Tercüme/Translation/ترجمة

Nebevî Hadislerin Güvenirliği: Sahte Bir Problem

Wael b. HALLÂQ
Çev. Rahile KIZILKAYA

I.

Şüphesiz hadislerle ilgili en temel problem onların güvenirlikleridir.** Bu mesele Müslüman mütehassısları klâsik dönemin başlarından itibaren meşgul etmiştir ve geçen yüzyılın ortasından itibaren de Batılı ilim adamlarının yoğun ilgisini yönlendirmeye devam etmektedir. Gustav Weil 1848 gibi erken bir tarihte hadislerin önemli bir ekseriyetinin uydurma sayılması gerektiğini iddia eden -her ne kadar ilk olmasa da- ilk kişilerden birisidir.[1] Aslında Aloys Sprenger aynı hususu 1861'de ileri sürmüştür.[2] Fakat hadislerin güvenirliğiyle ilgili eleştirel çalışmayı başlatan Ignaz Goldziher'dir. İslâmî akîde ve ilâhiyatının erken inkişâfıyla ilgilenen Goldziher hadislerin büyük çoğunluğunun, ait olduklarını iddia ettikleri Peygamber devri için değil, daha sonraki dönemler için delil teşkil ettiği sonucuna vardı.[3] Goldziher'in hadislere eleştirel yaklaşımı hukûkî hadisler söz konusu olduğunda onların aksi ispatlanıncaya kadar

** Bu yazının erken bir sürümü The School of Oriental and African Studies, Univeristy of London, 19–21 Mart 1998'de yapılan hadisle ilgili bir konferansta sunulmuştur. Sunumuma tenkitleriyle katkıda bulunanlara; özellikle M. Kâsim Zaman, Lawrance Conrad ve Harald Motzki'ye teşekkürü bir borç biliyorum.
[Bu çeviriye esas olan makale "The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-Problem" adıyla *Studia Islamica*'da (1999, s. 76–90) yayımlanmıştır].

1 *Geschichte der Chaliphen*, I-V, II, s. 289 vd. (Mannheim: Friedrich Basermann, 1846–1862).

2 *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, I-III, III, s. 77–104 (Berlin: Nicholaishe Verlagsbuchhandlung, 1861-1865); a.g.m., "On the Origin of Writing Down Historical records among the Musulmans, " *Journal of the Asiatic Society of the Bengal,* 25 (1856): s. 303–329, s. 375-381.

3 *Muslim Studies*, (İngilizce'ye çev. C. R. Barber ve S. M. Stern), I-II, II, s. 19, s. 89 vd (London: George Allen and Unwin, 1971). Goldziher'in iddiasının bir özeti için bkz. "Muslim Tradition: The Question of Authenticity," *Memoirs and Proceedings, Manchester Literary and Philosophical Society*, 93, 7 (195l–2): s. 84–102, s. 94'te vd.

uydurma kabul edilmesi gerektiği hususunda ısrar eden Joseph Schacht tarafından daha ileriye götürüldü ve hakikaten daha da geliştirildi.[4] **[75]**

Schacht'ın 1950'de yayımladığı muazzam eserinden beri bu konuyla ilgili ilmî tartışma artmıştır. Üç ilim adamı grubu belirlenebilir: Birincisi Schacht'ın sonuçlarını yeniden ispatlamaya çalışan ve bazen de onların ötesine geçenler; diğeri onun sonuçlarını çürütmeye çalışanlar ve üçüncüsü de birinci ve ikinci arasında bir orta yol, muhtemelen bir sentez oluşturmaya çalışanlar. Diğer başkaları ile birlikte,[5] John Wansbrough[6] ve Michael Cook[7] birinci topluluğa, Nabia Abbot,[8] F. Sezgin,[9] M. A'zamî,[10] Gregor Schoeler[11] ve Johann Fück[12] ikinci topluluğa dâhildirler. Harald Motzki,[13] D. Santillana,[14] G. H. Juynboll,[15] Fazlur Rahman,[16] ve James Robson[17] da ortada bir tavır benimserler.

4 *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1950).

5 Aşağıdaki 19 nolu dipnota bakınız.

6 *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

7 *Early Muslim Dogma: A Source–Critical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

8 *Studies in Arabic Literary Papyri, II: Qur'anic Commentary and Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), s. 7 vd.

9 *Geschicbte des arabischen Schrifttums, Band I: Qur'ânwissenschaften, Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.* (Leiden: EJ. Brill, 1967), 53 vd.

10 *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence (Riyad: King Saud University, 1985); a.g.e., Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1992).

11 "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überleiferung der Wissenschaften im frühen Islam," *Der Islam,* 62 (1985): s. 201–230; a.g.m., "Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung, Schreiberbot, Redaktion", *Der Islam*, 66(1989): s. 213-51; a.g.m., "Screiben und Veröffentlichen : Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrunderten," *Der Islam*, 69(1992): s. 1-43.

12 "Die Rolle des Traditionalismus im Islam", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft,* 93 (1939): s. 1–32. Fuck'ün düşüncelerinin bir özeti için bkz. Robson, "Muslim Tradition", s. 96–98 [Ayrıca Fuck'ün söz konusu makalesi Türkçe olarak da yayımlanmıştır "Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü" (çev. Seda Ensarioğlu), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I/2, 2003, s. 145–165, çev.]

13 *Die Anfä nge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./S. Jahrhunderts* (Stuttgart: Franz Steiner, 1991); a.g.m., "Quo vadis Hadith-Forschung, Eine kritische Untersuchung von G. H. A. Juynboll: 'Nâfi' the *mawla* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim Hadîth Literature,'" *Der Islam,* 73 (1996):s. 40-80; a.g.m., "*The Musannaf* of 'Abd al-Razzâq al-an'ânî as a Source of Authentic *Ahâdîth* of the First Century A.H.", *Journal of Near Eastern Studies,* 50 (1991):s. 1-21; a.g.m., "Der Fiqh des Zuhri: Die Quellenproblematik", *Der Islam,* 68 (1991):s. 1-44.

14 Santilla'nın düşüncesi için bkz. Robson, "Muslim Tradition", s. 95.

15 Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadîth (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

16 *Islam* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979), s. 43 vd.; a.g.m., *Islamic Methodology in History* (Karaçi: Central Institute of Islamic Research, 1965), s. 1-24, s. 27–82.

17 "Muslim Tradition",s. 84–102; a.g.m., "Tradition: Investigation and Classification", *Muslim World,* 41 (1951):s. 98–112; a.g.m., "The *isnad* in Muslim Tradition", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society,* 15 (1953-4):s. 15–26.

Bu ilim adamlarının metodolojilerinde ve varsayımlarında -tek ve aynı grup içinde dahi- önemli farklılıklar bulunmasına ve hepsinin hadislerin sıhhat[18] problemiyle hadis ilmi için ilgilenmemelerine rağmen, hepsi tek önemli varsayımı paylaşırlar. Bu varsayım; **[76]** ilk dönem ve ortaçağ Müslüman âlimlerinin, Nebevî hadis literatürünün aslında sahîh olduğu ve ilk dönemde meydana gelen nispeten büyük ölçekteki uydurma faaliyetine rağmen literatürün en azından *Kütüb-i Sitte*'de yer aldığı şekliyle başarılı bir şekilde kurtarıldığı ve nihayetinde de sıhhatinin ortaya çıktığı görüşünü benimsemeleridir. Ancak bu geleneksel dinî varsayımın arka plânında modern tartışma bir anlam ifade edebilir. Çünkü geleneksel Müslüman ilim adamlarının ana kitlesi, hadisin sıhhati hakkında iddialarda bulunmamış kabul edilseydi, aleyhte öne sürülecek aslında çok az şey olacaktı. Aslında, geleneksel iddialar olmasaydı öncellikle herhangi bir tartışma olmazdı; çünkü konu asla bir problem teşkil etmezdi.

Güvenilirlik[19] problemi üzerine herhangi bir yorum yazmadan önce ilk olarak bu sipesifik konu ile alâkalı Müslümanların konumlarını belirlemenin temel bir gereksinim olduğu düşünülebilir. Eğer Müslüman ilim adamlarının ana kitlesi hadis literatürünü Peygamber'in gerçek sözlerinin hakikî bir temsili kabul ettiyse, o zaman onlar hangi epistemolojik ölçüyle bu literatürün doğruluğunu ölçtüler? Ayrıca, –Goldziher, Schacht ve onlar gibi kimseler konuyu ele almada o kadar çok bilimsel enerji sarf etmeye başlamadan önce– hadisin sıhhatini belirlemek için kullanılan geleneksel Müslüman kıstaslarının bizim modern tenkitçi ve ilmî kriterlerimizle ne kadar uyumlu olduğu veya daha da önemlisi, epistemolojik olarak ne kadar benzediğini sormamız gerekir. Bu kısa makalede ben, Weil'in bir buçuk asır önce meseleyi gündeme getirmesinden itibaren ortaya konulan ilmî ürünün, tamamen olmasa da büyük ölçüde anlamsız olduğunu iddia ediyorum.

Benim mevcut materyalin büyük dağarcığına ekleyebilecek yeni bir delilim yok ve buradaki metodolojimde alışılagelmişin dışında da bir şey yok. Aslında ben –bir müellifin kaynakları kendi okuyucuları arasındaki ayırımı asgarîye indirebildiği ölçüde– geleneksel tutumun kendisini anlatmasına izin vereceğim.

Bu tutum izah edilip, tanımlanınca biz, geleneksel Müslüman âlimlerin zaten bu problemi bizim için çözdüğü ve onların çok uzun zamandan beri bize

[18] Şüphesiz, tarihçilerin pek çoğu hadisleri, diğer târihî rivayet çeşitlerine uyguladıkları târihî araştırma sistemine uyguladılar. Böylece otantiklik meselesini tamamen atladılar. Her ne kadar yaklaşımları pratik açıdan gerekliyse de problem, teorik ve epistemolojik olarak çözülmeden kalmaktadır.

[19] Güvenirlik problemiyle ilgili tâlî literatür çok geniştir ve 1–17. dipnotlarda sözü edilen tartışmaya katkıda bulunanlar sadece en aşikâr olanlardır. Batı'da, bu probleme dair yazan daha başkaları da vardır; Müslüman dünyasında bu konuya katkıda bulunanların ve Oryantalistlerin sonuçlarını kritik edenlerin listesi sayılamayacak kadar uzundur. Tartışmaya ilâve katkıda bulunanlara için bkz. James Robson, "Hadith", *Encyclopedia of Islam,* 2th Edition, III (Leiden: E. J. Brill, 1979), s. 28.

anlattıklarını dikkatli bir şekilde dinlemememiz nedeniyle gereksiz yere büyük bir ilmî gayret sarf ettiğimiz sonucunu çıkaracağız. **[77]**

II

Benim iddiamın delili, İslamî geleneksel söylemin modern hadis ilminin dikkatinden kaçmış tanıdık bir alanından çıkarılmaktadır. Bu alan, hukuk metodolojisi, tam olarak bilindiği şekliyle ise usûlü'l-fıkhtır. Bu metodolojide, Nebevî hadis pek çok açıdan ele alınır; fakat burada bizi ilgilendiren, şüpheliden kesine uzanan bir silsilede merkezî kategori olan muhtemelden hareketle hadis çeşitlerini tertip etmeye çalışan epistemolojik perspektiftir. Aşikâr sebeplerle şüphelileri bir yana bırakan usûlü'l-fıkh iki kategoriyi *haberu'l-vâhid* (veya âhâd) ve *mütevâtir* kategorilerini kabul eder.[20] Rivayet şekilleri nedeniyle birincisinin muhtevası sadece ihtimâlî olarak, ikincisinin ise katiyetle bilinir.[21]

Müteakip paragraflarda bu iki kategoriyi epistemolojik açıdan tanımlayacağız. -Bu garipliğin açıklaması konu dışıdır- âhâdın mütavâtire göre tanımlanması yani âhâdın sadece mütevâtir olmayana göre tanımlanıp bilinebilmesi usûlü'l-fıkhın bir garipliğidir.[22] Şayet durum bu ise peki o zaman mütavâtir nedir? Hadisin bu çeşidinin yaygın, aslında kesin olan tarifine göre mütevâtir: yalan üzere birleşme ihtimalini imkânsızlaştırmaya yetecek sayıdaki râvinin metinleri açısından özdeş rivayet kanalları vasıtasıyla[23] bize ulaşan haberdir. Peygamberin bir şey söylediğine veya yaptığına veya bir hareketi, olayı sözsüz bir şekilde onayladığına şâhit olan kimseler, neyi gözlemlediklerinden emin olmalıdırlar ve şâhit olarak elde ettikleri malumat da duyusal idrake (*mahsûs*) dayanmalıdır.[24] **[78]** Hadisin kesinlik seviyesine ulaşması için bu şartların ilk

[20] Örneğin bir hukukçu, durumu sarih ifadelerle dile getirmiştir: "Haberler ya mütevâtir veya âhâddır. Üçüncü (bir kategori) yoktur. "(الأخبار إما متواتر أو آحاد لا ثالث لهما). Bkz. Ahmed b. Kâsım el-'Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebîr 'ale'l-Warakât*, (ed. Seyyid 'Abdu'lazîz ve "Abdullah Rebî), I-II, II, s. 403 (Medine: Mü'essesetü Kurtuba, 1995). Başka bir hukukçu şuna işaret etti: ikisi arasında orta bir kategori yoktur. Bkz. Muhammed Emin Emir Bâdişâh, *Teysîrut-tahrîr: Şerh 'alâ Kitâbi't-tahrîr,* I-III, III, s. 37 (Mekke: Dârü'l-Bâz, 1983).

[21] Ali b. 'Amr İbn el-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usûl* (ed. Muhammed Süleyman), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), s. 65–66, s. 69.

[22] Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, II (Kalküta: W. N. Leeds' Press, 1862), II, s. 1463.

[23] Yani rivayetin bütün örneklerinin anlamı lafızlarında aynı olmalıdır. Bundan dolayı, hadisin bu çeşidine verilen *et-tevâtürü'l-lafzî* adı onu *et-tevâtürü'l-ma'nevî*den ayırmak içindir (aşağıda tartışılacak).

[24] Şihâbuddîn el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî İhtisâri'l-Mahsûl fi'l-Usûl,* (ed. Tâha Abdurraûf Sa'd) (Kahire: Mektebetu'l-Külliyyâti'l -Ezheriyye, 1973), s. 349; Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ el-Bağdâdî, *el-'Udde fî usuli'l-fıkh*, (ed. Ahmed el-Mübârekî), I-III, III, s. 848. (Beyrut: Müessesatu'r-Risâle, 1400/1980); W. B. Hallaq, "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunm Legal Thought", *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (ed. Nicholas Heer), (Seattle and London: University of Washington Press, 1990): s. 10 vd.; Bernard Weiss, "Knowledge of the Past: The Theory of *Tawâtur* According to Ghazali", 61 (1985): s. 88 vd.

tabakadan son tabakaya kadar rivayetin bütün aşamalarında geçerli olması gerekir.[25]

Müslüman hukuk teorisyenlerinin (*usûliyyûn*) küçük bir kısmı mütevâtir rivayetlerde yer alan malumatın vasıtalı veya elde edilmiş bilgi (mükteseb veya nazarî) aracılığıyla bilinebileceği görüşündeyken, büyük çoğunluğu mütavâtirin zarurî veya doğrudan bilgi verdiği görüşünü benimsediler. Hâlbuki[26] çıkarımın (istidlâl) elde etme vasıtası olduğu vasıtalı bilginin aksine, zarurî bilgi ne çıkarım yoluyla elde edilir ne de herhangi bir zihnî veya entelektüel düşünmeye imkân tanır. Bu bilgi, bilginin zihinde elde edildiği sürecin farkına varılmaksızın zihne girer.[27] Bir kimse bir râvi tarafından rivayet edilen bir hadis duyduğu zaman, o kişinin hadisin içeriğinin sadece muhtemel bilgisini ve bu suretle de sıhhatinin muhtemel bilgisini elde ettiği kabul edilir. Kesin bilgiye ulaşmak için hadisin bu kişi tarafından pek çok kez duyulmuş olması ve her defasında farklı bir râvi tarafından rivayet edilmiş olması gerekir. Böyle bir hadisin dört veya daha az kez duyulması bir tevâtür oluşturmak için yetersiz sayılmıştır. Zira hukukçuların iddia ettiği gibi, mahkemede *kâdî*nın hükmünü vermeden önce dört şâhidin şâhitlikleri (aynı şekilde şâhitlerin ahlâkî dürüstlükleri) üzerinde mütalâa etmesi gereklidir. Bu mütâlaa ve düşünme süreci, ister mahkeme salonundaki şâhitler ister hadis rivayeti durumunda olsun, doğrudan bilgi elde etme imkânını engeller.[28]

Bazı âlimler tevâtürün gerçekleşmesi için gerekli asgarî rivayet sayısını beş diye belirlerken diğerleri bu sayıyı 12, 20, 40, 70 veya 313 gibi farklı şekillerde tespit etmişlerdir. Her sayı bir Kur'ân ayetiyle veya bazı dinî haberlerle desteklenmiştir.[29] **[79]**

Gerekli asgarî rivayet sayısını aklî temellere dayanarak belirleyememek Müslüman hukukçuları kesin, direkt bilgiye ulaştıran hadis sayısını tespitte bir

[25] Karâfî, *Şerh*, s. 349–350; Muhammed el-İzmîrî, *Mir'âtu'l-usûl fî Şerhi'l- Mirkâti'l-vusûl*, I-II, (Istanbul: 1884), II, s. 199, Weiss, "Knowledge of the Past", s. 88–89.

[26] 'Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, s. 392–393. Ebû Bekr Ahmed İbn Sehl es-Serahsî, *el-Muharrar fî usuli'l-fıkh*, (ed. Salah b. 'Uveyde), I-II, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1996), I, s. 213, s. 218 vd.

[27] *W. B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997),s. 37 vd. Tevâtürün akılda hâsıl ettiği vasıtasız bilgi, çıkarım ihtimalini imkânsızlaştırır. Çünkü mahsûs, duyular aracılığıyla algılanan orijinal Peygamberî hadise (fiiller, sözler, sözsüz takrirler vb.), doğrudan duyan kişinin anlayışı ve hissî idrakiyle ilişkilendirilir. Bunun için birisi tevâtür sayısına erişmek suretiyle rivayet edilen aynı hadisleri duyunca, onlardan alınan bilginin sanki bizzat işiten kişinin deneyimi gibi, gerçek orijinal tecrübeye ulaştırdığı söylenir. Bkz. Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tebsira fî usûli'l-fıkh* (ed. M. Hasan Haytû) (Damascus: Dâru'l-Fikr, 1980), s. 291, s. 293.

[28] Ebû Bekr el-Bakıllânî, *Temhîd*, (ed. R. J. McCarthy) (Beyrut: Librarie orientale, 1957), s. 384; Karâfî, *Şerh*, s. 352; Ferrâ, *'Udde*, III, s. 856; Seyfuddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-Ahkâm*, I-III, I, s. 230. (Kahire: Matba'atu Alî Subeyh, 1968).

[29] Âmidî, *el-İhkâm*, I, s. 229; İmmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, (ed. Abdulazîm Dîb, I-II, I, s. 569–570. (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1400/1979); Ferrâ,*'Udde*, III, s. 856–857.

referans noktası olmak üzere işiten kişinin zihnine yönlendirmiştir. Böylece belirli bir sayının kesinliği sağladığı sonucuna değil, bir rivayet için gerekli nakil sayısının bir kişinin nakledilen hadisin içeriğinden tamamen emin olduğunu fark ettiği anla belirlendiği sonucuna ulaşılmıştır. Sayıya sadece doğrudan ve kesin bilgiye ulaşıldığında karar verilebilir.[30]

Şimdi, *haberu'l-vâhid* basitçe mütevâtirin şartlarını karşılayamayan hadis şeklinde tanımlanabilir.[31] Ahâd haber, rivayetinin bütün tabakaları boyunca fert olabilir; ancak başlangıçta âhâd olarak başlayıp daha sonra ilâve senedler kazanabilir. Şayet senedlerin toplam sayısı herhangi bir tabakada üç, dört hatta beş olursa ve belirli bir sened sayısıyla rivayet edilmeye devam ederse, işte o zaman o haber müstefîz olarak bilinen çeşide dönüşür.[32] Diğer taraftan şayet senedler tevâtür sayısına ulaşacak kadar çoğalırlarsa, o zaman o haber meşhûr diye bilinen çeşide dönüşür.[33] Birçok âlim âhâd olarak başlayıp daha sonra ilâve senedler kazanan herhangi bir hadis için birbirinin yerine kullanılabilecek isimler anlamında meşhûr ve müstefîzîn aynı oldukları görüşünü benimsemiştir.[34] Bazı Hanefîler meşhûrun mükteseb ilim ifade ettiğini iddia etmişlerse de, yaygın olan görüş; tüm bu hadis çeşitleri âhâd olarak meydana çıktığı için bunların sadece muhtemel bilgi ifade ettiği şeklindedir.[35] Her hâlükârda âhâd kategorisindeki herhangi bir hadis daha sonra ne kadar çok sened kazansa da tek başına tevâtür seviyesine ulaşamaz.

Muhtemelen IV/X. yüzyılda -fakat kesinlikle III/IX. yüzyıl ortasından önce değil- yeni bir hadis kategorisi ortaya çıktı. Bu kategori et-tevâtürü'l-ma'nevî adını aldı ve **[80]** biz bu kavramın, icma'ın delil olma (*hücciyyetü'l-icmâ'*) meselesine ilişkin çetin bir problem kabul edilen hususu çözmek üzere meydana getirildiğine inanmak için yeterli delile sahibiz.[36] Sınırlı kullanımına karşın

[30] Ferrâ, *'Udde*, III, s. 855; Karâfî, *Şerh*, s. 352; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzîr ve cünnatü'l-munâzîr*, (ed. Seyfuddin el-Kâtib), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1372/1952, s. 89; Fahreddîn er-Râzî, *Lubâbu'l-işârât* (Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1355/1936), s. 27. Şuna dikkat edilmelidir ki mütevâtirin tespiti gerçekte usûlün gösterdiği kadar sübjektif bir konu değildir. Hukukçu ve hadisçi toplulukları pek çok durumda, hangi hadisin mütevâtir hangisinin mütevâtir olmadığı hususunda görüş birliği içindeydiler.

[31] Tahânevî, *Keşşâf,* II, s. 1463.

[32] 'Abbâdi, *el-Şerhu'l-kebîr,* II, s. 404.

[33] Hukukçular bu tür sınıflandırmaların detaylarında birbirinden ayrılırlar. Bkz. Âmir Bâdişâh, *Teysîr*, III,s. 37. Şuna dikkat edilmelidir ki meşhûr türündeki bazı hadisler, hadisçiler tarafından uydurma kabul edilir. İbnü's-Salâh bu türde şöyle hadislerin olduğunu gözlemler: "Allah Resûlüne atfedilen ve pazarda dolaşan ama aslı olmayan" (وهناك أحاديث مشهورة تدور عن رسول الله في الأسواق ليس لها أصل). Bkz. Onun *Mukaddimatu İbni's-Salâh ve –mahâsinu'l-ıstılâh,* (ed. Ayşe Abdurahmân) (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1989), s. 451.

[34] Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, s. 404.

[35] Emir Bâdişâh, *Teysîr*, III, s. 37.

[36] Bununla ilgili olarak bkz. Wael B. Hallaq, "The Authoritativeness of Sunni Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1986):s. 427–54.

tevâtürün bu çeşidi yine de normal mütevâtir (teknik açıdan et-tevâtürü'l-lafzî) ve âhâd ile eşit konumda yer alan geniş çapta kabul edilmiş bir kategori hâline geldi. Âhâd, matematikteki olasılık kuramına göre 0.5'ten fazla (kesinlik 1.0) bir olasılık derecesi ifade eder. Şimdi, farklı râviler tarafından rivayet edilen iki âhâd hadis belirli bir konu ya da manaya sahipse, olasılıkları birlikte artar. Eğer iki âhâd hadisin belirli bir konuyu müştereken içerdiğini ve her hadisin doğruluk olasılığı 0.51 farz edilirse, o zaman hepsinin doğruluk ihtimalleri 0.51'den daha yüksek bir dereceye yükseltilir; fakat hâlâ 1.0'den önemli oranda daha düşüktür. Hepsi metin itibariyle farklı ve her biri müstakil rivayet senedlerine sahip böyle çok sayıdaki hadis müşterek olarak aynı manayı içerdiğinde, bu mananın bilgisi sonunda hem vasıtasız hem de kesin olacağı bir dereceye ulaşıncaya kadar artar.[37]

Şimdi burada taslağı çizilen üç çeşidin epistemik/bilgi değerini tartışmadan önce tarihî haberleri kabul etmek için kendi epistemik/bilgi kriterlerimizin değerlendirilmesinde fayda var. Zira unutulmamalıdır ki burada asıl ortada olan mesele hadis literatürünü [Hz.] Peygamberin gerçekte söylediği veya yaptığı şeylerin temsili olarak kabul edip edemeyeceğimizdir. Eğer Weil, Goldziher; Schacht ve benzerlerinin hadisin sıhhati aleyhinde öne sürdükleri şeyler herhangi bir anlam ifade edecekse onların, Müslüman âlimlerin şöyle söylediklerini varsaydıklarının peşinen kabul edilmesi gerektiğini daha önce söyledik: Hadisler sahîhtir yani genel olarak [Hz.] Peygamber'in söylediği veya yaptığı şeyleri kesin bir biçimde sunmaktadır. Eğer Müslüman âlimlerin hadislerin doğruluğunu sadece ihtimâlî ifadelerle ileri sürdüklerini anlasalardı, bu oryantalistlerin böyle keskin iddialarda bulunmaları düşünülemezdi. Ben kendi adıma meselâ Goldziher'in geleneksel ulemânın, hadisin doğruluğunun kesin bir şekilde bilinemeyeceğini ve sıhhatinin ancak ihtimâlî ifadelerle ileri sürülebileceğini kabul ettiklerini anlasaydı tarihî bir kaynak olarak hadisin güvenirliği üzerinde böyle büyük bir yaygara koparacağına inanmıyorum.

Müstakil hadislerin (toplamda on binlerce olan) incelendiği çoğu örnekte, belirli bir hadisin sonradan uydurulmuş olduğunu tespit etmek çoğu kez güçtür. Fakat şayet biz bir hadisin güvenirliği hakkında ciddi veya hatta bir miktar şüphe öne sürebiliyorsak, o vakit –öyle olduğumuzu umduğum- dikkatli tarihçiler olarak ya o hadisi tamamen bırakmamız gerekir ya da eğer o hadis biraz problemliyse, onu, sağlam bir kaynak teşkil edemeyeceğinin tam bilgi ve farkındalığı içinde sınırlı bir şekilde kullanmalıyız. **[81]** Her iki durumda da, söz konusu hadise güvenilmez. Biz sadece, hâdisenin kendisiyle ortaya çıktığına itimat edip inandığımız tarihî rivayetlere güveniriz ve bu

[37] 'Âmidî, *İhkâm*, I, s. 232–233; Ebu'l-Velîd b. Halef el-Bâcî, *el-Minhâc fî tertîbi'l-Hicac*, (ed. 'Abdu'l-Mecîd Turkî) (Paris: Paul Geuthner, 1976), s. 76; Hallaq, "Inductive Corroboration", s. 17 vd.

durumda dahi diğer muhtemel bir dizi problemin yanı sıra "ideolojik" önyargılara karşı da dikkatli olmalıyız.

Olasılık Teorisine göre 0.51'e eşit veya bundan az olduğunu düşündüğümüz herhangi bir rivayet hemen terk edilir. Bunu meselâ diğer 0.5 doğacak bebeğin erkek olma olasılığına tahsis edildiği için doğacak bebeğin kız olma olasılığının 0.5 olduğu doğum hâdisesiyle karşılaştıralım. Şayet bir hadisin doğru olma (otantiklik) olasılığı yeni doğan bir bebeğin kız olma (veya erkek olma) olasılığından sadece çok az daha yüksekse (0.01 e yakın veya hatta biraz daha fazla), o zaman böyle bir hadise, inanılır bir veri olarak güvenmek için sadece az sayıda nedene sahip oluruz, hatta neredeyse hiçbir nedenimiz yoktur.

Bu bağlamda, hem âhâd hem de et-tevâtürü'l-ma'nevî olasılık testinden geçememektedir. Âhâd, itiraf edildiği gibi, zannîdir yani akılda 0.51 veya daha yüksek bir olasılık oluşturur; fakat hiçbir zaman şartların en iyimser olduğu durumda dahi kesinlik ifade etmez. Bunun bilincinde olarak Müslüman hukukçular ve hadisçiler, âhâdın yalancılık ve hataya açık olduğunu kabul etmişlerdir. Zira olasılığın kendisi de tanımı gereği yalancılığa açıktır.[38] Şayet âhâda tarihî bir kaynak olarak güvenilmezse, o zaman *et-tevâtürü'l-ma'nevî*ye de tamamen aynı şekilde muamele edilir. Zira tevâtürün bu kategorisi âhâd türündeki hadislerin toplamından başka bir şey değildir. Aslında, her ne kadar epistemolojik açıdan ma'nevî tevâtüre üstünlüğü genel kabul görmüşse de bir grup âlimin et-*tevâtürü'l-lafzî*nin kesinlik statüsünü reddetmesi tam da bu nedenlerden dolayıdır.[39] Bizim amaçlarımız açısından, -tevâtür kavramıyla metafizik ve teolojik postülalar arasında ilişki kuran ortaçağ Müslüman âlimleri açısından değil- şayet müstakil hadisler şüpheliyse o zaman bütün de aynı derecede şüphelidir. Zamanı gelince her hâlükârda biri hariç[40] manevî mütevâtir türündeki hiçbir hadisin **[82]** -birden fazla oldukları kabul edilerek- varlığını sürdürdüğünün söylenemeyeceğini göreceğiz.[41]

[38] Necmeddîn Süleymân el-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, (ed. ' Abdullah el-Turkî,) I-III, II, s. 112, s. 115 (Beyrut: Mü'essesetu'r-Risâle, 1407/1987); Ebû Amr İbnu's-Salâh, *Siyânatu Sahîhi Müslim mine'l-ihlâl ve'l-galat* (ed. Muvaffak Abdulkâdir), Beyrut: Dârul-Garbi'l -İslâmî, 1404/1984, s. 85 (الظن قد يخطأ); İbnu'l Kassâr, *Mukaddime,* s. 110 (خبر الواحد جاز عليه النسخ والغلط والسهو والكذب); Ebû Ali el-Serahsî, *Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982), s. 269; "[الأحد] فيه احتمال وشبهة".

[39] Serahsî, *Muharrarât*, I, s. 213 vd.

[40] "Benim ümmetim hata üzere birleşmez." hadisinin genel konusuna sahip olan. Bkz Hallaq, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus", s. 441 vd. Bu hadisin bütün hukukçular tarafından kesinlik oluşturmaya yeterli olmadığı görüşüne işaret etmeliyim. Örneğin Fahrettin er-Râzi ve Tûfî, bu hadisin belli bir kaynaktan daha az olmasından dolayı hadisi reddettiler. Bkz. Onun *el-Mahsûl fî 'ilmi'l-usul*, I-II, II,s. 847 (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), ayrıca bkz. W.B. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Aldershot: Variorum, 1994),VIII'e ilâve.

[41] İcmâ'ın güvenirliğiyle ilgili olan hadis istisnadır. Başka bir rivayet de bilmiyorum. bkz. bir önceki not.

III

Şu halde geriye, direkt ve bu nedenle de kesin bilgi üreten lafzî türdeki mütevâtir kalmaktadır. Fakat bu kategoriyi ele almadan önce İslâmî söylemin hukukçular ve usûlcüler değil de hadisçiler (muhaddisûn) -en iyi hadis uzmanları- tarafından üretilen başka bir alanına bakmalıyız.

Hadislerin linguistik ve epistemolojik incelemesi usûlcüleri meşgul eden çok sayıdaki konudan biriyken, hadisçilerin temel meselesi -adlarının gereği- sadece hadislerin incelenmesidir. Diğer bir deyişle bu onların uzmanlığıdır. Fakat hadise yönelik bu ortak ilgi iki grup arasındaki neredeyse tek ortak paydadır.[42] Usûlcüler son tahlilde hadise kendi epistemolojik girişimleri, yani usûlü'l-fıkhın bir parçası, olarak ilgi duyarlar. Sonunda onları ilgilendiren, bu kaynağın diğer birçok teorik unsurla birlikte insan tarafından anlaşıldığı şekliyle hukukun Tanrı'nın zihninde mevcut olana benzerliğinin veya ondan farklılığının derecesi açısından değerlendirmesidir. Bir hadisin (üzerine bir hükmün inşa edildiği) sahîh olma ihtimali ne kadar yüksek olursa, fakîh söz konusu hükümle ilgili olduğu şekliyle hukukun yüce hakikatine o derece yaklaşır. Usûlcünün ilgisi tam olarak bu epistemik değerde yatar. (Ve tam olarak burada usûlcünün ilgisi ile modern ilim adamlarının ilgisi örtüşür. İki grup da değerlendirmelerinde benimsedikleri farklı yaklaşımlara rağmen hadislerin sıhhati ve doğruluğu ile epistemolojik açıdan ilgilenirler).

Hadisçilerin ilgisi ise başka bir yerde yatar. Onların hadislerin doğruluğu ile ilgilendikleri bir gerçektir; fakat tamamen başka bir avantajlı noktadan. Onlar, **[83]** ihtimale dayanan ama aynı zamanda dinî uygulamanın temellerini inşa etmek için gerekli olan *'amel*[43] şeklinde adlandırdıkları şeye kendilerini ulaştırdığı ölçüde hadisi tetkike konu ederler.[44] Diğer bir deyişle, usûlcülerin aksine kesinlikle muhtemel/kesin dikotomisi ile ilgilenmezler. Onun yerine "sahîhliğin" asgarî standartlarını karşıladığını düşündükleri her Nebevî malzeme ile ilgilenirler. Hadisin ilk ve en önemli kategorisinin, sahîhin farklı çeşitlerden oluşması bu nedenledir. Bunların en önemlileri salt ihtimal ifade eden hadislerdir.[45] Muhtemelen aynı nedenden, hadisleri sınırlandırmalarında usûlcülerin

[42] Hadisle ilgili çalışmalar, hukukçuların ve fıkıh usûlcülerinin kullandıkları terimlere ve farklı kategorilere sürekli referansta bulunurlar. Usûlcüler hadisçilere az az ama yeterli sıklıkta aynı referanslarda bulunurlar.

[43] Bkz. Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime* (Beyrut: Dâru İhyâi't -Türâsi'l-'Arabî, t.s.) *Kütüb-i Sitte*'nin büyük kısmını oluşturan hadislerin 'amel şartını taşıdığını iddia eden Abdurrahman İbn Haldûn, şüphesiz, amelin göz önünde bulundurulmasının hukukî perspektiften de önemli olduğunu; fakat hadisçilerin daha çok hadisin epistemolojik yönüyle ilgilenen fıkıh usûlcülerine nazaran, daha çok amele vurguda bulundukları görüşündedir. Bkz. 'Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebîr,* II, s. 405; Tûfî, *Şerh,* II, s. 112, 114.

[44] İbnu'l-Kassâr, *Mukaddime*, s. 67–68.

[45] İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 169–170; Nevevî, *Takrîb*, s. 23–24.

mütevâtirine denk bir kategori belirlememişlerdir. Müteahhirînin[46] en seçkin hadisçilerinden birisi olan İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) hadisçilerin söyleminde mütevâtir sınıflandırmasının, bu tür hadislerin rivayetin bir parçasını teşkil etmemeleri nedeniyle, hiçbir yerde bulunamayacağını açıkça ifade eder.[47]

Hadisçilerin ve bir ölçüde de fıkıh usûlcülerinin[48] ana kriterinin *'amel*[49] yani insan hayatının bütün alanlarındaki dinî pratikler olduğunu söylemek belki bir tekrar olacaktır. Söz konusu uygulamalar dinen belirlenmiş kaynakların makul bilgisine dayanmaktadır. İnsan davranışının detayları ile ilgili kesinlik, elde edilemez kabul edilmiştir ve şayet bu tür davranışları yerine getirmek ve düzenlemek büyük ölçüde veya kısmen böyle bir epistemolojik kategoriye dayansaydı, insan hayatının düzenlenmesi neredeyse imkânsız hâle gelirdi.[50] Zira bir hukukçunun dediği gibi kesinlik hukuk meselelerinde[51] nadirdir ve hukuk insan davranışının tüm yönlerini düzenler.

Şayet mütevâtir, hadisçilerin hadis dağarcıklarının bir parçası değilse o zaman onların alâkadar olduğu hadisler âhâd hatta daha zayıf hadislerdir. Malum olduğu üzere, hadisçilerin hadisleri üç ana kısma ayıran klâsik bir tasnif ileri sürdüklerini kaynaklar açıkça göstermektedir: sahîh, hasen ve zayıf.[52] Son iki kategori kendi içinde daha da sınıflandırılabilir **[84]** ya da diğer çeşitler de eklenebilir: meselâ, hasen-sahîh, hasen-garîb.[53] Öyle olsa dahi zayıf, garîb bunların daha aşağısındaki diğer çeşitler bizi burada ilgilendirmiyor. Zira bunların en iyi ihtimalle hayli problemli, en kötü ihtimalle de uydurma olduğu hadisçiler tarafından kabul edilmektedir.[54]

[46] İbn Haldûn, İbnü's-Salâh'ın hadisle ilgili çalışmalarının sonraki Müslüman müelliflerin yazdıkları arasında en büyük otoriteye sahip olduğunu söyledi.

[47] İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 453–445

[48] Burada müftülerden, kadılardan ve hukuk mesleğine sahip kişiler arasından seçkin olanlar hukûkî pratiğin realize edilmesine doğrudan karşı çıkanlardır. Hakikatte, usûlü'l-fıkhın nihâî hedefi sosyal bir bağlamda hukuktur. Fakat hukukun bir teori olarak gelişmesi için, usûl temelde ve yapısal olarak, bir ölçüde hukukun sosyal realitesine yönelik kendi hakikî ilgisini görünüşte gölgede bırakan epistemolojik ayırımlara hizmet etmiştir.

[49] Bkz. Yukarıdaki 43 numaralı dipnot.

[50] 'Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebîr, XI, s.* 405; Tûfî, *Şerh,* II, s. 112, 114.

[51] Tûfî, *Şerh*, II, s. 112.

[52] *Daîf* daha az sıklıkta *sakîm* olarak bilinir. Bkz. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 151 vd; Ayrıca bkz. James Robson, "Varieties of the *Hasan Tradition*," *Journal of Semitic Studies,* 6 (1961): s. 47–61, 49.

[53] Muhyiddîn Şerefeddîn el-Nevevî, *el-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti's-suneni'l-beşîr ve'n-nezîr*, (ed. 'Abdullah el-Barûdî), (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1986), s. 26; Robson, "Varieties", s. 48 vd., İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 444.

[54] Nevevî, *Takrîb*, s. 24; Muslim, *Sahîh*, I, s. 30; Tûfî, *Şerh*, II, s. 148.

Sahîh, ilk tabakadan son tabakaya kadar hepsi adâlet ve zabtları ile tanınan kişiler tarafından kesintisiz bir şekilde nakledilmiş hadis olarak tanımlanır.[55] Bu türdeki bütün hadislerin aynı nitelik ve kuvvette olmadıklarını daha önce ifade etmiştik. Sahih hadisler, iki *Sahîh* müellifi Buhârî ve Müslîm tarafından nasıl ele alındıkları ve sınıflandırıldıklarına göre en azından yarım düzine alt türe ayrılmıştır.[56] Hasen ise âdil olmadığı gibi yalancı da olmayan kişiler tarafından nakledilmiş hadistir.[57] Potansiyel eksikliklerine rağmen bu tür ile amel edilebilir (يصلح للعمل به), salt olasılıktan daha fazlasını ifade ettiği söylenemez.[58]

V/XI. yy.dan sonra sahîhin epistemik değerinin, hadisçiler arasında -ki onların ilgileri temelde epistemolojik değildir- biraz tartışmalı bir mesele hâline geldiği görülmektedir. Nevevî (ö. 676/1277) ve İbnü's-Salâh iki muhalif görüşe öncülük etmişlerdir. Nevevî açıkça şöyle demektedir: "Sahîh sadece sahîh anlamına gelir, kesin olduğu anlamına gelmez."[59] O, Müslüman âlimlerin ve önde gelen otoritelerin çoğunluğunun mütevâtir kategorisinde yer almadıkça sahîhin muhtemel kalacağı ve asla kesinlik seviyesine ulaşamayacağı kanaatinde olduklarını ısrarla savunmuştur.[60] Diğer taraftan Bulkînî (ö. 805/1402) de birçok âlimi kendi tarafında sıralamaktadır ve İbnü's-Salâh'a dayanarak Buhârî ve Müslîm'in üzerinde ittifak ettikleri sahîh türündeki hadislerin yakînî-nazarî bilgiye ulaştırdığını iddia etmektedir.[61] Bu bilgi, İbnü's-Salâh'a göre, Müslüman toplumun Buhârî ve Müslim'in Sahîh'lerini otorite kabul etmek üzerinde mutabık olmaları nedeniyledir. **[85]** Bu mutabakat, ona göre kesinlik ifade eden icma'a denktir.[62] İbnü's-Salâh için bu kesinliğin sahîhin nakledilme şekillerinden kaynaklanmadığını; fakat Müslim ve Buhârî'nin güvenilir tercihleri üzerinde icma'a varılması şeklindeki hâricî bir gerçekten çıkarıldığını fark etmek önemlidir. Rivayet zincirlerinin ve râvilerinin karakterlerinin hâricî bir değerlendirme metodunun lehindeki kanıtların kabul edilmiş kriterleri olarak ihmal etmenin ciddî sonuçları vardır. İbnü's-Salâh'ın konumu esasen, Müslüman topluma meselâ bir hukuk kaynağının statüsünü ihtimal düzeyinden kesinlik seviyesine çıkarmak suretiyle kendi içerisinde ve tek başına kanun

55 Takiyuddîn İbn Dakîk el-'Îd, *el-İktirâh fi beyâni'l-ıstılâh,* (ed. Kahtân ed-Dûrî) (Bağdad: Matba'atu'l-İrşâd, 1402/1982), s. 152; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 151, 152; Tûfî, *Şerh, s.* 148.

56 İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 169–170; Nevevî, *Takrîb*, s. 23–24.

57 İbn Dakîk el-'Îd, *İktirâh*, s. 162–163; Tûfî, *Şerh,* II, s. 148.

58 İbn Dakîk el-'Îd, *İktirâh, s.* 168; İbnü's-Salâh, *Mukaddime, s.* 175.

59 Nevevî, Takrîb, s. 21; "وإذا قيل صحيح فهذا معناه لا أنه مقطوع به".

60 Nevevî, *Takrîb*, s. 24; İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si , (ed. Âişe Abdurrahmân) (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1989), s. 171–172 ile basılmış olan Sirâcuddîn el-Bulkînî, *Mehâsinu'l-İstilâh.* Aslında, Emir Bâdişâh, *Teysiru't-Tahrîr*, s. 37'de her hangi bir ayırımda bulunmaksızın genel olarak, olasılığın sahîh ve hasenin işlevi olduğuna işaret etti.

61 Makalenin orijinalinde, referans numarası verilmesene rağmen, sehven dipnot belirtilmemiştir. [çev.]

62 İbnu's-Salâh, *Siyânetü Sahîhi Muslim*, s. 85–87.

yapma yetkisinin verildiğini iddia etmek anlamına gelir. Daha da önemlisi onun iddiası mantıkî sonucuna kadar götürülürse bir hukuk kaynağı olarak icma'ın temellerini yıkar. Zira başka bir yerde işaret ettiğim üzere icma'ı, *petitio principii*nin*** çözümlenemez ikilemine hapsetmektedir.[63] Her nesilde hukukçular entellektüel enerjilerini tam da bu tuzaktan sakınmaya vakfettiler. Etkili âlim İbn Abdü's-Selâm'ın (ö. 661/1162) görüşünü desteksiz (رديء) olarak nitelendirip İbnü's-Salâh'ı eleştirmesi bundan kaynaklanmış olmalıdır.[64] İcma' tarafından ihsan edilen sahte otorite aleyhindeki belki de en açık delil Goldziher'in şu anlayışlı ifadesidir:

> "İslâm'da *Sahîhayn*'ın bu genel kabulüne rağmen; bu kaynaklara duyulan saygı, koleksiyonlarda yer alan söz ve ifadelerin özgürce tenkit edilmesini yasak ya da yakışıksız kabul etmeye neden olacak kadar ileri gitmedi."[65]

*Hasen*in alt kısımlarının yanı sıra *sahîh*in diğer alt kısımlarının (Buhârî ve Müslim'in üzerinde ittifak etmedikleri) muhtemel olduğu ve bu sebeple hukuk teorisyenlerinin âhâd kategorisine dâhil olduğu kesin biçimde kabul edilmiştir. Şayet İbnü's-Salâh'ın, Buhârî ve Müslim'in üzerinde ittifak ettikleri sahîh hadislerle ilgili iddialarına itiraz edersek, o zaman bu kategorideki mütevâtir olmayan sahîh hadisler tanım gereği kesinlik ifade edemeyen âhâd olarak da kabul edilir. Bu görüş lehinde sadece İbnü's-Salâh'ın görüşüne karşı olan hadisçileri değil aynı zaman da nihayetinde bütün hadis literatürünün kendileri için tedvîn ve tasnîf edilip incelendiği fıkıh usûlcüleri ve fakîhleri sayabiliriz. Esasen, Şevkânî hukûkî kuralların sahîh ve hasen hadislere dayanarak pekâlâ oluşturulabileceğini açıkça ifade etmektedir. Zira bu iki kategori hukûkî meselelerde kullanılabilecek yeterlilikteki ihtimali ifade eder.[66] **[86]**

Son olarak, kesinlik ifade eden mütevâtir problemine dönelim. Bizzat İbnü's-Salâh'ın hadisçilerin hadis dağarcıklarının bu kategoriyi içermediğini ifade ettiğini hatırlıyoruz. Fakat İbnü's-Salâh'ın sözleri bununla kalmıyor. Kesin ifadelerle mütevâtirin nâdir bulunduğunu iddia etmiştir.[67] "Mütevâtir şeklinde rivayet edilen bir hadis göstermesi istenen kişiyi bu uğurdaki arayışı yorar."[68] Bu tür hadisleri arayışında tahminen yüzden fazla sahabî tarafından

*** *Petitio principii*, sonuçta kanıtlanmak istenen iddiayı öncülde kabul etmek şeklindeki mantıkî yanlış. [çev.]

63 Hallaq, "On the Authoritativeness of the Sunni Consensus", s. 427–454.

64 Bulkînî, *Mehâsinu'l-ıstılâh*, s. 171–172.

65 *Muslim Studies*, II, s. 236'da ve devamındaki sayfalarda kendi iddiasını ispatlıyor.

66 *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl* (Surabaya: Şeriketu Mektebeti Ahmed b. Sa'd b. Nebhân, ts.), s. 48.

67 Bu, onun 'sahîhin kesin statüsü ile ilgili daha önceki iddialarına ters düştüğü' şeklinde anlaşılmamalıdır. Mütevâtir ile hâsıl olan bilgi herkesin kabul ettiği gibi vasıtasız bir bilgi çeşididir. Diğer taraftan o, Buhârî ve Müslîm'in muvâfakat ettikleri sahîhin nazarî, vâsıtalı bilgi ifade edebilecek yeterlilikte olduğu görüşündedir.

68 Mukaddime, s. 454; "ومن سئل عن إبراز مثال لذلك فيما يروي من الحديث أعياه تطلبه".

nakledilmiş sadece bir tane nakledebilir: "Kim bana (yani [Hz.] Peygamber'e) kasten yalan isnad ederse cehennemdeki yerine hazırlansın."[69] Mütevâtir standartlarını karşılar görünen bulabileceği diğer hadis ise şudur: "Ameller niyetlere göredir." Bununla birlikte, o, söz konusu rivayetin mütevâtir hadis için gerekli sayıdaki râvi tarafından nakledildiğinin söylenmesine karşın; kesin rivayet tarzının, başlangıçtan itibaren değil de orta tabakalarda vuku bulduğunu kabul etmektedir.[70]

Sonraki fıkıh usûlcüleri Ensârî (ö. 1119/1707) ve İbn Abdü'ş-şekûr (ö. 1225/1810), İbnü's-Salâh'ın tevâtürün nadirliği ile alâkalı iddiasının genel gidişatını kabul etmekle beraber bu tür daha çok hadisin var olduğunu düşünüyor görünmektedirler.[71] Dört hadisi muhtemelen büyük bir zorlukla sıralayarak, şöyle dediği nakledilen İbnü'l-Cevzî'yi hatırlatmaktadırlar: "Mütevâtir hadisleri araştırdım ve onlardan birçoğunu buldum." O, Ensârî ve İbn Abdü'ş-şekûr'ün önceden en azından birini veya muhtemelen ikisini sıraladığı altı mütevâtir hadise yer verir. Dolayısıyla, bir grup ünlü hadisçi ve fakîhin kapsamlı araştırması mütevâtir hadislerin sayısının sekiz ya da dokuzu geçmediğini ortaya çıkarmıştır.

Bu sayı, eğer hepsinin gerçekten mütevâtir olduğunu kabul edersek geçerlidir. Fakat Ensârî'nin eserindeki bir pasaj hakkında yorumda bulunan İbn Abdü'ş-şekûr, okuyucularına şerhinin daha sonraki bölümlerinde ümmetin yanılmazlığından bahseden hadis de dâhil olmak üzere bu türde başka hadislerle karşılaşacaklarını söylemektedir.[72] **[87]** Bu, en azından İbn Abdü'ş-şekûr'ün tevâtürden bahsettiğinde her zaman lafzî tevâtürü kastetmediğini akla getirmektedir. Zira ümmetin yanılmazlığından söz eden hadis manevî tevâtür türündedir.[73] Bu nedenle, naklettiği mütevâtir hadislerin toplam sayısının dörtten bile az olması muhtemeldir. Bunun muhtemel sonucu ise bu türden hadislerin sayısının toplamda dokuza hatta sekize ulaşmadığıdır.

IV

Özetlemek gerekirse, Batılı ilim adamları dikkatlerini, geleneksel İslâmî söylemin özellikle yol gösterici olmadığı bir alana teksif etmişlerdir. Hadisçi söylem, hadislerin epistemik değerlendirme ile büyük ölçüde uyumsuz olduğu

[69] *a. yer*, Muhammed b. Nizâmüddîn el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût* ile birlikte basılmış olan Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I-II, (Kahire: el-Matba'u'l-Emîriyye, 1324/1906), II, s. 120; من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار.

[70] Mukaddime, s. 454; "إنما الأعمال بالنيات".

[71] Fevâtihu'r-rahamût, II, s. 120.

[72] Gazzâli'nin *el-Mustasfâ*'sı, I-II, II, s. 120–1 (Kahire: el-Matba'ü'l-Emîriyye, 1324/1906) ile basılmış olan *Müsellemü's-Sübût: Şerhu Fevâtihi'r-Rahamût*. Ayrıca bkz. 36 nolu dipnot.

[73] Aslında Ensâri ve İbn Abdü'ş-şekûr tarafından sıralanan hadislerden biri şudur: "المسخ على الخفين" (kişinin mestini ıslak elle mesh etmesi). Bu hadisi Abdülvehhâb İbn Nasr el-Bağdâdî mânevî mütevâtir kabul eder. Bkz. Onun İbnu'l-Kassâr, *Mukaddime fi'l-usûl*, (ed. Muhammed Suleyman) (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l -İslamî 1996), s. 276 ile basılmış olan *'İcmâ'* adlı eseri.

ifadelerle dile getirilmektedir. Bu değerlendirme, tarihî araştırmanın İslâmî paradigması ile bağlantılı ve aslında söz konusu paradigmanın merkezindedir. Şayet hadisçilerin söylemlerinde bu epistemik ilginin en küçük izleri bulunursa, bu fıkıh usûlünün hadisçilerden bir miktar ilgi talep etmesi nedeniyledir. Hadislerin epistemik değerlendirmesi fıkıh usûlcüleri ve fakîhler tarafından açık biçimde ifade edilmiş ve detaylandırılmıştır ve şayet bu tür bir araştırmaya girişilecekse, Batılı ilim adamları araştırmalarını geleneksel söylemin bu alanında başlatmalıydılar.

Fıkıh usûlcülerinin hadisleri mütevâtir ve âhâd şeklinde tasnif etmeleri bizi sadece ihtimâlî bilgi ifade ettiği çok sayıdaki âhâd ve kesin bilgi ifade ettiği söylenen bir düzineden az mütevâtirle karşı karşıya bırakmaktadır. Hasen de dâhil olmak üzere âhâd kategorisinin; hadis literatürünün, hadisçilerin meşgul olduğu ve hukukçuların kendisine dayanarak hüküm istinbât ettiği büyük kısmını teşkil ettiği herkesçe kabul edilir.[74] Kesin bilgi ifade eden tür az sayıdadır. Söz gelimi mütevâtir hadislerin bir düzineden çok hatta diyelim ki yirmi veya daha fazla[75] olduğunu varsaysak bile, yine de sıhhat problemi, bizim eleştirel sistemimize kolayca uyum sağlayabilecek az sayıdaki nebevî haberi de ilgilendiren küçük bir problem olarak ortaya çıkar. **[88]**

İbnü's-Salâh'ın Buhârî ve Müslim'in üzerinde ittifak ettikleri sahîh çeşidinin kesinlik ifade ettiği iddiası modern ilim adamları tarafından şu iki nedenden dolayı ciddiye alınamaz: Birincisi, iddia hadis sahasındaki geleneksel Müslüman âlimlerin kendileri arasında da hayli tartışmalıydı. Onların önemli bir çoğunluğu tarafından mantıkî ve epistemolojik nedenlerle söz konusu iddia reddedilmişti. Sahîh, kesin bilgi ifade etme seviyesine yükselttiği iddia edilen

[74] Nevevî, *Takrîb*, s. 24–25; İbn Dakîkü'l-'Îd, *İktirâh*, s. 168; 'Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebîr,* II, s. 416; Cemâleddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmai'r-ricâl*, (ed. Beşşâr Ma'rûf, I-IIIV), (Beyrut: Müessesatu'r-Risâle 1985), I,s. 171. Ayrıca bkz. İbn Ebî Şâme'nin, hukukî meselelerde zayıf hadisleri kullanmaya yönelen Şâfiîlerin uygulamalarıyla ilgili eleştirisi. *Mecmû'r-Resâil* (Kahire: Matbaatü Kurdistân, 1328/1910), s. 20–21, 36 içinde basılmış olan. *Muhtasaru Kitâbi'l-Mü'emmel fi'r-redd ile'l-emri'l-evvel.*

[75] *el-Fevâidu'l-mütekâsira*'nın muhtasarı olan *Katfu'l-ezhâri'l-mütenâsira fi'l-ahbâri'l-mütaevâtira* adlı eserinde Suyûtî on veya daha fazla senedle nakledildiği iddia edilen 88 hadisi bir araya getirmiştir. Eserinin başlığı dışında o, bu hadisleri eserinin hiçbir yerinde mütevâtir olarak nitelendirmemiştir. Suyûtî'nin en seçkin hadisçiler tarafından tevâtür seviyesine ulaşmadıkları gerekçesiyle reddedilen birçok hadisi eserine alması dikkate değerdir. Meselâ "Ameller niyetlere göredir" hadisi, İbnü's-Salâh tarafından her tabakada tevâtür sayısını muhafaza edememiş kabul edilmektedir. Aynı şekilde Suyûtî, lafzî mütevâtir olarak değil de mânevî mütevâtir olarak kabul edilen Müslüman toplumunun yanılmazlığı ve mestlerin mesh edilmesiyle ilgili iki hadise eserinde yer verir. Bu hadislerle ilgili olarak Bkz. yukarıdaki 40, 70 ve 73 numaralı dipnotlar. Ayrıca Suyûtî'nin eserinde sıralanan hadislerin elliden fazlasının inanç meseleleri ve muâmelâtla alâkalı olması dikkate değerdir. Bkz. *Katfü'l-ezhâr*, yazma 2889, Yahuda bölümü, Garrett Collection, Princeton University. Bu yazma esere ulaşmamı sağlayan Princeton Üniversitesi Kütüphünesi'ndeki Ms. AnnaLee Pauls'a minnettarım.

icma‘ hadisin otoritesini onaylıyorsa, o zaman hadis icma‘ın otoritesini onaylayamaz. Zira bu Müslüman âlimlerin açıkça farkında olduğu bir döngüselliğe neden olur. Fakat hadis aslında, özellikle bunu yapabilecek tek yetkili metin olduğu şeklindeki geniş çapta kabul edilen gerçek ışığında icma‘ı onaylamaktadır. Bu nedenle icmâ‘ın hadisi onaylayamayacağı geleneksel Müslüman entelektüeller arasında yaygın şekilde kabul edilmiş bir sonuçtur.[76] İkincisi ve daha da önemlisi, iddia bizatihi teolojiktir ve Müslüman hadisçiler tarafından tespit edilmiş hadis değerlendirme kriterlerinden kökten ayrılmaktadır. Sahîh hadislerin ifade ettiği kesinlik, nakil şekilleri ya da râvilere atfedilen doğruluk vasfı vasıtasıyla tespit edilmez. Meselâ, sahîh kategorisindeki bir hadisin sıhhatinin sırf Buhârî ve Müslim tarafından üzerinde ittifak edilmiş hadisler arasında olması nedeniyle *ab initio*[****] veya *apriori* biçimde ilân edilmesi söz konusu değildir. Sahihliğin tasdiki her zaman, kendi rivayet şekilleri söz konusu olduğunda her bir hadisin araştırılmasını gerektirmiştir. Bu şeklî araştırma metotları uygulandığında, İbnü’s-Salâh’ın kendisi mütevâtirin neredeyse hiç bulunmadığını tespit etmiştir. Dahası, İbnü’s-Salâh’ın kesin sahîhini garanti ettiği söylenen şey hadislerin nakledildiği somut tarihî, sosyal ve ahlâkî bağlamın (ilmü’r-ricâl) bilimsel analizi değil de bir bütün olarak İslâm ümmetine metafizik biçimde bahşedilen ilâhî lütuftur.

Sahîh çeşidindeki bazı hadislerin mütevâtir kategorisi içinde kabul edilmesi hayli muhtemeldir. Son tahlilde önemli olan husus, bu son kategorinin her ne kadar ölçülebilir veya hesaplanabilir olsa da kemiyet bakımından önemsiz olmasıdır. Bu kategori kolayca araştırılabilir ve kontrol edilebilir. Elbette, sıhhatle alâkalı modern dönemde Batı’daki tartışma eğer bu türdeki bir avuç hadisle sınırlı olsaydı, anlamsız kabul edilirdi. Tartışmanın bununla sınırlı olmadığı ve aslında hadislerin büyük çoğunluğunu ilgilendirdiği aşikârdır ve ispatlanmaya ihtiyaç duymamaktadır. Eğer hem hadisçiler hem de fakîhler, -hadis çalışmalarındaki en önemli iki grup- hadis literatürünün şüpheli epistemolojik statüsünü kabul ediyorsa o zaman, sıhhat meselesi ile ilgili tartışma için enerjimizi boşa harcamamıza gerek yok. Bize, yirmi hadis dışında kalanların ihtimal ifade ettiği söylenmektedir ve ihtimal bildiğimiz üzere, -kaynaklarımızın kesin olarak belirttiği üzere- yalancılık ve hatayı hesaba katar. Daha ne istiyoruz?

***

[76] Bkz. Yukarıdaki 36 nolu dipnot.

[****] Başlangıçtan, daha başlangıçtan itibaren [çev.].