

## NEBEVÎ HADİSİN SİHHATİ: YAPAY BİR PROBLEM \*

Wael B. HALLAQ \*\*

Çev.: Hüseyin HANSU \*\*\*

Nebevî hadise dair en temel problem, şüphesiz onların sıhhatiyle ilgili olanıdır. Erken klasik dönemden itibaren İslam âlimlerini meşgul eden bu mesele, son asrın ortalarından bu yana Batılı bilginlerin de yoğun ilgisini çekmeye devam etmiştir.

Gustav Weil ilk kişi değilse bile, 1848'lerin başlarında, hadis materyalinin önemli bir bölümünün uydurma sayılması gerektiğini ileri süren ilklerden biridir<sup>1</sup>. 1861'de Aloys Sprenger, aslında aynı iddiayı ileri sürdü<sup>2</sup>. Fakat hadisin sıhhatine dair ilk sistematik eleştiriler Ignaz Goldziher tarafından yapıldı. İlk dönem İslam itikadı ve kelamı üzerine çalışan Goldziher, nebevî hadislerin büyük bölümünün, iddia edildiği üzere Peygamber devrine aidiyetin bir delili olmaktan ziyade, daha sonraki dönemlere ait olduğu sonucuna vardı<sup>3</sup>. Goldziher'in hadise olan eleştirel yaklaşımı, Joseph Schacht tarafından gözden geçirilerek, hukuki hadisler olarak bilinen hadislerin aksi ispatlanıncaya kadar uydurma olarak kabul edilmesi gerektiği ileri sürülerek daha ileri bir noktaya götürüldü<sup>4</sup>.

Schacht'ın abidevi çalışmasını 1950'de yayınlamasından bu yana, konu

\* Bu makalenin ilk şekli 19-21 Mart 1998'de SOAS tarafından Londra'da hadis üzerine düzenlenen bir sempozyuma tebliğ olarak sunulmuş ve M. Qasım Zaman, Lawrence Conrad ve Harald Motzki tarafından müzakere edilmiştir. Daha sonra *Studia Islamica*, Paris 1999, sayı:1, ss. 75-90'da "The Authenticity of Prophetic Hadith: a Pseudo Problem" adıyla yayımlanmıştır. Makalenin Türkçe çevirisi için izin veren sayın Wael B. Hallaq'a teşekkür ederim. (Çev.)

\*\* McGill University, İslam Hukuku Profesörü

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Gustav Weil, *Geschichte der Chalipben*, Friedrich Bassermann, Mannheim 1846-62, c. II, ss. 289 vd.

2 Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Nicholaische Verlagsbuchhandlung, Berlin 1861-5, c. II, s. lxxvii-civ; "On the Origin of Writing Down Historical records among the Muslims," *Journal of the Asiatic Society of the Bengal*, Kalküta 1856, c. 25, ss. 303-29, 375-81.

3 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern, çev.: C.R. Barber and S.M. Stern, George Allen and Unwin, London 1971, c. II, s. 19, 89 vd. Goldziher'in görüşlerinin bir özeti için bk. James Robson, "Muslim Tradition: The Question of Authenticity," *Memoirs and Proceedings, Manchester Literary and Philosophical Society*, Manchester 1951-2, c. 93, sayı: 7, ss. 94 vd.

4 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1950.

üzerindeki akademik araştırmaların sayısı hızla arttı. Bu araştırmacıları üç grup altında toplamak mümkündür: *Birinci grup*, onun vardığı sonuçları teyit eden ve aynı zamanda daha ileri bir noktaya götüren çalışmalar ortaya koydu; *diğer bir grup* Schacht'ın görüşlerini çürütmeye çalıştı; *üçüncü grup* ise ilk ikisi arasında orta bir yol tuttu. Bunların, ilk iki grup arasında bir senteze doğru gittikleri de söylenebilir. Diğerlerinin yanı sıra<sup>5</sup> John Wansbrough<sup>6</sup> ve Michael Cook<sup>7</sup> birinci grubu oluştururken; Nabia Abbott<sup>8</sup>, Fuat Sezgin<sup>9</sup>, Mustafa A'zami<sup>10</sup>, Gregor Schoeler<sup>11</sup> ve Johann Fück<sup>12</sup> ikinci grubu oluştururlar. Harald Motzki<sup>13</sup>, D. Santillana<sup>14</sup>, G. H. Juynboll<sup>15</sup>, Fazlurrahman<sup>16</sup> ve James Robson<sup>17</sup> ise orta yolu tutanlardır.

Bu araştırmacılardan aynı grup içinde olanlarının bile, metodlarındaki ve

- 
- 5 Bk. 19. dipnot.
  - 6 John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1977.
  - 7 Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge University Press, 1981.
  - 8 Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri, II: Quranic Commentary and Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1967, ss. 7 vd.
  - 9 Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums, Band I: Qur'anwissenschaften, Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatic, Mystik, bis ca. 430H.* E.J. Brill, Leiden 1967, s. 53 vd.
  - 10 Mustafa A'zami, *On Schacht's of Muhammadan Jurisprudence*, King Saud University, Riyadh 1985; *Studies in Hadith Methodology and Literature*, American Trust Publications, Indianapolis 1992.
  - 11 Gregor Schoeler, "Die Frage der Schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam," *Der Islam*, Berlin 1989, sayı: 66, ss. 38-67; "Schreiben und Hadith: Überlieferung, Schreiberbot, Redaktion", *Der Islam*, Berlin 1989, sayı: 66, ss. 213-51; "Schreiben und Veröffentlichen: Zu Verwundung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten", *Der Islam*, Berlin 1992, sayı: 69, ss. I-43.
  - 12 Johann Fück, "Die Rolle des Traditionalismus im Islam", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig/wiesbaden 1939, sayı: 93, ss. I-32. Fück'ün görüşlerinin bir özeti için bk. Robson, *Muslim Tradition*, ss. 96-8.
  - 13 Harald Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Franz Steiner, Stuttgart 1991; "Quo vadis Hadith-Forschung, Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: "Nafi' The Mevla of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim Hadith Literature," *Der Islam*, Berlin 1996, sayı: 73, ss. 40-80; "The Musannaf of Abd al-Razzak al-San'ani as a source of Authentic Āhadith of the First Century A.H.", *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago 1991, sayı: 50, ss. 1-21; "Der Fiqh des Zuhri: Die Quellenproblematik", *Der Islam*, Berlin 1991, sayı: 68, ss. 1-44.
  - 14 Santillana'nın görüşleri için bk. Robson, "Muslim Tradition", s. 95.
  - 15 G.H. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
  - 16 Fazlur Rahman, *Islam*, University of Chicago Press, Chicago and London 1979, s. 43 vd.; *Islamic Methodology in History*, Central Institute of Islamic Research, Karachi 1965, ss.1-24, 27-82.
  - 17 James Robson, "Muslim Tradition", 84-102; "Tradition: Investigation and Classification", *Muslim World*, Londra 1951, sayı: 41, ss. 98-112; "The isnad in Muslim Tradition", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, Glasgow 1953-54, sayı: 15, ss. 15-26.

varsayımlarındaki önemli farklılıklara ve hepsinin de sadece sıhhat meselesiyle uğraşmaması gerçeğine rağmen<sup>18</sup>, tamamı şu temel düşüncede birleştiler: “İlk dönem ve ortaçağ Müslüman bilginlere göre, ilk dönemde büyük çaptaki uydurma hadis gerçeğine rağmen, nebevî hadis literatürü önemli ölçüde sahihtir; en azından Kütüb-i Sitte’de ifadesini bulan hadisler başarılı bir şekilde muhafaza edilmiş ve bunların sahih oldukları ispatlanmıştır.” Çağdaş araştırmacıların geleneksel dinî anlayışa karşı olan itirazları, ancak böyle bir zemin üzerinde anlamlı olabilir. Eğer geleneksel İslam âlimlerinin çoğunluğunun, hadislerin sıhhatini sorgulamamış oldukları iddia edilseydi, ki öyle bir şey yoktur, bu iddia tartışmaya değer bulunabilirdi. Ancak geleneksel iddialar bu şekilde algılanmasaydı ilk planda bir ihtilaf da olmayacaktı. Çünkü meselenin problem olan bir tarafı görülüyordu. Sıhhat problemi üzerine yorum yapmak için herhangi bir çaba sarf etmeden önce<sup>19</sup> Müslüman âlimlerin bu problem karşısındaki tavrını belirlemek temel bir gerekliliktir. Eğer Müslüman âlimlerin çoğunluğu hadis literatürünü, Hz. Peygamberin sözlerinin doğru bir temsilcisi olarak görüyorlarsa, bu literatürün doğruluğunu hangi epistemolojik ölçüyle test ettiler? Dahası şu soruyu da sormamız gerekir: Goldziher, Schacht ve onlar gibi bu meseleyi incelemek için o kadar akademik enerji tüketenlerden önce, hadis rivâyetlerinin sahihliği konusunu tespit etmede geleneksel Müslüman âlimlerin kriterleri nasıldı ve daha önemlisi epistemolojik olarak bizim modern eleştirmenlerden ve akademik kriterlerden farkı nedir?

Bu kısa makalede, Weil’in meseleyi ortaya atmasından beri bir buçuk asırdır tartışılan hadisin sıhhati meselesinin, tamamen olmasa da büyük ölçüde gereksiz olduğunu ortaya koymaya çalışacağım.

Mevcut kocaman materyal yığınınu ekleyebileceğim yeni bir delilim olmadığı gibi takip edeceğim metotta geleneksel olmayan bir şey de yoktur. Bir yazarın, okuyucusu ile kaynakları arasındaki mesafeyi küçültebildiği ölçüde, geleneksel duruşun kendisini ortaya koymaya çalışacağım. Bir kere bu duruş açıklığa kavuşturulup tespit edildikten sonra, Müslüman âlimlerin bu problemi bizim için zaten çözmüş olduğunu görmüş olacağız. Böylece konu üzerinde bu

18 Kuşkusuz, bir grup tarihçi, hadisi de tarihsel bir malzemeymiş gibi ele alarak diğer tarihi rivâyetlerle aynı kategoride değerlendirdiler. Böylece sıhhat meselesini de kendiliğinden devre dışı bıraktılar. Bu yöntem pratikte daha elverişli ise de, problem hem teorik hem de epistemolojik açıdan çözümsüz kalmaya devam ediyor.

19 Sahihlik problemiyle ilgili ikinci derecedeki literatür oldukça fazladır. 1-17. dipnotlarda zikredilenler, tartışmaya katkıda bulunanlardan sadece en gözde olanlardır. Batıda bu konu üzerinde yazan başkaları da vardır, İslam dünyasında ise, konuyla ilgili yazarların ve oryantalistlerin bulgularını eleştirenlerin listesi yazmakla bitmez. Tartışmaya katılan başka isimler için bk. James Robson, “Hadith”, *Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden 1979, 2.bs., c. III, s. 28.

kadar akademik çaba sarf etmemizin gereksizliği de anlaşılacaktır. Çünkü şimdiye kadar geleneksel İslam âlimlerin uzun süredir bize ne söylediğini dikkatlice dinlememiştir.

Benim iddiamın delilleri, modern hadis bilginlerinin dikkatinden kaçan, geleneksel İslami söylemin tanıdık bir alanındandır. Bu alan, tam olarak Usûl-i Fıkıh diye bilinen hukuk metodolojisidir. Usûl-i Fıkıh'ta, Nebevî hadis birkaç açıdan ele alınmıştır. Ancak burada bizi ilgilendiren epistemolojik açıdan alınmasıdır ki bu olasılık kategorisini merkez alarak hadis tiplerini kuşkulu olandan kesin olana doğru sıralamayı amaçlar. Malum nedenlerden dolayı kuşkulu olanı bir kenara bırakırsak, Fıkıh usûlcüleri hadisleri haber-i vahid (Âhad) ve mütevâtir<sup>20</sup> olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Rivâyet şekline göre birincisinin içeriği zannîlik, ikincisinin ise katîyet ifade eder<sup>21</sup>.

Aşağıdaki paragraflarda iki kategoriye de epistemik terimler açısından belirlemeye çalışacağız. Âhadın mütevâtir cinsinden tarif edilmiş olması, Fıkıh usûlünün –burada üzerinde durmak anlamsız olan- garipliklerindedir. Yani âhad, mütevâtir olmayan<sup>22</sup> diye bilinir ve öyle tarif edilir. Buna göre mütevâtir hadisin yaygın ve tartışmasız tanımı şudur: Yalan üzerinde birleşme ihtimalini ortadan kaldıracak sayıda yeterli rivâyet kanallarıyla lafzen<sup>23</sup> bize ulaşmış rivâyettir. Peygamberin bir sözüne, fiiline veya bir fiili sadece onayladığına ya da ikrarına şahit olan kimse bunları iyice gördüğünden emin olmalı ve gözlemlediği veya şahit olduğu şeyin bilgisini duyularla (mahsus) edinmiş olmalıdır<sup>24</sup>. Hadisin kesinlik derecesinde sayılması için bu şartlar, birinci tabakadan sonun-

20 Bir fıkıhçı, daha açık terimlerle meseleyi ifade ederek şöyle der: Haberler ya mutevatirdir ya da âhad, bunlar arasında üçüncü bir kategori yoktur. (*el-ahbar imma tewatur ev âhad, la salise lehuma*) Bk. Ahmed b. Kasım el-Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebir ale'l-werakat*, neşr.: Seyyid Abdulaziz ve Abdullah Rabi', Müessesetu Kurtuba, Medine 1995, c. II, s. 403. İki kategori arasında üçüncü bir gurubun bulunmadığına dair başka bir fakihin görüşü için bk. Muhammed Emin Emir Badishah, *et-Teyisir ala Tahrir: Şerh ala Kitabi't-Tahrir*, Daru'l-Baz, Mekke 1983, c. II, s. 37.

21 Ali Emir b. el-Kassar, *el-Mukaddime fi'l-Usûl*, neşr.: Muhammed Suleymani, Daru Garbi'l-İslami, Beyrut 1996, ss. 65-6, 69.

22 Muhammed b. Ali et-Tehanevi, *Keşşafu Istalahati'l-Fünun*, W.N. Leeds Press, Calcuta 1862, c. III, s. 1463.

23 Bütün rivâyet örneklerinin aynı kelimelerle (lafz) ifade edilmiş olması anlamına gelir. Bu yüzden ileride tartışılacak olan *Mânevî mütevâtir*den ayırmak için *Lafzi mütevâtir* diye adlandırılmıştır.

24 Şihâbuddîn el-Karâfi, *Şerhu't-tenkîh ala'l-fusûl fi ihtisari'l-mahsûl fi'l-usûl*, neşr.: Taha Abdurrauf Sa'd, Matbaatu Kulliyati'l-Ezheriye, Kahire 1973, s. 349; Muhammed b. el-Huseyin el-Ferra el-Bağdadi, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, neşr.: Ahmed el-Mubareki, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1400/1980, c. III, s. 848; W.B. Hallaq, "On Indictive Corroboration, Probability and Certainty in Suni Legal Thought", in Nicholas Heer, neşr.: *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Ferhat J. Ziadeh*, University of Washington Press, Seattle and London 1990, ss. 10 vd.; Bernard Weis, "Knowledge of The Past: The theory of Tawatur According to Ghazali", *Studia Islamica*, Paris 1985, sayı: 61, ss. 88 vd.

cusuna kadar rivâyetin bütün aşamalarında mevcut olmalıdır<sup>25</sup>.

Müslüman usûlcülerin büyük çoğunluğu, mütevâtirin zorunlu ve ani bilgi doğurduğunu savunurlar. Buna karşın küçük bir azınlık, bu tür rivâyetlerin içerdiği bilginin müktesep ya da istidlali (nazari) bilgi<sup>26</sup> olduğunu düşünürler. Müktesep bilgi, istidlal yoluyla edinilen bilgi diye tarif edilirken, zorunlu bilgi ne istidlal yoluyla elde edilir ne de herhangi bir zihinsel işlem veya akli faaliyet sonucu ortaya çıkar. Bu bilgi herhangi bir bilgi doğurma işleminin farkında olmaksızın ani olarak zihinde ortaya çıkar<sup>27</sup>.

Bir kimse, sadece bir râvî tarafından rivâyet edilen bir hadis işittiğinde, bu hadisin içeriği ve sahihliği konusunda ilk önce zannî bir kanaate sahip olur. Kesin bir bilgiye sahip olmak için, bu hadis yeterli sayıda işitilmeli ve her defasında farklı râvîlerden duyulmalıdır. Dört kez veya daha az işitilen bir hadis tevâtür derecesine ulaşmada yetersiz kalır. Çünkü hukukçular, hukukî bir davada karar vermek için hakimin, ahlakî yapılarını/dürüstlüklerini araştırdığı dört kişinin tanıklığına dayanması gerektiğini belirtirler. Bu araştırma süreci ve derin düşünme işlemi, ister mahkeme salonunda olsun ister hadis rivâyetinde olsun, ani bilgi edinme yolunu ortadan kaldırır<sup>28</sup>.

Bazı bilginler tevâtür ifade eden asgari râvî sayısını beş olarak kabul ederken, bazıları da çeşitli Kur'an âyetlerine ya da dinî rivâyetlere dayanarak 12, 20, 40, 70 veya 313 gibi sayılar ileri sürmüşlerdir<sup>29</sup>. Ani ve kesin bilgi için gerekli olan asgari râvî sayısının akli zeminde belirlemenin mümkün olmaması, Müslüman hukukçuları, bir referans noktası olarak işitenlerin hafızasına müracaat etmeye götürmüştür. Bu bilgi, başka yollarla değil, bu özel olay için gerekli olan rivâyetlerin sayısını belirleyen hadisin içeriğinden tamamen emin olunduğu fark edildiği anda meydana gelir. Burada gerekli olan sayı sadece, kesin ve

25 Karafi, *Şerh*, ss. 349-50; Muhammed el-İzmiri, *Miratu'l-usûl fi şerhi mirkâtî'l-vusûl*, İstanbul 1884, c. II, s. 199; Weis, *Knowledge of the Past*, ss. 88-9.

26 Abadi, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, c. II, ss. 392-3. Ebu Bekir Ajmed b. Sehl es-Serahsi, *el-Muharrar fi usûli'l-fikh*, neşr.: Salih b. Uvayde, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, c. I, ss. 213, 218.

27 W.B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, ss. 37 vd. Tevâtürün zihinde doğurduğu ani bilgi, mahsusa dayandığı için herhangi bir istidlal ihtimalini ortadan kaldırır, Peygamberin sahih bir faaliyeti de (söz, fiil, takrir vs.) duyularla algılandığı için, doğrudan işitenin anlama kapasitesine ve duyu algısına dayanır. Böylece, bir kimsenin mütevâtir olarak nakledilen lafzî bir hadisten edindiği bilginin, kendi tecrübesiyle edindiği bilgi gibi orijinal tecrübeyi yansıttığı söylenir. Bk. Ebu İshak eş-Şirazi, *et-Tabsira fi Usûli'l-Fikh*, neşr.: M. Hasan Haytu, Daru'l-Fikr, Damascus 1980, ss. 291, 293.

28 Ebu Bekir el-Bakillani, *et-Temhid*, neşr.: R.J. McCarty, Librarie Orientale, Beirut 1957, s. 384; Karafi, *Şerh*, s. 352; Ferra, *Udda*, c. III, s. 856; Seyfuddin el-Amidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Matbaatu Ali Subayh, Kahire 1968, c. I, s. 230.

29 Amidî, *el-İhkâm*, c. I, s. 229; İmamü'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhan*, neşr.: Abdulazim Dîb, Daru'l-Ensar, Kahire 1400/1979, c. I, ss. 569-70; Ferra, *el-Udde*, c. III, s. 856-7.

ani bilgiye ulaşıldığı anda da kararlaştırılabilir<sup>30</sup>.

Âhad haber basit olarak mütevâtir için gerekli olan şartları taşımayan hadis olarak tarif edilir<sup>31</sup>. Bütün rivâyet tabakalarında tek kalarak rivâyet edildiği gibi âhad olarak başlayıp sonradan rivâyet kanalları eklenmiş olarak da rivâyet edilebilir. Kanalların toplam sayısı herhangi bir tabakada üçe, dörde veya beşe çıkmışsa ve bu kanalların bir bölümüyle rivâyet edilmeye devam edilmişse *müsteftiz* adını alır<sup>32</sup>. Diğer yandan kanallar çoğalıp mütevâtir seviyesine çıkmışsa, o zaman *meşhûr* olarak adlandırılır<sup>33</sup>. Bazı âlimler, önce âhad olarak başlayıp sonradan yeni rivâyet kanalları eklenmesi ile oluşan bir rivâyet için birbirinin yerine kullanılan kavramlar olarak meşhûr ile müsteftizin eş anlamlı olduğu görüşünü savunurlar<sup>34</sup>. Bazı Hanefiler meşhûrun müktesep bilgi ifade ettiğini ileri sürmüşlerse de, genel görüşe göre bunlar başlangıçta âhad olarak başladığı için sadece zannî bilgi doğururlar<sup>35</sup>. Ne olursa olsun, âhad kategorisine dahil herhangi bir hadis tek başına tevâtür seviyesine çıkamaz; bununla birlikte pek çok kanaldan rivâyet edilmekle sonradan bu özelliği kazanabilir.

Muhtemelen dördüncü/onuncu asırda, fakat kesinlikle üçüncü asır öncesinde değil, yeni bir hadis kategorisi ortaya çıktı. Bu kategoriye mânevî tevâtür denildi ve bunun çetin bir problem olan icmanın hücciyetini temellendirmek için ortaya çıktığını söylemek için her türlü sebebe (gerekçeye) sahibiz<sup>36</sup>. Sınırlı kullanımına rağmen âhad kategorisine dahil bu tip tevâtür, lafzî olarak bilinen tevâtürle eşit bir zeminde geniş ölçüde tanınmış bir kategori olarak ortaya çıktı. Bu ikinci tip, matematikteki olasılık teorisinin terminolojisiyle ifade edecek olursak (kesinlik 1.0 olarak kabul edilir) 0.5'tan fazla bir olasılık derecesini ifade

30 Ferrā, *el-Udde*, c. III, s. 855; Karafī, *Şerh*, s. 352; Muvaffakuddin İbn Kudame, *Ravdatu'n-nâzir ve cunnetu'l-munâzir*, neşr.: Seyfuddin el-Katib, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut 1372/1952, s. 89; Fahrüddin er-Razî, *Lubâbu'l-işârât*, Matbaatu's-Saade, Kahire 1355/1936, s. 27.

Şu da belirtilmelidir ki pratikte mutevatirin tespiti, teorik tartışmalardaki gibi subjektif bir mesele değildir. Hadisçi ve fakihler, büyük çoğunlukla bir hadisin mütevâtir olup olmaması konusunda ittifak halindedirler.

31 Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 1463.

32 el-Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, c. II, s. 404.

33 Fakihler, bu sınıflandırmanın detayları hakkında farklı görüşler savunurlar. Bk. Emir Badishah, *et-Teyşîr*, c. III, s. 37. Şu bilinmelidir ki meşhur olarak bilinen bazı rivayetler, hadisçiler tarafından uydurma olarak değerlendirilmiştir. İbn Salâh, Allah'ın Rasulüne nispet edilen ve piyasada meşhur olan bazı hadis tiplerinin uydurma olduğuna dikkat çeker. (*We hunake âhadis meşhura teduru an Rasulillah fi'l-eswak leyse leha asl*). Bk. *Mukaddîmetu İbn Salâh ve mehâsinu'l-Istilah*, neşr.: Aîşe Abdurrahman, Daru'l-Maarif, Kahire 1989, s. 451.

34 el-Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, c. II, s. 404.

35 Amir Badishah, *et-Teyşîr*, c. III, s. 37.

36 Bunun için bk. Wael B. Hallaq, "The Authoritativeness of Suni Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, London-Newyork 1986, sayı: 18, ss. 427-54.

eder. Buna göre, farklı iki râvî tarafından aktarılan iki âhad hadis aynı temayı (ma'na) destekliyorsa ikisinin de olasılığı birlikte artar. Farz edelim ki yaygın olarak bilinen bir temayı destekleyen iki âhad hadisten her birinin doğruluk ihtimali 0.51 olsun. Bu durumda her bir hadisin doğru olma ihtimallerinin toplamı 0.51'den yüksek olur, fakat yine de belirgin bir şekilde 1.0 dan azdır. Bu şekilde, hepsinin metni farklı ve her biri farklı bir senetle rivâyet edilmiş fakat aynı temaya sahip çok sayıda hadisin doğruluk ihtimali sonunda hem ani hem de kesin bir bilgi doğuracak seviyeye ulaşabilir<sup>37</sup>.

Şimdi burada zikredilen üç çeşit hadisin epistemik değerini tartışmaya geçmeden önce tarihi rivâyetleri kabul etmede, kendi epistemik kriterlerimizi değerlendirmek yararlı olacaktır. Zira her şeyden önce problem, Hadis literatürünün, peygamberin gerçekten söylediğinin veya yaptığının doğru bir temsilcisi olup olmadığıdır. Çünkü Weil, Goldziher, Schacht ve benzerlerinin, hadisin sıhhatine karşı söylediklerinin bir anlam ifade edebilmesi için; Müslüman âlimlerin, "hadis otantiktir yani bir bütün olarak peygamberin söylediği veya yaptığını kesin olarak temsil eder" görüşünde oldukları şeklindeki iddialarının kesin doğru kabul edilmesi gerektiğini daha önce söylemiştik. Halbuki bu oryantalistler, geleneksel İslam âlimlerinin hadislerin doğruluğunu sadece ihtimali ifadelerle değerlendirdiklerini anlasalardı, hadislerin güvenilirliği üzerine bu kadar keskin değerlendirmelerde bulunmazlardı. Kanaatimce, mesela Goldziher, geleneksel İslam âlimlerinin hadislerin doğruluğunu kesin olarak bilinemeyeceğini, onların sahihliğinin sadece ihtimaliyet bildiren terimlerle ifade edilebileceğini ileri sürdüklerini anlasaydı tarihi bir kaynak olarak hadisin güvenilirliği üzerine bu kadar gürültü koparmazdı.

Âhad hadisleri ele alan pek çok çalışma örneğinde (toplam sayı on binlercedir) belli bir hadisin müteahhir bir uydurmayı temsil ettiğini ileri sürmek çoğu zaman zordur. Fakat bir hadisin sıhhati hakkında ciddi yahut kısmi bir şüphe ortaya atabiliyorsak, bu takdirde dikkatli tarihçiler olarak -ki onlardan biri olduğumuzu umuyorum- yapmamız gereken şey, onu tamamen devre dışı bırakmak ya da şüphe biraz hafif ise onun güvenilir bir kaynak olmadığına bilincine ve bilgisine sahip olarak sadece sınırlı bir şekilde kullanmaktır. Her iki durumda da böyle bir rivâyete güvenilmez; sadece bizzat olayın kendisinden kaynaklandığına kesin olarak inandığımız tarihi bir rivâyete güvenilebiliriz. Hatta bu durumdaki bir rivâyetin bile ideolojik önyargılara ve de diğer değişik potansiyel problemlere maruz kalabileceğini gözden uzak tutmamalıyız.

37 Amidî, *İhkâm*, c. I, ss. 232-33; Ebu'l-Velid b. Halef el-Baci, *el-Minhâc fi Tertîbi'l-Hicâc*, neşr.: Abdulmecid Türkî, Paul Geuthner, Paris 1976, s. 76; Hallaq, "Inductive Corroboration", ss. 17 vd.

Olasılık teorisine göre 0.51'e eşit veya daha az bir ihtimale dayandığını düşündüğümüz herhangi bir rivâyeti hemen atmalıyız. Bunu, mesela bir insanın doğumuna benzetirsek, bebeğin kız olma ihtimali 0.5 ise, kalan 0.5 ihtimal de bebeğin erkek olmasına verilir. Bir hadisin doğru (sahih) olma ihtimali, belli yeni bir doğumun kız olma (veya bu örnekteki gibi bir erkek olma) ihtimalinden hafifçe yüksek ise (0.01 veya makul ölçüde daha fazla) bu takdirde böyle bir hadise güvenilir tarihi bir veri olarak bakmak için tabii ki az sebebe sahibiz.

Bu çerçevede hem âhad hem de mânevî tevâtür ihtimaliyet testinin ötesine geçemez. Âhad kuşkusuz zannîdir, zihinde 0.51 veya daha yüksek derecede bir zann doğurur, fakat çok iyimser şartlarda bile kesinlik ifade etmez. Müslüman hukukçular ve hadisçilerin âhadın yalana ve yanlışla konu olduğunu zaten kabul ettiklerini unutmamak lazımdır. Zannın kendisi, tanımı gereği yanlışla maruz kalan demektir<sup>38</sup>. Şâyet âhad, tarihi bir kaynak olarak güvenilir kabul edilmezse, mânevî tevâtür de kesinlikle aynı şekilde ele alınmalı, çünkü tevâtürün bu türü, âhad hadislerin toplamından başka bir şey değildir. Gerçekte, tam olarak bu yüzden bazı âlimler, evrensel olarak kabul edilmiş ve epistemik açıdan mânevî tevâtürden daha üstün görülmüş olmasına rağmen lafzî mütevâtirin de kesinlik ifade ettiğini reddetmişlerdir<sup>39</sup>. Öyleyse, -tevâtür kavramını metafizik ve teolojik postulatlarla ilişkilendiren ortaçağ Müslüman âlimlerinin amacından farklı olarak- parçalar şüpheli ise bütün de aynı şekilde şüpheli olur diyoruz. Yeri gelince değineceğimiz gibi, birden fazla oldukları varsayılsa bile,<sup>40</sup> her halukarda mânevî mütevâtirlerden sadece birinin yaşayabildiği söylenebilir.<sup>41</sup>

Geriye lafzî mütevâtir kalıyor ki bu çeşit mütevâtir, ani ve kesin bilgi doğurur. Bununla birlikte bu çeşidi anlatmadan önce hukukçular ve usûlcüler dışında, hadisin en iyi uzmanları olan muhaddislerin kendilerinden kaynakla-

38 Necmuddin Suleyman et-Tûfi, *Şerhu muhtasari'r-rawda*, neşr.: Abdullah et-Turki, Muessetu'r-Risale, Beyrut 1407/1987, c. II, s. 112, 115. (*Haberu'l-vâhid yahtemilu'l-keziib*); Ebu Amr İbn es-Salah, *Siyânetu Sahîhi Muslim mine'l-ihlal ve'l-galat*, neşr.: Muvaffak Abdulkadir Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1404/1984, s. 85. (*ez-zann kad yuhti*); İbnu'l-Kassar, *Mukaddime*, s. 110 (*Haberu'l-vahid...caze aleyhi en-nesh ve'l-galat ve's-sehv ve'l-keziib*); Ebu Ali es-Serahsi, *Usûl*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1982, s. 269; (*el-âhad fihi ihtimal ve's-şubha*).

39 Serâhsî, *Muharrer*, c. I, ss. 213 vd.

40 İcmanın varlığına delil olarak gösterilene dışında başka bu türden bir hadis bilmiyorum. Bir sonraki nota bakınız.

41 "Ümmetim hata üzerine birleşmez" anlamındaki hadis. Bk. Hallaq, "On the authoritativeness of Suni Consensus", ss. 441 vd. Bu hadisin zorunlu bilgi doğurduğunun bütün fakihlerce kabul edilmediğini de belirtmek durumundayım. Mesela Fahreddin er-Razî ve et-Tûfi, bu hadisin kesinlik ifade eden bir kaynak olmadığını ileri sürerek icmayı temellendirmeye yeterli bir delil olmadığını belirtmişlerdir. Bk. *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1988, c. II, ss. 8-47. Ayrıca bk. W.B. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Variorum, Aldeshot 1994, [8. ek].



nan geleneksel İslamî tartışmaların diğer yüzüne bakmalıyız.

Usûlcülerin uğraştıkları pek çok konudan (sadece) biri Hadisin dil ve epistemik yönünü oluştururken, hadisçinin temel uğraş alanı tabiatı gereği özel olarak hadistir. Başka bir deyişle bu konu, onların uzmanlık alanıdır. Fakat hadise duyulan bu ilgi neredeyse iki grup arasındaki tek ortak paydadır<sup>42</sup>. Usûlcüler, son tahlilde epistemolojik çalışmalarının –ki bu fıkıh usûlüdür- bir parçası olarak hadisle ilgilendiler. Sonuçta onları, diğer bir çok teorik unsur arasında, insan tarafından tasarlanmış hukukun, Allah'ın iradesine uygunluk ya da farklılık derecesi bakımından bu kaynağın değerlendirilmesi ilgilendiriyordu. (Üzerine kural bina edilen) belli bir hadisin sahih olma ihtimali ne kadar yüksek olursa, bu belli kuralla ilgili olarak hukukçu “yüksek/gerçek doğruluk” a o kadar yaklaşmış olur. İşte fıkıhçının ilgisi tam olarak bu epistemik değerlendirmede yatar. Burası aynı zamanda fıkıhçının ilgisinin çağdaş bilginlerin anlayışıyla örtüştüğü noktadır. Zira değerlendirmelerine esas aldıkları farklı yaklaşımlarına rağmen her iki grup da hadisin sıhhatini ve doğruluğunu epistemolojik bir perspektiften ele alır.

Diğer yandan hadisçilerin esas ilgisi başka bir yerde yatar. Onların, hadisin sıhhatiyle tamamen farklı bir noktadan ilgilendikleri doğrudur. Hadisçiler, zanna dayanan ve aynı zamanda takvalı dindarlık pratiğinin temellerini oluşturmak için de gerekli olan “amel”<sup>43</sup> diye adlandırdıkları şey için hadisle ilgilendiler<sup>44</sup>. Diğer bir deyişle usûlcülerin aksine onlar katiyen zannîlik-kesinlik ikilemiyle uğraşmadılar, fakat daha çok asgari sahihlik şartlarını taşımış görünenleri de dahil, her türü sünnet malzemesini toplamaya çalıştılar.

Bu durum, onların hadis kategorilerinin ilk ve en başta geleninin, niçin çeşitli tiplerden oluşan ve sırf zannîlik bildiren hadislerden olmayan sahih türü olduğunu açıklar<sup>45</sup>. Muhtemelen aynı nedenden dolayı onlar hadis tasniflerinde, usûlcülerin kullandığı mütevâtire denk bir kategori kullanmadılar. Müteahhirinin ünlü hadisçilerinden biri olan İbn Salah<sup>46</sup>, açıkça hadisçilerin

42 Hadis üzerine yapılan çalışmalarda sürekli olarak, fıkıhçılar ve usûlcüler tarafından kullanılan farklı terim ve sınıflandırmalara açıkça atıfta bulunulur. Sık olmamakla birlikte, fakat genellikle yeterli sayıda, usûlcüler hadisçilere aynı atıflarda bulunur.

43 Bk. Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut ts., s. 442, Kutub-i Sitte'deki hadislerin tamamının amel gerektirdiğini iddia edenler. Kuşkusuz “amel kriteri” hukuki açıdan da önemlidir. Fakat hadisçiler amel konusuna, hadisin epistemik değeriyle ilgilenen usûlcülerden daha çok vurgu yaparlar. Bk. el-Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebir*, c. II, s. 405; et-Tûfî, *Şerh*, c. II, s. 112, 114.

44 İbnu'l-Kassar, *Mukaddime*, ss. 67-8.

45 İbn Salah, *Mukaddime*, ss. 169-70; Nevevî, *et-Takrîb*, ss. 23-4.

46 İbn Haldun, müteahhir yazarlar içerisinde İbn Salah'ın hadis üzerine yazdıklarının otorite niteliğinde olduğunu belirtmiştir. Bk. *Mukaddime*, s. 443.

söylemlerinde mütevâtir tasnifinin bulunmadığını ve bunun sebebinin de, bu tür rivâyetlerin onların ilgi alanına girmemesi olduğunu söyler<sup>47</sup>.

Burada, hadisçilerin (hatta bir dereceye kadar fıkıh usûlcülerinin)<sup>48</sup> (haberde) aradıkları en büyük kriterin “amel”<sup>49</sup> yani makul bir bilgiyle vahyi kaynaklara dayandığı tespit edilebilen insan hayatının her yönüyle ilgili dini pratikler olduğunu tekrar belirtmek gerekir. Çünkü insan davranışının bütün ayrıntılarını kesin bir bilgiye dayandırmak imkansız görülmüştür. Şâyet bu tür davranışların gerçekleştirilmesi ve organize edilmesi önemli ölçüde veya kısmen böyle bir epistemik kategoriye bağlansaydı, insan hayatı ile ilgili düzenlemeler yapmak neredeyse imkansız hale gelecekti<sup>50</sup>. Çünkü, bir fıkıhçının söylediği gibi hukuki meselelerde<sup>51</sup> ve insanın davranışlarıyla ilgili hukuki düzenlemelerde kesinlik nadiren bulunur.

Eğer mütevâtir, hadisçilerin rivâyetlerinin bir parçası değilse, öyleyse onların ele aldıkları hadisler âhad tiplerdir veya daha zayıf olan türleridir. Malum olduğu üzere kaynaklar hadisçilerin, rivâyetleri sahih, hasen ve zayıf<sup>52</sup> olarak üçlü bir sınıflandırmaya tabi tuttuklarını açık bir şekilde göstermektedir. Son iki kategori daha da alt bölümlere ayrılır veya başka tipler de eklenir. Hasen-sahih, hasen garib gibi<sup>53</sup>. Doğru olma ihtimalleri varsa bile burada zayıf, garib ve diğer alt tipler bizi ilgilendirmez. Çünkü bunların en iyisinin bile bayağı problemlili olduğu, en kötüsünün ise uydurma olduğu hadisçilerin kendileri tarafından ifade edilmiştir<sup>54</sup>.

Sahih, birinci tabakadan sonuncusuna kadar kesintisiz bir şekilde, adalet ve zabtlarıyla bilinen kişiler tarafından rivâyet edilen hadistir<sup>55</sup>. Sahih kategorisine giren bütün hadislerin aynı kalite ve güçte olmadığını söylemiştik. İki sa-

47 İbn Salah, *Mukaddime*, ss. 453-4.

48 Burada kastedilenler, müftüler, kadılar ve doğrudan pratik hayatla yüz yüze olup furu fıkıhla uğraşan hukukla ilgili diğer kişilerdir. Usûl-i Fıkhın nihai olarak sosyal çerçevede bir hukuku hedeflediği doğrudur ancak ayrıntılı bir hukuk teorisi olmak için, usûl zahiren karmaşık görünen epistemolojik farklılıklara temelsel ve yapısal açıdan yardım eder, onun gerçek ilgisi kısmen hukukun sosyal gerçekliğiyle ilgilidir.

49 Bk. 43. dipnot.

50 el-Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebir*, c. II, 405; et-Tûfî, *Şerh*, c. II, ss. 112, 114.

51 et-Tûfî, *Şerh*, c. II, s. 112.

52 Zaif, nadiren sakim olarak da adlandırılır. Bk. İbn Salah, *age*, ss. 151 vd.; James Robson, “Varieties of the Hasan Tradition”, *Journal of Semitic Studies*, Manchester 1961, sayı: 6, s. 49.

53 Muhyiddin Şerefuddin en-Nevevi, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti's-suneni'l-beşiri ve'n-nezîr*, neşr.: Abdullah el-Barudi, Daru'l-Cinan, Beyrut 1986, s. 26; Robson. “Varieties”, s. 48 vd.; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 444.

54 Nevevî, *et-Takrîb*, 24; Muslim, *es-Sahih*, I, 30; et-Tûfî, *Şerh*, c. II, s. 148.

55 Takiyuddin İbn Dakiku'l-İd, *el-Iktirah fi beyani'l-Istilah*, neşr.: Kahtan ed-Durri, Matbaatu'l-İrşad, Bağdad 1402/1982, 152; İbn Salah, *age*, s. 151, 152; et-Tûfî, *age*, s. 148.

hih sahibi Buhari ve Muslim'in onları ele alış tarzına ve sınıflandırmasına bağlı olarak en azından yarım düzine alt başlıklara ayrılmışlardır<sup>56</sup>. Hasen ise adaleti ve fasıklığı ile tanınmamış kişilerin rivâyetidir<sup>57</sup>. Potansiyel kusuruna rağmen bu tip hadisle amel edilebilir, fakat onun sırf zannîlikten öte bir şeyi temsil ettiği söylenemez<sup>58</sup>.

Beşinci/on birinci asırdan sonra sahihin epistemik değerinin hadisçiler arasında hafifçe tartışıldığı görülür. Onlar aslında hadisin epistemolojik değeriyle ilgilenmemişlerdi. Bu konudaki iki karşıt görüşten birinin Nevevî (676/1277) ve İbn Salah tarafından temsil edildiği görülmektedir. Nevevî açık bir şekilde şunu söyler: "Sahih sadece sahih anlamına gelir ve kesinlik ifade etmez"<sup>59</sup>. O sert bir şekilde Müslüman âlimlerin çoğunluğunun ve ileri gelenlerinin (*el-muhakkikun ve'l-ekserun*) sahihin, mütevâtir kategorisinde olmadığı sürece zannî olarak kaldığını ve asla kesinlik kategorisinde değerlendirilemeyeceği görüşünde olduğunu belirtir<sup>60</sup>. Öte yandan Bulkinî (805/1402) İbn Salah'a dayanarak Buharî ve Muslim'in ittifak ettiği hadislerin kesin bilgi (*yakînî nazarî*) ifade ettiğini ileri sürer ve iddiasını destekleyen bir grup âlimin ismini sıralar. İbn Salah'a göre, Buharî ve Muslim'in hücciyeti üzerinde oluşan icma dolayısıyla bu hadisler kesinlik ifade eder.<sup>61</sup> Burada gözden kaçmayan husus, İbn Salah'ın ileri sürdüğü kesinlik, sahihin rivâyet şekline değil, fakat bir dış etmen olan Buharî ve Muslim'in seçmesi üzerinde oluşan icmanın hücciyetine dayanmış olmasıdır.

Sahihliğin kriterleri olarak kabul edilen hadislerin senedlerinin ve râvîlerin güvenilirlik durumunun, bir dış değerlendirme metodu (icma) lehinde, görmezlikten gelinmesi iması çok ciddidir. İbn Salah'ın bu iddiasını, netice itibarıyla, ümmetin bizatihi kanun koyma yetkisine sahip olduğu veya ona bu yetkinin verildiği boyutuna kadar vardırıarak, bir kanun kaynağının statüsünü zannîlikten kesinlik seviyesine yükseltmiştir. Daha da önemlisi onun iddiası, mantıksal sonucuyla göz önüne alındığında, bir hukuk kaynağı olarak görülen icmanın biricik temelini yıkar. Çünkü, başka bir yerde anlattığım gibi, herhangi bir delile dayanmayan bu iddia kendi kendisine tuzak kuran bir şüpheli de

56 İbn Salah, *Mukaddime*, ss. 169-70; Nevevî, *et-Takrîb*, ss. 23-4.

57 İbn Dakiku'l-İd, *el-Iktirah*, ss. 162-3; et-Tûfi, *eş-Şerh*, c. II, s. 148.

58 İbn Dakiku'l-İd, *age*, s. 168; İbn Salah, *age*, s. 175.

59 Nevevî, *age*, s. 21; "ve iza kîle sahih, fehaza ma'nahu, la ennehu maktuun bih".

60 Nevevî, *age*, s. 24; Siraceddin el-Bulkînî, *Mehâsinu'l-Istilah*, İbn Salah'ın Mukaddimesi'yle beraber neşr.: Aişe Abdurrahman, Daru'l-Maarif, Kahire 1989, ss. 171-2. Gerçekte, Emir Badishah, *Teyşîru't-tahrîr*, s. 37'de herhangi bir ayırım yapmadan genel olarak zannîliğin sahih ve hasenin özelliği olduğunu belirtir.

61 İbn Salah, *Siyânetu Sahih-i Muslim*, ss. 85-7.

içermektedir.<sup>62</sup> Hukukçular, nesiller boyunca kendi entelektüel enerjilerini sırf bu tuzaktan sakınmak için harcadılar.

Bu yüzden meşhur bir âlim olan Abdusselam (661/1262), İbn Salah'ın görüşlerini değersiz (radî') olarak isimlendirerek kınamıştır<sup>63</sup>. Muhtemelen icma tarafından ihsan edilen hayali otoriteye karşı daha etkili bir delil Goldziher'in şu anlamlı ifadesidir: ' Sahihaynin İslam'daki bu genel kabulüne rağmen onlara duyulan büyük saygı, bu koleksiyonlarda karmaşık halde bulunan kabul edilemez veya standart dışı hadislerin serbest bir eleştirisine izin vermedi<sup>64</sup>.

Buhari ve Muslim'in ittifak etmediği sahih hadisin diğer alt kısımları ile hasen hadis çeşitleri tartışmasız bir şekilde zannî kabul edilerek fıkıh usûlcülerinin âhad taksimine dahil edilmişlerdir. Buhari ve Muslim'in üzerinde ittifak ettikleri hadisler hakkındaki İbn Salah'ın iddiasını istisna tutarsak, bu kategoriye dahil mütevâtir olmayan bir sahih de, tabiatıyla bir âhad olarak kesinlik ifade etmez. Bu görüşü destekleyenler arasında sadece İbn Salah'ın görüşlerine karşı olanların listesini değil, aynı zamanda fıkıh usûlcülerinin tamamını ve her şeyden önce bütün hadis literatürünün onlar için toplandığı, sistematize edilip incelendiği fıkıhçıları da sayabiliriz. Gerçekte Şevkanî açıkça, fikhî kuralların sahih ve hasen üzerine bina edildiğini, bu iki kategori zan ifade etse de hukukî meseleler için bu zannın yeterli olduğunu söyler<sup>65</sup>.

Son olarak kesinlik ifade eden mütevâtir problemine dönüyoruz. Hadis rivâyetlerinin bu çeşidi ihtiva etmediğini İbn Salah'ın kendisinin de kabul ettiğini tekrar hatırlayalım. Fakat İbn Salah daha fazlasını söylüyor. O, kategorik mütevâtirin nadir olduğunu ileri sürer<sup>66</sup>. "Kim mütevâtir olarak nakledilmiş bir hadis örneği ararsa onu bulmakta aciz kalır."<sup>67</sup> Bu tür bir hadisi bulmak için İbn Salah bizzat kendisinin yaptığı araştırmada sadece bir tane zikredebilmiştir. Bu da tahminen yüzden fazla sahabî tarafından rivâyet edilen "Benim üzerime kasten yalan söyleyen kimse cehennemdeki yerini hazırlasın"<sup>68</sup> hadisidir. Onun

62 Hallaq, "On the Authoritativeness of Consensus", ss. 427-54.

63 Bulkinî, *Mehâsinu'l-Istilah*, ss. 171-2.

64 Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 236 vd.

65 Şevkanî, *İrşadu'l-Fuhûl ila tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, Şeriketu Mektebeti Ahmed b. Sa'd b. Nabhan, Surabaya ts., s. 48.

66 Bu görüşünün, sahihin kesinlik ifade ettiğini ileri sürdüğü ilk görüşüyle çeliştiği düşünülmemelidir. Çünkü mütevâtirin doğurduğu bilgi herkesçe kabul edildiği gibi ani bilgidir. Buharî ve Muslim'in üzerinde ittifak ettiği sahih hadisler ise ona göre istidlali/nazari bilgi ifade eder.

67 İbn Salah, *Mukaddime*, s. 454. "we men suile an ibrazi misalin lizalike fima yurwa mine'l-hadis a'yahu tatallabuhu".

68 İbn Salah, *age*, Muhammed b. Nizmuddin el-Ensarî, *Fevatihü'r-rahâmût*, Gazalî'nin *el-Mustasfa'* si ile birlikte, el-Matbaatu'l-Amiriye, Kahire 1324/1906, c. II, s. 120; "men kezebe aleyye

mütevâtir kategorisine uygun bulduğu diğer hadis de “Ameller niyetlere göredir” rivâyetidir. Bununla birlikte İbn Salah şunu da itiraf eder. Her ne kadar bu hadis tevâtür sayısını bulan râvîler tarafından rivâyet edilmişse de, bu sayı rivâyetin başlangıcından beri değil ortasında gerçekleşmiştir.<sup>69</sup>

Son dönem hukuk usûlcülerinden Ensarî (1119/1707) ve İbn Abduşekûr’un (1225/1810), İbn Salah’ın tevâtürün azlığı ile ilgili görüşünü genel anlamda kabul etmekle beraber, bu türden hadislerin daha fazla olduğunu düşündükleri görülmektedir. İbn Cevzî’nin (598/1201) şu görüşüne dayanarak ancak dört tane sayabilmişlerdir: “Mütevâtir hadisleri araştırdım ve bir miktar buldum.” Onun tespit ettiği altı taneden en az biri ya da muhtemelen ikisi Ensarî ve Abduşekûr tarafından da sayılmıştır<sup>70</sup>. Böylece, en tanınmış hadisçiler ve İslam hukukçuları tarafından yapılan araştırmalarda, sekiz ya da dokuzdan fazla mütevâtir hadis tespit edilemediği görülmektedir.

Bu sayı da, tespit edilenlerin hepsinin gerçekten mütevâtir kabul edilmesi durumunda geçerlidir. Bununla birlikte Ensarî’nin bir ifadesi üzerindeki yorumunda, Abduşekûr okuyucularına şerhinin son bölümlerinde, içlerinde Müslüman ümmetin yanılmazlığına dair hadisin de bulunduğu başka mütevâtir hadisler de tespit ettiğini söylemektedir<sup>71</sup>. Bu da en azından, Abduşekûr’un tevâtürden lafzî olanını kastettiğini gösterir, çünkü ümmetin yanılmazlığına dair olan hadis mânevî mütevâtir cinsindedir<sup>72</sup>. Bu yüzden onun mütevâtir kabul ettiği hadislerin tamamı dörtten az olmalıdır. Toplamda ise sekiz veya dokuz tane olabilirler.

Özetlemek gerekirse, Batılı araştırmaların dikkati, geleneksel Müslüman söylemlerin özellikle öğretici olmayan bir alanı üzerine yoğunlaşmıştır. Hadsisçi/gelenekselci söylem, büyük ölçüde hadisin İslamcı paradigmanın tarihsel araştırmalarıyla doğrudan ilgili hatta onun merkezinde yer alan epistemik değeriyle bağdaşmayan bir şekilde ifade edilmiştir. Eğer bu epistemik ilginin bazı izleri hadısçi söylemlerinde varsa bile, bu fıkıh usûlünün etkisiyle olmuştur. Hadisin epistemik değeri, sonuçta hukuk usûlcüleri ve fı-

*muteammiden fa'l-yetebewe' mak'adahu mine'n-nar'.*

69 İbn Salah, *Mukaddime*, s. 454; “*innema'l-a'malu bi'n-niyat*”.

70 el-Ensarî, *Fevatihü'r-rahâmût*, c. II, s. 120.

71 İbn Abduşekur, *Müsellemü's-sübut şerhu fevatihü'r-rahâmût*, Gazalî'nin *Mustasfa'sı* ile birlikte, el-Matbaatu'l-Amiriyye, Kahire 1324/1906, c. II, s. 120-121. Ayrıca bk. 36. dipnot.

72 Gerçekte, Ensarî ve Abduşekûr tarafından mütevâtir olarak sayılan hadislerden biri olan “*el-Mesh ale'l-huffayn*” (Mestler üzerine mesh) hadisi, Abdulvahhab b. Nasr el-Bağdadi tarafından mânevî mütevâtir olarak isimlendirilmiştir. Bk. Onun *el-İcma* adlı eseri. (İbnu'l-Kassar'ın, *Mukaddime fi'l-Usûl* ile birlikte, neşr.: Muhammed Suleymani, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1996, s. 276.

kıhçılar tarafından açıklanmış ve özenle ifade edilmiştir, Batılı bilginler araştırmalarını, eğer bir araştırmaya gerek varsa tabi, hadisin bu alanında yoğunlaştırmalıdır.

Hukuk usûlcülerinin hadisleri mütevâtir ve âhad diye tasnif etmeleri bize devasa sayıda âhad hadis bırakmıştır. Büyük çoğunluğu zannî olan bu hadislerin, bir düzineden de az bir kısmı da kesin doğru ve zorunlu olarak rivâyet edilmiş olan mütevâtir türündendir. Hadisçilerin uğraş alanı olan ve fıkıhçıların da fikhî hükümleri bina ettiği âhad hadislerin, hasen de dahil olmak üzere, genel olarak hadislerin büyük bölümünü teşkil ettiği kabul edilmiştir<sup>73</sup>. Zorunlu bilgi ifade eden çeşidi ise, basitçe söylemek gerekirse kayda değer değildir. Bir an için mütevâtir hadislerin bir düzineden fazla olduğunu, mesela bir sayıyla ifade edilecek kadar veya daha fazla olduğunu kabul etsek bile<sup>74</sup>, sahihlik problemi bununla daha da küçülmüş olur. Nebvî sünnetin çok küçük bir bölümünü oluşturmakla bizzat kendisi bizim eleştiri alanımızı/malzememizi kolaylaştırmış olur.

İbn Salah'ın, "Buharî ve Muslim'in üzerinde ittifak ettiği sahih çeşidi kesinlik ifade eder" şeklindeki iddiası, iki sebepten dolayı modern bilginler tarafından ciddiye alınamaz: Birincisi bu iddia geleneksel Müslüman âlimlerin kendileri arasında bile hayli tartışmalı olup önemli bir çoğunluğu tarafından mantıksal ve epistemolojik nedenlerle reddedilmiştir. Şâyet, sahih hadisi mütevâtir seviyesine yükselttiği söylenen icma, hadisin hücceyitini tasdik ediyorsa bu takdirde hadis, icmanın hücciyetini tasdik edemez. Müslüman âlimler, bunun bir devire sebebiyet vereceğinin güçlü bir şekilde farkındadırlar. Fakat hadis

73 Nevevî, *et-Takrîb*, 24-5; İbn Dakikül-İd, *el-Iktirah*, s. 168; el-Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebir*, c. II, s. 416; Cemaluddin Yusuf el-Mizzî, *Tezhîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, neşr: Beşşar Ma'ruf, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1985, c. I, s. 171. Ayrıca bk. İbn Ebi Şâme'nin, Şafîî öğrencilerine yönelttiği fikhî hükümlerde zayıf hadisleri kullanmaları ile ilgili uygulamalarına dair eleştirileri. *Muhtasarü Kitabi'l-muammal fi redd ila'l-emri'l-evvel*, *Mecmau'r-Resail* içinde, Matbaatu'l-Kurdistan, Kahire 1328/1910, ss. 20-1-36.

74 *el-Fevâidu'l-mutekâsira*'nın bir özeti olan *Katfu'l-ezhâri'l-mutenâsirâ fi ahhâri'l-mutevâtirâ*'sında es-Suyuti, on veya daha fazla tarikten rivâyet edildiğini söylediği 88 hadise yer vermiştir. Başlığın kendisi hariç yazmanın hiçbir yerinde bu hadislerin mutevatir olduğuna dair bir şey söylememiştir. Suyuti'nin burada yer verdiği bir grup hadisin, daha ünlü bazı hadisçiler tarafından mütevâtir seviyesine uygun görülmediğini de söylemek kayda değerdir. Mesela "Ameller niyetlere göredir" hadisinin, İbn Salah tarafından bütün tabakalarında tevâtürün şartlarını taşımadığı belirtilmiştir. Aynı şekilde, orada Suyuti'nin yer verdiği ümmetin yanlışlığı ile ilgili iki hadis ile mestler üzerine mesh hadisi de lafzî değil, mânevî mütevâtir olarak değerlendirilmiştir. Bunun için bk. 40, 70 ve 73. dipnotlar. Şunu da kaydetmek gerekir ki listedeki elliden fazla hadis, ibadetler ve inançla ilgilidir. Bk. *Katfu'l-ezhâr*, ms. 2889, Princeton Üniversitesi, Yahuda bölümü, Garrett koleksiyonu. Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nden Bay Annale Pauls'a bu yazmayı elde etmemdeki olağanüstü yardımlarından dolayı şükranlarımı sunarım.

realitede icmayı tasdik eder ve geniş ölçüde kabul edildiği üzere bunu yapabilecek tek yetkili metindir. Hadisin icmayı tasdik edemeyeceği de, Müslüman düşünürler tarafından geniş ölçüde kabul edilen bir gerçekliktir<sup>75</sup>.

İkincisi ve daha da önemlisi, iddia teolojik tabiatlıdır, Müslüman hadisçilerin kendileri tarafından konulmuş hadis değerlendirme kriterlerinden temelli bir şekilde ayrılır. Sahihin ifade ettiği kesinlik, rivâyet edilme şekliyle ya da râvîlere atfedilen dürüstlüğü kalitesinden kaynaklanmıyor. Mesela, sahih kategorisine dahil âhad bir hadisin hücciyeti başlangıçtan itibaren (ab initio) ve apriori olarak ilan edilmiş olmayıp sırf Buharî ve Muslim'in üzerinde ittifak ettiği hadislerden olmasından dolayıdır. Sahihliğin geçerliliği, onların rivâyet şekli söz konusu olduğunda, daima âhad bir hadisin araştırılmasını gerektirir. Araştırmanın bu şekilsel kriterleri uygulandığında İbn Salah kendisi bile mütevâtirin neredeyse olmadığı sonucuna varmıştır. İbn Salah'ın mütevâtir sahihin garantisini, bir bütün olarak Müslüman ümmete verilmiş ilahi bir lutufa bağlaması, bu hadislerin rivâyet edildiği muayyen tarihi ve sosyo-ahlaki çerçeve (ilmi rical) göz önüne alındığında bilimsel bir anlam ifade etmemektedir.

Sahih hadisin bazı çeşitlerinin mütevâtir kategorisine dahil olduğu kuvvetle muhtemeldir. Önemli olan bu kategorinin son tahlilde sayıca çok yetersiz oluşudur. Bununla birlikte (bunlar) sayılmış veya hesaplanmıştır. Dolayısıyla kolayca kontrol edilip araştırılabilir. Elbetteki modern Batılı tartışmaların konusu, elde mevcut bu tür hadislerin hücciyeti ile sınırlanmışsa bu çok saçma kabul edilecektir. Halbuki bu tartışmaların o kadar sınırlı olmadığı ve gerçekte hadislerin çoğunluğuyla ilgili olduğu ispata ihtiyaç duymayacak derecede açıktır. Şayet hadisle doğrudan ilgilenen iki grup olan hadisçiler ve fıkıhçıların hepsi, literatürün epistemik değerini güvenilir olarak kabul etmemişlerse, o zaman bütün enerjimizi hücciyet meselesini tartışarak israf etmemize gerek yoktur. Bir miktar hadis dışında geri kalanının zan ifade ettiği ve zannın da -kendi kaynaklarımızdan da açık bir şekilde bildiğimiz üzere- hem yalana hem de yanlış ihtimali olduğu ifade edilmişse, daha ne istiyoruz?

---

75 Bk. 36. dipnot.