

## Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin *Musannef*i

Harald MOTZKI  
Çev. Bekir KUZUDİŞLİ\*

### I

Hadislerin –özellikle de merfû olanların- ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları problemi, neredeyse hadisin bizzat kendisi kadar eskidir. Müslüman âlimler sadece bununla yetinmeseler de genel olarak hadislerin rivayet yolunu (isnad) ve isnadda zikredilen râvileri (ricâl) incelemeyi denemişlerdir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından bu yana Batılı âlimler hadis tenkidıyla ilgili söz konusu metodun güvenilir olmadığına işaret etmekte ve bir hadisin sahihliğine hükmetmek istediklerinde metnin muhtevasına yoğunlaşmaktadırlar. Ignaz Goldziher'in, klasik hadis kitaplarında yer alan ve Peygamber'e ya da sahâbeye atfedilen hadislerin söz konusu şahıslardan aktarılan sahih rivayetler olmadığı, aksine bunların [Hz.]\*\* Muhammed'in vefatından sonraki ilk iki yüzyılın ilmî ve politik gelişmelerini yansıttığı şeklindeki tezi,<sup>1</sup> râvilerle değil esas olarak hadislerin (metnin) muhtevasının analizine dayanmaktaydı.

Joseph Schacht da, hadisleri tarihlendirmeye çalıştığında, öncelikle onların muhtevalarını incelemiş ve ilgili oldukları konunun gelişim şeması içinde onları sınıflandırmıştır.<sup>2</sup> O, isnaddan elde edilen kriterleri sadece ikincil olarak ve yalnız, metinlere müracaat ettikten sonra ilk defa ulaşılan kronolo-

\* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. kuzudislibekir@yahoo.com

\*\* Tercüme esas olan makale ilk defa "The Musannaf of 'Abd al-Razzâq al-San'ânî as a source of Authentic ahâdith of the First Islamic Century" adıyla *Journal of Near Eastern Studies*'de yayımlanmıştır (50, 1991, s. 1-21). Köşeli parantez içerisindeki saygı ifadeleri tarafımızdan eklenmiştir (B.K.).

<sup>1</sup> bk. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle 1888–90), II/ 5 ve çeşitli yerlerde.

<sup>2</sup> bk. J. Schacht, "A Revaluation of Islamic Tradition", *Journal of the Royal Asiatic Society* 49 (1949), s. 143-154, özellikle 157; a.mlf., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950), s. 1 ve tür.yer.

jiye uygun olursa göz önünde bulundurmıştır. Aksi takdirde o, isnadlardaki bilgileri sahte veya uydurma diye reddetmektedir. Goldziher gibi Schacht da, bazı hadis grupları ve rivayet çeşitlerinin ortaya çıktığı zamanla ilgili genel ifadeler önermektedir. O, hadisin gelişimiyle ilgili söz konusu genel sonuçları yol gösterici tahminler şeklinde değil, tarihî gerçekler olarak değerlendirmekte ve bu sonuçlarını, teorisini dayandırdığı fikhî hadislerle sınırlamamaktadır.<sup>3</sup>

Goldziher ve Schacht'ın hadis tarihlendirme problemini aşma hususunda isnada ve müslümanların isnad tenkidine verdiği düşük değere, "hadis merkezli tarihî metot/überlieferungsgeschichtlich" şeklinde adlandırılabilir bir araştırma tarzıyla karşı çıkmıştır. Julius Wellhausen'den bu yana Batılı İslâm araştırmalarında iyi tanınan bu yaklaşım, elde mevcut kitaplardan, ayrı çalışmalar olarak korunmamış daha önceki çalışmaları elde etmeye çalışmakta ve belirli bir alanla ilgili hadis kümelerinden ziyade muayyen râvilerin malzemelerine yoğunlaşmaktadır. Heribert Horst, Georg Stauth, Fuad Sezgin ve diğerlerinin kaynak analizi çalışmaları<sup>4</sup>, Goldziher ve özellikle de Schacht'ın isnada haddinden fazla şüpheli yaklaşıtlarını ve münferit mülâhazalardan hemen genellemelere gittiklerini ileri sürmektedir. Bununla birlikte söz konusu gelenek merkezli tarihî metot, Schacht'ın Leone Caetani'nin çalışmasıyla ilgili, haklı olarak vurguladığı gibi<sup>5</sup>, isnadın tarihî değerini olduğundan fazla önemseme riski taşımaktadır.

Bu makalede ben kaynak analizi ve hadis merkezli tarihî yaklaşımlarını tekrar ele alacağım ve bir hadisin rivayet zincirinin güvenilir olup olmadığını veya ne derecede güvenilir olduğunun nasıl belirlenebileceğini göstermeye çalışacağım. **Tefsir** sahasında değerli birkaç kaynak analizi çalışması bulunmaktadır<sup>6</sup>. Fakat ben aşağıda bu konunun, Schacht'ın hadis teorilerinin dayandığı fikhî hadisler sahasında da başarıyla çalışılabileceğini göstereceğim. Schacht'ın da yaptığı gibi<sup>7</sup> ben kullanılan metotların ve hadislerin bu özel alanında elde edilen sonuçların, prensip olarak, diğer sahalarda da söz gelimi tarihî hadisler alanında da uygulanabileceğini iddia ediyorum<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Yukarıdaki 2 numaralı dipnota bakınız.

<sup>4</sup> H. Horst, "Zur Überlieferung im Korankommentar at-Tabaris," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 103 (1953), s. 290–307; G. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentars Muğâhid b. Ğabrs* (Gießen 1969); F. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (İstanbul 1956).

<sup>5</sup> Schacht, "Revaluation", s. 148.

<sup>6</sup> Yukarıda 4 numaralı dipnota bakınız.

<sup>7</sup> Schacht, "Revaluation", s. 148, 150 vd.

<sup>8</sup> Bu makalede bulunan iddialar benim yakında yayımlanacak olan şu kitabımda oldukça geliştirilmiş ve belgelenmiştir. *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz- Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 50, 2 (Wiasbaden 1990).

## II

Elde mevcut bir çok hadis kitabı arasında Yemenli Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826) *Musannefi* aşağıda açıklanacak sebeplerden dolayı kaynak analizi yaklaşımı için gerçekten de oldukça uygundur. Günümüze ulaşmış nâdir yazmaları temel alan on bir ciltlik bir neşir olan bu kitap, çeşitli rivayetlerden bir araya getirildiği için<sup>9</sup> onun tamlığı ve orijinal şekli hususunda, kabul etmek gerekir ki, bazı soruları gündeme getirmektedir. Bununla birlikte eserin %90'ı tek bir râviye, İshak b. İbrâhîm ed-Deberî'ye (ö. 285/898) ulaşır. O, muhtemelen bunu, Abdürrezzâk'ın öğrencisi olan babasından yazılı şekilde elde etmiştir. Fakat, çocukken babasıyla birlikte Abdürrezzâk'ın derslerine devam eden İshak, onun *Musannefi*'ni nakletmek için icâzet aldığı veya aldığı iddia ettiği için rivayette babasını zikretmemiştir. Abdürrezzâk vefat ettiğinde İshak altı veya yedi yaşlarındaydı<sup>10</sup>. Abdürrezzâk ile İshak ed-Deberî arasındaki bu büyük yaş farkı, rivayetin geçerliliğini, en azından bir tarihçi için, engeller görünmemektedir. Burada İshak'ın metinleri bir bütün olarak, hatta kısmen uydurduğu ve onları Abdürrezzâk'a atfettiğine dair herhangi bir ipucu bulunmamaktadır. Râvilerin oldukça nâdir notları bir yana Abdürrezzâk, *Musannefi*'nin gerçek müellifi olarak değerlendirilmelidir.

Bu çalışmayı üstünkörü bir okuyuş bile onun kitaplarının (کُتُب/kütüb) çoğunun, esas itibariyle şu üç kişiden geldiği söylenen malzemeyi içerdiğini göstermektedir: Ma'mer, İbn Cüreyc, Sevrî. Büyük oranda Ma'mer'in hadislerinden oluşan *Megâzî* ve *Câmi'* kitaplarıyla İbn Cüreyc rivayetlerinin nâdiren bulunduğu *Kitâbü'l-Büyû'* ise bu değerlendirmenin dışındadır. 3.810 hadislik temsil gücü yüksek örneklem kullanılarak –bütün kitabın ilgili bölümlerinin %21'ini oluşturmaktadır<sup>11</sup>– Abdürrezzâk'ın naklettiği metinlerin var sayılan kaynakları daha kesin bir şekilde belirlenebilir: Onların %32'si Ma'mer'den, %29'u İbn Cüreyc'den ve %22'si de Sevrî'den gelmektedir. Bunları İbn Uyeyne'den gelen rivayetler (%4) takip etmektedir. Geriye kalan metinlerin %13'ü yaklaşık olarak 90 farklı şahıstan (bunların her birinin oranı %1 veya daha azdır) gelmektedir ki bunlar arasında Ebû Hanîfe (%07) ve Mâlik (%06) gibi II. asrın meşhur fıkıh âlimleri de bulunmaktadır.

Şayet Abdürrezzâk'ın, malzemelerinin kökeni hakkında söylediği özellikler doğru ise o halde bu çalışma, bizzat kendileri birkaç bin hadisten oluşan üç ana kaynaktan derlenmiştir. Farzedilen kaynakların muazzam hacmi,

bizim ya orijinal olarak bağımsız kitaplarla –veya en azından onların bazı kısımlarıyla– ya da yaşlarını dikkate aldığımızda Abdürrezzâk'ın hocaları olabilecek mezkûr üç şeyhin öğretilerinin içeriğiyle yahut da her ikisiyle karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Diğer taraftan Abdürrezzâk'ın malzemelerinin kökeni ile ilgili bilgileri uydurup söz konusu şahıslara hayalî bir şekilde atfetme ihtimalini **apriori** olarak dışlayamayız. Bu iki hipotezden hangisinin daha muhtemel olduğu, söz konusu şahıslarla ilgili biyografik ve bibliyografik rivayetlerin yardımıyla belki belirlenebilir. Ancak bu tür rivayetlerin güvenilirliği bizim müellifimizin ifadelerinden daha kesin olmadığı için çözümü bizzat Abdürrezzâk'ın kendi çalışmasında bulmalıyız. Bu konuda ipucu en büyük dört rivayet kümesini veya kompleksini biraz daha derinlemesine analiz etmek suretiyle bulunabilir.

Burada Abdürrezzâk'ın malzemelerini, yukarıda zikredilen dört şeyhine; Ma'mer, İbn Cüreyc, Sevrî ve İbn Uyeyne'ye keyfi olarak atfettiğini var sayalım. Şayet bu doğruysa söz konusu dört grup metnin rivayet yapılarının, rastgele bir araya getirildikleri için –ki bu Schacht'ın isnadlardaki bazı râviler için önerdiği bir işlemdir<sup>12</sup>– benzer olmasını bekleriz. Arka plan olması için ben aşağıda dört grup metin kümesindeki hadislere atfedilen kökenler hakkındaki bilgileri özetleyeceğim:

1. Ma'mer [b. Râşid]'ten geldiği iddia edilen metin grubunda, malzemenin %28'inin Zührî'den; %25'inin Katâde [b. Diâme]'den; %11'inin Eyyûb [b. Ebû Temîme]'den; %6'dan biraz daha fazlasının bilinmeyen şahıslardan ve %5'inin Tâvûs'tan geldiği söylenmektedir. Ma'mer'in kendi ifadeleri sadece %1'e tekabül etmektedir. Geri kalan (%24) ise 77 isme dağılmaktadır<sup>13</sup>.

2. İbn Cüreyc'e atfedilen rivayet grubunda %39'un Atâ [b. Ebû Rebâh]'a; %8'inin ismi verilmeyen şahıslara; %7'sinin Amr b. Dînâr'a; %6'sının İbn Şihâb [ez-Zührî]'ye ve %5'inin ise İbn Tâvûs'a gittiği farzedilmiştir. İbn Cüreyc'in bizzat kendi ifadeleri ise %1'e tekabül etmektedir. Geriye kalan %37, 103 şahsa dağılmaktadır.

3. Sevrî'den alındığı belirtilen malzemelerde, toplam malzemenin %19'unu temsil eden fikhî görüşleri hâkimdir. Bunu Mansur [b. Mu'temir]'den (%7); Câbir [b. Yezid]'den (%6); bilinmeyen şahıslardan (%3) gelen metinler takip etmektedir. Geriye kalan %65 ise 161 farklı şeyh ya da bilgi kaynağından gelmektedir.

4. İbn Uyeyne'nin ismi altında zikredilen metinler, yaklaşık %23 oranında Amr b. Dînâr'dan gelen rivayetlerden oluşmakta; %9'un İbn Ebû Necîh'ten; %8'in Yahyâ b. Saîd [el-Ensârî]'den, %6'nın İsmâil b. Ebû Hâlid'den geldiği belirtilmektedir; metinlerin %3-4'ü bilinmeyen şahıslardandır ve geriye kalanın (%50) 37 şahıstan nakledildiği söylenmektedir. Bizzat İbn Uyeyne'nin herhangi bir re'yi ise bulunmamaktadır.

Bu profiller, söz konusu dört metin koleksiyonunun her birinin tamamen kendine özgü karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Bu, belirli bir usulde

<sup>9</sup> Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannefi* (nşr. Habiburrahman el-A'zamî), Beyrut 1391/1972.

<sup>10</sup> Zehebi, *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl* (nşr. M. B. en-Na'sânî), Kahire 1325/1907, I, 58; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Haydarâbâd 1329-31, I, 349 vd.; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât: Das biographische Lexicon des Salâhâddîn b. Aybek*, Wiesbaden 1972, VI, 394 vd.

<sup>11</sup> “[diğer kitapların] tipik özelliklerini taşımayan” bu üç kitap dahil edilmemiştir.

<sup>12</sup> bk. Schacht, *Origins*, s. 163 vd.

<sup>13</sup> Bu hesaplamalar, bu makalenin 3. sayfasında söylenen örneğe dayanmaktadır.

malzemesini düzenleyen ve onları yanlış bir şekilde etiketlendiren bir uydurmacının böyle hayli farklı koleksiyonlar oluşturması hiç de mümkün görünmemektedir. Ayrıca biz bu profillerin geniş aralıklı olduğunu ve söz konusu farklılıkların; detaylara indikçe ve söz gelimi şeyhlerinin veya bilgi kaynaklarının coğrafi kökenleri, metnlerinin biçimsel özellikleri vd. hakkında sordukça farklılıkların daha fazla ortaya çıkacağını aklımızda tutmalıyız. Bu sebeple, Abdürrezzâk'ın *Musannef*inin rivayet yapılarını araştırmak, dört ana müellifin ismi altında zikredilen malzemenin, Abdürrezzâk'ın kendisinin uydurduğu sahte atıfların bir sonucu değil, güvenilir kaynaklar oldukları sonucunu ortaya koymaktadır.

Abdürrezzâk'ın, rivayetlerinin sahih olduğunu gösteren başka biçimsel sunum özellikleri de bulunmaktadır. Bunlardan biri, onun bazen bir hadisin kesin kaynağı hakkında emin olmaması ve bunu da açıkça kabul etmesidir. Meselâ bir keresinde hadis şu şekilde kaydedilmiştir: “Abdürrezzâk Sevrî'den, o Mugîre veya başka birinden –burada Ebû Bekir [yani Abdürrezzâk] şüphe etmiştir-, o da İbrâhim'den şöyle nakletmiştir...”<sup>14</sup>. Gerçek bir uydurmacı bu tür şüpheleri, onun esas amacına yani bilinen muhaddislerden kesin ve muttasıl rivayetlerde bulunma amacına zarar vereceği için kesinlikle ifade etmezdi. Üstelik Abdürrezzâk, binlerce metni doğrudan İbn Cüreyc, Sevrî ve Ma'mer'den aldığı izlenimini vermektedir. Bu yanlış olabilir, ancak bu durumda biz niçin “Abdürrezzâk Sevrî'den o da İbn Cüreyc'den ...”<sup>15</sup> veya –daha nâdir olarak– “Abdürrezzâk İbn Cüreyc'den, o da Sevrî'den...”<sup>16</sup> ya da “Abdürrezzâk Sevrî'den o da Ma'mer'den...”<sup>17</sup> şeklinde isnadlarla karşılaştığımız sorusunu sorabiliriz. Onun esas şeyhlerinden dolayı rivayetlerinin de olması gerçeği benim iddiamı daha fazla desteklemektedir. Abdürrezzâk'ın malzemesinin kaynağı keyfi değildir aksine hadisin geldiği kaynağı ayrıntılı bir şekilde göstermiştir.

Abdürrezzâk'ın çoğu kere ana bilgi kaynakları vasıtasıyla kendilerinden naklettiği şeyhlerden gelen müphem rivayetlerin bulunmasından dolayı da uydurmacılık daha da ihtimal dışı görünmektedir. İki örnek şu şekildedir: “Abdürrezzâk, şöyle diyen Medineli bir şeyhten: Ben İbn Şihâb'ın şundan naklettiğini duydum...” veya “Abdürrezzâk, bir adamdan (رجل/racül) o da, Hammâd'dan o da...”<sup>18</sup>. Bu tür isnadlar gariptir çünkü Abdürrezzâk genel olarak İbn Şihâb'ın hadislerini İbn Cüreyc ya da Ma'mer'den ve Hammâd'ın hadislerini ise Sevrî veya Ma'mer'den nakletmektedir.

<sup>14</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, nr. 11825.

<sup>15</sup> a.g.e., nr. 11682; VII, nr. 12631, 13020, 13607.

<sup>16</sup> a.g.e., VI, nr. 10984.

<sup>17</sup> a.g.e. nr. 10798.

<sup>18</sup> a.g.e., VII, nr. 12795, 13622.

Biyografik literatüre geri dönelim: yukarıda da kaydedildiği üzere, biyografiye ait hadislerin sahihliği hadis ve ilk dönem fıkıh metnlerindeki kadar tartışmalı olduğu için, bu malzemeler metodik sebeplerden dolayı ayrı bir muameleyi gerektirir. Biyografik literatüre göre Abdürrezzâk on sekiz yaşındayken, muhtemelen 144/761–62 yılında Yemeni ziyaret eden Mekkeli âlim İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) derslerine katılmıştır<sup>19</sup>. Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) ise Abdürrezzâk'ın en önemli şeyhi olduğu nakledilmektedir. Köken olarak Basralı olan Ma'mer, daha sonra Abdürrezzâk'ın doğum yeri olan San'â da yaşamıştır. Abdürrezzâk, yedi-sekiz sene, muhtemelen 145/762–763 yılından Ma'mer'in vefat ettiği 153/770 senesine kadar onun derslerine katıldı<sup>20</sup>. Kûfeli Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), 149/766 yılında Yemen'deydi<sup>21</sup>; Mekkeli âlim Süfyân b. Uyeyne de (ö. 198/814), 150/767 ve 152/769'da oradaydı<sup>22</sup>. Abdürrezzâk'ın bu vesileyle bu müelliflerden nakledilen malzemesinin büyük kısmını almış olması pekâla mümkündür. Abdürrezzâk'ın şeyhi hakkında biyografik eserlerde yer alan ifadeler bizzat *Musannef*ten bulduğumuzla yani onun eserinin ana kaynakları ile büyük ölçüde uyumludur,

Buna ilâveten Abdürrezzâk'ın bu en önemli dört şeyhinin benzer şekildeki kitapların ilk müellifleri arasında sayıldığına da akılda tutulması önemlidir. Onlar **musannef** literatürünün öncüleri olarak kabul edilir. Muhtemelen ilk **musannef** müelliflerinden biri olan İbn Cüreyc'in *Kitâbü's-Sünen*, Sevrî'nin *Câmiu'l-kebir* ve *Câmiu's-sagîr* ve İbn Uyeyne'nin *Kitâbü'l-Cevâmi' fi's-sünen ve'l-ebvâb* adıyla bir eser telif ettikleri haber verilmektedir<sup>23</sup>. Bildiğimiz kadarıyla biyografik veya bibliyografik literatürde Ma'mer'in korunabilmiş kitaplarının isimleri yer almamaktadır. Bunların tamamının kaybolduğu

<sup>19</sup> İbn Ebû Hâtim, *Takdime li-ma'rifeti'l-Kitâbi'l-Cerh ve't-ta'dil*, Haydarâbâd 1371/1952, s. 52 vd.; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Haydarâbâd 1325-27, VI, 311-312; Zehebî, *Mizân*, II, 127.

<sup>20</sup> İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil*, Haydarâbâd, 1371-73/1952-53, III, 38; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Haydarâbâd 1375, I, 364; a.mlf., *Mizân*, II, 126 (Burada Ömer, Ma'mer şeklinde okunmalıdır).

<sup>21</sup> bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir* (nşr. E. Sachau v.dğr.), Leiden 1905–17 (İbn Uyeyne'nin biyografisi; bilgi kaynağı İbn Uyeyne'dir); Zehebî, *Tezkire*, I, 346 (Hişam b. Yûsuf'un biyografisi; bilgi kaynağı İbrâhim b. Mûsâ'dır); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 311, 313.

<sup>22</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 365.

<sup>23</sup> bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, Kahire 1348, s. 315–316. Ona göre İbn Uyeyne'nin bir kitabı yoktu, fakat insanlar onun söylediklerini sadece dinliyorlardı. Ancak bu zorunlu olarak onun hadisleri yazmadığı anlamına gelmez, sadece derslerinde kitap kullanmadığı ve/veya öğrencilerin istinsah etmeleri için bir kitap vermediği anlamındadır. Bundan dolayı onun, öğrencileri tarafından dersleri esnasında kaydedilmiş olması gereken kitapları vardır: *Tefsîr* (bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 316) ve *Kitâbü'l-Cevâmi' fi's-sünen ve'l-ebvâb* (bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb* [Kahire 1961], I, 324 ve Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 42). Ma'mer'in *Câmi'* adlı eseri için bk. Sezgin “Hadis Müsennefâtının Mebde'i ve Ma'mer b. Râşid'in Câmi'i”, *Türkiyat*, 12 (1955), s. 115–134.

anlaşılmaktadır. Ancak onların, Abdürrezzâk'ın *Musannefi*ni kendilerinden hareketle tedvin ettiği kaynaklar olmaları gerektiği açıktır. *Musannefi*in sonuna eklenen *Kitâbü'l-Câmi*'in müellifinin, bizzat Abdürrezzâk değil de şüphesiz bir şekilde onun hocası Ma'mer olması benim delilimi daha fazla desteklemektedir.

Bu kanıt, Abdürrezzâk'ın *Musannefi*inin büyük bir kısmının daha önce yapılmış çeşitli hacimdeki çalışmalardan elde edilen metinlerin derlemesi olduğu sonucuna götürmektedir ki söz konusu kitaplar, metinlerin isnadları yardımıyla, en azından kısmen, yeniden inşa edilebilir. Abdürrezzâk, ana kaynaklarını 144/671 ile 153/770 yılları arasında elde etmişti. Bu kaynaklar hicrî II. yüzyılın ilk yarısında telif edilmişlerdi ve onlar bilinen en eski nisbeten büyük hacimdeki hadis ve fıkıh mecmuaları arasında bulunmaktadır.

### III

Şimdi soru, Abdürrezzâk'ın ana kaynaklarında bulunan malzemelerin sıhhatinin ispatlanabilirliğidir. Her bir kaynak için buna ayrı ayrı cevap verilmelidir. Bununla birlikte deneme bir çözüm için ben Mekkeli âlim İbn Cüreyc'in yaklaşık olarak *Musannefi*in üçte birini kapsayan rivayetlerini tercih ettim<sup>24</sup>. 5.000'den fazla hadis arasından yaklaşık %20'yi teşkil eden temsîlî bir seçki tetkik edildi.<sup>25</sup> Aşağıdaki sonuçlar bu örneklemeyle dayanmaktadır.

İbn Cüreyc'in malzemelerinin kökeni hakkında verdiği bilgilere göre malzeme, oldukça dikkat çekici bir şekilde farklı muhaddislere dağılmaktadır. Yaklaşık olarak %39 ile en büyük kısmın Atâ b. Ebû Rebâh'tan geldiği söylenmektedir. Bir arada zikredilen aşağıdaki beş âlim ise %25'i oluşturmaktadır: Amr b. Dînâr (%7), İbn Şihâb (%6), İbn Tâvûs (%5), Ebû'z-Zübeyr (%4) ve Abdülkerîm (%3). Bir sonraki beş kişi ise topluca sadece %8'i teşkil etmektedir: Hişâm b. Urve ve Yahyâ b. Saîd (her biri %2), İbn Ebû Müleyke, Mûsâ b. Ukbe ve Amr b. Şuayb (her biri %1 ile %1.5 arasında). Her biri %0.5 ile %1 arasında olan on kişilik diğer bir grup ise %7'ye tekabül etmektedir. Geriye kalan %20'lik grup 86 kişiden gelmektedir. Bunların da her biri çok az metin nakletmiştir. İbn Cüreyc'in kendi fikhî görüşleri ise nâdirdir (%1).

İbn Cüreyc'in çalışmasında müelliflerin bu garip dağılımı -benim görüşüme göre- onun şahsî re'yini ve kendi döneminde Mekke'deki kabul edilen fikhî görüşleri ve uygulamaları önceki nesle yansıtan bir uydurmacı olduğu iddiasının -ki bu apriori olarak reddedilemez- aksini göstermektedir. Uydurma işini neden kendisi için bu kadar zorlaştırsın? Bir uydurmacının çok

meşhur yaşlı **fakihlerden** bir ya da en fazla birkaç tanesini ve bunları da aşağı yukarı aynı sıklıkta zikretmesini beklemek daha mâkul değil mi? O, niçin bir çok ilâve ikincil bilgi kaynağını sunmak suretiyle bütün uydurmalarının farkedilmesi riskini göze almış olsun?

Burada, İbn Cüreyc'in şeyhlerinin farklı dağılımı için başka bir mantıklı yorum olabilir: Mekkeli fakih Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 115/733) uzun bir müddet İbn Cüreyc'in hocalığını yapmış olabilir. O, İbn Cüreyc'in oldukça önemli hocaları arasında en yaşlısı olduğu için -ki bu sonuca onların vefat tarihlerinden ulaşılmaktadır- ben onun muhtemelen İbn Cüreyc'in ilk hocası olduğuna inanıyorum. Atâ'nın vefatından sonra hatta o hayattayken İbn Cüreyc, Amr b. Dînâr ve Ebû'z-Zübeyr gibi biraz daha genç olan diğer Mekkeli âlimlerin derslerine katılmış olabilir. Aynı şekilde o ilmi, İbn Şihâb ve diğerleri gibi şehrinde geçici olarak bulunan ya da hac için Mekke'ye geldiklerinde görüşebildiği âlimlerden talep etmiş olabilir. İbn Cüreyc'in bu âlimlere rihle yapmış ya da öğrencilerinden onların derslerinin nüshalarını elde etmiş olması da muhtemeldir. Benim görüşüme göre, İbn Cüreyc'in dağınık şeyh ve bilgi kaynaklarının çokluğu onun Mekke'de yaşamasıyla açıklanabilir. Çünkü Mekke hac mekânı olarak ona, İslâm dünyasının her bir tarafından gelen âlimlerle buluşması için bir çok fırsat vermiştir ve bu resim, biyografik literatürde okuduklarımızla da uyumaktadır.

Şayet İbn Cüreyc, metinlerini az ya da çok keyfi bir şekilde daha yaşlı bazı şeyhlere atfeden bir uydurmacı olsaydı çeşitli isimler altında özetlenen malzemelerinin, en azından biçimsel açıdan, temelde birbirinden farklı olmamasını beklerdik. Fakat, onun kendilerinden çok sık bir şekilde iktibasta bulunduğu 21 tane şeyh ve bilgi kaynaklarından gelen rivayetleri incelenirse -bu bütün kaynaklarının %79'una tekabül ediyor- şu sonuç açığa çıkar; farklılıklar o kadar belirgindir ki biz onların ayrı ve değişik kaynaklardan geldiklerini kabul etmek zorunda kalırız. İbn Cüreyc tarafından farklı şahıslara atfedilen bu rivayet gruplarındaki farklılıklar bir çok aşamada gözlemlenebilir:

1. Belirtilen kaynaklarda ya da başlıca şeyhlerinin metinlerinde re'yin hadisler oranı önemli oranda farklılık arz eder. Meselâ Atâ b. Ebû Rebâh'ın malzemesinde re'yin oranı %80, İbn Tâvûs'un babası Tâvûs'tan naklettiklerinde %85, İbn Şihâb'ın %42, Amr b. Dînâr'da %42, İbn Urve'nin Urve b. Zübeyr'den aktardıklarında %40, Yahyâ b. Saîd'in İbn Müseyyeb'den aldıklarında %30 ve Abdülkerîm'de ise %31'dir. Amr b. Şuayb, Süleyman b. Mûsâ, İbn Ebû Müleyke ve Mûsâ b. Ukbe gibi diğerleri ise fikhî görüşlerini nâdiren belirtmişler ya da hiç ifade etmemişlerdir.

2. Şayet biz İbn Cüreyc'in bilgi kaynağı, bu şahsın esas şeyhi ve ondan aktarılan rivayetlerin sayısı arasındaki ilişkiye bakarsak burada da belirgin bir farklılık vardır. Bazı durumlarda, Atâ b. Ebû Rebâh ve İbn Abbas, Amr b. Dînâr ve Ebû'ş-Şa'sâ, Ebû'z-Zübeyr ve Câbir b. Abdullah, Yahyâ b. Saîd ve İbn Müseyyeb, Mûsâ b. Ukbe ve Nâfi' örneklerinde olduğu gibi ilişkiler öğrenci hoca münasebetidir. Fakat burada, ayrıca, İbn Tâvûs ve Tâvûs, Hişâm b. Urve ve Urve b. Zübeyr, Ca'fer b. Mu-

<sup>24</sup> Yukarıda 3. sayfaya bakınız.

<sup>25</sup> Abdürrezzâk, *Musannefi*, VI-VII, nr. 10243-10453 ("*Kitâbü'n-Nikâh*", "*Kitâbü't-Talâk*").

hammed ve Muhammed b. Ali örneklerinde olduğu gibi oğlun babasından rivayet etmesi türünden ilişkiler de vardır. Nâfi' ve İbn Ömer gibi mevlâların efendilerinden rivâyetleri de bulunmaktadır. Bu çiftlerden bazıları neredeyse inhisârîdir, yani genç râvî malzemelerini sadece kendi şeyhinden, babasından alır ve başka kimseden rivayette bulunmaz. Nitekim İbn Tâvûs ve Tâvûs, İbn Urve ve Urve, Mûsâ b. Ukbe ve Nâfi', Ca'fer b. Muhammed ve Muhammed b. Ali için bu durum söz konusudur. Atâ b. Ebû Rebâh, Amr b. Dînâr, Ebû'z-Zübeyr, Yahyâ b. Saïd ve Eyyûb b. Ebû Temîme örneklerinde olduğu gibi diğerleri, inhisâren olmasa da hemen hemen büyük oranda en önemli şeyhlerine dayanırlar. Buna ilâveten rivayetlerinde, öğrenci/hoca veya oğul/baba türünden ilişkinin hâkim olmadığı fakat -İbn Şihâb, Süleyman b. Mûsâ ve diğerleri gibi- bir çok muhtelif şeyhlerle veya belirli bir bölgeye ya da bir grup şeyhe yoğunlaşan bir seçimle karşılaştığımız kaynaklar bulunmaktadır. Bu son şıktaki olgu, Abdülkerim, Atâ el-Horasânî, Amr b. Şuayb ve İbn Ebû Müleyke örneklerinde gözlemlenebilir.

3. İbn Cüreyc'in kaynakları, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiünden gelen hadislerin birbirine oranında oldukça farklıdır. Sadece bir nakil, Amr b. Şuayb'inki temelde merfû hadisleri içerir. Diğer nakil gruplarında, Atâ b. Ebû Rebâh, Ebû'z-Zübeyr, İbn Ebû Müleyke, İbn Şihâb, Hişâm b. Urve ve Atâ el-Horasânî örneklerinde olduğu gibi bu çeşit rivayetlerin oranı %20 ile %30 arasında değişir. Amr b. Dînâr, İbn Tâvûs, Yahyâ b. Saïd, Mûsâ b. Ukbe, Abdülkerim ve Nâfi' gibi bazılarının ya birkaç tane merfû hadisleri bulunmakta ya da hiç bulunmamaktadır. Mevkûf hadislerin en yüksek oranı Atâ b. Ebû Rebâh, Ebû'z-Zübeyr, İbn Ebû Müleyke, Mûsâ b. Ukbe, Nâfi', Yahyâ b. Saïd, Abdülkerim ve Atâ el-Horasânî rivayetlerinde bulunabilir; bu oranlar, Amr b. Dînâr, İbn Şihâb ve Hişâm b. Urve'de %35 ile %45 arasındadır ve Amr b. Şuayb ile İbn Tâvûs'un naklettiklerinde oldukça düşük orandadır. İbn Tâvûs'un rivayetleri ise genel olarak maktû hadisleri içerir. İbn Cüreyc'in diğer otoriteleri dikkate alınır, Amr b. Dînâr, Hişâm b. Urve, Yahyâ b. Saïd ve Abdülkerim örneklerinde olduğu gibi tâbiünden gelen metinler sadece %30 - %40'a ulaşır. Daha az maktû hadis, İbn Şihâb, Ebû'z-Zübeyr, Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Ebû Müleyke ve Amr b. Şuayb'dan nakledilenlerde bulunur. Mûsâ b. Ukbe, Nâfi' ve Atâ el-Horasânî'de ise maktû hadisler hiç yer almamaktadır.

4. İsnad kullanımını ya da rivayetler için bilgi kaynağı belirtme, İbn Cüreyc'in bir çok şeyhinde farklılık arzeder. Atâ b. Ebû Rebâh ve İbn Tâvûs'tan gelen nakillerde isnad nâdiren bulunmakta; İbn Ebû Müleyke, Amr b. Şuayb, Abdülkerim ve Atâ el-Horasânî'den gelen rivayetlerde isnadların varlığı ise %50'nin altına düşmektedir. Bununla birlikte, İbn Şihâb, Hişâm b. Urve, Yahyâ b. Saïd ve Mûsâ b. Ukbe gibi Medineliler'in yanı sıra, Mekkeliler Amr b. Dînâr ve Ebû'z-Zübeyr'in rivayetlerinde isnad sık görülür. Amr b. Dînâr ile Ebû'z-Zübeyr'den biri genel olarak bir miktar Medine etkisi sergilerken diğerinin Medine kökenli olduğu bilinmektedir.

5. Rivayet lafızları (terminolojisi) yani İbn Cüreyc'in kaynaklarını nasıl ictibas ettiği kontrol edildiğinde önemli farklılıklar gözlenecektir. Meselâ "an" kelimesinin kullanımı, İbn Ebû Müleyke örneklerinde hiç bulunmamakta, Yahyâ b. Saïd, Mûsâ b. Ukbe ve Amr b. Şuayb örneklerinde ise %60 ile %80 arasında değişmektedir. Bu aşırı uçların arasında, Ebû'z-Zübeyr ve Amr b. Dînâr'inki gibi nisbeten az sayıda "an" rivayetleri ve Hişâm b. Urve, İbn Şihâb, İbn Tâvûs, Atâ b. Ebû Rebâh ile Abdülkerim gibi %30 ile %45 oranında bir sıklık gösteren diğerlerinin rivayetleri bulunmaktadır. "Semi'tü" lafzının kullanımında benzer dalgalanmalar vardır. İbn Cüreyc onu bazı şeyhleriyle birlikte hiç kullanmaz, bazılarıyla ise nâdiren kullanır. Bununla birlikte İbn Ebû Müleyke'nin hadislerinde olduğu gibi bazen 'semi'tü' lafzı

sıkça geçer. Belirli rivayet terimlerine yönelik benzer tercihler İbn Cüreyc'in bazı kaynaklarının rivayetlerinde de bulunmaktadır. Meselâ Ebû'z-Zübeyr'le neredeyse tamamen semi'tü lafzı kullanılmıştır. Son tahlilde, bu rivayetlerin homojen olmayan yapısı, söz konusu malzemelerin şifahî mi yoksa yazılı şekilde mi alındığı sorusuna, rivayet lafızlarını temel alarak bir karar verilebilir şeklindeki iddianın aksini göstermektedir. İbn Cüreyc'in rivayetlerinde bu tür sonuçlar, Mücâhid örneği gibi birkaçı hariç genel olarak güvenli değildir.

Yukarıda, bir çok rivayet zinciri arasında farklılıkların biçimsel olarak tanımlanabildiği çok önemli beş aşama bulunmaktadır. Onlar, her bir kaynağın kendine has karakteri olduğunu göstermektedir. Bu durum, İbn Cüreyc'in bütün karakteristik farklılıkları ürettiği, bizzat metinleri uydurduğu, onları daha yaşlı otoritelere yansıttığı; rivayet zincirlerini ya da onların bir kısmını icat ettiği şeklindeki varsayımları açıkça tekdüz etmektedir. Bu çeşit bir farklılığın sistematik bir uydurmanın sonucu olması oldukça zordur; fakat daha ziyade o, zaman içerisinde gelişmiş olmalıdır. Bu sebeple -aksi ispat edilinceye kadar- biz, İbn Cüreyc'in kendileri için bir kişiyi açıkça kaynağı olarak gösterdiği hadislerin gerçekten de söz konusu bilgi kaynağından geldiği; dolayısıyla da, benim görüşüme göre, güvenilir kabul edilmesi gerektiği varsayımından hareket etmeliyiz.

Bu tür bir durumda, rivayetin sahipliğini reddetmek için münekkittler tarafından benimsenen yaygın açıklamalar vardır. Meselâ söz konusu râvinin -bizim örneğimizde İbn Cüreyc- gerçek veya kısmen uydurmacı olmadığı fakat uydurmacılığın diğerlerinin belki de çağdaşlarının işi olduğu ve söz konusu râvinin de onlardan malzemeleri alıp kendisine mal ettiği ileri sürülebilir. Başka bir açıklama, daha sonraki bir müellifin onların isimlerini keyfi olarak kullandığı şeklinde olabilir. Schacht bu tür iddialar öne sürmüştür: "Nâfi'in ismi altında zikredilen bir çok hadis hicrî II. asrın ilk yarısındaki bilinmeyen muhaddislere atfedilmelidir."<sup>26</sup> Fakat bir rivayetteki çelişkileri açıklamak için metinde zikredilen tek bir râvî yerine bir çok uydurmacının iş başında olması gerektiğini teklif etmek, ilmî açıdan sağlam bir iddia olarak kabul edilemez, çünkü bu, problemi kontrol edilebilecek gerçeklik düzeyinden, spekülasyon alanına kaydırır. Ben hicrî II. yüzyılın ilk yarısında hadis ve isnadları uyduranların olabileceği ihtimaline karşı çıkmıyorum. Bir tarihçinin en önemli görevlerinden biri, metinler ve rivayet zincirlerinin gerçekten uydurulmuş olup olmadığını ve uydurulmuşlarsa nerede, nasıl ve niçin uydurulduklarını ortaya çıkarmaktır. Bizzat Schacht, zaten müslüman hadis münekkittleri tarafından da bilinen, daha sonraki eserlerdeki **isnadların** öncekilerden daha iyi ve daha tam olduğu gerçeğine işaret etmektedir. Bu durum, isnadlardaki uydurma ve düzeltmelerin ve bunların sorumlularının maskelerini düşürme teşebbüsünde muhtemel başlama noktalarından biridir.

<sup>26</sup> Schacht, *Origins*, s. 179, ayrıca tür.yer.

Ancak, **hadis** ve **isnadların** uydurulmuş olması gerçeği tek başına, bizi onların tamamının mevzû olduğu veya gerçek ile sahte olanın belirli bir kesinlikte ayırt edilmeyeceği sonucuna ulaştırmamalıdır.

Erken dönem hadis kitabındaki bir rivayet zincirini yani Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde yer alan İbn Cüreyc'in malzemelerinin incelenmesi, güvenilir olanları, güvenilirliği kesin olmayan şüpheli hadis ve metinlerden ayırmanın gerçekten mümkün olduğunu göstermektedir. Rivayet bu erken dönemdeki haliyle (hicrî II. asrın ilk yarısı), III. asrın ikinci yarısında ve sonraki dönemlerde telif edilen daha geç dönem eserler arasında yapılacak bir karşılaştırma uydurmanın boyutları, uydurmacılar ve amaçlarının anlaşılmasını kesinlikle sağlayacaktır. Elbette bu ilerdeki bir çalışmanın konusudur.<sup>27</sup>

#### IV

İbn Cüreyc'in güvenilirliği ve onun kaynaklarının sahilliği daha fazla araştırılabilir. Bunu gösterebilmek için ben onun en büyük kaynağını yani Atâ b. Ebû Rebâh'tan naklettiği rivayetlerini tercih ediyorum. Öncelikle bu malzemenin, neredeyse aynı sıklıkta görülen farklı iki tür metni içermesi dikkat çekicidir. Metinlerin yarısı **cevap**, diğer yarısı ise **söz** şeklinde sınıflandırılabilir. **Cevap** ile ben İbn Cüreyc'in veya ismi belirtilsin ya da belirtilmesin başka birinin sorularına Atâ'nın karşılıklarını kastediyorum. **Söz** ise, daha öncesinde herhangi bir soru olmaksızın Atâ'nın ifadeleri şeklinde tanımlanabilir. Her iki tür de bizzat Atâ'nın görüşlerini (الرئي/re'y) veya diğerlerinden naklettiği rivayetleri (أثر/ehâdîs, أحاديث/ehâdîs) kapsamaktadır.

**Cevapların** en büyük kısmını Atâ'nın İbn Cüreyc'in sorularına verdiği karşılıklar oluşturmaktadır. Bilinmeyen şahısların soruları %10'u bulmaz ve isimleri zikredilen diğer şahısların soruları ise oldukça nâdirdir. **Cevaplar** büyük oranda Atâ'nın kendi re'yine dayanmaktadır, buna karşılık bu kısımda hadisler sadece %10'luk bir sıklığa sahiptir. **Sözler** arasında ise farklılık bu kadar belirgin değildir; burada **re'yin** hadise oranı %70'e %30'dur. Atâ'daki yarı yarıya olan söz konusu iki ana türün oranlarını, İbn Cüreyc'in diğer önemli şeyhlerinin malzemeleriyle kıyaslayınca dikkate değer bir sonuç çıkmaktadır: Amr b. Dînâr'ın metinleri arasında **cevapların** oranı sadece %9 (bunlar münhasıran İbn Cüreyc'in sorularına verilen cevaplardır); İbn Şihâb'inkilerde %14'tür (burada sadece %1.5 İbn Cüreyc'in sorularına cevap-

<sup>27</sup> G. H. A. Juynboll son zamanlarda hadisin sahilliği meselesini yeniden ele aldı. O, İbn Hacer başta olmak üzere biyografik malzemeler ile hicrî III. asır ve sonrasındaki klasik mecmualarla diğer eserlerde kaydedilen merfû hadislere yoğunlaşmıştır. bk. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge 1983). Onun araştırması özellikle, bir kısmı müslüman âlimler tarafından da bilinen isnad tahrifatının genişliği ve yöntemleri hakkında değerli sonuçlar ortaya koydu. Ancak o, Abdürrezzâk ve İbn Ebû Şeybe gibi erken dönem *Musannef* eserlerine oldukça insafsız bir şekilde muamele etmektedir. Bana göre onlar, bu makalede de iddia edileceği gibi bize çok ilginç yeni fikirler sunmaktadırlar.

tır). İbn Tâvûs'tan %5.5, Abdülkerîm'den %8 (hepsi İbn Cüreyc'in sorularına verilen cevaplardır) **cevap** nakledilmiş ve Ebû'z-Zübeyr'den ise bir **cevap** dahi aktarılmıştır.

Bu türlerin etüt edilmesi metnin sahilliği meselesine nasıl bir katkıda bulunmaktadır? İki ana türün İbn Cüreyc'in kaynaklarında bu kadar farklı şekilde dağılmış olması, önceki âlimlerin tabakasına sistematik yansıtma ihtimalini nakzeder görünmektedir. Şayet böyle olsaydı, onların uydurulma şekillerinde daha fazla benzerlik olmasını beklerdik. Aynı durum, İbn Cüreyc'in Atâ'dan naklettiği **cevaplar** arasındaki soru tiplerinin muhtelif tekerrürü için de geçerlidir. Biz çeşitli soru tarzlarını –direkt, dolaylı, bilinmeyen birinin ve Atâ'nın dışındaki ismi belirtilmiş âlimlerden aktarılan- İbn Cüreyc'in, değişim her zaman iyidir (variatio delectat) prensibine göre uygulamış olduğu salt üslûba ait araçlar olarak açıklayabilir miyiz?

Soru ve cevap kalıbı, soru râvi veya bizzat öğrenci tarafından sorulduğu ve anında kendi şeyhi veya hocası tarafından cevaplandırıldığı için güçlü bir sahillik iddiasına işaret eder. Soru soran kişinin sorusuyla birlikte cevapta (cevabın gerçek müsebbibi olarak) bir şekilde payı vardır. Rivayet doğrudan oluşu daha kuvvetli ifade edilemez. “سمعتہ يقول/Semi'tühû yekülû”, “أخبرني/ahberanî” veya “قال لي/kâle lî” gibi direkt şifahî rivayete işaret eden lafızlar da (ki bu onların yazılı olmaları ihtimalini dışlamaz) açık bir şekilde daha az güvenilirliğe işaret etmektedir. Tamamen bağlantısız olan ‘ عن فلان /an fülân kâle'den bahsetmeye bile gerek yoktur.<sup>28</sup> Şayet birisi İbn Cüreyc'in Atâ'ya yönelttiği bir çok doğrudan soruya dayanarak, onun sahilliğinin en yüksek derecesinde olduğu izlenimini vermeyi amaçladığını ileri sürerse o zaman aşağıdaki iki girişi nasıl cevaplayacağız: “İbn Cüreyc diyor ki “Ben Atâ'dan işitemediğimden dolayı, ... birisini ona sorması için vazifelenirdim” veya “Bir mesele hakkında biriyle Atâ'ya bir soru gönderdim...”<sup>29</sup> O neden, bir çok doğrudan soruya ilâveten, râvilerini aktif değil de edilgin bir durumda gösterdiği için genel olarak daha az sahil sayılan bilinmeyen râvilerin sordukları soruları uydurmuş olsun? Bundan başka İbn Cüreyc, Atâ'dan aktardığı **cevaplara** ek olarak niçin üçte ikisi basit bir şekilde “ عن عطاء /an Atâ kâle” şeklinde olan bir çok **söz** nakletsin? Bu tip rivayetlere dayanarak yansıtma ya da uydurma teorisini ileri sürenlerin söz konusu soruları daha dikkatli incelemeleri gerekmektedir. Ben mezkûr türlerin etüt edilmesinin, onların peşinen uydurma olduğu varsayımının tersini iddia ettiğini ileri sürüyorum.

<sup>28</sup> Bu bağlamda ben, söz konusu kelimeleri yaygın manalarıyla yorumluyorum ve mezkûr lafızlarla ilgili daha sonraki “hadis usûlü” tarafından konulan kurallara dayanmıyorum, çünkü bu kuralların daha önceki dönemlerde sistematik olarak takip edildikleri var sayılamaz.

<sup>29</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, nr. 10825; VII, nr.13893.

Şekle ait bu iki hâricî (extrinsic) sıhhat kriterine ilâveten –dağılım ve tür- İbn Cüreyc'in Atâ'dan rivayetlerinin sahih olduğunu gösteren daha başka göstergeler de bulunmaktadır. Bu kriterler, İbn Cüreyc'in, Atâ'nın malzemelerini nasıl sunduğuna dair araştırmaya dayandığı için onları, şekle ait dahilî (intrinsic) sıhhat kriterleri diye adlandırıyorum. Bununla ilgili öne çıkan sorular, İbn Cüreyc'in Atâ'ninkinden farklı kendine özgü bir profilini tesbit edip edemeyeceğimiz ve hocasının görüşleri hakkında eleştirel sözlerinin veya geriye doğru yansıtma ve uydurma varsayımıyla uyuşmayan diğer şekille alâkalı ipuçlarının bulunup bulunmadığıdır.

Şekle ait dahilî sıhhat kriterleri olarak ben altı çeşit malzemeyi önermekteyim: İbn Cüreyc'in kendi fikhî görüşleri, Atâ'nın metinleri üzerine yorumları, Atâ'dan aldığı dolaylı rivayetleri, İbn Cüreyc'in tarafından şüphe ifadeleri, varyantların varlığı ve Atâ'nın kusurlarının rivayet edilmesi:

1. Abdürrezzâk, İbn Cüreyc'den sadece onun daha önceki şeyhlerden rivayet ettiği fikhî görüşleri değil onun kendi re'yini de nakletmiştir. Şayet İbn Cüreyc'in, kendi fikhî görüşlerini güçlendirmek amacıyla daha eski şeyhlere yansıtan bir uydurmacı olduğu ileri sürülürse, İbn Cüreyc'in daha önceki âlimlere atfetmediği kendi fikhî görüşlerinin varlığına dair inandırıcı bir açıklama bulunmak zorundadır.

2. İbn Cüreyc'in, Atâ'nın rivayetleri hakkında yaptığı yorumlara bakarsak, geriye yansıtma varsayımının savunulamaz olduğu daha da berraklaşır. Bunlar, açıklama veya tafsilâtlar şeklindeki ilâveler ve itirazlar olarak sınıflandırılabilir. İbn Cüreyc açık bir şekilde, her iki çeşit sözü daha sonra metinlerin sonuna ilâve etmiştir. İbn Cüreyc'in önce metni uydurduğunu, daha sonra yanlış şekilde Atâ'ya attığını, aynı anda veya daha sonra da onları yorum veya eleştirilerle süslediğini ileri sürmek mâkul değildir. Fakat İbn Cüreyc'in, hocasının öğretilerini genç bir öğrenci olarak dinlediğinde, onları tamamlayacak ya da eleştirecek yeterliliğinin ve özgüveninin - ki bu ehliyeti daha sonra kesinlikle elde etmiştir- olmadığını varsaymak çok da uzak görünmemektedir.

3. Rivayet edilen malzemenin miktarına bakılırsa Atâ, açık bir şekilde İbn Cüreyc'in esas şeyhidir. Atâ'nın şeyhliği tamamen ya da kısmen uydurma olsaydı, İbn Cüreyc'in onun görüşlerini dolaylı olarak yani üçüncü bir şahıs vasıtasıyla nakletmesini bekleyemezdik. Bununla birlikte bu çeşit hadisler mevcuttur.<sup>30</sup>

4. Bazen İbn Cüreyc, Atâ'nın sözlerinin tam ifadesi ya da manası hakkında şüpheli olduğunu belirtmektedir<sup>31</sup>. Bu şüphe izharı onun doğruluğunun bir kanıtı ve hocasının öğretilerini mümkün olduğu kadar hatasız bir şekilde nakletme niyeti olarak görülmelidir.

5. Kesin olarak ve kelimesi kelimesine nakletme teşebbüsü, İbn Cüreyc'in Atâ'dan değişik zamanlarda duyduğu veya hem ondan hem de başka bir bilgi kaynağından duyduğu bir hadisin varyantlarını zikrettiği yerlerde de gözlenmektedir. Bu farklılık belki çok küçüktür ancak gerçek bir mana değişimine de tekabül edebilir.<sup>32</sup> İbn

Cüreyc'in, bizzat Atâ'dan gelen aynı konudaki muhtelif versiyonları naklettiği örnekleri, onun metinleri yanlış şekilde Atâ'ya atfettiği varsayımıyla bağdaştırmak gerçekten çok zordur. Şayet böyle olsaydı, kendi uydurmalarındaki çelişkiler İbn Cüreyc tarafından farkedilirdi. Ayrıca o, Atâ'nın bir çok fikhî görüşüne söz konusu görüşün "bir sahâbi" ya da bir halife tarafından da benimsendiği şeklinde notlar eklemektedir. Normalde, İbn Cüreyc bunları, herhangi bir bilgi kaynağından iktibas etmeksizin kendi görüşü olarak söylemektedir. Bir uydurmacı söz konusu görüşler için Atâ'nın otoritesini iddia etme dürtüsüne direnemezdi.

6. İbn Cüreyc kendisi için Atâ'nın öğretilerinin önemine rağmen, kendi fikirlerini ya da yaygın olarak bilinen hadisleri daha önceki büyük şeyhlere yalan olarak atfedilen bir uydurmacıdan beklenebileceği gibi Atâ'yı hatasız bir fikhî âlimi olarak göstermez. Daha güzel bir terimin olmaması sebebiyle ben bunu "Atâ'nın kusurlarına yönelik îâmâlar" diye adlandırıyorum. Bunlar arasında, cehalet, şüphe, görüş değiştirme ve çelişkiler bulunmaktadır.<sup>33</sup>

Yukarıda söylenen şekle ait hâricî ve dahilî (extrinsic and intrinsic) bütün kriterler, Atâ'nın rivayetlerinin, öğrencisi İbn Cüreyc tarafından korunduğu ve Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde bulunduğu şekliyle sahih olduğunu iddia eder. Bu malzeme gerçekten, çok büyük ihtimalle İbn Cüreyc'in en önemli hocası olan Atâ'ya ait görünmektedir. Atâ'nın İbn Cüreyc'in en önemli hocası olduğu aynı zamanda biyografik literatürde de kanıtlanabilen bir çıkarımdır. İbn Cüreyc genel olarak, Atâ'nın sözleriyle diğer şeyhlerinkileri ve kendi görüşlerini birbirinden kesin olarak ayırmakta ve şeyhinin öğretilerinden ayrılma hususunda tereddüt etmemektedir. Bu rivayetlerde biz gerçekten de geri yansıtma veya sahte atıflarla karşı karşıya değiliz. Benim görüşüme göre bu çalışma hicrî II. asrın ilk yarısında Mekke'deki fikhî gelişimin durumu hakkında, tarihî olarak güvenilir bir kaynak şeklinde telakki edilebilir.

## V

115/733 yılında vefat eden Atâ, genel olarak, **tâbiîn** diye adlandırılan hicrî I. asrın son çeyreğindeki nesle aittir. Dolayısıyla o, İbn Cüreyc ile sahâbe arasında birleştirici bir halkadır. Şimdi soru, Atâ'nın malzemelerinde hicrî I. asrın sahih hadislerinin bulunup bulunmadığı ve bizim bu gerçeği nasıl belirleyebileceğimizdir.

Öncelikle biz Atâ'dan gelen metinlerde hadislerin (hadisler ve eserler) oranının çok yüksek olmadığına işaret etmeliyiz. O, %80 oranındaki salt **re'**ye karşı, sadece %20 oranında hadis içermektedir. **Cevap** türünde, bu dengesizlik daha da büyümektedir: %92'ye karşı %8. Bu durum, diğer şahısların görüş ve uygulamalarını nakleden hadislerin onun fikhî öğretilerinde çok küçük bir rol oynadığının göstergesi olarak da kabul edilebilir. Bununla

<sup>30</sup> a.g.e., VI, nr. 11080, 11348, 11460; VII, nr. 12553, 12571, 13121, 14001.

<sup>31</sup> a.g.e., VII, nr. 13138, 12835.

<sup>32</sup> a.g.e., VI, nr. 10532; VII, nr. 13650-13651, 13107, 13108, 13110, 13217, 13220; VI, nr. 10962 (10919, 10951), 10969.

<sup>33</sup> a.g.e., VI, nr. 10780, 11522; VI, nr. 11603, 11610, 11618, 11620, 11627, 11648; VII, nr. 11954, 11966, 11680, 12658, 12974, 13391, 13655, 14001, 14030.

birlikte, onun zamanında çok az sayıda hadisin bulunduğu veya onun bundan başka hadis bilmediği şeklindeki bir sonuç doğru değildir ve metinler vasıtasıyla da kolayca çürütülebilir. Her ne kadar onun öğretilerinde re'y hâkim olsa bile (ve tam da bundan dolayı) onun bazen açıkça daha önceki otoritelere dayandığı gözden kaçırılmamalıdır. Zikredilme sıklığına göre onun otorite hiyerarşisi şu şekildedir: (1) Sahâbîler (%15), (2) Kur'an (%10), (3) Peygamber (%5), (4) ismi verilmeyen kişilerden gelen hadisler (%3) ve (5) Atâ'nın çağdaşları (%1.5).<sup>34</sup> Aşağıda kendimi, Atâ'nın zaman zaman iktibas ettiği "fikhî kaynakları"nın ikisini yani sahâbîleri ve [Hz.] Peygamber'i biraz daha detaylı olarak araştırmaya hasredeceğim.

## SAHÂBÎLER

Her şeyden önce şekle ait bir mesele akla gelmektedir: Atâ'nın **cevap**larında sahâbeden yaptığı iktibaslarda, genellikle isnad bulunmaz ve [bu cevaplar -ç.n.-] son derece kısadır. Kısmî olarak onlar ya söylenen şahısla kişisel irtibatı ya da onun hakkında daha detaylı bir hadis bilgisini varsayan salt göndermelerdir. Diğer taraftan **söz** türünde ise, daha uzun hadisler ve hatta bazen isnadlar görülmektedir.

Sahâbe arasında Atâ, en sık olarak İbn Abbas'tan iktibasta bulunmaktadır. Bazen o, açık bir şekilde bir sözü ondan işittiğini söylemekte bazen ise söylememektedir. Atâ'nın İbn Abbas'tan naklettiği rivayetlerinin güvenilirliğine ilişkin aşağıdaki noktalara dikkat edilmelidir:

1. Atâ'nın cevaplarında İbn Abbas'a atıflar oldukça nâdirdir (%2'den biraz fazla) ve bu türde onlar esasen, bizâtihi bir değer olarak değil sırf Atâ'nın görüşünü desteklemeye hizmet eden ek bir kıymet taşımaktadır. Görünüşe göre, Atâ, genel olarak, İbn Abbas'ın veya diğer bir sahâbinin otoritesine başvurmak suretiyle, kendi fikhî görüşlerini güçlendirmeye teşebbüs etmemiştir.

2. Bir çok olayda Atâ'nın, İbn Abbas'ı doğrudan iktibas etmesine hatta bazen 'semi'tü' demesine rağmen dolaylı rivayetler de bulunmaktadır.<sup>35</sup>

3. Bazı metinlerde o, İbn Abbas'a, bir şeyi onaylamak için değil fakat zıddını söylemek için referansta bulunur.<sup>36</sup>

Bunların hiçbiri, büyük bir şeyhten duyduğunu iddia eden ve kendi görüşünü ona atfeden bir uydurmacı tarafından tercih edilecek mu'tat metotlar değildir.

4. Atâ'nın İbn Abbas'tan rivayetlerinin çoğunun basit fikhî sözler olmasına karşılık, tamamen başka üslup ve muhtevada çok az sayıda metin de vardır. Ben onları kısalar (kısas) diye adlandırıyorum. Bunlarda Atâ kendisini, İbn Abbas'ın öğrencisi olarak takdim ediyor.<sup>37</sup> Muhteva kriteri bu rivayetlerin sahih olduğuna işaret ediyor.

5. Biyografik literatürde İbn Abbas'ın naklettiği iddia edilen çok büyük sayıda merfû hadisler sebebiyle (ortalama rakam 1.660'dır),<sup>38</sup> Atâ'nın genel olarak bu hadisleri iktibas etmemesi dikkat çekicidir. Benim incelediğim örnek metinlerde bir tanesi bile bulunmamıştır.

Bütün bunlar ve birkaç ilâve gözlem, İbn Cüreyc tarafından korunan ve Abdürrezzâk'a geçen Atâ'nın İbn Abbas'tan aldığı rivayetlerin genel olarak güvenilir olduğunu göstermektedir.

İbn Abbas'a ilâveten Atâ, söz gelimi Ebû Hüreyre ve Câbir b. Abdullah gibi<sup>39</sup> sadece çok az sayıda sahâbîden, **semâ** ile hadis aldığını vurgulamaktadır (Bunlar oldukça nâdir ve muhteva açısından eski örneklerdir). Diğerlerinden ise, doğrudan rivayet mümkün hatta muhtemel olmasına rağmen, Atâ, **semâ** olmaksızın dolaylı olarak yani bir bilgi kaynağı vasıtasıyla nakilde bulunmaktadır. Bu örneklerden yola çıkarak biz Atâ'nın, kendilerinde açıkça işittiğini iddia ettiği sahâbîlerden aldığı hadislerin -aksi ispat edilinceye kadar- sahih kabul edilmesi gerektiği sonucuna ulaşabiliriz.

Ömer b. Hattâb'a yapılan atıflar Atâ'nın sahâbîlerden naklettiği ikinci en büyük gruptur. Fakat grup olarak onlar İbn Cüreyc'in, Atâ'dan aldıklarının %3'üne bile tekabül etmez. Ömer'in hadisleri sınıflandırılacak olursa, meselâ, bunların büyük oranda onun halife olarak konumuyla bağlantılı olduğu görülür: fikhî kararlar (العقضية/akziye),<sup>40</sup> emirler (yasaklar ya da emirler),<sup>41</sup> halife makamının otoritesinin aranabileceği fikhî cevaplar (fetvalar),<sup>42</sup> kısmen fikhî ifade veya fetvaların sonucu olabilecek **sözler**<sup>43</sup> ve nâdiren de eylemler (**acta**) yani daha çok özel karakterli davranışlar.<sup>44</sup> Bu açıdan, Ömer'in hadisleri İbn Abbas'inkilerden büyük ölçüde farklıdır ve bu onlara tarihî açıdan değerli görünümü vermektedir. Atâ'nın onları uydurması kesinlikle mümkün değildir, zira fikhî öğretilerinde bu hususlar çok tâlî kalmaktadır ve söz konusu rivayetler Atâ tarafından her zaman bağlayıcı kurallar kabul edilmemektedirler. Bunlar onun zamanında da zaten cârî olan bilgilerdi, fakat Atâ onları nereden elde etmişti?

Ömer'den gelen rivayetlerin bir çoğunda Atâ herhangi bir kaynak söylemez. O, çoğu kere, "ذكروا/zekerû" ([onlar şöyle] söylediler) cümlesiyle onları takdim etmektedir.<sup>45</sup> Bununla birlikte birkaç örnekte o, hadisi "duyduğu"

<sup>38</sup> bk. İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-rüvât ve mâ li-küllî vâhidin mine'l-aded* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasen), Beyrut 1992; a.mlf., *Cevâmiu's-sîre* (nşr. İhsan Abbas-Nâsirüddin el-Esed), Kahire, ts.), s. 276.

<sup>39</sup> bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, nr. 12566, 13680.

<sup>40</sup> a.g.e., nr. 12401, 12858, 12884, 13651, 14021.

<sup>41</sup> a.g.e., nr. 13508, 13541.

<sup>42</sup> a.g.e., nr. 13612.

<sup>43</sup> a.g.e., VI, nr. 10726; VII, nr. 12877, 12885.

<sup>44</sup> a.g.e., VI, nr. 11140.

<sup>45</sup> a.g.e., VII, nr. 12877.

<sup>34</sup> Bu hesaplamaların temeli etüt edilen metinlerin miktarına dayanmaktadır.

<sup>35</sup> bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, nr. 11076.

<sup>36</sup> a.g.e., nr. 11747. İbn Abbas'ın görüşü için bk. nr. 11767-11769.

<sup>37</sup> a.g.e., VII, nr. 14021-14022.



bilgi kaynağının ismini ya da Ömer zamanında yaşamış bir şahide ulaşan isnadı zikretmektedir. Atâ'nın kendisi ise Ömer'in vefatından sonra doğmuştur.<sup>46</sup> Metinlerde Atâ'nın gerçekten de hadisleri söylediği bilgi kaynaklarından aldığına dair ipuçları bulunmaktadır. Bu onların mutlaka sahih oldukları yani Ömer hakkında doğruları naklettikleri anlamına gelmez. Fakat biz en azından onların Atâ'nın bilgi kaynağının hayatında tedavülde olduğundan emin olabiliriz. Bundan dolayı, Atâ'nın Ömer hakkındaki bazı hadisleri kesinlikle hicrî 80 ya da 70 yıllarından öncesine tarihlendirilebilir. Biz, Atâ'nın Âişe ve Ali'ye atıfları ve onlardan gelen hadisleri incelediğimizde de benzer sonuçlara ulaşıyoruz.

Özellikle de **cevaplarda**, Atâ sık sık, diğer kaynaklardan yapılan nakillerde daha detaylı olarak bilinen hadislerin sadece bir kısmını iktibas etmektedir. Genel olarak bu örneklerde biz onun bütün versiyonu bildiğini güvenli bir şekilde tahmin edebiliriz. Bununla birlikte burada, tam olan versiyonun ikincil olduğuna ve daha sonra Atâ'nın kısa referanslarından genişletildiğine dair bir ima yoktur. Bu hadisleri tarihlendirme konusunda yardımcı olabilir. Şöyle ki; şayet İbn Cüreyc'in Atâ'dan aldığı malzemelerde sahâbenin hadisine bir atıf ya da onun kısa bir versiyonu varsa Atâ'nın vefat tarihi (115/733) mezkûr hadisin varlığı için **terminus ante quem**\*\*\* olur.

Hadis araştırması için bu metodun faydalı olduğunu gösterebilecek bir örnek, Mâlik'in *Muvatta*'nın muhafaza edilen bir çok nüshası arasında en önemli ikisinde yer alan büyüklerin emzirilmesiyle ilgili alışılmadık şekilde uzun hadistir.<sup>47</sup> Hadis, bir çok müstakil hadisten müteşekkildir: onlardan biri ek bilgilerle birlikte [Hz.] Peygamber'den gelmektedir; bir diğeri Âişe hakkındadır, üçüncüsü ise [Hz.] Peygamber'in diğer hanımlarını ilgilendirmektedir. Yapay kompozisyonundan dolayı Mâlik'in bilinen hadislerinin çerçevesine uyar görünmemektedir. Bu sebeple onun nisbeten geç bir döneme ait ilâve olduğu fikri akla gelmektedir. Fakat Mâlik'in isnadı otorite olarak Urve b. Zübeyr'i (ö. 92/711 ve 101/720 arasında), râvi ve kendi bilgi kaynağı olarak da İbn Şihâb'ı (ö. 124/742) zikretmektedir. Bir sorunun fikhî gelişimiyle ilgili Schacht'ın görüşüne göre bu hikâyenin muhtelif kısımlarının kökeni İbn Şihâb veya onun dönemindeki başka birisine atfedilemez ve Urve'ye atıf her halükârda uydurma olarak telakki edilmelidir. Daha doğrusu Schacht, burada amaçları yerleşmiş doktrini değiştirmek olan "muhaddis" çevreleri tarafından söylenmiş karşı-hadisleri öngörmektedir.<sup>48</sup> Diğer taraftan biz Atâ'nın aynı

<sup>46</sup> a.g.e., nr. 13541, 13612, 14022.

\*\*\* "Muhtemel en geç tarih". Yani hadisin menşei bu tarihten öncesinde aranmalıdır (çev.).

<sup>47</sup> Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, Yahyâ b. Yahyâ rivayeti (nşr. M. F. Abdülbâki), Kahire 1370/1951, 30. bölüm, nr. 12; a.e. Muhammed eş-Şeybânî rivayeti. (nşr. Abdülvahhâb Abdüllatif), Kahire 1387/1967, nr. 627.

<sup>48</sup> bk. Schacht, *Origins*, s. 48, 246.

konuyla ilgili **cevaplarından** birine başvurursak meselenin tarihine dair daha başka bir resim ortaya çıkar. Buna göre Atâ -ki o kesinlikle muhaddisler arasında sayılmaz- zaten büyüklerin emzirilmesinin fikhen geçerli olduğu görüşünü savunuyordu ve bu bağlamda o Âişe'nin uygulamasına atıfta bulunuyordu: "كانت عائشة تأمر بذلك بنات أخيها/**kânet Âişe te'muru bi-zâlike benâti ahîhâ**"<sup>49</sup>. Şüphesiz bu, *Muvatta*'da nakledilen oldukça detaylı Urve hadisiyle ilişkilidir. Orada şöyle denilmektedir: "Âişe bunu [metodu], yanına girmesini istediği yetişkinler için kullanıyordu. O, kız kardeşi Ümmü Gülsüm bint Ebû Bekir'e [...] ve erkek kardeşinin kızına (بنات أخيها... وبنات أخيها)/**fe kânet te'muru uhthâ Ümm Kulsûm [...] ve benâti ahîhâ**" yanına girmesini istediği şahısları emzirmelerini "emrediyordu"<sup>50</sup>.

Bu sebeple, Âişe'yle ilgili bu hadis Atâ tarafından zaten bilinmekteydi. O ve İbn Şihâb aynı kaynaktan istifade etmişlerdir. Zira, Atâ'nın daha genç olan İbn Şihâb'ın derslerine katılmış olması muhtemel değildir. İbn Şihâb'a göre ise Urve b. Zübeyr olayı anlatan kişidir. O, Atâ'nın biraz büyük akrabasıydı ve diğer hadislerinde de bilgi kaynağıydı. Bu sebeple, Urve'nin Atâ'nın da kaynağı olması oldukça muhtemel görünmektedir. Şayet böyleyse o zaman, *Muvatta*'da bulunduğu şekliyle Âişe ile ilgili rivayet, Urve'den nakledilen sahih bir hadis olarak telakki edilmeli ve II. asrın ortası değil de hicrî I. asrın ikinci yarısına tarihlendirilmelidir.

#### [Hz.] PEYGAMBER

Atâ'nın **cevaplarında** [Hz.] Peygamber'e oldukça nâdir atıflar yapılmaktadır. İncelenen 200 **cevap** arasında sadece üçü ona imada bulunur. Buna ilâveten Peygamber hakkında İbn Cüreyc'in sorularıyla ortaya çıkan birkaç tane ifade vardır. Metinlerin hiçbirinde isnad yoktur; biz bazen "بلغني /رسول الله... أن/belaganî enne'n-Nebî/Resûlallah..."<sup>51</sup> girişini görüyoruz. Atâ'nın **sözleri** arasında [Hz.] Peygamber'den gelen rivayetlerin oranı biraz daha yüksektir (%6). **Cevaplarda** sadece hadislere atıf veya hadis parçaları bulunmasına karşılık **sözlerdeki** merfû hadislerin çoğu tam ve hayli detaylıdır. Dörtte biri genelde tam olmasa da bir isnada sahiptir.

Atâ, Peygamber'le ilgili, fikhî delillerinde bilfiil kullandıklarından çok daha fazla hadis biliyordu. Bu durum, -bir konu hakkında sadece Atâ'nın

<sup>49</sup> Abdürrezzâk *Musannef*, VII, nr. 13883.

<sup>50</sup> Yukarıdaki 47 numaraya bk. Bu hadis ve onun varyantları hakkında daha geniş tartışma için benim yakında yayımlanacak makaleme bk. "Der fiqh des az-Zuhrî: Die Quellenproblematik" (*Der Islam*, 68 [1991]). Metinlerde kullanılan Arapça kelime "arzea"nın hakikatte manası "emzirmek"tir, bu özel olayda muhtemelen anne sütünü içecek veya yiyecek şeyle karıştırarak gerçekleştirilmektedir. Bu şekilde "kan akrabalığı" ile aynı fikhî statüde olan "süt akrabalığı" oluşmaktadır: "süt akrabaları"nın birbirleriyle evlenmeleri veya cinsel ilişkiye girmeleri yasaklanmıştır, dolayısıyla onlar herhangi bir sınırlama olmaksızın bir arada bulunabilirler.

<sup>51</sup> Abdürrezzâk *Musannef*, VI, nr. 10969; VII, nr. 12632.

görüşünü aktaran bir cevaptan biraz sonra- İbn Cüreyc'in Atâ'ya açık bir şekilde [Hz.] Peygamber'in ne yaptığını sorduğu ve daha sonra, Atâ'dan onun merfû hadisleri gayet iyi bildiğini gösteren bir cevap aldığı metinlerde görülmektedir<sup>52</sup>. Atâ aynı zamanda merfû hadis olarak bildiği fakat doğrudan [Hz.] Peygamber'e izâfe etmediği fikhî prensipler söylemektedir. Bu fikhî ifadelerden birisi “الولد للفراش وللعاهر الحجر /el-Veled li'l-firâş ve li'l-âhir el-hacer” (“Çocuk [evlilik] yatağına aittir ve gayri meşrû ilişkiye girenler ise hiçbir şey elde edemezler”)<sup>53</sup>. Atâ bu kaideyi iki yerde, Peygamber'in fikhî hükmü olduğunu söylemeksizin kullanmaktadır<sup>54</sup>. Bununla birlikte bir **cevabı** ise onun, bunu bildiğini göstermektedir:

İbn Cüreyc dedi ki; Atâ'ya, “Bir kadın doğurduktan sonra adam onu [çocuğun babası olduğunu] reddettiği zaman [bu konudaki] görüşün nedir?” dedim. [Atâ] dedi ki, “[bu olayda] kadına liân uygulanmalıdır (يلاعنها/ **yülâinühâ**) ve çocuk da kadına aittir”. Ben peki, “Hz. Peygamber, الولد للفراش وللعاهر الحجر /**el-Veled li'l-firâş ve li'l-âhir el-hacer**' buyurmuyor mu?” dedim. [Atâ] ise, “evet, ancak bu İslâm [ın ilk yılların]da insanlar [başka] şahısların yatağında doğan çocukların kendilerinin olduğunu iddia ediyorlar ve 'onlar bizim' diyorlardı. [Bu sebeple] Nebî de, الولد للفراش وللعاهر الحجر /**el-Veled li'l-firâş ve li'l-âhir el-hacer**' dedi”<sup>55</sup>.

Sadece İbn Cüreyc'in sorusuyla bile biz, bu hukuk kaidesinin Atâ'nın uydurması olmadığını fakat onun hicrî I. asrın sonunda zaten meşhur olduğunu ve [Hz.] Peygamber'e atfedildiğini söyleyebiliriz. Bu durum, mevkûf hadisleri tarihlendirmeyi tartışırken oluşturduğumuz kuralı merfû hadislerle test etme imkânı vermektedir: Atâ'nın bazı hadislere atıfları ya da onun başka yolla bilinen bir hadisin bir kısmını alıntılanması yardımıyla, merfû hadislerin isnadları kontrol edilebilir ve kökenlerinin tarihi daha kesin olarak belirlenebilir. Aşağıda bu husus daha ayrıntılı gösterilecektir.

Peygamber'in “الولد للفراش وللعاهر الحجر /**el-Veled li'l-firâş ve li'l-âhir el-hacer**” kaidesini söylemesiyle ilgili erken dönem detaylı rivayetler Mâlik'in *Muvattâ*'ında ve Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde bulunabilir. Bunların muhtelif versiyonları ayırt edilebilir:

1. Sa'd b. Ebû Vakkâs ile Abd b. Zem'a arasında bir çocuğun gerçek babasının kim olduğu (nesep) hususundaki tartışmayı aktaran haberin bir çok versiyonu bulun-

maktadır. Rivayet edildiğine göre onlar hâkim olarak [Hz.] Peygamber'e başvurmuşlar o da söz konusu kaideyi söyleyerek karar vermiştir<sup>56</sup>. Ben bunu kısca versiyonu olarak adlandırıyorum.

2. Sadece kaideyi içeren kısa bir hadis de vardır<sup>57</sup>. Kıssanın bütün erken tarihli varyantları “İbn Şihâb ez-Zührî, Urve b. Zübeyr'den o da Âişe'den” şeklinde biten bir isnada sahiptir. Kısa versiyonda bazen bu isnad bazen de “Zührî, İbn Müseyyeb ve Ebû Seleme'den onlar da Ebû Hüreyre'den” şeklinde bir isnad bulunmaktadır. Biz Atâ'nın atıflarını şimdilik hesaba katmazsak söz konusu metinlerin tamamında İbn Şihâb (ö. 124/742) “müşterek râvi”dir.

Schacht'ın yaptığı gibi, “müşterek râvi”nin yardımıyla tarihlendirme işleme göre İbn Şihâb'ın zamanı, söz konusu hadis kümesinin oluştuğu en erken nokta olmalıdır<sup>58</sup>. Fakat Schacht, aşırı derecede isnad uydurma faaliyeti olduğuna inandığı için Zührî'nin, isnadlarında “müşterek râvi” olarak görüldüğü [Hz.] Peygamber, sahâbe ya da tâbiînden gelen “bu hadislerin büyük bir kısmından sorumlu tutulmasının zor olduğunu” söylemektedir<sup>59</sup>. Bu sebeple o, bu tür hadislerin kökeni olarak II. asrın ikinci çeyreği ya da daha geç bir zamanı belirlemektedir. Schacht yukarıda belirtilen kaidenin, Şâfiî'nin (ö. 204/820) *Kitâbü'l-Ümm*'ünde Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) onu [Hz.] Peygamber'in bir hükmü olarak bildiği şeklindeki naklini esas alarak II. yüzyılın ikinci çeyreğiyle tarihlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir<sup>60</sup>. Buna ilâveten Schacht, bir çocuğun babalığı hususunda “Emevî devrinin ortalarında” meydana geldiği iddia edilen bir tartışmanın aktarıldığı bir metni Ebû'l-Ferec el-İsbahânî'nin (ö. 356/967) -daha önce de Wellhausen ve Goldziher tarafından da kullanılan- *Kitâbü'l-Egâni*'sinden iktibas etmektedir. Bu olayda [Hz.] Peygamber'in hükmünün söylenmemesi ve de takip edilmemesi sebebiyle Schacht bundan, “bu hadisin *Egâni*'de zikredilen tartışma döneminde henüz kendini kabul ettirmediği” sonucunu çıkarmaktadır<sup>61</sup>. Bu sebeple ona göre, hicrî I. asrın söz konusu kaide için muhtemel ortaya çıkış tarihi olarak belirlenemeyeceği açıktır. O halde [Hz.] Peygamber'e atıf, tarihî olarak savunulamaz ve açık bir uydurma olarak kabul edilmelidir.

Şayet biz İbn Cüreyc ve Atâ'nın [Hz.] Peygamber'in ifadesine yaptıkları atfa dönersek, Schacht'ın kronolojisinin doğru olmadığı açığa çıkar. Atâ'nın,

<sup>52</sup> a.g.e., VI, nr. 10651.

<sup>53</sup> Arapça sözlükler ve hadis kitaplarının şerhleri doğru bir şekilde “الحجر/hacer” in bu anlamını diğer bir muhtemel anlam olan **recm** “taşlama” manasına tercih etmektedirler. Bu fikir için J. Burton'a teşekkür ederim. bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts.), VI, 166; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs* Kahire 1306/1888, III, 127; Kastallânî, *İrşâdü's-sâri ilâ Şerhi Sahih el-Buhârî*, Bulak 1304/1886, IV, 10.

<sup>54</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, nr. 12381, 12862.

<sup>55</sup> a.g.e., nr. 12369.

<sup>56</sup> a.g.e., nr. 13818 (Ma'mer, Zührî'den); 13819 ve 13824 (İbn Cüreyc, İbn Şihâb'dan); “Ebû'l-Yemân hadisleri” nr. 1 (Şuayb, Zührî'den); M. M. A'zamî, *Studies in Early Hadith Literature*, Indianapolis 1978, 2. ks. (Arapça metinler), s. 141 vd.; Mâlik, *Muvattâ* (Yahyâ), 36. bölüm, nr. 20 (Mâlik, İbn Şihâb'dan). **Kıssa** versiyonun çoğunda kaidenin ikinci kısmı eksiktir. Ayrıca bk. A'zamî, *Studies*, s. 161. Metin *Sahihâyn*'da da bulunabilir.

<sup>57</sup> bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, nr. 13821.

<sup>58</sup> bk. Schacht, *Origins*, s. 177 vd.

<sup>59</sup> a.g.e., s. 246.

<sup>60</sup> a.g.e., s. 182.

<sup>61</sup> a.g.e., s. 181. Krş: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 188 nr. 2 ve A'zamî, *Studies*, s. 266.

söz konusu kaideyi bir çok kere iktibas etmesinden dolayı benim görüşüme göre o en azından hicrî II. asrın ilk yarısında yani Emevîler döneminin ortasında yaygın bir şekilde biliniyor olmalıdır. Atâ, açık bir şekilde **kıssa** versiyonundan haberdardır<sup>62</sup>. Biz onun, daha genç olan İbn Şihâb'dan değil de fakat bazen doğrudan Urve b. Zübeyr'den rivayette bulunduğunu zaten görmüştük<sup>63</sup>. İsnadlarından anlaşıldığına göre Urve, İbn Şihâb'ın kıssa rivayetlerinin bilgi kaynağıdır. Dolayısıyla burada onun Atâ'nın da kaynağı olduğu varsayımı için bir delil bulunmaktadır. Şayet öyleyse, Urve ilk asrın sonunda vefat ettiği için söz konusu kıssa, hicrî I. yüzyılın ikinci yarısında tedavülde olmalıdır. Ancak, iddia edildiğine göre Hz. Âişe (ö. 57/676) ve Ebû Hüreyre'den (ö. 59/678) alınan isnadların öne sürdüğü gibi hadisin daha önce de yaygın bir şekilde bilinmesi ihtimali reddedilemez. Bu **kıssanın** doğru bir öze sahip olması ve [Hz.] Muhammed'in [sav] gerçekten böyle bir hüküm vermesi mümkündür<sup>64</sup>.

Schacht, başka sebeplerden dolayı da [Hz.] Peygamber'in bu fikhî kaideyle ilgisinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Aşağıda da göstereceğim gibi bana göre o bu konuda yanılmıştır. Söz konusu fikhî kaideyle ilgili sistematik ve tarihî delillerle desteklenen kısa değerlendirmesinde o, Goldziher'in, nakledilen peygamberî kaidenin benzer bir hükmü; **pater est quem iustae nuptiae demonstrat**, sahip olan Roma hukukundan alınmış olabileceği şeklineki faraziyesini benimsemektedir. İslâm öncesi Araplar'da nesep tartışması “profosyonel fizyonomistlere” (القافة/**qāfe**) başvurularak başka bir şekilde belirlenmekteydi. Buradan hareketle o, söz konusu kaidenin Arap kökenli olamayacağı ve bundan dolayı da [Hz.] Muhammed [sav] zamanında Arabistan'da cârî olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Ayrıca o, bu kaidenin “aslında, Kur'an'a zıt olduğunu” ve bu kaidenin çözmesi gereken problemlerin, **iddetle** ilgili Kur'an hükümlerinin varlığında ortaya çıkmasının zor olduğunu iddia etmektedir<sup>65</sup>. Bu sebeple o, -gerçekte doğrudan söylemese de- söz konusu kuralın [Hz.] Peygamber'e ait olmadığı sonucuna ulaşmaktadır.

Ne var ki bu deliller ikna edici değildir. Şimdi “الولد للفراش/**el-Veled li'l-firâş**” fikhî kaidesinin Kur'an ile uyumlu olmadığı öncülüyle başlayalım: Schacht, bir çocuğun nesebi ile ilgili tartışmaların, kadının meşrû eşinden ayrıldıktan sonra bekleme süresini tam olarak gözetmediği durumlarda

ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Ancak bu, ihtimallerden sadece birisidir ve Schacht'ın da haklı olarak işaret ettiği gibi İslâm'da meydana gelmemesi gerekir. Nesep ile ilgili tartışmalar için çok daha önemli başka bir bağlam vardır: Evli kadın veya cariyelerle gayri meşrû ilişkiler. Kur'an bu meseleyle, evlilik, boşanma ve istifaşla ilgili açık fikhî hükümler koymak ve gayri meşrû ilişkileri dünya ve ahirette ağır cezalarla yasaklamak suretiyle mücadele etmiştir. Bununla birlikte, “الولد للفراش/**el-Veledü li'l-firâş**” fikhî kaidesinin kullanımını anlatan erken metinler -yani **kıssa** anlatımını ve Atâ'nın **cevabı**<sup>66</sup>-, ilk dönem İslâm toplumunda henüz Kur'anî hükümlerin sağlam bir zemin elde edemediği özel sosyal bağlamların olduğunu göstermektedir. Bu tür problemlerli sahalardan biri de efendi ile onun cariyesi arasındaki ilişkiydi ki bu [Hz.] Muhammed'in [sav] hayatı boyunca bile açık değildi<sup>67</sup>.

Fikhî kaidemizin ilk defa ortaya çıktığı tartışmaların arka planı metinlerde şöyledir: Birisinin karısıyla ya da cariyesiyle zina eden bir adamın bu gayri meşrû ilişkisinin sonucunda çocuk elde etme ihtimali devre dışı bırakılmıştır. Bundan da öte, bir çok zina vakasının bilinmesi önlenmiştir. Çünkü hem başka birinin karısı veya cariyesi tarafından dünyaya getirilen bir çocuğu [n kendisine ait olduğunu ç.n.] iddia eden bir adam örneğinde hem de çocuğun kocası ya da efendisinden olmadığını tasdik eden bir kadının olayında davacı dolaylı olarak gayri meşrû ilişkiyi itiraf etmiş ve bundan dolayı cezalandırma riskine girmiş olur. Atâ, bu hukukî kaideyi, [çocuğun kendisinin olduğunu iddia eden ç.n.] şahıslardan dolayı, bir kocanın ya da efendinin babalığının bu kişiler tarafından reddedilmediği fakat başka bir kişi tarafından karşı çıktığı -ki böylece gayri meşrû ilişkinin var sayıldığı- durumlarla sınırlandırmaktadır. O, bu kaidenin esas amacının bu tür nesep tartışmalarına son vermek olduğunu söyleyerek kaideyi doğrulamaktadır. Atâ çocuklarla, rakip muhtemel babaları kıyaslamak suretiyle nesebi belirleyen fizyonomistlere (القافة/**el-qāfe**) güvenen İslâm öncesi metodu reddetmektedir. O, bu metodun, “الولد للفراش/**el-Veledü li'l-firâş**” kuralı tarafından değiştirildiğini iddia eder görünmektedir.

Bundan dolayı söz konusu kaide, her ne kadar bir çocuğun gerçek babasından emin olma yönündeki Kur'anî eğilimle pek fazla uyumda da, evlilik ve aileyle ilgili Kur'anî hükümler ve erken İslâmî dönemin âdetleriyle uyumludur. Bütün dünyada hiç çelişki içermeyen bir hukuk sistemi var mıdır? Biz [Hz.] Peygamber'in bile bu fikhî kaideyi kullanmış olabileceği sonucuna ulaşmalıyız.

<sup>62</sup> bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, nr. 12369.

<sup>63</sup> *a.g.e.*, nr. 13939.

<sup>64</sup> Juynboll, bu sözün İbn Müseyyeb'e atfedilmesinin tek başına bu sözün, ondan daha eski olamayacağına dair bir delil olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia ediyor. bk. *Muslim Tradition*, s. 15 vd. Fakat bu, sınırlı bilgiyi esas aldığı için inandırıcı değildir. Onun sonucu sadece faraziye dayanamaktadır.

<sup>65</sup> Schacht, *Origins*, s. 181 vd.

<sup>66</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, nr. 12369, 12381, 12529, 12862.

<sup>67</sup> Benim şu makaleme bk. “Wal-muhsanâtü mina n-nisâi illâ mâ malakat aimânukum (Koran 4:24) und die koranische Sexualethik,” *Der Islam*, 63 (1986), s. 129–218, özellikle de 199 vd.

İslâm hukukunun en erken hicrî II. asrın başlarında Irak'ta ortaya çıktığını ve bu fikhî kaidenin de hicrî II. yüzyılın son yarısında kullanılmaya başlandığını belirleyerek Schacht, özellikle Irak'ta olmak üzere İslâm hukukunda Romalılar'ın etkisini aramakta ve geç dönem antik retorliğini [bu etkinin aktarıldığı-ç.n.] mecrâ olarak teklif etmektedir. Fakat yakın zamanda Patricia Crone, özellikle de söz konusu fikhî kaide göz önüne alındığında bunun hayli imkânsız olduğunu göstermiştir<sup>68</sup>. Şayet bu kaidenin ilk yüzyılda Hicaz'da bilindiği ve bizzat [Hz.] Peygamber'in de onu kullandığının reddedilemeyeceği şeklindeki argüman doğru ise onun Roma (daha doğrusu Roma vilâyetlerine ait) menşeli olduğu varsayımı daha da şüpheli hale gelmektedir. Ancak bu fikhî kaidenin İslâm öncesi zamanlarda benimsendiğini gösterebilirsek Roma menşesi mümkün olabilir.

Bu tür bir faraziye ilk bakışta görüldüğü kadar abartılı değildir. Nesep tartışmalarının fizyonomistler tarafından karara bağlandığı eski bir Arap metodunun varlığı, diğer hukukların etkisinde olan bazı yerlerde, “الولد للفراش/el-Veledü li'l-firâş” kaidesinin benimsenmiş olması ihtimalini dışlamamaktadır. Bunun gerçekten böyle olduğu, İslâm öncesinde kadı olan Eksem b. Sayfi'nin bu kurala göre hüküm verdiğini nakleden bir evâil rivayetinde, ki bu genel olarak anakronik olarak değerlendirilir, açıkça söylenmektedir<sup>69</sup>. Eğer bu o dönemde Arabistan'da yeni bir fikir değilse –ki bu muhtemeldir– onun arkasında hangi hukuk vardı? Biz yahudi yani rabbinik hukuku düşünmeliyiz ki gerçekten de Bâbil Talmud'unda bir benzeri bulunmaktadır<sup>70</sup>. Yahûdî fikhî kuralı Roma hukukundan mı aktarıldı yoksa orijin olarak yahudimiydi? İslâm öncesi Arabistan hakkında bildiklerimizin mevcut seviyesi dikkate alınırsa bir çok soru cevapsız kalır ve İslâm'a ait söz konusu fikhî kaideyi hicrî ilk asrın öncesine atfetmek için de bir çok spekülasyon gereklidir. Zira onun ne yahudi ne de Roma kökenli olduğu ispat edilebilir<sup>71</sup>.

## VI

Schacht, İslâm hukukunun kökeni hakkındaki muazzam kitabında “الولد للفراش/el-Veledü li'l-firâş” örneğine yoğunlaştığı ve ona dayandığı için ben de onu seçtim ve biraz detaylı olarak inceledim. Atâ'nın merfû hadise atıfları vasıtasıyla söz konusu fikhî kaidenin, [Hz.] Peygamber'e değilse de, en azından hicrî I. asrın ikinci yarısına tarihlendirilebileceği şeklindeki iddiam

<sup>68</sup> P. Crone, *Provincial and Islamic Law*, Cambridge 1987, s. 10 vd. Ayrıca krş. A'zamî, *Studies*, s. 265.

<sup>69</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 16.

<sup>70</sup> bk. Crone, *Roman*, s. 11.

<sup>71</sup> İslâm hukukunda muhtemel Roma etkileri genel sorusu için bk. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, özellikle de 1. bölüm; Crone hakkında benim değerlendirmem, *Der Islam*, 65 (1988), s. 342–345; W. B. Hallag, “The use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law”, *JAOS*, 110 (1990), s. 79–91.

Schacht'ın bazı temel fikirlerini sarsmaktadır. Bu fikirlerin arasında, hadis gelişim modeli: Tâbiîn, sahâbe ve [Hz.] Peygamber yani fikhî meselelerle ilgili [Hz.] Peygamber'den gelen hadisler, isnadda en yeni halkadır şeklindeki meşhur teorisi de bulunmaktadır:

“[...] Genel olarak konuşmak gerekirse sahâbe ve tâbiînden gelen hadisler Peygamber'den gelenlere göre daha erken tarihlidir<sup>72</sup>. Genel olarak söylemek icap ederse elde edilen esas sonuçlardan birisi [...], ilk önce büyük oranda şahsi akıl yürütmeye dayanan kadîm okulların “yaşayan sünneti” ortaya çıktı; ikinci aşamada sahâbilerin koruması altına girdi ve daha sonra da **hicrî ikinci yüzyılın ortalarına doğru** muhaddisler tarafından tedavüle sokulan [Hz.] Peygamber'e ait hadisler söz konusu “yaşayan sünnet”in düzenini bozdu ve onu etkiledi. Sadece Şâfiî, [Hz.] Peygamber'den gelen hadislere en yüksek otoriteyi verdi.... [Hz.] Peygamber'den gelen her bir hadis, aksi ispat edilinceye kadar, sahih veya asıl itibariyle güvenilir bir söz olarak kabul edilmemelidir. Biraz muğlak olsa da, bu ifade onun ya da sahâbilerin zamanı için geçerlidir. Bu haberler daha sonraki bir zamanda oluşturulmuş fikhî bir doktrine ait **uydurma** ifadeler olarak anlaşılmalıdır<sup>73</sup>. Biz, Mâlik'in bildiği [Hz.] Peygamber'den gelen fikhî hadislerin çoğunun, Mâlik'in bir önceki neslinde yani **hicrî II. asrın ikinci çeyreğinde** ortaya çıktığını görüyoruz ve [Hz.] **Peygamber'den sahih olarak telakkî edilebilecek herhangi bir fikhî hadisle karşılaşmaktayız** (bold metinler bana ait-H.M.)<sup>74</sup>.

“الولد للفراش وللعاهر الحجر /el-Veled li'l-firâş ve li'l-âhir el-hacer” fikhî kaideyle ilgili merfû hadisler, Schacht'ın fıkıhla alâkalı merfû hadislerin ortaya çıkış zamanıyla ilgili teorisine muhalefet eden bir grup metinden oluşmuştur. Bu yegâne örnek değildir<sup>75</sup>.

Biz Atâ'nın nâdir olarak [Hz.] Peygamber'i referans olarak zikrettiğini ve fikhî bir meselede [Hz.] Peygamber'den gelen hadisi bilmesine rağmen ona bir atıfta bulunmaksızın kendi görüşünü söylediğini görüyoruz. Bu, Atâ'nın merfû hadisi uydurduğu varsayımının zıddına bir delildir. İktibas ya da ima edilen hadisler onun hayatı sırasında zaten tedavülde olmalıydı yani onlar hicrî ilk asırda mevcuttu. Daha önce açıklanan sebeplerden dolayı<sup>76</sup> ve isnadların genel olarak bulunmaması sebebiyle İbn Cüreyc'in onları Atâ'ya yalan olarak atfettiği de söylenmemelidir. Onun [Hz.] Peygamber'den naklettiği hadisler –Schacht'ın genellemesinin aksine– sahâbilerden gelen hadislerden daha yeni tarihli değildir. Onlar daha dikkatli bir şekilde rivayet edilmişlerdir ve yine açık bir şekilde onlar sahâbeden gelenlerden daha fazla sağlam delil gücüne sahip değillerdir. Sayı olarak, Atâ'nın İbn Abbas'a atıfları [Hz.] Peygamber'e atıflarını gölgede bırakır, ancak [Hz.] Peygamber'e; Ömer,

<sup>72</sup> Schacht, *Origins*, s. 3.

<sup>73</sup> Schacht, *a.g.e.*, s. 149.

<sup>74</sup> *A.g.e.*

<sup>75</sup> Benim yakında yayımlanacak *Die Anfänge* kitabımla karşılaştırınız.

<sup>76</sup> III ve IV. bölümlere bakınız.

Âişe ya da Ali gibi diğer sahâbîlerin tamamından daha fazla atıf yapılmaktadır.

Bütün bunlar Atâ'nın ilim ve öğretilerinde merfû hadislerin -ki biz bunun genel olarak hadisler için de söyleyebiliriz- ikinci derecedeki rolünü yansıtmaktadır ve bu durum, hicrî I. asrın İslâm hukukuna has olabilir. Fakat biz, hicrî I. asırda sahâbe ve [Hz.] Peygamber'den gelen hadislerin bulunduğu ve bu asrın sonuyla II. yüzyılın başlarında yaşayan fukaha tarafından onların bazen kendi doktrinlerini desteklemek için kaynak ve delil olarak kullanıldığına vurgu yapmalıyız. Biz hicrî I. yüzyılın son çeyreğinin, II. asır süresince fırtınalı bir ilerleme kaydeden ve bir asır sonra Şâfiî'nin öğretileriyle zirveye çıkan şu gelişimin başlangıcı olduğu sonucuna ulaşıyoruz: Merfû hadislerin İslâm fihhına süzülmesi ve dahil edilmesi.

Atâ'nın fikhî öğretilerinde merfû hadislerinin yerinin az olduğu sonucu onların bizim için değerli olmadığı anlamına gelmez, aksine onlar aşırı derecede değerlidir. Atâ ile [Hz.] Muhammed [sav] arasında sadece bir nesil olduğundan bu metinler, hakkında bilgi verdiği zaman ve şahıslara çok yakındır -ve Schacht'ın yaptığı gibi- onların sahih oldukları apriori olarak reddedilemez. Atâ'nın isnadlı olarak [Hz.] Peygamber'den rivayette bulunması bu açıdan özellikle önemlidir. Fakat onun isnadsız rivayetleri de, şayet varyantları diğer kaynaklardan bulunursa, hadis tarihlendirilmesinde başarılı bir şekilde kullanılabilir.

Abdürrezzâk'ın *Musannefi*'ni incelerken, Goldziher, Schacht ve -kendim de dahil- onları takip eden diğer bir çok kişi tarafından desteklenen ve genelde hicrî I. asır için hadis literatürünün tarihen güvenilir bir kaynak olduğunu reddeden teorinin erken dönem İslâm tarihi çalışmalarını önemli ve kullanılabilir bir kaynaktan mahrum bıraktığı sonucuna ulaştım.

Bu malzemenin tamamen doğru olarak kabul edilemeyeceğini söylemeye gerek yoktur. Hatta bizzat müslümanlar bile bunu iddia etmemişlerdir. Onların ricâl tenkidi yoluyla malzemeleri inceleme metotları, belki modern tarihçiler için de faydalı olabilecek hayli elverişli bir yoldur. Fakat tamamıyla tatmin edici değildir ve yanlış yorumlardan da kaçınamamaktadır. Ben, Abdürrezzâk ve İbn Ebû Şeybe'nin *Musannefi*'leri ile erken dönem rivayet topluluklarında bulunan hadisler gibi -Abdürrezzâk'ın *Musannefi*'inde yer alan ve hadislerin öğretinin gerçek amacı olmayıp da sadece marjinal olarak kullanıldığı Atâ rivayetleri gibi- yeni elde edilen kaynaklar yardımıyla hadis metinlerinin tarihî değeri sorusunu yeniden sorabileceğimizi düşünüyorum.