul edilmelidir. Bizzat isnâdlardan elde edilen bilgilere yoğunlaşıldığında da benzer bir yapının varlığı dikkat çekmekte, isnâdların kendisinin sunduğu deliller, hicrî I. asırla II. asrın rivâyet anlayışındaki farklılıklarının izini taşımaktadır. Şöyle ki, *Kütüb-i Sitte* esas alınarak isnâdda yer alan hanımların, meçhul ve mübhem râvilerin neresinde toplandığına bakıldığında hadis tarihindeki özel durumları nedeniyle sahâbîler hariç, onların genel olarak sürekli I. asrın ikinci yarısı ile II. asrın ilk yarısında yoğunlaştıkları görülür.²⁶ Benzer bir yapı aile isnâdları açısından da gözlemlenir. Örneğin içinde Abdullah b. Ömer, oğlu Sâlim, mevlâsıNâfî, Abdullah b. Dinâr (ö. 127/744) ve Ubeydullah b. Ömer el-Ömerî (ö. 147/764) gibi çok hadis nakleden râvileri de barındıran yüz civarındaki Ömer ailesine mensup râviler, tâbiûn devrinde yoğun olarak bulunmasına rağmen hicrî II. asrın ilk yarısının sonunda rivâyet sahnesinden neredeyse çekilmişlerdir.²⁷ Hz. Ömer ailesi mensupları anılan tarihte hâlâ var olduklarına göre aile isnâdlarının sona ermesi, hadis rivâyetinin yapısının değişmesiyle ilgili olmalıdır. Şöyle ki, özellikle I. asırda olaylar oldukça hadis naklinin gerçekleştiği durumlarda hanımlar da dâhil aile fertleri oldukça avantajlı iken, rivâyetin sistemleşmesi, özellikle de hadislerin rivâyet halkalarına taşınmasıyla râvi olmak için ailede bulunmanın pek bir faydasının kalmadığı anlaşılmaktadır. Bu da doğal olarak bir sahâbîye kadar uzanan aile isnâdlarının bitmesine yol açmış gözükmektedir. Gerçi aile isnâdlarınınJuynboll tarafından isnâdların geriye doğru gelişimini gösterir şekilde “Bana birisi babam ona da babası nakletti dediğinde herkes tarafından kabul edilmesi gerekiyordu” denilerek²⁸ tersine işletilmeye çalışıldığı bir vakıadır. Ancak burada ilmî hayatta erkeklerin hâkimiyetinin iyice hissedildiği hicrî II. asırda isnâdı geriye doğru oluşturan bu şahısların hanımlara rol vermesinin veya meçhul ya da mübhem şahısları kullanmasının

²⁶ Bekir Kuzudişli, “Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Motzki”, s. 27-33.

²⁷ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Aile Isnâdları*, İstanbul: İşaret/İham, 2007, s. 349-481.

²⁸ Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları: Makaleler*(der. ve çev. Mustafa Ertürk), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 94.

makul görünmediği dikkatten kaçırılmamalıdır. Aile isnâdları arasında zayıf ya da meçhul şahısların varlığı da²⁹ aynı noktaya işaret eder.

Netice itibariyle isnâdların geriye doğru gelişmesi çerçevesinde müşterek râvi kavramı tekrar düşünüldüğünde bu teorinin İslâm dünyası için muhtemel faydası oryantalistlerin bir sahâbîden gelen isnâdların belirli noktadan sonra yayıldığını tespit etmeleri ve bu yapıyı güçlü bir şekilde savunmalarıdır. Bu aşamadan sonra genel kabul görmüş oryantalist yorumları dikkate almaksızın aslında bu yapının ne ifade ettiği ve hadis tarihi, isnâd verileri gibi unsurlar düşünüldüğünde nasıl anlaşılacağı sorgulanmalıdır. Bunun gerçekleşmesi halinde hem hadis tarihi daha iyi anlaşılacak hem de oryantalizme karşı sadece savunmacı anlayış terk edilip Batılı ilim adamları veya “test edilebilir” bilgiyi önemseyen İslâm dünyasındaki şahıslar için alternatif üretilebilecektir.

Konuyu tamamlamadan önce girişte işaret edilen bir konuya dikkat çekmek faydalı olacaktır. Oryantalist çalışmalarda, bazen eş zamanlı bazen de ardışık olarak kendi sistemlerinde ürettiği ve kendi bakış açılarına göre içini doldurdukları kavramları, hadis ıstılahları ile eşleştirerek aynı manayı onlara yüklemeye eğilimi görülür. Konumuz açısından düşünülürse müşterek râvi kavramının daha sonra medâr terimiyle eşleştirilmesi bu duruma örnek verilebilir. Muhtemelen bu hamle, hem kendi bakış açılarına göre müşterek râvi kavramına hadis usûlünden bir dayanak bulmaya hem de ürettikleri kavramın İslâm dünyasında daha rahat kabul görmesini sağlamaya yönelik olmalıdır. Nitekim Türkiye’de yapılan bazı çalışmalarda muhtemelen sadece isnâdın ayırım noktası olduğuna dikkat çekmek üzere çeşitli yerlerde müşterek râvi teriminin kullanıldığı görülmektedir. Ancak her ne kadar müellifinin zihninde klasikteki anlamıyla yani sadece isnâdın kendisinden sonra dağıldığı şahsı ifade etmesi kastedilerek müşterek râvi terimi kullanılıyorsa da bir kavramın metne dâhil olması yazarının zihnindeki masum manaya göre değil arka planda ilgili kavramın işaret ettiği bütün anlam dünyası ve sistemdeki fonksiyonu ile gerçekleşir. Dolayısıyla müşterek râvi kavramı mutlaka tercih edilecekse o, ister herhangi bir isnâd çalışmasında isnâdın kendisinden sonra ayrıldığı noktayı göstermek için kullanılmış olsun isterse bu kavramla ilgili doğrudan bir çalışma yapılması amaçlansın, öncelikle kavramın Batılı anla-

²⁹ Mustafa el-A‘zamî, *İslâm Fıkhi ve Sünnet: Oryantalist Schacht’a Reddiye*(çev. Mustafa Ertürk) İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 235-236; Kuzudişli, *Aile İsnâdları*, s. 572-576.

mından arındırılması ve kavrama hadis tarihinde kullanıldığı şekliyle medâr teriminin içeriğinin yüklenmesi gerekir.³⁰ Bu işleme, oryantalistlerin yaptığı işlemleri tersine/aslına çevirmeyi esas aldığı için “ircâ’ yöntemi” denebilir. Aksi takdirde yazarın zihninde ne kastedilmiş olursa olsun, kavramsal bir izah yapılmadığı sürece müşterek râvi terimini gören okuyucu kendini ilgili terimin Batılı yorumundan alamayacaktır.

İkinci Örnek: Hadis Rivâyetinde Muammerûn

Muammerûn terimi de oryantalist sistem içerisinden kavramlaştırmayı ve bu kavramın, isnâdların geriye doğru gelişimi teorisi içerisine nasıl yerleştirildiğini gösteren önemli bir örnektir. Her ne kadar oryantalist yorumlar kabul edilmese de Müslüman ilim adamları için bu kavramın ne ifade ettiği ve nasıl ele alınması gerektiği oldukça mühim görünmektedir. Konuya girmeden önce muammerûn kavramının oryantalist bir adlandırma olmayıp klasik ricâl kaynaklarında bulunan bir terim olduğu hatırlanmalıdır. Muhtemelen söz konusu kavram bu haliyle okuyucuya nötr bir etki bıraktığından yeniden adlandırmaya gidilmiş ve zihinde olumsuz bir imaj bırakacak şekilde yaş sündürme hilesi/age-trick³¹ terimi tercih edilmiştir. Ancak daha yaygın olduğu dikkate alınarak makalede “muammerûn” terimi kullanılacaktır.

Juynboll’un muammerûn hakkındaki iddiaları şu şekilde özetlenebilir: Muammerûn olgusu yani uzun ömür süren râviler Kûfe kısmen de Basra ile bağlantılıdır. Bu iki şehir dışındaki yerlerde muammerûn faaliyetinden bahsedilmez.³² Kûfe bölgesinde yer alan muammerûnrâvilersahâbi sayılmadıklarından dolayı isnâdı muttasıl hale getirmek için bir sahâbiye ihtiyaç hissederler. İşte bu sahâbi Abdullah b. Mes’ûd’tur. Dolayısıyla muammerûn olgusu “Hz. Peygamber >İbnMes’ûd>İbnMes’ûd’un ilim halkasında bulunan biri > İbrahim en-Nehâî> müşterek râvi” şeklinde olması gerekirken, bu müşterek râvi daha kısa ve işlevsel bir yoldan “Hz. Peygamber >İbnMes’ûd> muammer > müşterek râvi” isnâdını oluşturmuştur.³³ Juynboll, muammer sayılan şahsiyetleri

³⁰ Halit Özkan, “The Common Link and its Relation to the Medâr”, *ILS*, C. XI, 1, 2004, s. 50 vd.

³¹ Juynboll, “Nâfi ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri”, *İsnâd Analiz Yöntemleri*, s. 117.

³² Juynboll, “İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü”, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, s. 137.

³³ Juynboll, “İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü”, s. 127.

genelde hayali kişiler olarak görür ve II. asır süresince muammerûnun yavaş yavaş ortadan kalktığını iddia eder.³⁴

Juynboll'un söz konusu görüşleri sadece kabul ve red açısından düşünülürse, uzun yaşayan şahısların bu derece yekûn tutması dikkat çekicidir ve bu fikirler özellikle hicrî I. asırda fitne neticesinde ortaya çıkan hadis uydurma faaliyetiyle ilgi kurularak kabul edilebilir. Diğer yandan bu fikirlerin reddedilmesi için de aklî birçok sebep bulunabilir: Mesela müşterek râvilerin, bir sahâbiye ulaşmak için hicrî seksenli yıllarda vefat eden uzun ömürlü şahıslar icad etmek yerine zaten söz konusu zaman diliminde vefat eden sahâbîleri niçin kullanmadıkları sorusu önemlidir. Çünkü ashâbın yayıldıkları coğrafyayı geniş şekilde zikreden FuadJabali'nin yaptığı listeye göre sadece Kûfe'de hicrî yetmiş veya seksenlerde vefat etmiş 10'a yakın sahâbî bulunmaktadır.³⁵ Dolayısıyla Hz. Peygamber'e daha kısa bir şekilde ulaşmak isteyen müşterek râvilerin bu sahâbîleri kullanmaları beklenirdi.

Bizzat muamerûn olgusuna yoğunlaşarak, "niçin" sorusunu bir tarafa bırakıp Juynboll'un ön kabul olarak ileri sürdüğü Hz. Peygamber'e değil de İbn Mes'ûd'a ulaşma fikri doğru kabul edilse bile hâlâ ortada bir mantık hatası görünmektedir. Zira Juynboll'un incelediği râvilerin ricâl kaynaklarında da genelde 120 sene hayat sürdükleri bilgisi zikredilir. Ancak rivâyet ve isnâd açısından önemli olan husus, onların hicrî 80'lerde vefat ettikleri bilgisidir. Yani yaşın uzunluğunda dikkat çeken nokta Müslüman olduktan sonraki uzun yaşamaları değil, cahiliyye dönemine doğru uzun bir zaman dilimi takdir

³⁴ Juynboll, "İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 137.

³⁵ 1. Abdullah b. Mutî' (ö. 74), (Jabali, *The Companionsthe Prophet: a study of geographical distribution and political alignments*, Leiden: Brill, 2003, s. 255); 2. Abdullah b. Utbe (ö. 73), (Jabali, *TheCamponions*, s. 257); 3. Amr b. Hurays (ö. 85), (Jabali, *a.g.e.*, s. 263); 4. Esved el-Hilali (ö. 80 ler), (Jabali, *a.g.e.*, s. 263); 5. Haris b. Süveyd (ö. 72), (Jabali, *a.g.e.*, s. 269); 6. Musa b. Talha (ö. 103; tahavvela ila Basra), (Jabali, *a.g.e.*, s. 281); 7. Şüreyh b. Haris (ö. 78; Nezele'l-Basra), (Jabali, *a.g.e.*, s. 293); 8. Tarık b. Şihab, (ö. 82), (Jabali, *a.g.e.*, s. 297); 9. Ebu RezinMesud b. Malik (ö. 60'tan sonra, 80'den sonra, veya 95'ten sonra), (Jabali, *a.g.e.*, s. 309); 10. Ebu Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî (ö. 100 veya 110 sümmeintekala ilâ Makka), (Jabali, *a.g.e.*, s. 311). Juynboll'un kendisi de Ebu CuheyfeVehb b. Abdullah'ın hicrî 74; Abdullah b. Ebî Evfa adlı sahâbînin ise hicrî 86'da vefat ettiğini belirtiyor. Ancak o, sadece bu tespitle yetinmekte, teorisini sorgulamamaktadır (bk. Juynboll, "İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 134).

edilmesidir. İbnMes'ûd'un rolü, İslâm kimliğiyle önemli olduğuna göre aslında burada müşterek râvî denilen kişinin isnâdları geriye doğru oluşturmak için bu şekildeki bir uzun yaşa ihtiyacı bulunmamaktadır. Zira Abdullah b. Mes'ûd'un hicrî 32 veya 33 yılında vefat ettiği³⁶ dikkate alınır, zaten hicrî seksenlerde vefat ettiği belirtilen bir râvinin (yirmi yaşında ilme başladığı varsayılrsa) sadece yetmiş sene hayat sürmesi yeterlidir. Çünkü Juynboll'un sistemine göre bu şahıslar Abdullah b. Mes'ûd ile müşterek râvî arasındaki boşluğu kapatma vazifesi görecektir. Neticede onların 120 sene yaşamalarına ihtiyaç bulunmamaktadır.

Yukarıda zikredilen hususlar Juynboll'un iddia ettiği şekilde muammer kavramının yanlışlığını gösterir. Bununla birlikte Juynboll'un gündeme getirdiği muammerûn etrafındaki tartışmaya sadece kabul ve red üzerinden değil de, hadis âlimleri tarafından varlığı kabul edilen muammerûnun, hadis tarihinde gerçekte ne anlam ifade ettikleri ve hadis rivâyetinde nasıl bir fonksiyon icra ettikleri açısından bakmak yeni bakış açılarına kapı aralayabilir. Muammerûn kavramı zaman ve mekan açısından incelendiğinde ise onların bir zaman dilimine ya da bölgeye toplanıp toplanmadıkları, böyle bir durum varsa bunun ne anlama geldiği sorusu önemli görünmektedir. Muammerûn meselesi gerçekte ne idi, sorusu etrafında, kavramın tanımı ve sınırlarının belirlenmesinden sonra muhtemelen ilk adım, bu olgunun sadece hadis rivâyeti konusuna mı has olduğu yoksa genel olarak cahiliyye döneminde bulunup bulunmadığının belirlenmesi olabilir. Bu konuda EbûHâtimSehl b. Muhammed b. Osman es-Sicistânî'nin (ö. 248/862) *el-Muammerûn ve'l-vesâyâ* kitabının ana hatlarıyla incelenmesi aslında bu olgunun cahiliyye döneminde yaygın olarak görüldüğünü ve onun hadis rivâyetine hasredilemeyeceğini göstermektedir.³⁷

Muammerûn kavramına tarihi seyir açısından bakıldığında ise isnâdların geriye doğru gelişimi teorisine ve müşterek râvî kavramına uygun hale getirmek için Juynboll'un, söz konusu olgunun ikinci asır süresince yavaş yavaş ortadan kalktığı iddiası dikkat çeker. Tarihi seyir gerçekten böyle midir? Örneğin, Zehebî'nin "(Şu anda) yaşayanların hepsi yüz sene içerisinde vefat edecek" hadisini Muhammed ümmeti arasında hiç kimsenin yüz yaşını aşma-

³⁶ Juynboll, "İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 126.

³⁷ EbûHâtim es-Sicistânî, *el-Muammerûn ve'l-vesâyâ*(nşr. Abdülmun'im Amir), y.y.:Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1961.

yacağı şeklinde anlayan bir gruba karşı yazdığı³⁸ *Cüz'ün fihiehli'l-mie* adlı esere bakıldığında ilk iki asırda yaklaşık kırk muammer sayıldığı halde hicri III. asırdan müellif zamanına kadar geçen dönemde seksen civarında muammerûnun isminin zikredildiği görülmektedir. Bu durum, Juynboll'un iddiasının aksine muammer olgusunun her tabakada devam ettiğine işaret etmektedir.³⁹

Bununla birlikte olayın doğrudan hadis tarihi ile alakalı farklı bir yönü daha bulunmaktadır. Çünkü Recep Şentürk'ün Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffaz*'ında yer alan 21 tabakaya⁴⁰ dağılmış 1177 hafızı dikkate alarak yaptığı bir incelemede, bütün grubun yaş ortalaması 79.82 iken; ikinci tabakanın⁴¹ yaş ortalaması dikkat çekici bir şekilde 101'dir.⁴² Tabakalar arasında ondan sonraki ortalama en uzun ömrün 84 olduğu dikkate alınırsa (10. Tabaka)⁴³ adı geçen tabakanın yaş ortalamasının neden bu kadar yüksek olduğu merak konusudur. Üçüncü tabakada en uzun yaşamış hafızın ömrü de anılan tabakanın ortalamasına uygun olarak 131'dir ve bu rakam bütün hafızlar içinde ulaşılmış en uzun yaştır. *Tezkiratü'l-huffaz*'ın ikinci tabakası tâbiûnun büyüklerine ayrılmış olup belirgin şekilde muhadramrâvi içerir.⁴⁴ Dolayısıyla tabakanın yaş ortalamasının yükselmesinde söz konusu râvilerin önemli bir etkisi olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla Juynboll'un ileri sürdüğü fikirler, tam olarak doğruyu yansıtmasa da söz konusu tabakada yer alan muhadramrâvilerin neden diğer râvilere göre uzun yaşadıkları sorusu cevaplanmalıdır. Burada söz konusu yapının tesadüfen oluştuğu ihtimalinden başlayarak, ilgili şahsın cahiliyye dönemini

³⁸ Zehebî, *Cüz'ün fihiehli'l-mie*, s. 25-26.

³⁹ Zehebî, *Cüz'ün fihiehli'l-mie*, s. 50-88. Bu kaynağı Juynboll da kullanmaktadır. Ancak metinde zikredilen duruma rağmen Juynboll, "Pek çok râvinin 90 yaşlarına kadar yaşadığı kaydedilmektedir. Ancak 100 veya daha fazla yaşta kiler nadir olarak zikredilmektedir" demektedir. Bk. Juynboll, "İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 137-138.

⁴⁰ Zehebî hafızları 21 tabakada incelemesine rağmen Recep Şentürk, Hz. Peygamber'i ilk tabakaya yerleştirdiği için onun eserinde 22 tabaka bulunmaktadır (*Toplumsal Hafıza: Hadis Rivâyet Ağı 610-1505*, -çev. Mehmet Fatih Serenli- İstanbul: Gelecek, 2004).

⁴¹ Şentürk'ün kitabında 3. Tabaka (Bir önceki dipnota bakınız)

⁴² Şentürk, *Toplumsal Hafıza*, s. 76.

⁴³ Şentürk'ün kitabında 11. Tabaka (bk. yukarıdaki dipnot).

⁴⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, C. I, 48-70.

idrak etmesinden hareketle uzun yaşadığının düşünülmesine kadar çeşitli cevapların araştırılması gerekir. Öte yandan söz konusu şahısların uzun yaşadığı iddia edildiği için ricâl kaynaklarında yaşlarının özellikle belirlendiği, bu durumun yukarıda zikredilen istatistikî bilgiye yansıdığı ihtimali de dikkate alınmalıdır. Zikredilen hususların araştırılması, yaş konusunda ricâl kaynaklarının genel tavrını daha net olarak ortaya koyacaktır. Böylece ricâl kaynaklarında bir şahsın doğum, vefat ve yaşının nasıl belirlendiği genel sorusu muhtemelen cevap bulacak; asırlara göre bir değişim içerip içermediği ortaya çıkacaktır.

Juynboll'unmuammerûn konusunda ikinci dikkat çekici iddiası Kûfe ve Basra dışındaki hadis merkezlerinde muammerûn olgusundan bahsedilmemesidir.⁴⁵ Burada da ilk araştırılması gereken husus bu iddianın gerçekten doğru olup olmadığını tespit etmeye çalışmaktır. Zehebî'nin yukarıda anılan eseri *Cüz'ünfihiehlü'l-mie* adlı risalesi incelendiğinde muammerûn sayılan on dört sahâbîden⁴⁶ sadece Adi b. Hâtim, Selmân-ı Fârisî ve Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî'nin Kûfe'ye; Enes b. Mâlik'in ise Basra'ya mensup olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷ Yani sahâbe tabakasında Juynboll'unmuammerûnu sadece Kûfe ve Basra'ya sınırlandırması doğru değildir. Bununla birlikte muhadramûn söz konusu olunca Zehebî'nin adı geçen eserine göre on beş kişiden biri hariç

⁴⁵ Juynboll, "İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 137.

⁴⁶ Zehebî, *Cüz'ünfihiehlü'l-mie*, s. 31-33.

⁴⁷ Selman el-Farisi, Irak'ın fethine katılmış, Medâin'e vali olmuştur (İbn Hacer, *İsâbe*, C. III, s. 141); Hakîm b. Hizam b. Huveylid el-Kuraşî, Kufe bölgesi ile ilgisi kurulmamıştır (*İsâbe*, C. II, s. 112), Hassan b. Sâbit b. Münzir, Medine bölgesinde yaşadığı anlaşılmaktadır (*İsâbe*, C. II, s. 62); Hatiyye eş-Şair (*İsâbe*, C. II, s. 176); Saîd b. Yerbû' el-Mahzûmî Kufe bölgesi ile ilişkisi kurulmamıştır (*İsâbe*, C. III, s. 116), en-Nâbiğatü'l-Ca'dî'nin, Kufe bölgesiyle bir ilişkisi görülmemektedir (*İsâbe*, C. VI, 391); Huveytib b. Abdiluzza Medine'de vefat etmiştir (*İsâbe*, C. II, s. 143); Amr b. Ma'dikerb b. Abdullah, hicazlı sayılmıştır (*İsâbe*, C. IV, 686); Adi b. Hâtim, Kufe bölgesine intikal etmiştir (*İsâbe*, C. IV, s. 470); Enes b. Malik, Medine'li olmakla birlikte Basra'ya yerleşmiştir (*İsâbe*, C. I, s. 127); Sehl b. Sa'd es-Saidî, Medinelidir (*İsâbe*, C. III, s. 200); Ebü't-Tufeyl Amir b. Vâsile el-Leysî Mekke'de vefat etmiştir (*İsâbe*, C. VII, s. 230). Onun daha önce Kûfe'de yaşadığı yukarıda zikredilmişti. Ebu Umame el-Bâhilî, Şam bölgesinde ikamet etmiştir (*İsâbe*, C. III, s. 420); Vâsile b. Eska da aynı şekilde Şam bölgesine yerleşmiştir (*İsâbe*, C. VI, s. 591).

tamamının Kufe veya Basra bölgesine mensup olduğu görülmektedir.⁴⁸ Diğer tâbiûn ve sonraki tabakalara ait şahıslar arasında ise Kûfe ve Basra bölgesine ait olanlar belirgin derecede azdır.⁴⁹ Netice itibariyle muammerûn meselesi bölgesel olarak düşünüldüğünde, söz konusu terimin genel olarak Kûfe ve Basra bölgesine hasredilemeyeceğini ama muhadramlar söz konusu olduğunda Kûfe ve Basra bölgesinin uzun yaşayan râviler açısından bir kez daha dikkat çektiği görülmektedir.

Muhadramûn-muammerûn ilişkisinin gerçekte var olup olmadığı,⁵⁰ şayet varsa ve onların Abdullah b. Mes'ûd ile ortak râvi arasını doldurma işlevi şeklindeki oryantalist tez makul görülmediğine göre, bu konudaki bizim açıklamamızın ne olacağı sorusu detaylı araştırmayı gerektirmektedir.⁵¹ Burada dikkat çekilmeye çalışılan husus, her ne kadar temel yanlışları bünyesinde barındırsa da oryantalist çalışmaların, Müslüman araştırmacıların nadiren dikkatlerini çektiği bazı alanları işaretlemesi ve bu sayede yeni çalışma sahalarının açılmasıdır. Şayet bu çalışma alanları sadece red ve kabul penceresinden yaklaşılmaz, aslında ne olduğu sorusu sorulur ve olaylara karşı kendi perspektifimiz geliştirilirse oldukça faydalı sonuçlar elde edilebilir. Konu hak ettiği şekilde incelendiğinde oryantalist tezlerin doğru ya da yanlış olduğu ortaya çıkacak; geçerli bir olguyu temsil ediyorsa, onun ana akım olup olmadığı rahatlıkla söylenebilecektir.

⁴⁸ Zehebî, *Cüz'ünfihiehü'l-mie*, s. 38-43. Müellifin zikrettiği şahıslar içinde Ka'bû'l-Ahbâr'ın hanımının oğlu Tübey el-Himyeri'nin Şam bölgesine nispet edilmiştir. Hadis rivâyetiyle pek ilgisi görülmeyen Haccâc'ın tabibi Teyâzûk'un ise Haccâc nedeniyle Kûfe bölgesiyle ilişkili olduğu söylenebilir.

⁴⁹ Ziyad b. Alâka, no: 32, Halef b. Halife, no: 38; Abdullah b. Muaviye, no: 46.

⁵⁰ Muhadramûn ile ilgili müstakil bir çalışma için bk. Osman Bilgen, *O'nu -sav-Göremeyenler*, Akademi, İstanbul, 2006, s. 55 vd. Ancak bu çalışmada, yeri geldikçe râvilerin ileri yaşlarına işaret edilmiş ve bölgeleri de söylenmiş olmasına rağmen muhadram-muammer konusu ve bunların coğrafi özelliklerine dair Batılı perspektifi de dikkate alan özel bir başlık açılmamıştır.

⁵¹ Hadis alanında Rabia Kurt tarafından muammerûn konusunda yüksek lisans tezi yapılmıştır. Tezde muammerûn sayılan râviler ve rivâyetleri işlenmekte, oryantalist iddialara yer verilmektedir. Oryantalist iddiaların nadiren değerlendirildiği tezde (bk. s. 83) bu makalede zikredilen hususların sorulmadığı belirtilmelidir (bk. *Hadis Rivayetinde Muammerûn Olarak İsimlendirilen Râviler ve Rivâyetleri* [yüksek lisans tezi, 2013] Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE).

Uzun yaş meselesi ile ilgili, nüsha rivâyeterinde gündeme gelen ve bazı râvilerin oldukça erken yaşlarda bir kitabı tahammül edip nispeten uzun ömür sürdükten sonra bir sonraki râviyeedâ etmesi olgusu da dikkate alınmalıdır. Abdurrezzâk'ın *Musannefi*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve diğer bazı eserlerde görülen bu olgunun⁵² nüsha rivayetinde ne anlam ifade ettiği iki açıdan önem arz etmektedir. Birincisi, çocuk sayılacak yaşta elde edilen tahammül, nüsha rivayetinin güvenli bir şekilde sonraki nesillere ulaşmasını sağlamış mıdır? Bunu "test edilebilir" şekilde gösterecek bir çalışma, Abdurrezzâk'ın *Musannefi* ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen Abdurrezzâk rivayetlerinin karşılaştırılmasıdır. Zira her iki eserin nüsha rivayetinde onu çocuk yaşta elde edip ömrünün sonunda nakleden ravi bulunduğu akıld tutulur ve bu durumun gerçekten hatalara yol açacağı varsayılırsa, her iki eser arasındaki – *Musannef* ile *Müsned*- lafız farklılıklarının büyük bir orana ulaşması beklenecektir. Söz konusu iki eser çerçevesinde yapılmaya da Abdurrezzâk'ın *Musannefi* ile Buhârî'nin *Sahih*'i ve İmam Malik'in *Muvatta*'ı ile Abdurrezzâk'ın *Musannefi* arasında yapılan iki mukayeseli çalışma anılan eserlerdeki rivayet farklarının fazla olmadığını ortaya koymuştur.⁵³

Bu durumda ikinci soru, eğer henüz temyiz çağına ulaşmış birinin, Abdurrezzâk'ın *Musannefi*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i gibi devasa eserleri layıkıyla zapt edemeyeceği kabul edildiğinde bu rivayetlerde görülen aktarımın gerçekte nasıl olduğu, kullanılan isnâdın ne anlama geldiği meselesidir. Bu husus, ikinci ve üçüncü asırda nüsha rivayetinin nasıllığı ve özellikle müteahhirûn döneminde çok daha fazla revaç bulan âlîisnâd elde etme meselesinin konuyla ilişkisi gibi çeşitli meseleri bünyesinde barındırıyor görünmektedir. Bu yönüyle konunun daha geniş bir şekilde incelenmesi gerekir.

⁵² Abdurrezzâk'ın *Musannefi* için bkz. Motzki, "Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdurrezzâk es-San'ânî'nin *Musannefi*", *Hadis Tarihlendirme Metotları*, s. 268 (Motzki, söz konusu durumun muhtemel yorumunu da zikretmektedir). Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i için bk. Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s.306-307. İbnMâce'nin *Sünen*'i için bk. James Rabsan, "Sünen- İbnMâce'nin (Nüshalarının) Rivâyeti(çev. Musa Erkaya), *Dini Araştırmalar*, C. VIII, 23, s. 296.

⁵³ Ali Akyüz, *Kaynak Tetkiki Açısından Abdürrezzâk-Buhârî İlişkisi Üzerine Bir Mukâyese*, İstanbul: İFAV, 1997, s. 46; Mahmut Kavaklıoğlu, *Kaynak Tetkiki Açısından İmâm Mâlik-Abdurrezzâk Mukâyese*, Ankara: Araştırma, 2003, s. 59.

IV. Özet ve Sonuçlar

İslamla ilgilenen oryantalistler arasında Goldziher–Schacht–Juynboll çizgisi önemli bir akımı ifade eder. Bu çizginin oluşmasının önemli etkenlerinden birisi oryantalist zihin dünyasını bir sisteme oturtmaları ve bu sistemi kendi kavramları çerçevesinde sunmaları ya da Müslümanlardan ödünç aldıkları terimleri kendi sistemlerine uyacak şekilde yorumlamalarıdır. Onlar muhaddislerin merkezî rol verdikleri fakat kendi sistemleri içinde bir mana ifade etmeyen sahih–hasen–zayıf kavramlarını ise göz ardı etmişlerdir.

Makalede incelenen oryantalist kavramlar ya da onların oryantalistler tarafından öne çıkan şekliyle kullanımı sadece Batılı çalışmalara özgü kalmamış, bir şekilde müslüman ilim adamlarının da ilgisini çekmiştir. Dolayısıyla burada söz konusu kavramlara karşı nasıl yaklaşılması gerektiği sorusu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Oryantalist çalışmalara müslüman âlimler tarafından verilen farklı tepkilerin çeşitli şekillerde görece haklı gerekçeleri varsa da bu çalışmada öne çıkarılan husus onlara sadece red veya kabul açısından yaklaşım, polemikuslubuyla konuyu tartışmak yerine bir kavramın hadis tarihinde aslında ne ifade ettiğinin araştırılmasıdır. Tabii ki burada muhaddislerin kullandığı bir kavram oryantalistler tarafından yeniden adlandırılmış ise onun öncelikle hadis tarihindeki aslına irca' etmek, şayet bu zaten oryantalistler tarafından yapılmış ise her iki kullanım arasındaki farklara dikkat etmek önem arz edecektir.⁵⁴ Oryantalist araştırmalar birçok teorik ve pratik hataları içerse de onların, müslüman âlimlerin pek fazla dikkat etmediği ya da ehemmiyet vermediği kimi konuları dışardan bakan birisi olarak daha iyi gözlemlediği söylenebilir. Bu da bizler için sadece iddialara cevap verme amacı gütmeyen yeni bir alanın anlaşılmasına imkan hazırlamış olmakta, konunun boyutları ortaya çıktığında söz konusu iddiaların doğru ya da yanlışlığı daha kolay cevaplanabilmekte, alternatif açıklamalar yapılabilmektedir. Ayrıca, ilgili konuya eğilen bir araştırmacının, normal şartlarda kenarda kaldığı düşünülen

⁵⁴ Bu farklılığa dikkat eden ve İslâm dünyasındaki kullanımıyla Batıdaki kullanımı arasında karşılaştırma yapan değerlendirmeler de bulunmaktadır. Bu bakış açısına göre yakın görülen terimler çalışılacaksa öncelikle Müslümanların bakış açısının doğru bir şekilde ortaya konması gerekmektedir (bk. Jonathan Brown, “Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism; How Legal Theorists and Hadith Scholars Approached the Backgrowth of Isnads in the Genre of Ilal al-Hadith”, *ILS*, 14, 1, s. 11 vd.).

bir mevzu yerine güncel tartışmaları açıklığa kavuşturan bir konu hakkında çalışmış olacağı da not edilmelidir.

Adı geçen oryantalistlerin, sistemlerinde kullanışsız buldukları için göz ardı ettikleri sahih-hasen-zayıf terimleri yani ahkâm açısından hadisler ise çok daha özel bir ilgiyi hak etmektedir. Bu kavramların işlevsiz sayılmasında muhtemelen kendileri açısından ilk bakışta test edilebilir bilgi sunmadığı için rical ilmine güvensizlik ve müslümanların uyguladığı şekliyle isnâd sisteminin yetersizliği düşüncesi önemli rol oynamaktadır. Dolayısıyla burada rical ilmini, âlimlerin dikkat ve titizliği gibi hususları öne çıkararak değil de, onun arka planını anlatan, bir anlamda İslâmî olmayan bilgi akışında da geçerli olan mantık çerçevesinde temellendirmek gerekmektedir.⁵⁵

Kaynakça

- Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis –Yaklaşımlar, Değerlendirmeler, Literatür-*, İstanbul: İFAV, 2013
- Ali Akyüz, *Kaynak Tetkiki Açısından Abdürrezzâk-Buhârî İlişkisi Üzerine Bir Mukâyese*, İstanbul: İFAV, 1997
- Ali b. el-Medîni, *İlel*(nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- Bekir Kuzudişli “Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Harald Motzki”, (Motzki, *İsnâd ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları* -çev. Bekir Kuzudişli-) İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Aile İsnâdları*, İstanbul: İşaret/İham, 2007.
- EbüHâtim es-Sicistânî, *el-Muammerünve'l-vesâyâ* (nşr. Abdülmun'im Amir), y.y.:Dârü'lKütübi'l-Arabiyye, 1961.
- Fatih Kaya, *Hadis Usûlünde İhtilât*, İstanbul: Rihle, 2011.
- Fatma Kızıl, “Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği”, *HTD*, C. VII, 2, 2009.
- Fatma Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Fuad Jabali, *The Camponions the Prophet: a study of geographical distribution and political alignments*, Leiden: Brill, 2003.

⁵⁵ İftikhar Zaman, “Hadis Çalışmalarında Uygulanan Bir Yöntem Olarak Rical İlmi” (*HTD*, C. I, sy. 1, 2003, s. 117 vd.) adlı çalışmasıyla ricâl ilminin bir ilim dalı olarak kabul edilmesi gerektiğini bir hadisin metni incelemesi üzerinden göstermektedir. Bu çalışma, ricâl ilmini nasıl temellendirileceği sorusuna verilebilecek farklı cevaplarından birisini oluşturmaktadır. Ancak onun uyguladığı bu yöntemin geliştirilmeye çalışılması gerekmektedir.

- Halit Özkan, "The Common Link and its Relation to the Medâr", *Islamic Law and Society*, XI, 1, 2004.
- Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis*, Ankara: Araştırma, 2014.
- Iftikhar Zaman, "Hadis Çalışmalarında Uygulanan Bir Yöntem Olarak Rical İlmi" *HTD*, I/1, 2003.
- İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitabi İbni's-Salâh* -nşr. Rebî b. Hâdi Umeyr el-Medhalî-, Medîne: Dârü'r-Rivâye, 1415/1994.
- James Rabson, "Hasen Hadislerin Çeşitleri" (çev. Talat Koçyiğit), *AUİFD*, 1963
- James Rabson, "Sünen- İbn Mâce'nin (Nüshalarının) Rivâyeti" (çev. Musa Erkaya), *Dini Araştırmalar*, VIII, 23
- Jonathan Brown, "Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism; How Legal Theorists and Hadîth Scholars Approached the Backgrowth of Isnads in the Genre of İlal al-Hadîth", *Islamic Law and Society*, 14/1, 2007.
- Jonathan Brown, "How We Know Early Hadîth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find" *Islamic Law and Society*, 15, 2008.
- Juynboll, "Hadis İlmindeki Kimi Terimlerin (Yeniden) Değerlendirilmesi", *İsnâd Analiz Yöntemleri* (Der ve çev: Salih Özer), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Juynboll, "Islam's First Fuqaha", *Arabica*, 1992.
- Juynboll, "İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", *Oryantalistik Hadis Araştırmaları* (Der. ve çev. Mustafa Ertürk), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Juynboll, "Nafi' the Mawlâ İbn 'Umar", *Der Islam*, 1993; "Nâfi ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri", *İsnâd Analiz Yöntemleri* (Der ve çev: Salih Özer), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Juynboll, "Sahîh", *EP*
- Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadîth*, Brill, 2007.
- Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* -çev. Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Mahmut Kavaklıoğlu, *Kaynak Tetkiki Açısından İmâm Mâlik-Abdurrezâk Mukâyesesi*, Ankara: Araştırma, 2003.
- Meyyânişî, *Mâ lâ yeseu'l-muhaddise cehlüh* (nşr. Abdulfettah Ebû Gudde), Beyrût: Mektebetü'l-matbûâti'l-İslâmî, 1423/2002 (*Hamsüresâile fî ulûmi'l-hadîs* içinde).
- Motzki, "Abdurrezâk es-San'ânî'nin Musannef'i", *Hadis Tarihlendirme Metotları* (Çev. Bekir Kuzudişli), İstanbul, İz Yayıncılık, 2011.
- Motzki, "Hadis Tarihlendirme Metotları: Bir Araştırma", *Hadis Tarihlendirme Metotları*, (Çev. Bekir Kuzudişli), İstanbul, İz Yayıncılık, 2011.
- Motzki, *Hadith: Origins and Developments* (ed. Harald Motzki), Ashgate Variorum, 2004

- Mustafa el-A'zamî, *İslâm Fıkhı ve Sünnet: Oryantalist Schacht'a Reddiye*(çev. Mustafa Ertürk) İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Osman Bilgen, *O'nu -sav- Göremeyenler*, Akademi, İstanbul, 2006.
- Rabia Kurt *Muammerûn Olarak İsimlendirilen Râviler ve Rivâyetleri* [yüksek lisans tezi, 2013] Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE.
- Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza: Hadis Rivâyet Ağı 610-1505*, -çev. Mehmet Fatih Serenli- İstanbul: Gelenek, 2004.
- Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: ClarendonPress, 1950.
- Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*(nşr. Nazar Muhammed el-Faryâbî), Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1995, C. I, 70
- Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*, İstanbul: İFAV, 2013.
- Zehebî, *Cüz'ünfihiehü'l-mie*, (thk: Ebu Abdillâh Bevkâris, EbûYahyâAbdullakKünderi, Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1418/1997.
- Zehebî, *el-Mûkiza fî ilmi mustalahi'l-hadîs* (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Haleb: Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmî, 1405.
- Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, y.y.,t.y.