

Hız. Peygamber Bunu Söyledi mi Söylemedi mi? Erken Dönem Sünnîlikte Hadîslerin Lafzî, Tarihî ve Etkin Gerçekliği

Jonathan A. C. BROWN*
Çev. Hatice Nur DALKILIÇ**

Giriş

[Hz.] Peygamber'in hadislerinin yerini Sünnî İslâm'ın epistemolojisinde açıkça belirlenmesinin oldukça zor olduğu tecrübe edilmiştir.*** Bir tarafta Sünnî hadis âlimleri ve müçtehitler bir hadisin [Hz.]**** Peygamber'in gerçekten söz ve fiillerini ifade ettiğini tespit etmek için iki benzer fakat birbirleriyle çelişen ölçütleri özenle hazırlamışlardır.¹ Diğer tarafta aynı Müslüman âlimler çok sayıda ilmî söylemlerinde ve vaazlarında hadisleri, hazırladıkları her iki bilimsel tasnife riayet etmeyerek kullanmışlardır.

* University of Washington'da öğretim üyeliği yapmıştır. Hâlen Georgetown Üniversite'sinde öğretim üyesidir. Jonathan A.C. Brown, Buhâri ve Müslim'in *Sahih* lerinin otorite kazanma süreci ile ilgili hazırladığı doktora tezi *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim: The Formation of and Function of the Sunni Hadîth Canon* (Leiden 2007) başta olmak üzere çok sayıda kitap ve makalesi ile tanınan günümüzün önde gelen Batılı Müslüman araştırmacılarıdandır.

** Nevşehir Hacıbektaş Üniv., İlahiyat Fak., Hadis, haticenur.1411@gmail.com

*** Bu çeviriye esas olan makale "Did the Prophet Say It or Not? The Literal, Historical, and Effective Truth of *Hadîths* in Early Sunnism" adıyla *Journal of the American Oriental Society*'de 2009 yılında yayımlanmıştır.

**** Köşeli parantez [] içindeki saygı ifadeleri ve tercümeye esas alınan metinle mukayeseyi kolaylaştırmak için sayfa numaraları tarafımızdan eklenmiştir.

¹ Bu konu hakkındaki ayrıntılı tartışmalar için bkz. Aron Zysow, "The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Muslim Legal Theory" (Doktora Tezi, Harvard University, 1984), 14-49; Wael Hallaq, The Authenticity of Prophetic Hadîth: A Pseudo-Problem, " *Studia Islamica* 89(1999): 75-90. Ayrıca bkz. Bernard Weiss, *The Search for God's Law* (Salt Lake City: Univ. Of Utah Press, 1992), 259-321; Murteza Bedir, "An Early Response to al-Shafi İsa b. Abân on the Prophetic Report (khabar)." *İslâmîc Law and Society* 9.3 (2002): 285-311.

Müçtehitler tarafından geliştirilip, dördüncü/onuncu yüzyılın sonu ile beşinci/on birinci yüzyılın başında Sünnî İslâm'a uyarlanan bu ölçüt, çok çalışılmıştır.² Fakat bunu ilk kabul eden biçimlendirici ehl-i hadîsin ve "Sünnî" (ehl-i sünnet ve'l-cemâ'at) âlimlerinin epistemolojik ölçütü hakkında ne söylenebilir? eş-Şâfi'î (v. 204/820) ve İbn Hanbel (v. 241/855) bir hadîsin sahih olduğunu söylediklerinde neyi kastetmişlerdi?³ Onlar gerçekten [Hz.] Peygamber'in bu ifadeyi kullandığını veya söyleme ihtimalinin bulunduğunu mu kastettiler veya sadece [Hz.] Peygamber'in normatif teamülünün bir işareti olarak mı gördüler? el-Buhârî (v. 256/870) veya et-Tirmizî (v. 279/892) bir *hadîs* için sahih veya hasen ifadesini kullandıklarında, bu terimler söz konusu *hadîs*in tarihî gerçekliğinde onların düşüncelerini nasıl yansıttı? *Sahih hadîs* [Hz.] Peygamber'e aidiyeti kesin bir haberse, âlimler nasıl sürekli bir *hadîs* diğerinden daha sahihtir (esahh) diye hüküm verebildiler?⁴ İlk dönem Müslüman âlimlerin tarihî vizyonunu modern Batı düşüncesinde anlaşılabilir terimlerle nasıl ifade edeceğiz?⁵

Bu makalede, *ehl-i hadîsin*, *hadîslerin* tarihi güvenilirliklerini geç dönem Sünnî müçtehitlerin ilmî objektifleri vasıtasıyla incelemediklerini öne sürüyorum. Bilakis, onlar sahih hadîslerin, benim tarihi kesinlik diye tanımlayacağım şeyi karşıladığını düşündüler. İsnâd kullanarak hadîsin söyleyenine aidiyetini bulmadaki açık saplantılarına karşın, âlimlerin hadîslerin güvenilirliklerini destekleyen şartlardan emin olduklarından dolayı, onlar sık sık *sahih nev'*ine uymayan *hadîsleri* kullandılar.[259] Bu *ehl-i hadîs* âlimleri nebevî ifadelerde kullanılan kelimelerin baskın karizması ve işlevselliğinden dolayı zayıf bildikleri hadîsleri de, bu uygulamayı metinsel aidiyete dair kendi söyledikleriyle bağdaştıran mecaz araçların çeşitliliğine dönüştürerek kullandılar.

Partisans of Hadith diye tabir ettiğim *ehl-i hadîs* terimi, kesinlikle deyişkendir. Bir terim ne ölçüde bir ekol tarafından kullanıldıysa sonradan o ekole aitmiş gibi düşünülmesi ve bir ekolün ne ölçüde İslâm hukukuna ve

³ Bu makalede *sahih*, "authentic" olarak tercüme etmenin herhangi bir tartışma doğurma ihtimali ve bunun da ötesine "authentic"ın teknik kullanımının zorluğundan dolayı "sound" olarak tercüme edilmiştir. Sahih'in doğru tercümesi hakkındaki tartışmalar için bkz. G. H. A. Juynboll, "Sahih," *Encyclopaedia of Islam*, yeni baskı; Asma Hilali, "Étude sur la tradition prophétique: La question de l'authenticité du I/VIIème au VI/XIIème siècle" (doktora tezi, École Pratique des Hautes Études, 2004), 19. (İngilizce makalelerdeki "authentic" kelimesinin Türkçeye "sahih" şeklinde çevrilmemesi hakkında benzer bir tavır için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, İstanbul: İSAM Yay. 2013, s. 23-24. [çev.])

⁴ Bu mükemmel soru için David Powers'a teşekkür borçluyum.

⁵ Tarihin zamanın ve mekânın ötesinde ne tesis ettiği hakkında tek düze fikirleri var saymanın riskleri hakkında bkz. David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985), 211-35. Bu alıntı için JAOS'un isimsiz editörüne müteşekkirim.

itikada yönelik istikrarlı bir yaklaşım temsil etmesi her ikisi de ciddi sorunlardır. Melchert, Spectorsky ve Lucas'ın açıkladığı gibi, hadisçi fakih ekolün içinde gerçek değişim mevcuttu.⁶ Değişim, yine de çok önemli avamın önüne geçmedi ve ekolün bir isim veya başkası tarafından eleştirilmesi erken İslâmî dönemde, düşüncede herhangi bir mantıklı tartışma için gerekliydi. Bu makalede, hadis tenkidi (cerh ve ta'dîl) ilmi sayesinde bu delil olan metinleri seçerek, fikhî mukayeseden daha çok metinlerden hüküm çıkarmaya öncelik veren, genel anlamda ehl-i hadisin kapsamındaki âlimleri işledim. Bu makale, örneğin, ehl-i hadîs alanında İbn Hanbel gibi hadisçi fakihlerle onun yakın ve ortak ilişkisi ve onun çalışmalarının başka önemli ehl-i hadîs üzerindeki etkisi (gelişen hadîs tenkidi alanındaki çığır açan çalışmaları dahil) yüzünden eş-Şafî'î'yi de ihtiva edecektir.⁷ Elbette, İbn Hanbel ve eş-Şafî'î fikhî görüşlerinde birbirlerinden ayrıldılar ve ben ikisinin arasını kesinlikle ayıracağım. Fakat burada ben *hadîslerin* ilmî ve tarihî değeri hakkında onların benzer görüşler paylaştığını ileri süreceğim.

Müçtehitlerin Problematik Rpizması

Biz erken dönem Sünnilerin *hadîslerin* tarihî güvenilirliğine nasıl incelediklerini düşündüğümüzde iki tehlikeli durumu risk ediyoruz. Bir tarafta, biz “bir olay gerçekleşti mi gerçekleşmedi mi?” sorusuna “evet ya da hayır” gibi açık bir cevap arayan tarihi haberlere yönelik ortak tavır takınabiliriz. (sıradan biri, tarih yazıcılığı ile ilgili tartışma yüzünden kafası karışmaz). Diğer tarafta, neredeyse tarihi haberlerin tüm tartışmalarını

⁶ Christopher Melchert, “The Traditionist-Jurists and the Framing of Islamic Law,” *Islamic Law and Society* 8.3 (2001): 383-406; Susan A. Spectorsky, “Hadith in the Responses of Ishâq b. Râhawayh,” *Islamic Law and Society* 8.3(2001): 408-31; Scott C. Lucas, “Where are the Legal Hadith? A Study of the Musannaf of Ibn Abî Shayba,” *Islamic Law and Society* 15. 3 (2008): 283-314.

⁷ İbn Hanbel, örneğin, güvenilirliği kanıtlanmış çalışmasında eş-Şafî'î'nin “onun bizden elde ettiği menfaat bizim ondan aldığımızdan az değildir” demiştir: İbn Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyullah Abbas (Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988), 1: 469. Ayrıca o İshâk b. Râhawayh'i eş-Şafî'î ile çalışmaya teşvik etmiştir: İbn ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6 cilt. (Haydarabat, Dâirâtü'l-Meârifil-Osmâniyye, 1959), 7: 202. Eş-Şafî'î ayrıca muhalifleriyle tartışmalarında ehl-i hadîs dediği grubu savunur: Muhammed İdris eş-Şafî'î, *Kitâbu'l-Ümm* (Kahire, Dâru'l-Şa'b, 1968), 7:256. İbn Hanbel'in Şafî'î'yi hicri ikinci asırda İslâm'ın müceddidi olarak gördüğü nakledilmiştir ve bu, Hanbelî mezhebinde eğer o konu ile ilgili hadîs yoksa Şafî'î'nin görüşünün delil sayıldığı bir durumdu: Ebû Bekr b. Nukta, *et-Takyid li-ma'rifeti'r-ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Beyrut, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1408/1988), 43-44. Ehl-i hadisin başka önemli üyesi Ebû Zür'â er-Râzî (v. 264/878), Şafî'î'nin çalışmalarını onun meşhur öğrencisi er-Rebi'den (v. 270/883) duymuş ve Ebû Zür'â'nın talebesi İbn Ebî Hâtim (v. 327/938) Şafî'î'nin faziletleri hakkında kitap yazmıştır (*Âdâbu's-Şafî'î ve menâkibuhu*): İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *et-Takdime* (Haydarabat, Dâirâtü'l-Meârifil-Osmâniyye, 1371/1952), 1: 344. eş-Şafî'î'nin er-Risâle'si hadîs tenkidindeki ıstılahların ilk günümüze ulaşan değerlendirmesini içerir: Eş-Şafî'î, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Beyrut: el-Mektebü'l-İlmiyye, n. d) 369 vd. Bu konuda yardımcı olduğu için Ahmed eş-Şemsî'ye teşekkür ediyorum.

muğlaklığa sevk eden klasik Sünnî epistemoloji sistemini yanlış anlamayı risk ediyoruz.[260]

Wael Hallaq ve diğerleri tarafından belirtildiği gibi, klasik müslüman müçtehitler çoğunlukla âhâd hadislerden, yani, sınırlı sayıda isnatlar tarafından nakledilen haberlerden müteşekkil geniş hadis külliyyâtını elinde tuttular. *Sahîh isnatlarla* nakledilse bile, bu müçtehitlerin ilmî dünya görüşüne göre, bu hadisler buna binaen sadece [Hz.] Peygamber'e aidiyeti ihtimal dâhilinde olan ifadelerdi.⁸ Geçmişte ortaya çıkan herhangi bir haberin söyleyenine aidiyeti hakkında kesinliği yakalamak için, müçtehitler hadis geleneğinde hep bulunsa da nadiren büyük çapta bir tasdik (tevâtür) talep etmişlerdir.

Hallaq ve diğerleri müslüman âlimler tarafından söylenen “ insan davranışlarının teferruatıyla ilgili kesinlik bilinemez addedilmiştir” sözünü dikkate almışlardır.⁹ Bu belirsizliğin kabul edilmesi müçtehitlerin tarihi haberlerin epistemolojik tasnifine yönelik yaklaşımları hakkında malumat verdi ve İslâm hukukunda dikkat çekecek şekilde çok çeşitli görüşlerin çıkmasına olanak sağladı. Hallaq'ın iddiasını okurken, yine de beşinci/ on birinci yüzyıldaki bu müslüman müçtehitlerin İslâm öncesi diliyle ve Yakın Doğu epistemolojisiyle konuştuklarını hatırd tutmalıyız.¹⁰ İslâmî epistemolojik kesinlik (kat'î ilim) ve ihtimal (zan) ikileminin Yakın Doğu geçmişinden geldiği tam olarak açık hâle gelmemesine rağmen, Sünnî gelenek Aristo düşüncesini, Stoa mantığını ve Platon akademisinin septikliğini miras (ve kalıcı anlaşmazlığı) almıştır.¹¹

Bu Helenistik gelenekler, kesinlik ve olasılığın tekdüze taksimini paylaşmazken, onlar bugün bizim epistemolojik kesinlik dediğimiz şeyi olasılık

⁸ Hallaq, “the Authenticity of Prophetic Hadîth,” özellikle 81.

⁹ A. g. e. 84. Ayrıca bkz. Robert Brunschvig, “Logic and Law in Classical Islam,” *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. von Grunebaum (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970), 13.

¹⁰ Bkz. Joseph van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology,” *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. von Grunebaum, 26-33. Van Ess Helensitik/ Yakın Doğu felsefi ve retorik geleneklerin Müslümanlara miras kalması hakkında hala çalışılacak çok şeyin olduğunu bize hatırlatır. Nabil Shehaby erken dönemde bir Müslüman müçtehidin Stoacığa “herhangi bir şekilde” aşına olduğu hakkında müstakil bir delilimiz olmadığını ifade eder: .Nabil Shehaby, “Stoic Logic and el-Jassâs,” *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J. E. Murdoch ve E. D. Sylla(Boston: D. Reidel, [1975]), 63.

¹¹ Aslında, bir hadisin isnâdının açık güvenilirliğine dayanan “muhtemel” sıhhati ile özünde (fi nefsi'l-emr)sahih olan hadis arasında, tekamiül etmiş sünn3i fıkıh tarafından yapılan ayırım şeylerin bilinebilen görünüşleri ile onların bilinemez özünün septik ayırımını hatırlatır. Bkz. Sextus Empiricus (fl. 200 C.E.) *Outlines of Pyrrhonism*, In *Greek and Roman Philosophy after Aristotle*, ed. Jason L. Saunders (New York: The Free Press, 1994), 156ff.; Ebû 'Amr İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbnü's-Salâh*, thk. Aişe Abdurrahman (Kahire, Dâru2l-Meârif, 1989), 152; Celâlüddin es-Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî fî şerhi Takribi'n-Nevevî*, thk. Abdülvehhab Abdullatif, 3. Baskı (Kahire, Mektebetü Dâru't-Turâs, 1426/2005), 1: 62.

olarak görmüşlerdir. Tanrıların mahiyeti hakkındaki diyalogunda Cicero, işsiz sınıfından sinirli Romalı yurttaşlarının, akademik filozofların herhangi bir şeyi kesin addetmeyi uygunsuz biçimde reddettikleri yönündeki eleştirilerine cevap verir. Cicero, gerçek algıların bile bazen bizim fark edemeyeceğimiz gerçek dışı unsurları ihtiva edeceğini ifade eder. “ Bundan şu sonuç çıkar ki biz ancak doğruluğu kanıtlanamaması ile birlikte çok sayıda muhtemel doğruları idrak edebiliriz, yine de bunlar, bilge insanların yaşamın kuralı olarak benimsemeleri için çok açık ve ikna edici olabilirler.”¹² Septik Akademik geleneğin aleyhtarlığını yapan kimseler Aristo felsefesi sonrası dünyada, epistemolojik kesinliğin günlük yaşantıda *eşine az rastlanır* olduğu umulan bir durum olmadığını anlamadılar.¹³[261]

Aristocu delillerin dünyasında, kesinlik “aksi mümkün olmayan” bilgiydi.¹⁴ Bu bir kanıtlamanın (*apodeixis*) ürünüydü, sonuç kesin olan terimlere dayalıydı ve bu yüzden ortaya çıkan sonuçlar da kesindi. Fakat söylemin bu dar kapsamının ötesinde, insanlar bir olasılık âleminde yaşarlar: “genel olarak” (eikos) aksi mümkün olan varlıkların bilgisi. Diyalektik tartışma (kıyas ve onun çeşitli formları gibi) kanıtlama aynı teknikleri kullanır, fakat bunun terimleri ve dolayısıyla sonuçları sadece muhtemeldir. Retorikte hem konuşmacının kullandığı örnekler hem de okuyucu kitlesi ile paylaşılan üstü kapalı öncüllere binaen yaptığı çıkarımlar genellikle “aksi çoğunlukla mümkün olan şeyler”e dayanır ve bu nedenle de nadiren kesindir.¹⁵ Konuşmalarında olsun tartışmalarında olsun, ilim adamları ve halkın günlük yaşamları ve söylemleri çoğu kez olasılıkla sınırlıdır. Bu geçmiş bilgisi için de tarih araştırması için de eşit derecede doğrudur.

Makalemizde, epistemolojik kesinliğin, günlük yaşantımızda “tarihi gerçeklik” veya “kesinlik” hakkında konuştuğumuzda kastettiğimiz “kesinlik” anlamında olmadığını da hatırlamalıyız. Günlük yaşantımızda konuştuğumuz kesinlik Thomas Reid’in hiss-i selim kesinliği ve Hume’un emreden “olasılığdır”, Descartes’in epistemolojik kesinliği değildir.¹⁶ Geçmişteki olayları hakkındaki tartışmalarında Voltaire’in belirttiği gibi “tarihi gerçekler

¹² Cicero, *The Nature of the Gods (De Nature Deorum)*, trc. Horace C. P. McGregor (New York: Penguin, 1967), 74 (1: 11-13).

¹³ Cicero’nun stoacı/akademik dünya görüşündeki “bilginin” nadiren elde edilebilen sağlamlığı Sextus Empiricus tarafından şöyle ifade edilmiştir: “bilgi, delil tarafından iptal edilemeyen emin ve kesin anlayıştır.” Anlayış daha yaygındır, bilginin daha az güvenilen “günlük” formudur: Saunders, ed., *Greek and Roman Philosophy after Aristotle*, 69.

¹⁴ Bkz. Aristotle, *Posterior Analytics*, I: ii.

¹⁵ Aristotle, *Rhetoric*, trc. Hugh Lawson-Tancred (London: Penguin, 1991), 77 (357a).

¹⁶ Bkz. Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind*, ed. Timothy Duggan (Chicago: Univ. Of Chicago Press, 1970), 4ff.; David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Antony Flew (Peru, III.: Open Court, 1988), 144-45.

yoktur ancak ihtimaller vardır.”¹⁷ Yine de bu, geçmişteki tüm bilgileri kelimenin bilinen anlamında sadece muhtemel sayacağımız anlamına gelmez (mesela, “Bugün belki mağazaya giderim”).

Şu noktaya değinmek gerekir ki Hallaq ve diğerlerinin müslüman müçtehitlerinin epistemolojileri hakkındaki çalışmaları yanıltıcı olabilir. Bu, müslüman âlimlerin *âhâd hadisleri* incelediği epistemolojik ihtimalin, âhâd hadislerin kelimenin bilinen anlamında sadece muhtemel doğru olduğuna inandıkları ve bu hadislerin güvenilirlikleri hakkında geçerli şüphelerinin olduğu anlamına geldiğin bizim düşünmemize sebebiyet verebilir. Eğer durum böyleyse, yine de müslüman âlimlerin tamamı, yazılarında kullandıkları hadislerin [Hz.] Muhammed’in muhtemel kelimelerinden öteye geçemediğini inanmış olurlardı, neden onlar fıkıh ve inanç konularındaki tartışmalarında zorlama delilleri bulsunlar?

Elbette, Hallaq bu “muhtemel” *âhâd hadislerin* fıkıh ve hatta ritüellerin tartışmasında delil değeri taşıyabilmesinin düşünüldüğü yönünde Sünnî âlimlerin ittifakına vurgu yapar.¹⁸[262] Fakat sezgisel aşamada ilmî bir topluluğun üyeleri sadece muhtemel doğru olarak biliyorlarsa nasıl tutarlı bir şekilde tartışıp birbirlerini ne tür delillerle ikna edeceklerdi?¹⁹ Robert

¹⁷ Voltaire, “Vérité,” *Dictionnaire philosophique: Oeuvres complètes* (Paris: Baudouin Frères, 1829), 58: 414.

¹⁸ Hallaq, “The Authenticity of Probhetic Hadîth,” 83. Mu’tezilenin daha sonraki konumu için, bkz. Ebu’l-Huseyn el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed fi usûli’l-fikh*, ed. Muhammed Hamidullah v.dğr., 2 cilt. (Dimeşk: Institut Français de Damas, 1964), 2: 570. Eş’arî inancının bakış açısı için, bkz. Ebu Bekr Muhammed el-Bâkullânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, ed. Richard J. McCarthy (Beirut: Librairie Orientale, 1957), 386; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu’l-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, ed. ‘Âdil b. Yûsuf el-‘Azzâzî, 2 cilt. (Riyad: Dâru İbnî’l-Cevzî, 1417/1996), 1: 278; İmamü’l-Harameyn el-Cüveynî ve Celâlüddin el-Mahallî, *Şerhu’l-Varakât fi ilm-i Usûlîfikh* (Kahire: Daru’l-Farfûr, 1423/2002), 72-73; Ebû İshak eş-Şirâzî, *et-Tabsira fi usûli’l-fikh*, ed. Muhammed Hasan Hîtû (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1400/ 1980), 315; Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Menkûl fi ta’likâti’l-usûl*, ed. Muhammed Hasan Hîtû ([Dimeşk?] : y.y. [1970]), 252. Benzer Mâlikî görüşü için, bkz. Ebu’l-Velîd el-Bâcî, *el-İşâre fi usûli’l-fikh*, ed. ‘Âdil Ahmed ‘Abdu’l-Mevcûd ve Ali Muhammed ‘Avad (Riyad: Mektebet Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1418/ 1997), 207-8; ve İbn Abdilberr, *et-Temhîd li ma’rifeti’l-Muvatta mine’l-meânî ve’l-esânîd*, ed. Mustafâ b. Ahmed el-‘Alevî ve Muhammed ‘Abdulkebir el-Bekrî, 2. baskı. 26 cilt. ([Rabat] : Vizaret umumi’l evkaf ve ş-Şu’ûnu’l-İslâmîyye, 1402/1982), 1: 2,8. Ekolün tutumu hakkındaki Hanbelî tartışmaları için, bkz. Ebû Ya’lâ İbnü’l-Ferrâ’, *el-‘Udde fi usûli’l-fikh*, ed. Ahmed ‘Ali Sîr el-Mübârek, 3 cilt. (Beyrut : Müessesetü’r-Risâle, 1400/1980), 3: 861, 900. Hanefî tutumu için, bkz. Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûl-üs-Serahsî*, ed. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, 2 cilt. (Beyrut: Dâru kütübü’l-İlmiyye, 1414/1993, tıpkubasım: Haydarabat neşri: Leynet İhyâu’l-Mearîfu’n-Nu’mâniyye, 1953-), 1: 321-22; kıyaslayın. ‘Ali İbnü’l-Kattân el-Fâsî, *el-İknâ fi mesâili’-icmâ’*, thk. Hasan b. Fevzî es-Sa’îdî, 2 cilt. (Kahire: Dâru’l-Fârûku’l-Hadisîyye, 1424/ 2004), 1: 67. Şii İmam eş-Şerîf Murteza (v. 436/ 1044) âhâd hadislerin fikhî açıdan zorlayıcı olduğu görüşünü reddetti: eş-Şerîf Murteza, “*el-Men’ mine’l-amel bihaberî’l-vâhid*,” *Mesîli’l-Murteza*, thk. Vefkân Muhsin el-Ka’bî (Beyrut: Müessesetü’l-Belağa, 2001), 81.

¹⁹ Kesinlikle, *âhâd hadislerin* zannî yapısı, daha sonraki dönem müslüman âlimler için cazip bir kaçış önleyebilirdi. [Hz.] Peygamber’in, [Hz.] Ali ile savaştığı için İmamiye Şiasının gözünde inançsız

Summers'ın Anglo-Amerikan kanunu olayında açıkça iddia ettiği gibi, herhangi bir hukuk sisteminin meşruluğunun anahtarı, insanların genelde bunun hem vaad edilmiş sonuçlarında hem de delile dayanan standartlarda, olgusal doğruya tekabül ettiğine inanmalarındır.²⁰ Ayrıca, dindar olmayan kesim Cuma namazında [Hz.] Peygamber'in sadece muhtemel sözleri diye düşündükleri hadislerle dayanan vaazlardan neden etkileneceklerdi? Kesinliğin felsefi düşüncesini (zarûrî, tarihi gerçeğin haberi olan vasıtasız bilgi²¹) ve ilmî bir çalışmadaki veya günlük hayattaki "kesinliği" birleştirerek, müslüman âlimlerin ve onların okuyucu kitlesinin âhâd hadislerin tarihsel kesinliği varmış gibi yazdığını, konuştuğunu ve amel ettiğini unuttuk.

Hallaq, erken dönem ehl-i hadisin ve daha sonraki hadis âlimlerinin sünnî müçtehitler tarafında ihtimam edilmiş "zanni/kat'i ayrımıyla" ilgilenmediklerini not etmişti –onlar basitçe fıkhıta delil olarak kullanmak amacıyla "sahihlik" için en asgari gereksinimlerini karşılayacakları haberleri toplamayı istediler-.²² Ancak eğer, erken dönem ehl-i hadisin iddialara göre delile tam olarak sözde işlevsel bir yaklaşımları olduysa, [Hz.] Peygamber'in

duruma gelen [Hz.] Aişe ile nasıl evlendiüi sorusunun cevabını büyük Şii imam el-Şerif el-Mürteza, [Hz.] Peygamber'in [Hz.] Aişe'nin bunu yapacağını bilmediğini söylemiştir. [Hz.] Peygamber'in bunu bildiğinin tek kanıtı "Sen Ali ile savaşacaksın ve sen hata edeceksin (setükâtülnehu ve enti zâlîme)" hadisidir ve bu durum "kesinliği düşünilemeyen gibi bir anlama gelen âhâd sayesinde ortaya çıkmıştır." Yakın zamanda, Sünnî Muhammed Zâhid el-Kevserî (v. 1952) *âhâd hadislerin kesinlik (ilm) vermediğine ilişkin Sahâbi Hâlid b. Velid etrafında dönen iftirayı reddetmiştir. el-Kevserî Hâlid'in başka bir müslüman Mâlik b. Nüveyre'yi öldürdüğü böylece onun dul eşikle evlenebildiği ile ilgili haberlerin güvenilir olmadığını ve âhâd " ve bunun kesinlik (ilm) verecek kanıtı gerektiren ilmi bir konu" olduğunu belirtir: İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mulûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdü'l-Kâdir Atâ ve Mustafa Abdü'l-Kâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/ 1992), 15: 296; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlatü'l-Kevserî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007), 342-43.*

²⁰ Robert C. Summers, "Formal Legal Truth and Substantive Truth in Legal Fact-Finding--Their Justified Division in Some Particular Cases," *Law and Philosophy* 18 (1999): 497-511, özellikle. 509. Intisar Rabb'a bu alıntıyı yapmamda beni yönlendirdiği için teşekkür ediyorum.

²¹ Sünnî müçtehitler genelde, çok çeşitli haberler nakleden birinin haberlerin içeriklerinin tarihi doğru olduğunu hemen bilmesi anlamındaki tevâtür hadislerin verdiği kesinliği "apodiktik"(zarûrî) olarak tanımlamışlardır. 2+2=4 önermesi, örneğin, zarûrî olarak doğrudur. Bazı Sünnî müçtehitler ve Mu'tezililer bu kesinliğin aşlında tabiatıyla "nazari" veya "müktesep" olduğunu ileri sürmüşlerdir- bu yine de tamamen kesinlikti, fakat haberleri biraz düşündükten sonra hadisi alanın aklına bağlı bu tartışma, yine de, en nihayetinde semantiklerden birine dönüştü. el-Gazâlî'nin belirttiği gibi, bir kişi açıkça tevâtür haberin doğru olduğu sonucuna düşünmeden varamaz, çünkü sadece bir anlık da olsa yalan veya uydurma ihtimalini göz önünde bulundurmalıdır. Bu durum problem sunmaz, çünkü bizim apodiktik diye düşündüğümüz birçok önerme aşlında değıildir. Biz 2+2=4 önermesini apodiktik diye düşünebiliriz, ama nitel olarak aynı 556+556=1112 önermesini hesaplamak zaman alır; bkz. Jonathan Brown, *The Canonization of el-Bukhârî and Muslim* (Leiden: Brill, 2007), 183-93; el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beyrut: Müessessetü'r-Risâle, 1417/1997), 2:153.

²² Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadîth," 84.

sözlerini ve fiillerini temsil vazifesi gören *hadislere* inanıp inanmadıklarını bizim kendimize sormamız gerekir. [263] eğer onlar tekdüze epistemoloji takip ettilerse, biz bu durumu nasıl onların *hadislerin* (sahih, hasen, zayıf) sıhhat derecelerinin sitemini açıkça ortaya koymalarıyla bağdaştırabiliriz?

Bu makale, erken dönem Sünnîlerin *hadisleri* bizim lafzî gerçeklik ([Hz.] Peygamber'in gerçekten bir cümleyi söylediği veya bir ameli gerçekleştirip gerçekleştirmediği) olarak adlandırabileceğimiz durumun aksine tarihsel gerçeklik [Hz.] Peygamber'in örnek ve genel öğretilerinin erken dönem müslüman toplumunun tarihi anlarında ortaya çıkarak ne ölçüde kesin olarak temsil ettikleri) diyebileceğimiz açıdan nasıl düşündüklerini inceleyerek bu sorulara cevap bulmayı amaçlıyor. Öyleyse bu makale hadislerin etkileyici değerine değinecek, yani, [Hz.] Peygamber'in sözünün Sünnî gelenekte, hadsin gerçek sıhhati veya müslüman âlimlerin hadisin sıhhatini tespiti için bilinen kararlılığı göz ardı ederek kullandığı güce değinecektir.

Lafzî Gerçekliğe Karşı Tarihî Gerçeklik

Biz burada şifâhî şahitlik ve bunun yazılı formda kaydedilmesi bağlamında tarihî gerçekliğe ait kendi görüşlerimiz hakkında sorular sormaya ara vermeliyiz. Tarihî bir şahsiyetin dediği şeye “kesin” dediğimizde neyi kastediyoruz? Burada tarihî gerçekliği “gerçekten meydana gelen şey” olarak düşünürsek, o zaman biz lafzî kesinliğin ikili (biner) sorusu olarak ifade ediyoruz. Ya tarihî şahsiyet spesifik bir ifade kullandı ya da kullanmadı. Bu kişiye atfedilen bir olay gerçekleşti ya da gerçekleşmedi. Bir haber lafzî olarak doğru ya da değil. Tarihsel gerçekliği ve lafzî gerçekliği aynı şekilde düşünmemiz mümkün olmasına rağmen, bu lafzî gerçeklik kavramı, modern dönemde bile bizim ikili önermemize inanmaya gönülsüz olunan insanın tarihsel yazılarında oldukça baştan savma kanıtlanmıştır.²³

1863'teki Gettysburg Address *hadislerin* bağlamı hakkında güzel bir örnek veriyor, çünkü tarihî bir olay olarak bu şifahen gerçekleştirilen bir yazılı doküman ve işiterek kaydedilen şifahi bir performans olarak meydana gelmiştir. Hatta, tarihçiler ve halk bütünüyle bugün Abraham Lincoln'ün meşhur konuşmasını yaptığına “emin”; “seksen yedi yıl önce babalarımız bu kıtada yeni bir millet meydana getirdi...” bu hem iyi bilinen hem ölümsüz cümlesiyle başlayan baştan sona bütünüyle kaydedilmiştir. Birçok Amerikan okul çağındaki çocuk bu konuşmayı harfi harfine ezberlemeye mecbur olmasına rağmen, aslında bu konuşmanın lafzî üslubu hakkında önemli bir muğlaklık var. Konuşmanın mevcut dört yazması, Lincoln'ün bizzat kendisi

²³ “Gerçekte neyin gerçekleştiğini” belirlemeye yönelik modern saplantı çoğu kez Leopold von Ranke (ö. 1886) ile ilişkilidir. Bkz. von Ranke, *Sämtliche Werke* (Leipzig: Duncker und Humblot, 1868-90), 33; v-viii. Lowenthal bize “mutlak ‘gerçeğin’ geçmişin hesaplarını değerlendirmek için son zamanda kullanılan ve alışılmamış kriter” olduğunu hatırlatıyor: Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, 235.

tarafından yazıldı fakat detaylarda farklılıklar var. Biz tam olarak hangi yazmanın Lincoln'ün yüksek sesle okuduğunu veya hazırlanan notların dışına çıkıp çıkmadığını bilmiyoruz.²⁴ Üstelik işittikleri her şeyi kaydeden ve konuşmanın hemen akabinde gazetelerinde yayınlayan o günün gazetecilerinin kayıtları arasında da azımsanmayacak kadar ihtilaf vardır. Lincoln okuduğu birinci ve ikinci müsveddedeki gibi “bu millet yeni bir doğuş yaşayacak” mı dedi ya da iki gazeteye gönderdiği kopyalarında yazdığı gibi “bu millet tanrıya teslim oldu yeni bir doğuş yaşayacak” mı dedi? Ya da Illinois gazetesinde nakledilen konuşmanın metninde iletildiği gibi hiç öyle bir şey demedi mi?²⁵ Bu konuşmayı duyan birinin zengin yazılı kanıtının yanında, hafızasına ulaşmamıza rağmen, biz, Lincoln'ün sözlerinin lafzî gerçekliğinden emin olamayız.²⁶ [264] Lafzî gerçekliğin nesnesi olarak konuşma mevcut değil. Tarihî gerçekliğin nesnesi olarak, bizim emin olduğumuz şey, Lincoln'ün mesajının ana fikri ve genel ifadesidir.

Detaylı olarak hazırlanmış bugünkü bir konuşmada bile, yine de, biz belirli bir cümlelerin konuşulup konuşulmadığı hakkında ikili bir kesinliğe değil sadece geçmişte ne söylendiği hakkında kesinliğe tahminen ulaşabiliriz. Tarihî haberleri ya doğru ya da yanlış olarak zihnimize tasarlamamıza rağmen, tarihsel olarak “doğru” bir haber bile belirgin bir lafzî kapalılık derecesine sahip olabilir. Bu “karalı alan,” “bizim için can sıkıcı olsa da”, tarihî yazım, uzun süredir tahminin kesinliği ve sözlü tarihin yeniden hatırlanması fikrini benimsemiştir.²⁷ Döneminde olan olaylara değindiği Peloponnesian War tarihinin sahibi Thucydides, kendi *Tarih*'inde kaydettiği konuşmaların bazılarını aslında bizzat kendisi duymuştur. Fakat o şunu kabul eder, “her durumda onları harfi harfine birinin hafızasına taşımak zordu, öyle ki benim buradaki tutumum karşılaştıkları bir çok durumda benim görüşlerimdeki şeyi, genel anlamda onların gerçekten ne dediğine mümkün olduğunca bağlı kalarak konuşmacılara söyletmekti.”²⁸

²⁴ Gabor Boritt, *The Gettysburg Gospel* (New York: Simon and Schuster, 2006), 113.

²⁵ A.g.e. 264, 271.

²⁶ <http://npr.org/templates/story.php?storyId=3602584> (son erişim 18 Mayıs, 2008).

²⁷ Charles Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome* (Berkeley and Los Angeles: Univ. Of California Press, 1983), 145.

²⁸ Thucydides, *The Peloponnesian War*, trc. John F. Finley (New York: Random House, 1951), 14. Erasmus gibi özverili bir metin münekkidi bile tarihi konuşmaların bu yapıcı [bir şekilde] hatırlanması ve bir şahsın “ne yapacağını” yeniden inşasının takdire şayan ve tüm tarihçiler tarafından kabul edildiğini ifade eder Myron P. Gilmore, *Humanists and Jurists* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1963), 95; Desiderius Erasmus, *Opera Omnia* (Hildesheim: Georg Olms, 1961), 1: 106. Yunan tarihçi Polybius önemli Rönesans metin tenkitçisi, Fransız tarihçi ve hukukçusu François Baudouin (ö. 1573) gibi bu yöntemi uygulamadı; bkz. Polybius, *The Histories*, 7: 25a-b; Donald Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance* (New York, Columbia Univ. Press, 1970), 132.

Erken Dönem Sünnilerde Kat'îlik Ve Zannîlik

Mutezili düşünenin Sünnî fıkha dördüncü/ onuncu asrın sonunda ilhak olmasından önce, ehl-i hadis arasında İslâmî epistemolojinin dili hâlâ Kur'an'ın ifadesine ve hadis literatüründe ilk kullanım örneklerine dayalıydı. İlm (bilgi) ve yakîn (kesinlik) hem açık dînî bilgiyi hem de inancın evrensel kesinliğine işaret etti. Kur'an insanları "hakkında bilgisi olmayan bir şeyin ardına düşmekten" sakındırıyor (17:36). Yine kutsal kitap, "Keşke siz kesin bilgi (ilm-i yakîn) ile bilseydiniz, mutlaka alevli ateşi göreceksiniz" (102: 5-6) ayetini işitenlere [Hz.] Peygamber'in mesajını "kesin gerçek" (el-hakku'l-yakîn) (69:51) olarak vasıflandırıyor. [Hz.] Peygamber'e atfedilen "Ümmetim hakkında en çok korktuğum şey kesinlik (yakîn) zayıflığıdır." garib bir rivayetten hareketle, hadisler yakîn terimini inançta kesinlik ifade etmek için kullanır.²⁹ İbnü'l-Muhayri'z'a (v. yaklaşık 101/720) atfedilen bir haberde, bu erken dönem âlim, Kur'an'da bulunan kesin bilgi olarak ilim ile Sünnetullah'ın yanılabilir insan araştırması olan fıkıh arasında bir ayırım öne sürer.³⁰

Daha sonraları müçtehitler tarafında fıkıh ve amelde istinbat edilebilecek kadar yeterli muhtemel bilgi olarak uygun şartlar altında kullanılan *zan* kelimesi, daha muğlaklı. Kur'an'da ve erken hadis edebiyatında *zan*, "görüş" veya "tahminin" nötr anlamına ya da doğru bilginin yokluğunda temelsiz yorumun negatif anlamına sahip olabilirdi. Kafirler sadece bu dünyevî hayatın varlığını iddia ettiklerinde, Kur'an "onların bu konuda ilimden nasipleri yoktur; onlar sadece zanda bulunurlar (yezunnûn)" (45:24) ayetiyle karşı çıkmıştır.[265] *Hadislerde zan* Allah'ın "kulum beni düşündüğünde ben onun zannıyla beraberim"³¹ haberi gibi basit olarak "düşünce" anlamına gelebilir, fakat aynı zamanda başkaları hakkında peşim hükümlü olmakla ilgisi de olabilir. Bir hadis "zandan (burada başkaları hakkında peşin hükümlü olmak) sakının, çünkü gerçekten zann sözün en çirkinidir" ifade eder.³²

Zannın bu kullanımını dördüncü/onuncu asrın sonlarında hadis âlimleri arasında yaygındı. Hanefî fıkıh ve hadis âlimi Ebu Ca'fer et-Tahâvî (v. 321/933) şöyle demiştir:

²⁹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Mustafa Abdu'l-Kâdir 'Ata, 9 cilt. (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 5: 153; İbn Ebi'd-Dünyâ, *Kitâbu'l-Yakîn*, thk. Muhammed Saïd Zeğlûl (Beirut; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/ 1987), 52. Yakîn aynı zamanda bazen mecazen ölüme atıfla da kullanıldı.

³⁰ *Sünenü'd-Dârimî, mukaddime bölümleri, Bâbu kerâhiyeti'l-fütyâ.*

³¹ *Câmi, ' et-Tirmizî, Kitâbu'z-Zühd, Bâbu mâ câe fi hüsnî'z-zann.*

³² *Câmi ' et-Tirmizî, Kitâbu'l-birr ve's-sıla, bâbu mâ câe fi zanni's-sû'.*

Kim hadisleri Allah'ın resulünden zan ile (bi'z-zann) aktarırsa, o [Hz.] Peygamber'den doğru (hakk) dışında bir şeyi nakletmiş gibi olur; ve kim ki ondan gerçek dışında hadisler naklederse batıl bir şey nakletmiş olur.³³

Şafî fakih ve Büst'un etkili müçtehid olan Ebû Süleyman Hamd el-Hattâbî (v. 388/998) *zann* kelimesi geçen bir hadisin şerhinde şu ifadeyi kullanmıştır:

Zann kelimesi tahmin (husban) yelpazesinin bir ucunda; ilim ve yakın ise diğer ucunda bulunur. Araplar (kelime anlamının) iki ucunun bu iki aşırılığa da temas etmesi nedeniyle zannı bazen husban anlamında bazen ilm ve yakın anlamında kullanırlar. Dolayısıyla ilmin başlangıcı zandır, en uç noktası ise yakındır.³⁴

Beşinci/on birinci asrın çığır açan Sünnî fıkıh kitapları; fıkıh için yeterli, sadece muhtemel bilgi veren ancak itikâdî tartışmalarda gereken kesinliği (ilm) vermeyen âhâd hadisleri ihtiva etmiştir.³⁵ El-Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) bu durumu özetle şu şekilde açıklamıştır: âhâd hadisler inanç sorunlarında kabul edilemez, çünkü “birisi, haberin resulün sözleri olduğunu kesin bilmezse, hadisin muhtevasının anlamı hakkında daha az emin olur. Fakat fıkıh konularında gelince, [Hz.] Peygamber'in bunları dediğini ve Allah'tan ilettiğini kesin olarak bilmemiz gerekmez,” bu, Müslümanlar için ikna edicidir.³⁶

Müçtehitlerin çoğu da, yine de, daha önceki ehl-i hadisin *âhâd hadislerin* ilmî kesinlik verdiğini kabul ettiklerini yazmışlardır.³⁷[266] Kelamcılarının epistemolojik çerçevesini özümseyen, beşinci/on birinci asırda kurumsallaşmış

³³ Ebû Ca'fer Ahmed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnaût, 16 cilt. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 1: 375.

³⁴ Ebû Süleymân Hamd el-Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, 3. Baskı, 4 cilt. (Beyrut, el-Mektebû'l-İlmiyye, 1401/1981), 1:82.

³⁵ Bu makalenin amaçları için bu iddiayı kabul edecek olmama rağmen, gerçek çok daha karmaşık. Sünnî inancın önemli unsurları âhâd hadisler üzerine kurulmuştur ve bunu, beşinci/on birinci yüzyıldan sonraki fıkıhla bağdaştırmak Sünnî kelamcılarının en önemli itirazlarından biriydi. Yaygın çözüm bu hadislerin itikadi içeriklerini tasdik etmek için ittifak etmiştir. Hanbelî Ebû Nasr el-Vâilî (v. 444/1052) tevâtürün tanımını, inançla ilgili bu hadislerin gerçekten de epistemolojik kesinlik verdiğini iddia etmek için çarpıtmıştır. İlginçtir ki, el-Gazâlî (v. 505/1111) sıhhati bilinen bir hadisin âhâd olmadığını belirtmiştir. Âhâd hadislerin kullanımın genel karmaşıklığı, İbnü'l-Kattân el-Fâsî'nin âlimlerin “hepsinin inanç konularında (mu'takadât) âhâd hadislerle güvendikleri” yönündeki iddiasında görülebilir: Brown, *The Canonization of el-Bukhârî and Muslim*, 183-93, 196-99; İbnü'l-Kattân, *el-Iknâ'*, 1:67; el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1:272.

³⁶ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi usûl İlmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshâk İbrâhîm Mustafa ed-Dimyâtî, 2 cilt (Kahire: Dâru'l-Hüdâ, 1423/2003), 2: 557.

³⁷ el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. 'Abdu'l-'Azîm el-Dîb, 2 c. (Kahire, Dâru'l-Ensâr, 1400/[1980]), 1: 600; eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, thk. 'Abdu'l-Mecid Turki, 2 c. (Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 1: 552. Bu, genelde ehl-i hadisin attığı kesinliğin nazarî veya müktesep kesinlik olduğu sonucuna beşinci/on birinci asrın sonundaki Sünnî tahlilcileri varmıştır: el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 272; İbnü'l-Ferrâ', *el-'Udde*, 3: 900; İbn Hacer el-Askalânî ve ali b. Hasan el-Halebî, *en-Nüket 'alâ Nühreti'n-nazar fi tevdihi Nuhbeti'l-fiker*, 9. Baskı (Dammam, Dâru İbni'l-Cevzi, 1427/2006), 77.

Sünniliği temsil edenlerin bizi etkilemek için bunu reddetmesine izin vermemeliyiz. Bu erken dönem ehl-i hadîsin durumu azınlığın tutumu değildi. Biz üçüncü/dokuzuncu sırada en öne çıkan ehl-i hadis fakihlerini ve Sünnî temel kitapların en meşhur hadis koleksiyonunu telif eden âlimleri düşünürsek, sonraki müçtehitler tarafından reddedilen bu görüşü, çoğunun desteklediğini anlarız. Bu ilk Sünnîler için, güvenilir *âhâd hadisler* [Hz.] Peygamber'in mesajının doğru belgesiydi ve itikâdî öğretiler için sahih bir temeldi. Et-Tirmizî Allah'ın Müslümanların zekâtını "sağ eli ile" kabul edeceğini ifade eden hadîsi arz ettiğinde, şu açıklamayı yapmıştır:

Âlimlerden bazıları Allah'ın sıfatlarıyla ve Allhu Teâlâ'nın her gece en alçaktaki cennetlere inmesi ile ilgili bu hadîsin ve buna benzer başka rivayetlerin sabit ve inanıldığını söylemiştir. Onlar, bir kişinin bu rivayetlerle ilgilenerek ve "bu nasıl olabilir" diyerek hataya düşmeyeceğini söylerler. Malik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne ve Abdullah b. Mübârek'in böyle hadisler hakkında bu görüşte oldukları ve " 'nasıl' olduğunu sormadan bu hadislerin alınmasını" söyledikleri nakledilmiştir. Ehl-i sünnet ve'l-cemâ'a âlimlerinin tutumu da böyledir.³⁸

et-Tirmizî'nin sözleri, onun zihninde inanç içerikli hadislerin [Hz.] Peygamber'den sabit olduğu ve inanmak zorunda oldukları hakkında ufak şüpheler bırakmıştır. İbn Hanbel Kıyamet Günü'nde inananların Allah'ı nasıl göreceğini tasvir eden *hadîsler* hakkında benzer bir açıklama yapmıştır: "Biz onlara inanırız (nü'minu bihâ) ve onların doğru (hak) olduğunu biliriz."³⁹ Eş-Şâfi'î fikhî meselelerde benzer bir ifadeyi kullanmıştır. Kitâbü'l-Ümm'de hocası Mâlik b. Enes'e (v. 179/975) katılmadığı bölümde, Şafiî şu açıklamayı yapar: "eğer âdil bir kişi, âdil bir kişiden hadîs Allah'ın Resûlü'ne ulaşana kadar naklederse, o zaman *hadîs* Allah'ın Resûlü'nden geldiği sabit olur."⁴⁰ Ebû Bekr İbnü'l-Münzir (v. 319/931) sıklıkla fikhî ittifak ve ihtilaflar hakkındaki kitabındaki hükmî konulardaki bölümlere [Hz.] Peygamber'in sözleri diye neyin sabit olduğunu anlatarak başlar; "Resûlullah'ın şöyle dediği sabit

³⁸ *Câmi, ' et-Tirmizî, kitâbu'z-zekât, bâbu mâ câe fi fadli's-sadaka; kıyas. Kitâbu sıfâtî'l-cenne, bâbu mâ câe fi hulûdi ehli'l-cenne ve ehli'n-nâr.*

³⁹ İbnü'l-Ferrâ, *el-'Udde*, 3:900. İbn Hanbel'in Kıyamet Günü'nde Allah'ı görmek hakkındaki hadislere güveninin -Mahmûd Ahmed ez-Zeyn'in iddia ettiği gibi- kendi dönemindeki âlimlerin yaygın kabulünden kaynaklanması muhtemeldir: "Hadîth al-âhâd: es-Sahîh beyne'l-İlmî'l-katî' ve'z-zannî'l-râcih." *Mecelletü'l-Ahmediyye* 3 (1420/1999): 133-70. Örneğin, Ebû Bekr el-Merrûzî İbn Hanbel'den bu hadislerin yanı sıra "ümmeğin kabul ile telakki ettiği" [Hz.] Peygamber'in cennete girmesi gibi başka ilgili malzemeleri de nakleder: İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile*, thk. Ali Muhammed Ömer, 2 c. (Kahire, Dâru's-Sekâfi'd-Dîniyye, 1419/1998), 1:96. İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) İbn Hanbel'in şöyle dediğini alıntı yapmıştır: "bu *sahîh hadislere* biz inanırız ve tasdik ederiz. Bu hadislerin hepsi bizim onayladığımız sağlam isnadlarla Allah'ın Resûlü'nden gelmiştir. Allah'ın Resûlü'ne gönderdiği şeyleri onaylamazsak ve reddedersek, o zaman Allahu Teâlâ'nın emrini de reddetmiş oluruz 'Resûlün size getirdiğini alın' (59:7)"; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, thk. 'Arif el-Hâc (Beyrut: Dâru lhyâu'l-Ulûm, 1408/1988), 111.

⁴⁰ *İzâ haddese es-sikâ ani's-sikâ hatta yentehiye ilâ rasûlillah fehüve sâbitun an rasûlillah: eş-Şâfi'î, el-Ümm*, 7:177.

olmuştur, 'bir sinek içeceğinize düşerse, onun tamamını içine daldırın ve çıkarıp atın, eğer kanatlarından birinde zehir varsa diğer kanadı onu tedavi eder.'" 41

İlginçtir ki, biz erken dönem ehl-i hadisin bilginin farklı mertebelerini düşündüklerini biliyoruz. İlk bakışta ilmî derecelendirme müçtehitlerin sonraki epistemolojilerini sezer gibi görünmesine rağmen, bunun başlıca fonksiyonu tartışmalıydı. [267] eş-Şâfi'î'nin ömrünün başlarında, ehl-i hadis âlimleri, Kur'an gibi tarihi olarak güvenilir herhangi bir delili dikkate almayı reddeden kelimcılara karşı dinî yorumda hadislerin kullanımını savunuyorlardı. En azından sünnî polemik edebiyatında dile getirdikleri gibi, bazı kelimcılar, kesinliği zarurî olarak bilinmeyen bir hadisin batıl kabul edilmesi gerektiğini iddia edecek kadar ileriye gittiler.⁴²

Buhârî gibi ehl-i hadîs âlimleri âhâd hadisleri kendi hadis kitaplarındaki haşrda inananların Allah'ı görmesi veya Kıyamet Günü'nde Allah'ın peygamberlere lafzî konuşması gibi Sünnî itikâdî konularla ilgili bölümlerde tek ve yeterli delil olarak güvenle kullandılar. İtikâdda hadislere güvenme, yine de, kelimci muhaliflerinin gözünde gülünçtü. Ehl-i hadisin gerçekçi bir şekilde kelimcilerden almayı umdukları tek taviz, bu nedenle aynı zamanda kelimcılar ve ehl-i hadis tarafından da değerli ve gerekli kabul edilen İslâm hukukunun tafsilatlandırılması görevinde hem gerekli hem de mecbur olan *âhâd hadislerdi*.⁴³

Hadisler hüküm ve itikadda kullanma arasında fark olduğunu kabul etmek, başka stratejik çıkarları da beraberinde getirmiştir. *Sahîh'indeki* fikhî prensipleri tartışmasında el-Buhârî, Allah'ın hükmünün genel görünümünü elde etmek için, Sahabilerin birbirlerinin [Hz.] Peygamber'den haberlerinde nasıl güvendiklerini hakkında bir bölüm dâhil etmiştir. El-Buhârî'nin çalışmasını beşinci/o birinci asırda şerh ederek, Kurtuba'lı İbn Battal (v. 449/1057) "bu bölüm [Hz.] Peygamber'in sünnetini ve kurallarının hepsinin tevatür yoluyla nakledildiğini ve bu yolla nakledilmeyen bir şeyin kabul edilemeyeceğini savunan Şii (rafizî) ve Hâricî grubunu tekzip etmektedir."⁴⁴

⁴¹ Ebû Bekr Muhammed İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf 'alâ mezâhibi'l-ulemâ*, thk. Ebû Hammâd Sağir el-Ensârî (Ra'sü'l-Hayme: Mektebet Mekke es-Sekâfiyye, 1425/2004), 1:144.

⁴² el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 91.

⁴³ Bkz. *Sahîhu'l-Buhârî, kitâbu't-tevhîd, bâbu kelâmu'r-rabbi azze ve celle yevme'l-kıyâme mea'l-enbiyâ, bâb vucûhi yevmeizin nâzira; kitâbu ahbâri'l-âhâd, bâbu mâ câe fi icâzeti haberi'l-vâhides-sadük fi'l-ezân ve's-salât Âhâd hadislerin* fikhî yönden zorlama tabiatı asırlar boyunca Sünniler arasında meşhur mesele olarak kalmıştır. Beşinci/on birinci asırda hem el-Hatîb el-Bağdâdî hem İbnü Abdî'l-Berr bu konuda ahitler yazdılar.

⁴⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdîlmelik b. Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Yâsir b. İbrâhim, 11 c. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 10: 384-85; kıyaslayın *Sahîhu'l-Buhârî, kitâbu'l-i'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünne, bâbu'l-hucce alâ men kâle inne ahkâmu'n-Nebî kânet zâhira...* bâb başlığının yazımı hakkında ciddi münazara için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*,

Sünnetin başlıca, *âhâd hadîslerden* oluştuğunu göstermek bu nedenle İbn Battal gibi Sünnî âlimler tarafından İslâm fıkhnının daha kesin bir görüntüsü olmak için başka mezhebi görüşlerin sarsmak kadar önemli algılanmıştır.

Erken dönem ehl-i hadis ile sonraki müçtehitler tarafından uygulanan ilmi tasnif arasındaki en göze çarpan farklılık bunun amacıydı. Şâfiî'nin kâmil ehl-i hadis epistemolojisi örneğinde, onun dini bilgi konusundaki temel ayrımının herşeyden önce hedef kitlesini yansıttığını, kesinliği hakkında ise daha sonra bilgi verdiğini anlarız. *İlmü'l-âmmе*, bilgisi Müslümanların genelinde sorumluluğu olan ve günde beş vakit namazın yükümlülüğü gibi nesilden nesle topluluğun tamamı tarafından nakledilen haberdir. İlmin ikinci türü ise muhkem Kur'an ayetlerinden çıkarılan hükümlerden oluşan, bu sebeple âlimlerin müzakeresinde konu teşkil eden *ilmü'l-hass* idi.

Bu iki ilmin kademelerini kıyaslayarak, eş-Şâfiî haberlerin ilişik ikikademesinden şöyle bahseder: “ahbâru'l-âmmе” ve ahbâru'l-hâsse”. İkincisi te'vilden ziyade başka yollarda yorumlanmaya bağlıydı ve kıyas ile akıl yürütmenin ışığında yorumlanabilirdi. [268] “Ahbâru'l-âmmе ise münazara, te'vil ve “haberlerden yayılan hatalara balı değildi.”

Sonraki dönem Sünnî fıkhnın *âhâd/mütevâtir* ayrımıyla ciddi benzerlikler bulunmasına rağmen, eş-Şâfiî'nin eserindeki haberlerin bu taksimin en dikkat çeken özelliği onların güvenilirliği değil, aksine onların tanımladığı görevler ve hitap ettiği kitlelerin mahiyetiydi- sonraki müçtehitlerin taksiminde bu ölçüler yoktu. Üstelik, İlmü'l-hâsse'nin söylemi gibi Ahbâru'l-hâsse'den gelen zannîlik, tarihi belirsizlikten daha yoruma dayalı muğlaklığın işlevidir.⁴⁵

eş-Şâfiî'nin yaptığı, sonraki zannîlik ve kesinlik arasındaki karşıtlığa yakından benzeyen epistemolojik ayrım, onun İbrâhim b. Uleyye (v. 218/833) gibi Müslüman kelamcılarla yüz yüze karşılaşmasından kaynaklanır *Risâle'sinde* eş-Şâfiî bir şeyin “dış görünüş ve temel yönlerin kapsayıcı bilgisi” (ihâta fi'z-zâhir ve'l-bâtın) ve buna karşılık sadece “dış görünüşteki hakikat” (hak fi'z-zâhir) de dâhil, ilmin çok farklı türlerinin bulunduğunu açıklamıştır. Kur'an veya Sünnetin ilk meseleleri muhkem emirleri vaz etmiş ve nesilden nesle tevatür yoluyla nakledilmiştir. Bu meseleler tüm Müslümanların bilmesi gereken meselelerdir ve “onlar tarafından izin verildiği bilinen şey, caiz, onlar tarafından yasaklananın ise haram olduğuna yemin edilebilir.” İkinci tür ise [Hz.] Peygamber'den âlimler tarafından nakledilen âhâd hadîslerle bilinen ve âlimlerin onları bilmekle yükümlü olduğu haberi'l-hâsse ile aynıdır.⁴⁶

thk. Abdu'l-Azîz b. Abdillâh b. Bâz ve Muhammed Fuad Abdu'l-Bâkî, 15 c. (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 13: 396-97.

⁴⁵ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 357-59; kıyaslayın Wael Hallaq *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997), 26-27.

⁴⁶ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 478-79.

Kelamcılarla tartışmasında eş-Şafî, *âhâd hadislerin* delil değerini reddeden ve eş-Şafî'ye "falanın falandan" haberlerini Kur'an'la aynı seviyeye nasıl koyabildiğini soran muhaliflerinin itirazlarına karşılık vermiştir. eş-Şafî' şöyle cevap vermiştir, "Biz bu güveni sadece kapsamlı bilgi (*ihâta*) açısından, sika râvîlerin haberleri ve kıyas vasıtasıyla kabul ederiz." Muhalifi şu ifadesinin sorarak onu uyarmıştır, "Râvîlerinin hata yapma ihtimali varsa bir haberi kabul etmem ve ne de tek kelimeyle kimsenin kuşku duymayacağı Allah'ın kitabına güvendiğim gibi Allah'a da yemin edemeyeceğim herhangi şeyi kabul ederim."⁴⁷ Eş-Şafî' muhalifinin kabul edeceği, Müslüman hâkim iki şahidin şahadetlerinde yalan söyleme ihtimali bulunmasına rağmen, eğer iki şahit bir kişinin cinayet işlediğin şahitlik ederse, o kişiyi infaz edebilirdi yanıtını verdi. Bu, şüphesiz ki, bir kişinin ihâta talep edeceği bir meseledir, peki nasıl bu durum, yanlış veya uydurma ihtimali olan hadisleri kabul etmekten farklı olabilir. eş-Şafî'nin açıklama yaptığı muhalifi, eş-Şafî'nin de hadis naklinde gerekli gördüğü, şahitlerin "görünüşteki doğruluğuna" (sıdk ... fi'z-zâhir) göre yaşamaya gönüllüdür.⁴⁸

Burada, eş-Şafî' güvenilir *âhâd hadis* diye düşündüğü haberlerin güvenilirliği konusunda emin olmadığını kabul etmemektedir. İnsanların yaşadığı ve etkilediği dünyanın, muhalifinin gerekli olduğunu iddia ettiği kat'iliğin mertebesinin talep edemeyeceğini açıklamaktadır. Bu en üst kat'ilik mertebesi basit bir şekilde insanlar için var olmamıştır. "Gaybı sadece Allah bilir," demiştir.⁴⁹ Eğer bir delil türüne dayanan hayatı yaşamaya gönüllüysen, o zaman delilin senin gereksinim duyduğun tüm kesinliği emin bir şekilde taşıması gerekir. [269] Her iki durumda da kapsayıcı bilginin (ihâta) önemine ve gerekli görülmesine karşılık, âlimler görünür hakikat ile idare ederler.

eş-Şafî'nin haberlerin verdiği kesinliğe en önemli güveni, *Ümm'de* şahidin sadece "bilgisine sahip olduğu şeye" dayanarak şahitlik edebileceği ifadesinde altı çizilmiştir. Onun açıkladığı şahidin bilgisi, üç türde olabilir: (1) onun doğrudan gördüğü, (2) onun doğrudan işittiği ve (3) "birçok tarikle nakledilse de çoğunluğuna [sözü geçen şahitler tarafından] şahitlik edilmeyen fakat bilgileri zihinlerde yerleşmiş" meseleler.⁵⁰ Bu ifadesinde Şafî, şahidin şahadetinden ya da duyuşsal algısından veya geçmişte yaşanmış olaylar hakkında yaygın biçimde kabul edilmiş haberlerden emin olması gerektiğini ileri sürmüştür. O şahidin böyle bir kesinliğine duyuşsal algı veya sahih nakilden şüphe ettiğinden az şüphe etmemektedir.

Bir durumda, suçlu ya da masumun nihai doğruluğunu bilmek için yargılamadaki yetersizlik, ehl-i hadis tarafından kullanılan bir hadiste temsil

⁴⁷ eş-Şafî, *el-Ümm*, 7: 250.

⁴⁸ A.g.e., 7: 252-53.

⁴⁹ A.g.e., 7: 252.

⁵⁰ A.g.e., 7: 82-83. Bu alıntı için Ahmed eş-Şemsi'ye teşekkür ediyorum.

edildi: “Şüphesiz ki ben beşerim, sizden biriniz huzuruma bir husumetle gelerseniz, biriniz diğerinden delilini daha daha etkili dile getirebilir. Ben de ondan duyduğuma göre lehine hükmederim. Dolayısıyla kardeşi hakkında lehine hükmettiğim kimse, onu kardeşinden asla almasın, ben ona cehennem ateşinden bir parça ayırmışumdur.”⁵¹ Bu hadisin güvenilir olmadığı herkesçe bilinen hadis kitabı Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî'nin (v. 509/1115) *Firdevsü'l-ahbâr*'ında geçen sonraki varyantı Ehl-i hadis lehine bir tasarruf ihtiva eder. Bu rivayet ki, hâkim (hatta [Hz.] Peygamber) tarafından bilinen harici kesinlik, insanların ilahi her şeyi bilmeden umabildikleri tek kesinliktir: “Ben bir beşerim, ve ben gaybı bilmem...”⁵²

Âhâd hadislerin günlük hayatta gereken kesinliği vermediğini görüşüne İbn Hanbel'in açık bir itirazını görüyoruz. Bağdat'ın hanbelî fakihî İbnü'l-Ferrâ, (v. 458/1066) İbn Hanbel'in talebesi Ebu Bekr el-Merrûzî (v. 275/888-89) hocası İbn Hanbel'e şöyle dediğini kitabına alır, “bir hadîsin fıkıhta zorlama olduğunu ve ilim vermediğini söyleyen biri var.” İbn Hanbel bunu reddeder, gülererek “bunun ne olduğunu bilmiyorum” (mâ edrî mâ hazâ) der. İbnü'l-Ferrâ bunu, İbn Hanbel'in epistemolojik kesinlik (ilm) ile fıkhen bağlayıcı ihtimali aynı şey olarak ele aldığı anlamına geldiği şeklinde tevîl eder.⁵³

Biz burada muhtemel itirazlara değinmiyoruz. Şafii'nin muhalifinin Kur'an'dan bahsetmeyi tercih etmesi önemli bir konuyu gündeme getiriyor. biz eş-Şâfiî'nin âhâd hadîslerin verdiği kesinliği kabul ettiğini savunursak, aslında tarihî güvenilirliğin en üst türü âlime göre değişir, Sünnî fakihlerin tevâtür gördüğü ve bu nedenle [Hz.] Peygamber'e aidiyetinde epistemolojik kesinliği bulunan Kur'an'ın güvenilirliği hakkında ne denilmeli?⁵⁴

Burada biz bu konuyu kendi kuralları ve ilgili metin detayları içinde tartışmalıyız, Ehl-i hadis âlimleri Kur'an'ı kategorik olarak epistemolojik anlamda sahih hadislerin üstünde görmemişlerdir. Bunun yoruma dayalı sıhhatinde, ilk Sünnîler ve bir çok sonraki Sünnî âlimler açıkça Kur'an'ı “Allah'ın Kitabı'na hükmetti” ve aksi mümkün değil diye açıkladıkları Sünnete tabi kılmışlar.⁵⁵[270] Ayrıca, onların rivayet ölçütü açısından, Kur'an'ı okumak

⁵¹ *el-Muvatta', Kitâbu'l-ekdiye, bâbu'l-terğîb ile'l-kazâ' bi'l-hakk; Sahîhu'l-Buhârî, Kitâbu'l-mezâlim, Bâbu ismi men Hâsene Fî bâtil ve hüve ya'lemuhu; Sahîhu'l-Müslüm, kitâbu'l-ekdiye, Bâbu'l-hukmi bi'z-zâhir ve'l-lahn bi'huccce; Müsned Ahmed b. Hanbel, 2: 322, 6: 308,320; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 13: 216ff.*

⁵² Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *el-Firdevs min me'sûri'l-hitâb*, 2 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418/1997), 1:201.

⁵³ İbnü'l-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 899-900.

⁵⁴ Bkz. örneğin, Bedrû'd-Dîn Muhammed ez-Zerkeşi, *el-Bedrû'l-muhîf fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, 4 cilt. (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 3: 317.

⁵⁵ *Câet es-sünne kâdiyeten ale'l-kitâbi ve leyse'l-kitâb kâdiyen ale'sünne*. Bu alıntı Yahya b. Kesir ve el-Evzai'ye atfedilir. Bkz. sünen, Darimî mukaddime Bölümleri, *bâbu's-sünne kâdiye ale'l-kitâbillah*; Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *es-Sünne*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Bâsîri (Riyad: Dâru'l-

daima temel veya otantik kabul edilmedi çünkü onlar fakihlerin tevâtür için gereken usûl şartlarını karşıladılar fakat sırf bu yüzden bazı *isnâd* desteğine sahip oldular ve yaygın biçimde kabul edilir hale geldiler.⁵⁶

Bizim makaledeki amacımız açısından, Ehl-i hadîsin, Kur'an ayetlerini sahih hadislerden tarihi olarak daha güvenilir buldukları gösterilmezse, beşinci/on birinci asır fakihlerinin Kur'an'ın mütevatir olduğunu ifade etmelerinin eş-Şâfi'i ve onun destekçilerinin epistemolojik dünya görüşü üzerinde bir etkiye sahip değildir. eş-Şâfi'i Allah'ın kitabındaki açık nas ile elde edilen hüccet veya üzerinde ittifak edilen sünnet ile "haberlerin farklılaşabildiği hâssanın sünnetini" birbirinden ayırmıştır.⁵⁷ Fakat, yine de buradaki mesele tarihi güvenilirlik değil, bir metnin anlamındaki yorum açısından açıklık ve ittifak ile muğlaklık ve ihtilaf meselesidir.

Sahih, Lafzî Gerçeklik Ve Tarihi Gerçeklik

Hadîsin sahih(sound) veya *hasen(established)* olması düşüncesini (bu iki istilah üçüncü/dokuzuncu yüzyılda birbirinin yerine kullanıldı) tam anlamıyla tanımlamak zordur. Ne el-Buhârî ne de Müslim (v. 261/875), *Sahîhayn'ın* kıymetli müellifleri, sahih hadîsin şartlarına dair açıklama yapmıştır. Sahihin ilk tanımı el-Buhârî ve Müslim'in öğrencisi, kitabının mukaddimesinde sadece "âdil râvînin adil râvîden naklettiği [Hz.] Peygamber'e kadar ne isnâdda kopukluk ne de râvînin haberlerinde şüphe olmayan" hadisleri kitabına aldığı yazan, İbn Huzeyme (v. 311/923)'den gelmiştir.⁵⁸

Bu durum el-Buhârî ve Müslim'in hocalarının neslinin devam ettirdikleri meseleyle uyuşmaktadır. Hangi hadîs nev'inin hasen sayılabileceği ve zorlama delil (hüccet) olabileceği sorulduğunda, Mekkeli el-Humejdî (v. 219/834) "Allah Resûl'ünden geldiği sağlam sâbit olan, inkıtasız isnâdli, hepsi râvîler kanalıyla bilinen" olması gerektiğini söylemiştir.[271] El-Buhârî ve Müslim'in büyük hasmı Neysâburlu Muhammed b. Yahya ez-Zühli (v. 258/873) şu görüşe

Âsime, 1422/2001), 106-7; el-Hâkim en-Neysâbüri, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, 2. Baskı (Haydarabad: el-Mearifu'l-Osmâniyye, 1385/1966), 82; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 81; ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 239.

⁵⁶ Bkz. Intisar Rabb, "Non-Canonical Readings of the Qur'an: Recognition and Authenticity (the Himsî Reading)," *Journal of Quranic Studies* 8.4 (2006): 105 vd.; Ahmed Ali el-İmam, *Varient Readings of the Qur'an* (Herndon, Va.: International Institute of Islamic Thought, 1998), 121. İbn Hacer el-Askalânî benzer bir görüşü Ebû Şâme el-Makdisî (v. 665/1267) ve el-Beğavî'ye (v. 516/1122) atfeder: İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 39. Sünnî fakihlerin Kur'an'ın tüm ayetlerinde yedi temel okuyuşuyla tamamen mütevatir olduğu iddiasında bulunan araştırmacı Şevkânî (v. 1834) tarafından buna işaret edildi. Ashında bu yedi okuyuşun isnadlarına aşına olan herkesin bildiği gibi âhâd vasıtasıyla nakledilmiştir: Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkik ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Said el-Bedrî (Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 1412/1992), 62-63.

⁵⁷ Eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 460-61.

⁵⁸ Ebu Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, 5 cilt (Beyrut, el-Mektebu'l-İslâmî, [1970?], 1:3.

katılır: “hadîs, sened [Hz.] Peygamber’de son bulana kadar güvenilir bir râvînin başka güvenilir râvîden naklederek meçhul veya tenkit edilen bir râvî olmazsınız, [Hz.] Peygamber’den geldiği sabit değildir.”⁵⁹

Üçüncü/dokuzuncu asırdaki ehl-i hadis âlimleri bazı *hadîsleri* “tevatür nakledildi,” “tezahür etti” veya “iştihar etti” olarak vasfetmişlerdir. Bu, nakledilen haberlerin en güvenilir şekli gibi gözükecekti. Bu ıstılahlar, yine de, muhalif ve kanıtlanmamış habere karşılık ne ölçüde bir haberin tasdik edildiğinin sadece mukayeseli bir tasviriydi. Haberlerin *tevâtürü* ehl-i hadis âlimleri için yeterli sayı ve güvenilirlikle müşterek bir görüşü nakleden haberlere işaret etmek için kullandıkları bir ıstılahtı ve bunlara aykırı manadaki âhâd haberler bu manaları nedeniyle hatalı kabul edilirlerdi.⁶⁰

Bu ıstılahlar haberlerin epistemolojik tasnifini ve sahîh veya hasen hadisin daha üst nev’ini tesis etmedi. Erken dönem hadis münekkitleri böylece, daha az güvenilir ya da münker rivayetlere kıyasen yaygın olarak kabul edilen bir hadisin hem “sahîh” hem de “sahîh meşhur” olarak isimlendirmişlerdir. Bu yaygın olarak kabul edilme anlayışı erken dönem ehli hadîs uleması arasında normal bir sahîh hadise yalnızca bu hadis “tevatür” ya da “meşhur” bir hadis ile çatıştığında veya çeliştiğinde öncelenir. Kendisi ile çelişen herhangi baskın bir genel kabul görmüş hadisler yığını çelişen olmaması durumunda tek bir hadis hiçbir şekilde epistemolojik kuvvetten yoksun olmazdı. İbnü’l-Ferrâ [Hz.] Peygamber’in söylediği şeyle tearuz ettiği, ispatlanmadığı sürece, *âhâd hadîsin* bile kesinlik verebileceğini kabullenmiştir. İbn Hanbel’in oğlunun babasından işittiği şu habere yer verir: “Bir hadis sahîh isnadla gelirse, eğer bu hadisle tearüz eden veya çelişen bir hadis yoksa bu hadîse Sünnet deriz.”⁶¹

En azından İbn Hanbel, Şafî ve et-Tirmizî’nin bahsi geçen ifadeleri gösteriyor ki onlar [Hz.] Peygamber’den rivayet zincirleri ile “sahîh veya hasen” bir hadisin tarihî gerçekliğin malzemesini temsil ettiğine inanıyorlardı. Başka bir deyişle, [Hz.] Peygamber’in öğretilerini ve hadîslerinin unsurlarını belgelemişlerdir. Eş-Şafî’nin kelamcı muhalifi, yine de, “Râvîlerinin hata yapma ihtimali varsa bir haberi kabul etmem ve ne de tek kelimeyle kimsenin kuşku duymayacağı Allah’ın kitabına güvendiğim gibi Allah’a da yemin edemeyeceğim herhangi şeyi kabul ederim” diyerek çok özel bir talepte bulunmuştur.⁶² Muhalifi lafzî kesinlik talep etmiştir. Bununla birlikte biz, eş-Şafî’nin bu iddiayı haber-i âmme konusunda ortaya atmaya gönüllü tek kişi olduğuna anlıyoruz. Onun ilmin bu türünü izahı, yine de, şunu netleştirir ki bu kesinlik, [Hz.] Muhammed’e atfedilen spesifik ifadelerin lafzi gerçekliğine

⁵⁹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1:93, 103-4.

⁶⁰ Bkz. Jonathan Brown, “How We Know Early Hadîth Critics Did Matn Criticism and Why It’s So Hard to Find.” *Islamic Law and Society* 15.2 (2008): 158, 163.

⁶¹ İbnü’l-Ferrâ, *el-‘Udde*, 3: 898, 901; kıyaslayın es-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîr*, 3: 324.

⁶² Eş-Şafî, *el-Ümm*, 7: 250.

ait değildir; “ bu haberler tarafından izin verilen caiz ve bunlar tarafından yasaklanan haram” ifadesinin kesinliği ile ilgilidir. Eş-Şâfi’î’nin ifadesi böylece bu hadislerin lafzî sıhhatinden çok, hükmi muhtevasının kesinliğine yönelikti.

Lafzî gerçekliğine karşılık muhtevasının öneminin kesinliği etrafında dönen hadisin sübutuna odaklanmak İbn Hanbel’in başka bir ifadesinde görülmektedir. Bu görüşü İbn Hanbel’in daha önceki *âhâd hadislerin* kesinlik verdiği ile ilgili ifadesiyle çelişiyor gibi gözükabilir ve bu durum böylece kendi mezheplerinin kurucusun belirgin duruşunu tecrit etmeye çalışan sonraki Hanbelî şarihleri arasında hayret uyandırdı.[272] İbnü’l-Ferrâ, İbn Hanbel’in öğrencisi İbn Esrem (v. 261/875) tarafından derlenen *Me’âni’l-hadîth* kitabında İbn Hanbel’in şöyle dediğini belirtmişti: “Muhtevasında hüküm ve farz olan bir hadîs [Hz.] Peygamber’den *sahîh isnadla* gelirse, hüküm ve farzıyla amel ederim ve bunun Allahu teala’dan olduğunu iddia etmem ve hadisi [Hz.] Peygamber’in söylediğine şahitlik etmem.” Bu durumda İbnü’l-Ferrâ İbn Hanbel’inbu hadisin epistemolojik kesinlik (kat’) vermediği konusunda emin olduğunu açıklamıştır.⁶³

Bir yandan İbn Hanbel [Hz.] Peygamber’den gelen âhâd hadisleri nasıl “güvenilir” diye ifade edebildi ve bu hadislerin kesinlik vermediğini söyleyenlere nasıl itiraz edebildi, diğer yandan [Hz.] Peygamber’in böyle bir haberi dediğine yemin etmeyi reddedebildi? Eş-Şâfi’î âhâd hadislerin birinin umduğu gibi tarihsel delilin bir parçası olduğuna inandıysa neden muhalifine bu hadisler için Allah’a yemin edebileceğini söylemedi?

Gettysburg Address ve Thucydides konularına dönersek, ikinci/sekizinci ve üçüncü /dokuzuncu asırlardaki müslüman *hadîs* münekkiteri hem “tarihi

⁶³ *İza câe el-hadisü ani’n-nebi bi isnâdin sahihin fihi hükmün ev ferdun amiltu bi’l-hukmi ve’l-ferdi ve edentü Allah Teâlâ bihi, ve lâ eşhedü enne’n-nebiyye kâle zâlike:* İbnü’l-Ferrâ İbnü’l-Esrem’in kitabından nakil için isnâd almıştır: İbn Esrem’in nühasından Ebû Hafs el-Ukberî’nin eliyle yazılmıştır ve İbnü’l-Ferrâ’ya Ebû Hafs Umer b. Bedr vasıtasıyla nakledilmiştir: İbnü’l-Ferra, *el-Udde*, 3: 898. İbnü’l-Ferra ve İbn Teymiyye gibi daha sonraki Hanbelîler âhâd hadislerin epistemolojik kesinlik vermesi konusunda İbn Hanbel’e atfedilen iki pozisyonu bağdaştırmak için çabalarken çok fazla mürekkep harcamışlardır. İbnü’l-Kayyim, İbnü’l-Esrem’im İbn Hanbel’den yaptığı nakli reddetmek istemiştir, çünkü İbn Hanbel’in *âhâd hadislerin* epistemolojik kesinlik verdiği inandığı ve dolayısıyla bu hadislerin Allah’ın gece en düşük cennete inmesi gibi itikadi görüş oluşturmak için yeterli gördüğü argümanına engel olur. İbnü’l-Kayyim Ebnu’l-Esrem’in naklinin İbn Hanbel’in başka talebeleri tarafından desteklenmediğini iddia eder ve İbnü’l-Ferra’nın bu metinleri sema yoluyla alıp almadığı konusunda şüpheye düşer. İlginçtir ki, İbnü’l-Kayyim yukarıda söz edilen eş-Şâfi’î’nin metinlerinin, Eş-Şâfi’î’nin de âhâd hadislerin ilm verdiği inandığının göstergesi olduğu yorumunu yapar: İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü’s-Sevâiki’l-mürsele*, 2 cilt tek ciltte (Kahire, Matbaatu’l-Medenî, []), 365, 370-72. İlginç bir biçimde, İbn Hanbel’in öğrencisi Ebû Bekr el-Merrûzî, hocasının İbn Esrem’in ona fikhî ve akide ile ilgili meselelerde soru sormasından hoşlanmadığını belirtmiştir; bkz. İbn Hanbel, *el-İlel ve ma’rifeti’r-ricâl*, thk. Vasiyyullâh Muhammed Abbas (Mumbai, ed-Dâru’s-Selefiyye, 1408/1988), 174; Alâuddin Ebu’l-Hasen Ali el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu Tahrîr*, thk. Avad b. Muhammed el-Karnî (Riyad, Mektebetü’r-Rüşd, 1421/2000), 4: 1808-10.

gerçek” haberlere özgü lafzî kapalılık hem de [Hz.] Peygamber’in sözlerinin naklini oluşturan unsurların fazlasıyla farkındaydı. Temel Sünnî hadis kitapları [Hz.] Peygamber’e yalan söz atfetmenin ciddiliğini açıklayan ve Sünnî geleneğin merkezindeki sıhhat *kültünü* vurgulayan hadislerin bulunduğu bölümleri ihtiva etmektedir.⁶⁴ Böyle bir hadîsde nakledilir: “kim yalan (kezib) olduğunu bilerek benden hadîs naklederse, o da yalancılardan olur” Tirmizî hocası, meşhur hadîs musannifi Abdullah ed-Dârimî’ye (v. 255/869) metninde bazı şüphelerin bulunduğunu bildiği hadîsi nakleden bir âlimin bu tehdidin kapsamında olup olmayacağını sordu. ed-Dârimî bunun, hadîsin nakilde çok az farklılıklar olan hadîsin farklı tariklerini nakledenlere değil, sadece [Hz.] Peygamber’den geldiği hiçbir aslı olmayan hadîsleri nakleden âlimlere hitap ederek uyardığını yanıtını vermiştir.⁶⁵

Hadîsin aslının olması görüşü, hadîs tenkidinde ve rivâyette merkezi konumdaydı. *Hadîsin aslı* hadîsin çeşitli nakillerinde birçok değişimde kendini belli edebilmesine rağmen, [Hz.] Peygamber’den nakledildiği gibi haberin teorik ilk örneği idi. Asma Hilali’nin açıkladığı gibi, bu “rivayeti daha önce var olan” hadîsin tasvir ettiği anlam veya olaydır.⁶⁶ *Hadîsin* aslı çoğunlukla [Hz.] Peygamber’i konuşurken işittiği ve onu o halde amel ederken gözlemlediği var sayılan sahâbiyle ilişkilendirilmiştir.[273]

Bazen hadîs münekkitleri bir hadîsin [Hz.] Peygamber’den geldiğine dair kesinlikle bir aslının olmadığına karar verebilirdi. Allah’ın kendini at terinden yarattığı gibi örnekler bu haberlere dâhildir.⁶⁷

Fakat hadîs [Hz.] Peygamber’den gelen bir asla sahipse, rivâyetin çok fazla makul tebdil söz konusu ise, rivâyetin beklenmedik özelliklerinden kaynaklanan müsamaha gösterilecek çok sayıda takdim-tehir mevcuttur. Münekkitlerin vardığı sonuç sahîh de olsa, bir hadîsin hem isnâdında hem de metninde azımsanmayacak varyantlara hala yer vardı. El-Buhârî, örneğin, meşhur *Sahîh’ine* sahâbi Enes b. Malik’in Hz.Peygamber’den naklettiği üç

⁶⁴ Bkz. örneğin, *Sahîhu Müslim, mukaddime, bâbu’n-nehyi ani’l-hadisî bi külli ma semia; Sünen İbn Mace, mukaddime, bâbu men haddese an resûlillah hadîsen yerâ ennehu kezib...*

⁶⁵ *Câmi’ et-Tirmizî, Kitâbu’l-ilm bâbu mâ câe fimen ravâ hadîsen ve hüve yerâ ennehu kezib...*

⁶⁶ Asma Hilali, “ ‘Abd al-Rahmân al-Râmehurmuzi (m. 360/971) á l’origine de la réflexion sur l’authenticité du hadît,” *Annales Islamologiques* 39 (2005): 134.

⁶⁷ İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Te’vilu muhtelifi’l-hadis*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beirut: Dâru’l-Cil, 1393/1973), 75-76; Şemsüddîn es-Sehâvî, el-Mekâsidi’l-hasene, thk. Muhammed b. Osman el-Huşţ (Beirut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1425/2004), 292; Mulla Ali Kârî, *el-Esrâru’l-Merfû’a fî’l-ahbâri’l-mevdû’a*, thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ, 2. Baskı (Beirut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1406/1986), 246; İsmâil b. Ahmed el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, thk. Ahmed el-Kalâş, 2 c. (Kahire: Dâru’t-Türâs, [n.d.]) 2: 81; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *İlelü’l-hadis*, thk. Sa’d Abdullah el-Humeyyid ve Hâlid Abdurrahman el-Cureysî, 7 c. (Riyad: Metâbi’l-Hamîd, 1427/2006), 1: 542. [Hz.] Peygamber’den aslı olmayan hadîslere başka bir örnek, bkz. A.g.e. 5: 267: “Allah kulları arasında sadece ona isyan eden ve ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ demeyi reddeden kullarını cezalandırır (*inne Allâhe azze ve celle len yu’azzibe...*).” Ebû Zür’a er-Râzî bunu nakletmeyi kabul etmemiştir.

meşhur hadisi almıştır. İlk rivâyet: “zulmetsin ya da zulme uğrasa kardeşine yardım et” İkinci ve üçüncü varyantları [Hz.] Peygamber’in açıklamasına önemli bir ziyâdeyi ihtiva ediyor. Birinin kardeşi, “zulmettiğinde” yardım etmesi, onun günahkâr davranışını durdurmak için nasihat vermeye yöneliktir.⁶⁸ Tüm bu versiyonlar aynı asıl hadîsi temsil etmektedir, yine de, tüm versiyonlar el-Buhârî’ye göre sahihtir. Gettysburg Address’teki varyasyonlar gibi, el-Buhârî’nin *hadîsin sahîh* olduğuna karar vermesi, onun bu hadisi [Hz.] Peygamber’in yaklaşık ifadelerle söylediğine emin olduğu anlamına gelmektedir.⁶⁹

Thucydides’in tarihî konuşmaları naklettiği gibi, ilk müslüman hadis râvileri bazen ya [Hz.] Peygamber’in ifadesinin özetini ya da [Hz.] Peygamber’in lafzî kelimelerini kendilerinin ifadeleriyle nakletmeyi tercih ettiler. Mânen rivayet (er-Rivâye bi’l-ma’nâ) ile nakilde bulunmak ikinci/sekizinci ve üçüncü/dokuzuncu asırdaki hadis râvileri arasında yaygın olarak kabul edildi ve zamanla el-Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü’s-Salâh’ın (v. 643/1245) eserleri gibi hadis ilimlerini geç dönem kaynaklarında ittifakla kabul edilmiştir. [Hz.] Peygamber’in sözlerinin özetini nakletmeyi ilk savunanlar, sahâbî Vâsile b. Eska’ın iyi bilinen ve iyi korunan Kur’an’ın tam okunuşunu sahabîlerin bile bazen karıştırdıklarını itiraf ettiğini iddia etmişlerdir. Vâsile sordu: “O halde, Hz Peygamber’in yalnızca bir kez söylediği bir rivayet örneğinde bir kimse nasıl daha azını bekleyebilir?” Hasan el-Basrî’nin (v. 110/728) şöyle dediği nakledilmiştir: “Eğer biz size sadece harfi harfine tekrar edebildiğimiz bir şeyi nakletseydik, size sadece iki *hadîs* naklederdik. Ancak eğer bizim genellikle naklettiğimiz, *hadîsin* yasakladığı ve izin verdiği şeyle ilgiliyse, o zaman sorun yoktur.”⁷⁰

Burada eş-Şâfi’î’nin muhataplarını ikna etmek için hadislerin lafzî gerçekliği inandığı için yemin edebilmesinin yanı sıra İbn Hanbel’in âhâd hadislerin verdiği kesinlik hakkındaki iki ifadesi arasındaki zahiren çelişki için basit bir açıklama yapıyoruz. [Hz.] Peygamber’in öğretilerini şüphesiz temsil

⁶⁸ *Sahîhu’l-Buhârî, kitâbu’l-mezâlim, bâbu e’in ehâke; kitâbu’l-ikrâh, bâb 7.*

⁶⁹ Nesâî’nin *Sünen*’i hadîsin ilk örneklerinin farklı versiyonlarına özel bir ilgisinin olduğu görülmektedir. En dikkat çeken örnek, Nu’mân b. Beşîr’den gelen, babasının kendine köle miras bıraktığı ile ilgili haberin farklı versiyonlarına hasredilen sadece bir babtan oluşan, *kitâbu’n-nahl’dadır.*

⁷⁰ Bazı ilk dönem Müslüman âlimler hadislerin duydukları gibi ezberinden söylemde ısrarlıydı. İbn Sirin 8v. 110/728) bile iştîği hadislerde dilbilgisi hatası varsa belirterek ezberinden okurdu: el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li-ahlâki’-râvî ve âdâbi’s-sâmî*, thk. Muhammed Rifat Sa’id, 2 c. (Mansure, Mısır: Dâru’l-Vefâ’, 1422/2002), 2: 71, 78-79; kıyaslayın *Câmi’ et-Timizî, kitâbu’l-ilel.* Bir sahâbî [Hz.] Peygamber “hadîs okuduğunda”, bunu iç defa tekrar ettiğini nakletti: *Sünen Ebi Dâvûd, kitâbu’l-ilm, bâb takrîri’l-hadîs.* İlginçtir ki, el-Kâdî İyâz b. Mûsâ (v. 544/1149) hadîs rivayetindeki mütesahhiliğin, beşinci/on birinci asrın muhakkiklerinin “mânen rivayetinin kapısını kapatmaya” neden olduğunu belirtmiştir: el-Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-envâr alâ shâhi’l-âşâr*, thk. Bel’amşî, Ahmet Yeken, 2c. ([Rabat] : Vizâratü’l-evkaf ve ş-şu’ûni’l-İslâmiyye, 1402/1982), 1: 23.

eden ve ehl-i hadîsin gözünde fıkıh ve itikad alanında asıl olarak görülen bir sahîh hadîs bile, [Hz.] Muhammed'in lafzî sözlerini mutlak anlamda temsil etmez. Bunun sadece [Hz. Peygamber'in] sözlerinin özü olduğuna dair yüksek ihtimalle birlikte bu, yalnızca sahîh bir aslın mübadelesiydi. Müslüman hadîs münekkitleri lafzî kapalılığa karşı hassastı. İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) daha sonraları kabul edeceği gibi, en sahîh hadîsler bile detaylarında farklı olabilir. [Hz.] Peygamber'in sahâbî Câbir'den deve satın alması ile ilgili hadîsin şerhinde, İbn Teymiyye şu ifadeyi kullanır, "bu isnâdlara kim baksa hadîsin sahîh olduğunu kesin olarak bilir, rivâyetler ücret hakkında ihtilaf etse de"⁷¹

Bir Sahîh Hadîs Başka Sahîh Hadîsten Nasıl Daha Sahîh (Esah) Olabilir?

Beşinci/on birinci asırdaki Sünnî fıkıh ve Eş'arîlik öncesi ehl-i hadîs arasında köprü vazifesi gören, el-Hatîb el-Bağdâdî tartışmamız hakkında önemli bir açıklamada bulunmuştur: epistemolojik kesinlik vermeyen hiç bir haber başka haberden daha kesin olamaz, "çünkü kat'likle bilinen her şey aynı usûlde bilinir."⁷² Başka bir ifadeyle, eğer biz Gettysburg Address'in lafzî yazılışından eminsek, başka bir versiyonunu da kesin kabul edemeyiz. Bu düşünce lafzî gerçekliğin ikili mefhumunda anlam kazanmaktadır. Ancak, ne tarihî kesinliğin tabiatına ne de ehl-i hadîs münekkitlerinin *hadîsleri* değerlendirmeleri ve derecelendirmelerindeki tutumuna yansımaktadır.

Hadîs münekkitleri bir hadîsin, [Hz.] Peygamber'in sözlerini ve fiillerini temsil eden haberin ilk örneğinden emin olduklarında sahîh saydıklarını öne sürersek, bir rivâyet diğerinden nasıl daha sahîh olduğunu kolayca anlayabiliriz. Üçüncü/dokuzuncu ve dördüncü/onuncu asır hadîs münekkitleri esahh ıstılahını bir metnin ilk örneğinin varyantlarını derecelendirmek için kullanmışlardır.

Hangi nakil daha sika râvîlerle geldiği veya daha çok mutabaat edildiği ile ilgili usûl sorusundan ziyade bir hadîsin ifade edilmesi ve muhtevası hakkında fazla bir şey yapılmamış.⁷³ İbn Ebî Hâtîm er-Râzî (v. 327/938) babası ve en önemli hocası Ebû Hâtîm er-Râzî'nin (v. 277/890) Süfyân es-Sevrî- Muhârib b. Disâr-Süleyman b. Büreyde kanalıyla gelen [Hz.] Peygamber'in abdestini tazelemeden beş vakit namaz kıldığı nakledilen hadîsin aynı metne sahip fakat [Hz.] Peygamber- Süleyman b. Büreyde'nin babası kanalıyla gelen diğer versiyonundan daha sahîh bulunduğunu yazmıştır.⁷⁴ Ebû Hâtîm ve meslektaş Ebû Zür'a er-Râzî, (v. 264/878) Süfyân es-Sevrî (v. 161/778) kanalıyla gelen

⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, thk. Seyyid Hüseyin el-'Affânî ve Hayrî Sa'îd (Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikiyye, [n.d.]), 3: 198-99.

⁷² el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 560.

⁷³ Bu tür usûl kıyaslamaları için bkz Jonathan Brown, "Criticism of the Proto-Hadîth Canon: *al-Dâraquṭnî's Adjustment of the Sahîhayn*," *Journal of Islamic Studies* 15.1 (2004); 21ff.

⁷⁴ İbn Ebî Hâtîm, *el-İlel*, 1: 623-24.

başka bir hadîsin rivayetini, onun çağdaşı Şu'be b. Haccac (v. 160/776) kanalıyla gelen aynı rivayetten daha sahih olduğu sonucuna varmışlardır, çünkü Süfyân daha güvenilir görülmüş ve onun versiyonu daha desteklenmiştir.⁷⁵

Bazen bir münekkîti iki *sahih* versiyonu ayıramayabilirdi. et-Tirmizî el-Buhârî'ye biri Ebû İshâk eş-Şa'bî'nin sahâbî Câbir b. Semüre'den naklettiği, diğeri Ebû İshâk'ın sahâbî el-Berâ b. Âzib'den naklettiği [Hz.] Peygamber'in kırmızı giysi (hulle hamra) giymesi ile ilgili iki hadîsten hangisinin daha sahih olduğunu sormuştur. [275] el-Buhârî her ikisinin de sahih olduğu yanıtını vermiştir.⁷⁶

Elbette, bir hadisin hangi varyantının daha sahih olduğu sorusu önemli fikhî ve itikâdî sonuçlara sahip olabilirdi. Eş-Şafi'î, [Hz.] Peygamber'in Sünnetin kendi içinde tutarlı olması gerektiği için, prensip olarak iki sahih olmayan hadîsin gerçekten birbiriyle çelişebileceğini söylemiştir. Eğer iki hadîs birbiriyle tearuz eder gibi gözükürse, o zaman ya biri diğerini nesh eder ya da neshin karinesi yoksa fakih daha güvenilir (esbet) haberi seçmelidir.⁷⁷ İki önemli *hadîs* münekkidi, el-Buhârî ve Ebû Zür'a er-Râzî, örneğin, (Seleme b. Küheyl- Hucr b. el-Anbes- Vâ'il b. Hucr- [Hz.] Peygamber) kanalıyla gelen [Hz.] Peygamber'in açıktan okuduğunu haber veren bir versiyonunun lehine nakledilen (Seleme b. Küheyl- Hucr b. el-Anbes- Alkame b. Vâ'il-Vâ'il b. Hucr- [Hz.] Peygamber) kanalıyla gelen [Hz.] Peygamber'in namazda Kur'an okunduktan sonra sessizce "Âmin" dediğini nakleden hadîsin rivayetini reddetmişlerdir. El-Buhârî ve Ebû Zür'a er-Râzî ikinci isnâdı Alkame b. Vâ'il'i isnâda vehmle ziyade ettiği için ilk isnâddan daha sahih olduğu açıklamışlardır, gerçekte hadîsin başka rivayetleri tarafından desteklenmemiştir.⁷⁸

Birbirine muarız haberlerin aynı sahihlik derecesinde olmaları durumunda, eş-Şafi'î, âlimleri bu haberlerden genel anlamda Kur'an'a ve Sünete en yakın olanı almaları hususunda bilgilendirmiştir.⁷⁹ Biz hadisin bir versiyonunun anlamını, et-Tirmizî'nin Câmî'indek geçen diğer versiyonundan daha sahih ifade ettiğine dair bir örnek bulduk. et-Tirmizî hadisin versiyonlarının birkaçını A'meş-Ebû Sâlih-Ebû Hureyre'nin [Hz.] Peygamber'in "Her kim ki kendini öldürürse ebediyen cehennemde kalacaktır" dediği hadîsi nakletmiştir. O sonra aynı hadîsin Ebu'z-Zinâd-el-A'rec-Ebû Hureyre'den intihârın ebediyen cezalandırılacağı ibareyi dahil etmeyen versiyonuna yer vermiştir. Et-

⁷⁵ A.g.e., 6: 656-57. Kys. A.g.e., 2: 43-44, 4: 711; 6: 556-58. Ayrıca bkz. *Sünen Ebi Dâvûd, kitâbu's-salât, bâb fi i'tizâli'n-nisâ fi'l-mesâcîd ani'r-ricâl* ; *kitâbu's-salât, bâbu'l-ezân kable duhûli'l-vakt; kitâbu'l-edeb, bâb mâ câe fi'râcul yuhillu er-râcul kad iğtâbehu*.

⁷⁶ *Câmî' et-Tirmizî, Kitâbu'l-edeb, bâb mâ câe fi ruhsati fi lubsi'l-hamra li'r-ricâl*.

⁷⁷ Eş-Şafi'î, *el-Ümm*, 7: 177.

⁷⁸ *Câmî' et-Tirmizî, Kitâbu's-salât, bâb mâ câe fi't-te'mîn*.

⁷⁹ Eş-Şafi'î, *el-Ümm*, 7: 177

Tirmizî bu versiyonun “monoteistlerin (ehl-i tevhîd) cehennemde (bir süreliğine) cezalandırılacağı fakat daha sonra oradan çıkacağı hakkında rivayetlerin mevcut olduğu ve bu haberde ebediyen kalacağından bahsedilmediği için daha sahîh olduğunu” yazmıştır.⁸⁰

Sahîh Olmayan Hadîsler Tarihî Olarak Doğru Mu? Sahîh Olmayan Hadîsler Fıkıhta Nasıl Kullanıldı?

İhticâc edilen hadîsler öncelikli olarak sahîh kategorisine alınmaz. İbn Hanbel, el-Buhârî ve Müslim sayesinde ehl-i hadîs âlimleri haberleri isnâdlarının oluşumu açısından ya sahîh/sâbit ya da zayıf/sakim; ve onların desteklenmesi açısından meşhur veya münker diye sınıflandırmışlardır.⁸¹ Eğer onlar sahîh için gereken kendi şartlarına uygun hiçbir hadis bulamasalardı, ancak, İbn Hanbel veya onun talebesi Ebû Dâvûd (v. 275/889) gibi ehl-i hadîs fakihler daha zayıf hadislere başvurdular.⁸² İbn Hanbel’in “Zayıf hadîs, sırf akli (re’y) kullanmaktan bana daha sevimlidir” sözü meşhur olarak alıntı yapılmıştır.⁸³ [276]

Eğer bu âlimler metni [Hz.] Peygamber’in öğretilerini sahîh olarak temsil ettiğini bilmeleri kaydıyla bir hadîsi sahîh olarak kabul etselerdi, bu standarda göre olmayan hadîslerin tarihî gerçekliği hakkında ne düşünmüşlerdi? [Hz.] Peygamber’in sahîh sünnetinin muhafazasını zirve gören bu Sünnî âlimler, sahîh olmayan hadîsleri delil olarak kullanarak nasıl bu sadakati bağdaştırdılar?

İlk olarak, ehl-i hadisten bir fakih, zayıf hadîsi eğer önemli derecede Müslüman âlimlerin uygulaması ile desteklenmiş bir [Hz.] Peygamber’in sünnetinin tarihî olarak kesin temsili kabul edebilirdi.⁸⁴ Burada bir hadisi zayıf

⁸⁰ *Câmi' et-Tirmizî, kitâbu't-tıbb, bâb mâ câe fi men katele nefsehu bi-sum an ğayrihi.*

⁸¹ *Sahîh Müslim, mukaddime.*

⁸² Ebû Dâvûd, örneğin, (hocası İbn Hanbel ve hocası eş-Şâfiî'nin ondan önce Mürsel hadisin zayıflığını göstermelerine rağmen) Mürsel haberleri Sünen’inde bir konuda sahîh hadis yoksa delil olarak kullanacağını belirtmiştir: Ebû Dâvûd es-Sicistânî, “Risâle ilâ ehl-i Mekke fi vasfi Sünenillah,” selâse resâil fi ulûmi mustalahi'l-hadîs, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1426/2005), 33.

⁸³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 358-59 (*lâ tekâdu tenzuru ehad nazara fi-l-rey illâ ve-fi kalbihi de hale...*) bu iktibasın daha erken geçtiği yer için bkz. el-Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdu'l-Kâdir 'Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 13: 420 (*daifu'l-hadis hayrun min ra'yi Ebi Hanife*); İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdû'ât*, thk. 'Abdurrahmân Muhammed Usmân, 3 c. (Medine, el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386-88/1966-68), 1: 34-35; el-Huseyn b. İbrâhim el-Cüze'ânî *el-Abâtîl ve'l-menâkir ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 76 (Şerik en-Nehâ'e [v. 187/803] atfedilmiştir).

⁸⁴ Burada Eusebius'un (ö. 340 m.ö.) kilisenin tarihindeki târihî-tenkit metodunda ilginç paralellik fark ettik, kilise tarihinde o, ilk hristiyan toplumunun James ve Jude'un şüpheli mektupları gibi kesin yazılar olarak kullanmalarını onların meşru kutsal kitap gibi kabul edilmeleri için delil olarak

saymanın ağırlıklı olarak isnadını ve isnadı oluşturan râvileri itham etmek olduğunu hatırlamalıyız.⁸⁵ Hadîsin metni başka isnad zinciri veya amel gibi başka yollarla desteklenmişse, isnâddaki kusur tartışma konusu hâline gelir.

Ehli hadis, yerel uygulamayı temsil etmeleri durumunda meçhul ravi veya munkatı isnat gibi kusurları bulunan hadisleri kabul etmeleri sebebiyle ehli rey olarak adlandırdıkları âlimleri sürekli eleştirmelerine rağmen, onlar da aynı şeyi yapmakla suçluydu.⁸⁶ İbn Hanbel, örneğin, “insanlar birbirlerinin akranıdır, ancak dokumacı, hacamatçı ve çöpçü hariç” hadîsini mahkemede veya nikâhtaki şahitliklerini düşündüğünde bu meslekleri gözden düşürerek kabul etmiştir. Talebesi Muhannâ b. Yahyâ (v. 248/862-63) hocasına “Sen bu hadisi zayıf saymana rağmen amel mi ediyorsun?” diye sorar. Bunun üzerine hocası şu yanıtı verir: “Biz sadece hadîsin isnadını zayıf addediyoruz, fakat bu hadisle amel edilmiştir.”⁸⁷

Böyle durumlarda, ehl-i hadîsin şer’î hükümlerin arkasındaki muharrik delilin hadis veya amel olarak neyi düşündüğünü tam olarak fark edemeyebiliriz. İmamın Cuma namazında hutbe verirken dönülmesi hakkındaki bölümde, et-Tirmizî bu anlamda hiçbir *sahîh hadîs* olmadığını ifade etmiştir. Ancak, o şunu da eklemiştir: “sahâbe ve sonra gelen nesil arasındaki âlimlerin bu hadîse göre amel ettiklerini-onların imam konuşmaya başladığında ona dönmeyi tercih etmişlerdir. Bu Süfyân es-Sevrî, eş-Şafî, Ahmed b. Hanbel ve İsak b. Rahaveyh’in görüşüdür.”⁸⁸ [277] Bu durumda, et-Tirmizî, bu hadisi *sahîh* bir *isnâd* olmadığı gerçeğine rağmen, sadece ilk Müslüman toplumunun amelini içeren bir bölüme dâhil ettiği görülüyor.

İkinci olarak, yukarıda özetlendiği gibi bir *hadîsin sahîh* olmasını engelleyen bu kusurlar, özellikle başka rivayetler hadîsi destekliyorsa, ilk toplum tarafından kabul edildiği gibi [Hz.] Peygamber’in sünnetinin güvenilir

kullandıklarını diye düşünür. Eusebius, *The History of The Church*, çev. G. A. Williamson ed Andrew Louth (London: Penguin, 1989), 61.

⁸⁵ Hadîs münker diye reddedilebilirdi, fakat isnâddaki şiddetli zayıflığa karşılık mutabaat olmamasına atfedilir. ez-Zehebi’nin de dediği gibi, eğer bir râviye yeteri kadar güvenilirse, mutabaat edilmeyen hadîsi sahih olarak kabul edilebilir. Sika derecesine ulaşmamış râvinin naklettiği, mutabaat edilmeyen hadîs münker olarak reddedilir. Bkz. Ez-Zehebi, *Mizânu’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicevi, 4 c. (Beyrut, Dâru’l-Ma’îrfe, [n.d.] , 1963-64 yeniden basım Kahire İsa el-Bâbî el-Halebi baskısı, alıntılar Beyrut baskısından), 3: 140-41; Brown, “How We Know Early Hadîth Critics,” 174-75.

⁸⁶ Ehl-i rey’e karşı bu tarz eleştiriler için bkz. *Sahîhu Müslim, mukaddime, bâb sihhati ihticâci bi’l-hadîsi an mu’an’an*; Ebû Dâvûd, “Risâle ilâ ehl-i Mekke,” 35; el-Hattâbî, *Me’âlimu’s-sünen*, 1: 3-4; Ebû Bekr el-Beyhakî, *Ma’rifetu’s-sünen ve’l-âsâr*, thk. Abd Mu’ti Emin Kal’acı, 15 c. (Kahire ve Aleppo: Dâru’l-Vâi, 1412/1991), 1: 219-20; İbn Abdi’l-Berr, *Kitâbu’t-Temhîd*, 1: 4-5; Muhammed b. Tahir el-Makdisî, *Şurûtu emimmeti’s-sitte*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire, Mektebetü’l-Kudsî, 1357/1938), 13; el-Cüzecânî, *el-Abâtîl*, 74.

⁸⁷ İbn Ferrâ’, *el-’Udde*, 3:938.

⁸⁸ *Câmi’ et-Tirmizî, Kitâbu’s-salât, bâb mâ câfe isti kbâlî’l-imâm izâ hatebe.*

göstergesi olmaktan mecburen hariç tutulmamıştır. bir hadîsin sahîh olmasına engel bu kusurlar şunları kapsıyor: (1) isnâddaki kopukluk, o durumda birisi haberi kesin bir noktada kimin rivayet ettiğini ve metne ne gibi değişikliklerin girme ihtimalini bilemeyebilir; (2) kaynaklarından aktarırken veya isnadın genel anlamda tabiatında vehme kapılan, isnatta şüpheli râvî; ve (3) âlimlerin veya râvînin sözünü [Hz.] Peygamber'in sözü ile karıştıran zayıf râvî. Bunların hiçbirini hadîsteki zayıflığın en düşük seviyesini oluşturan [Hz.] Peygamber'in hadîslerinin bariz uydurması içine dâhil edilmemiştir.

İbn Hanbel ve diğer ehl-i hadîs gerektiğinde kullandığı “zayıf” hadîsin aşîkâr uydurma hadîs olduğuna inanılmamıştır. Onlar, bazı münekkithler tarafından bazen cerh edilen, fakat başkaları tarafından tutulan haberlerin kademesini oluşturdular.⁸⁹ İki önemli Hanbelî âlimi İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201) ve İbn Teymiyye bu amel edilebilir “zayıf” hadîslerin daha sonraları et-Tirmizî'nin bu terimi ıstilahî anlamında kullandıktan sonra hasen denilecek olan haberler olduğunu iddia etmişlerdir.⁹⁰ el-Hattâbî, hasen mertebesinin

⁸⁹ el-Berhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Abdu'lmu'ti el-Kal'acî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 1: 37; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, 1: 34-35.

⁹⁰ İbnü'l-Cevzî bu hadîsleri “hafif ve muhtemel zayıflıklara sahip, ihticac etmek için kullanılabilen hasen hadîsler” olduğunu ve Ahmed b. Hanbel'in zayıf hadîsleri kıyastan önce kullandığını” açıklamıştır. İbn Teymiyye, İbn Hanbel'in neslindeki âlimlerinin hadîsleri derecelendirmek için iki sınıflandırma kullandığını belirtmiştir: sahîh ve zayıf. Zayıf da iki çeşitti: zayıf, ihticac edilemeyecek derecede zayıf (İbn Hanbel bu hadîsleri *fihî lîn*, *fihî da'f* gibi ifadelerle tenkit etmiştir ve bu hadîsler et-Tirmizî'nin hasen derecesine eşitti); ve çok zayıf, bu tür hadîsler bariz mevzu hadîsler olabilirler ve bunlar atılmalıdır: İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, 1: 34-35; İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'l-fetâvâ*, 18: 23. Et-Tirmizî'nin hasen terimini sahîh ve zayıf arasında orta bir terim olarak ilk kullanan âlim olup olmadığı hakkında hep tartışma olmuştur. Abdulfettah Ebû Ğudde (v. 1997) ve Muhammed Avvâme gibi çağdaş müslüman âlimler bu terimin et-Tirmizî'nin hocası el-Buhârî ve onun hocası Ali b. el-Medîni'nin (v. 234/849) kullanımına dikkat çekmişlerdir. Bu tartışmaların, ıstilahî anlamda ilk kullanan hakkında olduğunu düşünüyorum, ancak et-Tirmizî kesinlikle bu terimin usûl tanımına uygun kullanan ilk âlimdir; bkz. Abdulfettah Ebû Ğudde, *el-Fevâidu'l-mustemedde fi ulûmi mustalahi'l-hadîs*, ed. Mâcîd ed-Dervîş (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1426/2005), 139-51; ali b. el-Medîni, el-İlel, thk. Hassâm Muhammed Ebû Kureyş (Kuveyt: Garâs, 1423/2002), 237. Et-Tirmizî'nin bir hadîsi *hasen sahîh* veya *hasen ğarîb* gibi karışık ve bazen çelişkili terimlerle tanımladığı zaman ne demek istediği hakkında tartışmalar da hep çok olmuştur. Faydalı bir örnek için bkz. İbn Kesîr ve Ahmed Şâkir, *el-Bâisu'l-hasis şerhu iktisâri ulûmi'l-hadîs* (Kahire: Mektebet Dâru't-Turâs, 1423/2003), 37; es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1: 126; *el-Kevserî*, *Makâlât*, 236; Abdullah el-Ğumârî, *Afdal makul fi menâkibi efdali rasûl* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1426/2005), 10; Haldûn el-Ahdeb, *Ashâbu ihtilâfi'lmuhammadisîn*, 2 c. (Cidde, Dâru Kunûzi'l-İlm, 1422/2001), 2: 695-96; James Robson, “Varieties of the Hasan Tradition,” *Journal of Semitic Studies* 6.1 (1961): 47-61. İbn Dihye (v. 633/1235), ez-Zehabî, el-Kevserî ve Ahmed el-Ğumârî (v. 1960) dâhil olmak üzere pek çok önemli hadîs âlimi, Tirmizî'nin hadîsleri hasen olarak derecelendirmesinde oldukça cömert davrandığı ve bu şekilde nitelenenlerin çoğunun aslında zayıf olduğu sonucuna varmışlardır. bkz. Cemâluddîn ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 4 c. (Kahire: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 1407/1987), 2: 217-18; ez-Zehabî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 4: 416; el-Kevserî, *Mahâlât*, 235; Ahmed es-Siddîk el-Ğumârî, *el-Mudâvî li-ileli'l-Câmi'is-sağîr ve şerhayi'l-Münâvî*, 6 c. ([Kahire] : Dâru'l-Kütüb, 1996), 1: 10.

fakihler tarafından kullanılan hadislerin çoğunluğunu kapsadığını belirtmiştir.⁹¹

Et-Tirmizî'nin *hasen hadisin* tanımında yazdığı gibi, hasen hadis, "isnadında yalancılıkla (kezib) itham edilen bir râvî bulunmayan, [278] kendisinden daha çok desteklenmiş delille muarız olmayan (şâzz) ve birden fazla vechle nakledilen her hadistir."⁹² Böyle hadisleri sahih olmaktan engelleyen kusurlar daha önemsizdi ve isnâdda belli bir yalancının varlığı gibi düzeltilemez kusurların aksine, destekleyen rivâyetlerle telafi edilebilirdi. Az hatası ile bilinen râvîlere, râvî olarak yalancılıkla itham edilmesine rağmen Kütüb-i sitte'de sürekli adı geçen Leys b. Ebî Süleym (v. 143/760-61), İbn Ebî Leylâ (v. 148/765-66) veya İbn Lehî'a (v. 174/790) da dâhildir.⁹³ Ebû Dâvûd'un ifade ettiği gibi, Sünen'inde bir hadisin versiyonları, isnâdlarında kopukluklara sahip olabiliirdi, fakat o bu hadisin başka âlimler tarafından tam isnâda sahip olduğunu bildiği için kitabına aldı.⁹⁴

Sonuç olarak, böyle zayıf bir haberin bilinen sahih kriterine göre [Hz.] Muhammed'e aidiyeti kesin olan bir ifade kabul edilmese bile, bu hâlâ ilk, adil Müslüman toplumun uygulamasını doğru biçimde yansıtabilir. Münekkitler bu bazı zayıf hadislerin râvîlerinin kasıtlı olarak uyduracak ve bunu [Hz.] Peygamber'e atfedecek kadar iki yüzlü olmadıklarına inandıklarından dolayı, böyle bir hadis için en kötü senaryo râvînin, bir sahâbînin veya başka ilk Müslümanın sözünü [Hz.] Peygamber'e farkında olmadan atfetmesi olurdu. Sahâbî Cündüb'ün "Büyücünün cezası kılıçla vurmaktır" sözünü nebevî hadâs olarak yanlışlıkla alan İsmail b. Müslim el-Mekki'nin (v. Yaklaşık 150/767) durumu böyledir.⁹⁵ Fakat Sahâbîlerin ve sonraki iki nesildeki Müslümanların görüşleri, Mâlik, Ebû Hanife, eş-Şâfi'î ve İbn Hanbel gibi fakihler tarafından itibara alınmıştır ve onların hükümleri bu fakihlerin kullandığı fıkhnın gövdesini oluşturmuştur. İbn Hanbel ve taraftarlarının zayıf hadisi hüccet

⁹¹ el-Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 1:6.

⁹² *Câmi' et-Tirmizî, Kitâbu'l-İlel*. Buradaki şâzzî el-Hâkim en-Neysâbüri'nin (v. 405/1014) verdiği şâzz tanımı yerine eş-Şâfi'î'nin tanımladığı gibi çeviriyorum, çünkü et-Tirmizî eş-Şâfi'î'nin şâzz tanımından oldukça etkilenmişti ve ayrıca, el-Hâkim'in tanımı Tirmizî'nin metnindeki şu ifade nedeniyle gereksiz hâle gelmektedir: İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 1: 124; el-Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, 148.

⁹³ Leys b. Ebî Süleym, Kütüb-i sitte'de kullanıldı. İbn Ebî Leylâ, Ebû Dâvûd, et-Tirmizî, en-Nesâî ve İbn Mace'nin kitaplarında yer verildi. İbn Lehî'a, Müslim, Ebû Dâvûd, et-Tirmizî ve İbn Mace'nin kitaplarında kullanıldı: bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, thk. Mustafa Abdül-Kâdir 'Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 8: 405-7: 331ff., 9: 260-61. Bu mertebedeki daha fazla râvî için bkz. Ez-Zehebî, *el-Mûkîze fî ilmi mustalahi'l-hadis*, thk. Abdulfettah Ebû Guddet (Kahire: Dâru's-Selâm, 1421/2000), 33.

⁹⁴ Ebû Dâvûd, "Risâle ilâ ehl-i Mekke," 51.

⁹⁵ *Câmi' et-Tirmizî, Kitâbu'l-hudûd, bâb mâ câe fî haddi's-sâhir*; el-Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* (Haydarabat, Dâiretü'l-Me'arifi'n-Nizâmiyye, 1334/[1915-16]), 4: 360; el-Gumârî, *el-Mudâvî*, 3: 395-96.

kabul ederek böylesi bir ihtimali kabul etmeye istekli olmaları bu nedenle İslâm hukuku kaynaklarına dair tasavvurlarına ihanet anlamına gelmiyordu.

[Hz.] Peygamber'in İsminin Zorlayıcı Gücü:

Zayıf Hadislerin Etkileyici Gerçekliği

Hadislerin epistemolojik gücünü Müslüman âlimlerin gözündeki hadislerin sıhhati sorusunu sınırlandırmak için hadislerin ilk sünnî gelenekteki kullanımının temel durumunu göz ardı etmek gerekir. Ulemanın sünnetin söyleyenine aidiyetini ve hadis külliyyatını muhafazasına bilinen bağlılığı dikkate alınması gerekirken, biz sahihliği şüpheli veya reddedilen hadisleri onların nasıl kullandığının etkileyici gerçekliğini de incelemeliyiz.

Burada Machiavelli'nin, Floransalı bir teoristin kendini ideal devlet ve hükümdarın “onların kurguladıklarından ziyade etkili gerçeği (verita effettuale) takip ettikleri gibi” kendine has görevlerini temsil etmeye adanmış *The Prince* adlı eserindeki “etkili gerçek” fikrini ödünç alıyorum.⁹⁶ [279] Örneğin, bir devlet özgürlük ve insan haklarını taahhüt edebilir, fakat devletin politikalarının etkili gerçeği hem tamamen bu durumları yanıltabilir hem ülkenin milli çıkarları için önceleyerek oldukça etkili kanıtlayabilir. Biz etkili gerçeklik fikrini hadis geleneğine faydalı sezgisel yollarla uygulayabiliriz, çünkü bu, ameldeki gerçekliğin yanı sıra retorikten farklı olarak realiteyi de simgeliyor.

Hadislerin Sünnî gelenekteki etkili gerçekliği konusunda, tarihi güvenilirlikle veya otantiklikle ilgisi olmayan iki faktör âlimlerin tutumunu etkiledi. İlki [Hz.] Peygamber'in sözlerinde geçen materyalin baskın karizması ve ikincisi Müslüman kitleleri yönlendiren ulemanın ataerkil rolüydü.

İbn Hanbel'in müstakil fikhî görüşler yerine zayıf hadisleri önemseme prensibi, sadece onun insan düşüncesiyle ortaya çıkan bilgiye öncelik vermesi yüzünden değildi. Bu nebevî tabirle dile getirilen bilginin göz korkutucu gücünden kaynaklanmaktaydı. “Allah Resûlü şöyle buyurdu...” tertibiyle ifade edilen kelimeler, sıhhat araştırması sonucunda elde ettiklerinden daha fazla ilgi çekici bir otorite taşımaktaydı.⁹⁷ Bir muhalifi İbnü'l-Ferrâ'ya hüküm çıkarmada ihtiyatlı uyarının (hizr) sadece güvenilir fikhî delilleri kullanacağını

⁹⁶ Niccolo Machiavelli, *II Principe* (Rome: Solerno Editrice, 2006), 215 (bölüm 15'in başı)

⁹⁷ Hz Peygamber'e yapılan atıfları bilfiil zorlayıcı yapanın, nebevî tabirin zorlayıcı gücü değil, genel olarak insanların her şeyi peşinen kabul etmeleri olması da mümkündür. Thomas Reid “insanın doğal saflığını” yazdı ve Hume, sosyal baskı ve zorunluluklar yüzünden insanın “yaygın olarak doğruluğa ve dürüstlüğe yatkın olduğunu” gözlemledi: Reid, 209-210; Hume, 145-46. William Jones insanların doğruya yanlışlığı kanıtlanana kadar inandıklarını savunmuştur, şöyle ki “kural olarak biz yapabildiğimizi kadar inanırız. Biz güç yetirebilseydik, her şeye inanırdık.” James bu fenomeni Josiah Royce'dan alarak “Primitive Credulity” [İlkel Saflık] terimine atfediyor. William James, *Principles of Psychology*, 2 c. (New York: Henry Holt ve Co.; 1980=, 2: 288-89, 199, 318-19.

söylediğinde, İbnü'l-Ferrâ şöyle karşılık verir: “İnsanlar Allah Resûlü ‘her kim falan şeyi yaparsa cehennem ateşiyle yanacaktır veya kim ki falan şeyi yaparsa cehennem ateşiyle yanacaktır’ buyurdu derse,’ hizr, hadisleri ve nakledilen şeyleri kabul etmek olurdu.”⁹⁸ Buradaki çalışmada geçen zamandan çok sonraki bir dönemden açıklayıcı bir örnek almak için, on dördüncü yüzyıl Mısırlı Mâlikî âlim İbnü'l-Hâcc (v. 737/1336) bir kişinin turnaklarını cüzzama sebep olacağı için Çarşamba günü kesmekten sakındıran hadîse nasıl itibar etmediğini aktarmıştır. Daha sonraları o cüzzam hastalığından sıkıntı çekmiştir. [Hz.] Peygamber rüyasında ona gözükmüce, âlim, hadisi incelediği ve onun sahih olmadığı (lem yesihha) sonucuna ulaştığı için [Hz.] Peygamber’e neden cezalandırıldığını sormuştur. [Hz.] Peygamber şöyle yanıt vermiştir, “bunu duymak sana yeter.” Âlim tövbe etmiştir ve rüyasında [Hz.] Peygamber tarafından iyileştirilmiştir.⁹⁹

Sünnî gelenek [Hz.] Peygamber’e ait sünneti korumada kendisiyle övünmesine rağmen, hadîs tenkidi ilmi ve “yalanları Resûlullah’tan uzaklaştırmak”, Sünnî âlimlerin hadîslere yönelik ihmali konuları ironik olarak saflık olmuştur. Üçüncü/dokuzuncu ve dördüncü/onuncu asırlarda (ve devamında), temel kitaplar kuraldan ziyade tarihî bir istisna olarak *sahih* veya hatta *hasen hadîslere* tahsis edilmiştir. Hadîs kitaplarının büyük çoğunluğu muhtevasının sıhhatini temin etme iddiasında değildi ve fakihlerin kaynaklarında sürekli yararlanıldı. Müslüman âlimler İbn Hanbel’in meşhur *Müsned’inde* şu iddiasını zabtetmişlerdir, “Ben bu kitabı yazdım ve 750.000’den fazla rivayetten eledim, böylece Resûl’den gelen hangi hadîsler üzerinde Müslümanlar ihtilaf ediyorsa, onlara bunu atfetmeleri için izin verin. [280] Eğer bunu orada bulamazlarsa, öyleyse bu delil değildir. Bulurlarsa, [delildir].”¹⁰⁰

⁹⁸ İbn Ferrâ, *el-‘Udde*, 3: 873.

⁹⁹ Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, *Feyzu’l-kadîr şerhu el-Câmi’i’s-sağîr*, thk. Ahmed Abdusselam, 6 c. (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1415/1994), 1: 62.

¹⁰⁰ İbn Nukta, *et-Takyîd li-ma’rifeti ruvâti’s-sünen ve’l-mesânîd*, 161; Şemsüddîn ez-Zehabî, *Siyeru âlâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnâût, 3. Baskı (Müessesetü’r-Risâle, 1412-1419/1992-1998), 11: 329. İbn Hacer el-Askalânî, İbn Hanbel’in *Müsned’inde* açık mevzu hadîsler olmadığını ve zayıf rivayetlerin söz konusu hadîsin başka sahih versiyonlarını desteklemek için kitaba dahil edildiğini iddia etmiştir: İbn Hacer, *Ta’cîlü’l-menfe’a bi-zevâidi ricâli’l-eimme’l-aşara* (Hayderabad, Dâiretü’l-Me’ârifî’n-Nizâmiyye, 1324/1906), 6. Şah Veliyyullah (v. 1762) *Müsned’de* yer alan her şeyin [Hz.] Peygamber’den “aslî” vardır demiştir ve es-Suyûtî kitabın tüm hadîslerinin ilmi vaazlarda makbul olduğunu belirtmiştir: Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf fi beyâni ashâbi’l-ihtilâf*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (Beyrut, Dâru’n-Nefâis, 1403/1983), 49; es-Suyûtî, *Cem’u’l-Cevâmi el-ma’rûf bi Câmi’il-Kebîr*, 29 c. ([Kahire] : Mecmau Buhûsi’l-İslâmiyye, 1390/1970), 1: 3-4; Abdulvehhâb eş-Şarânî, *Keşfü’l-ğumme an câmi’il-umme* (Kahire: Mektebetü’l-Kastiliyye, 1281/[1864]), 1: 12.

Hatta İbn Hanbel *Müsned'inde* sahih olmayan hadisleri¹⁰¹ ve müslüman hadis âlimlerinin nesillerinin uydurma dedikleri sayısız hadisi ihtiva eden çalışmayı kendisi belirtmiştir. Bu hadislere “Askalan, Allah’ın Kıyamet Günü’nde sorgusuz yetmiş bin ruhu dirilteceği iki kraliçeden biridir” ve bir hayvanın Kur’an’ın önemli ilk sayfelerinin bir parçasını yemesi ve vahyin kalıcı olarak kesilmesi hadîsi de dahildir.¹⁰² Ed-Deylemî Firdevsü’l-Ahbâr’ına kendi dönemindeki insanların nasıl artık “sahîhi sahîh olmayan hadislerden ayıramadıklarından” ve kıssacılar tarafından üretilen uydurma hadislerle takıntılı hale gelmelerinden yakınarak başlıyor.¹⁰³ Daha sonra o, es-Suyûtî’nin, oldukça müteşeddid bir münekkit, çalışmada bulunan herhangi bir şeyin gerçekte sahîh olmadığını ifade ettiği problemleri hadîsleri kitabına toplamıştır.¹⁰⁴

Sahihliğe belli bir bağlılık ve zayıf hadislerin yaygın kitapları arasındaki bu uyumsuzluk, gerekli özenin detaylı fikirleri tarafından hafifletilmiştir. El-Hatib el-Bağdâdî birisi isnâd temin ederse, kendini bunun sorumluluğundan ayırmak (el-berâ’e min el-uhde) şartıyla, şüpheli hadisler de rivayet edebilir diye ifade etmiştir.¹⁰⁵ [Hz.] Ali’nin “sen hadis naklediyorsan bu hadisi sana nakledeni kişinin isnâdını al. Eğer hadis doğru ise itibar senindir, eğer yalan ise o zaman yük senin kaynağındadır” sözünü kitabına alan Şii İmam Muhammed b. Ya’kub el-Küleyni’nin (v. 329/939) Usûlü’l-Kâfi’inde isnâdın sorumluluğunun yükünü oluşturma fikrini buluruz.¹⁰⁶ [281]

¹⁰¹ İbn Hanbel’in, [Hz.] Peygamber’in Ammar b. Yâsir’e isyancı fırka tarafından öldürüleceğini söylediği, ve çoğunu *Müsned’ine* dahil ettiği meşhur hadisin yirmi sekiz rivâyetinin hiçbirinin sahih olmadığını söylediği nakledilmiştir: bkz. Muvaffakuddin el-Kudâme, *el-Müntehab min ileli’l-Hallâl*, thk. Ebû Muaz Tarık b. Avâdullah (Riyad, Dâru’r-Râye, 1419/1997), 222.

¹⁰² İlk haber için bkz. *Müsnedu Ahmed*, 3: 225; İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2: 35; İbnü’l-Kayyim, el-Menâru2l-munif fi’s-sahîh ve’d-daif, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, 1. Baskı (Beyrut: Mektebu’l-Matbûati’l-İslâmiyye, 1325/2004), 117; Ali b. Muhammed İbn Arrâk, *Tenzihu’ş-şeriatil-merfûa anil-ahbâri’ş-şeniati’l-mevzûa*, (Kahire: Mektebetü’l-Kahire, [1964]), 2: 49; Mollâ Ali Kâri, *el-Esrâru’l-merfû’a*, 246; eş-Şevkânî, *el-Fevâidu’l-mecmâ’a fi’l-ehâdisi’l-mevdûa*, thk. Abdurrahman Yahya el-Muallimî, 2. Baskı (Beyrut: Mektebetü’l-islâmî, 1392/1972-73), 429-30. İkinci haber için, bkz. *Müsnedu İbn Hanbel*, 6: 269; el-Cüzecânî, *el-Ebâtîl*, 274. Ayrıca bkz. Hossein Modarressi, “Early Debates on the Integrity of the Qur’ân: A Brief Survey,” *Studia Islamica* 77 (1993): 5-39.

¹⁰³ Ed-Deylemî, *el-Firdevsü’l-ahbâr*, 1: 26.

¹⁰⁴ Es-Suyûtî, *Cem’u’l-Cevâmi*, 1: 3-4.

¹⁰⁵ el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li-ihitlâf*, 2: 139-40. Bu düşünce daha erken İbrâhim b. Ya’kûb el-Cüzecânî, *Ahvâlu’r-ricâl*, thk. Subhi el-Bedri es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985), 210.

¹⁰⁶ Muhammed b. Ya’kûb el-Küleyni, *Usûlu’l-kâfi*, thk. Muhammed Ca’fer Şemsüddin (Beyrut: Dâru’t-Teâruf, 1419/1998), 1: 104. Abdulkarim es-Sem’ânî 8v. 562/1166 bu haberi nebevî hadis olarak kaydetmiştir; İbn Hacer bu hadisi uydurma olarak görmüştür: Ebu’l-Hasen Abdulkarim es-Sem’ânî, *Edebu’l-implâ ve’l-istimlâ*’ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1401/1981), 5; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu’l-mizân*, 7 c. (Beyrut: Dâru’l-Fikr, [n.d]), 6: 22.

Et-Taberânî (v. 360/971) gibi muazzam ve tenkit edilmeyen *müsnedlerin* müellifleri, hadîs kitaplarına belli uydurmaları almalarından dolayı eleştirilmelerine karşılık vererek, Zeynüddin el-İrâkî (v. 806/1404) ve İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449) gibi sonraki sünnî hadîs âlimleri sekiz yüzlü yıllardan sonraki büyük müdevvinlerin “eğer hadîsleri isnatlarıyla beraber temin ettiklerinde kendilerini [hadisin durumunun] sorumluluğundan kendilerine kurtardıklarına inandıklarını” hissettiklerini açıklamışlardır.¹⁰⁷ Ez-Zehebî (v. 748/1348) gibi münekkitler, ez-Zehebî'nin okuyana hadislerin uydurma olduğunu belirtmeden sayısız mevzu hadisi kitaplarına doldurduğunu yazdığı, e-Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Mende (v. 395/1004-5)'nin çalışmalarında özellikle bariz bir şekilde bu yöntemi kullandıklarını belirtmiştir.¹⁰⁸

Tüm Müslüman âlimler bu yöntemi onaylamamıştır. İbnü'l-Cevzî zayıf hadîsleri Şafî'nin mezhebinin aşırı tarafgirliğine izin vermek için kullanmasından dolayı el-Hatîb el-Bağdâdî'ye söylenmiştir. İbnü'l-Cevzî öfkelenerek şöyle der:

Burada el-Hatîb hadîslerin batıl olduğunu bildiği hâlde onları tenkid edilmesine, nakil âlimlerine karşı saygısızlığa, açık asabiyete, dininin azlığına sessiz kalarak [zayıf hadîslerle] ihticâc etmek istemiştir... Allah'ın Resûlü'nden şu sahih hadîsi duymadı mı? ‘Kim benden yalan olduğunu anladığı hâlde hadîs naklederse, o da yalancılardan biri olur’. El-Hatîb, sahte papa ile ödeme yapan ve örtbas eden bir kişi gibi değil midir? İnsanların çoğu kizbi sahihten ayıramıyor. Bir hafız muhaddis, hadîs irad ederse, insanların aklına, bu hadîs sahih olduğu için onunla ihticac edileceği gelebilir.¹⁰⁹

Sahihliğin yükümlülüğünü zayıf veya şüpheli hadîsleri kitabına almakla bağdaştırmak için ikinci usûl, bu nakil ifadesini ihtiva etmiştir. Bu yöntemin en erken muğlak tartışması, birinin zayıf hadîs nakletmek istiyorsa “[Hz.] Peygamber şöyle buyurdu...” değil, onun yerine “[Hz.] Peygamber'den şöyle nakledildi” demesi gerektiğini ifade eden Mu'tezilî Şafî âlim el-Kâdî Abdül-Cabbar'dan (v. 415/1024) gelmiştir.¹¹⁰ İbnü's-Salâh'ın hadîs ilimleri hakkındaki

¹⁰⁷ Zeynüddin Abdurrahîm el-İrâkî, *et-Tabsira ve't-tezkira*, 3 c. İn 2 (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, [n.d.], 1353/[1935] yeniden basım, Muhammed b. el-Huseyn el-İrâkî el-Huseynî), 1: 272; el-İrâkî, bu uygulamayı da üstü kapalı olarak tasvip etmiştir, bkz. A.g.e., 1: 290; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 3: 75.

¹⁰⁸ Ez-Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 1: 111; ez-Zerkeşî, *et-Tezkira fi'l-ehâdisi'l-mütehirah*, thk. Mustafa Abdülkâdir 'Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 163. el-Hatîb el-Bağdâdî, zayıf kaynaklı hadîslerin vehimlerini izah etmek amacıyla yazılmasını savunmuştur, fakat *Târih'inde* (1: 67) böyle yapmamıştır. Müslüman âlimlerin mevzu gördükleri fakat el-Hatîb el-Bağdâdî'nin izah etmeksizin naklettiği hadîslerin örnekleri için bkz. *Târihu Bağdâd*, 2: 358; 11: 213, 251.

¹⁰⁹ İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkîk fi ehâdisi'l-hilâf*, thk. Mes'ed Abdulhamîd es-Sa'danî ve muhammed Faris, 2 c. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1: 464; aynı yazar, *el-Muntazam*, 16: 133; Ebû Şâme Abdurrahman el-Makdisî, *el-Bâis alâ inkâri'l-bida've'l-hevâdis*, thk. Osman Ahmed enbar (Kahire: Dâru'l-Hudâ, 1978), 75.

¹¹⁰ el-Kâdî Abdülcabbar, *Fadlu'l-i'tizâl*, thk. Fuad Seyyid (Tunus, ed-Dâru't-Tunusiyye, 1393/1974), 186.

Mukadime'sinde bir âlim zayıf bir hadîs olduğu halde [Hz.] Peygamber'i iktibas etmek istiyorsa, o zaman "[Hz.] Peygamber şöyle buyurdu..." ifadesini kullanması, bu sözleri gerçekten de [Hz.] Muhammed'in söylediği izlenimini uyandırır. Bunun yerine, âlim hadîse "[Hz.] Peygamber'den şöyle nakledilmiştir..." gibi daha müphem ifadelerle giriş yapmalıdır. İbnü's-Salâh ve bu durumu devam ettiren bir grup Sünnî âlim, bunun "sahîhliğinde ve zayıflığında birinin şüpheye düşeceği bir hadîsi [kitaba alma] hakkında bir kural" olduğunu açıklamışlardır.¹¹¹ [282]

İbnü'l-Cevzî'nin toplumların, âlimlerin hadîsleri kullanması ve müphem ifadelerden eğitimle ilgili çıkarımlarına güvenmesi hakkındaki endişesi ilk dönem sünnî âlimler tarafından zayıf hadîslerin kullanılmasında ikinci sevk eden faktöre karşı bizi uyarıyor: toplumları dine teşvik etme ve kâmil din. Ulemanın toplumlara, kendi çıkarları için ulaşan dinî bilginin kontrol etmedeki rolü üçüncü/dokuzuncu asırda iyi inşa edilmiştir.¹¹² Eş-Şâfiî'nin belirttiği gibi âlimler toplumları yönlendirmede sorumlu seçilmiştir. El-Buhârî'nin *Sahîh'i* [Hz.] Ali'nin öğrenilmesini emrettiği, çok iyi bilinen şu sözünü ihtiva etmektedir: "İnsanlara kabul edebilecekleri kadar nakilde bulun, reddedebileceklerini bırak, Allah'ın ve Peygamber'inin inkar edilmesini ister misin?"¹¹³

Âlimler sadece toplumlara ulaşan bilgiyi kontrol etmezler, aynı zamanda nasihat vaazlarında güvenilirlikleri oldukça şüpheli materyalleri de kullanabilirlerdi. Ehl-i hadîs âlimleri hasen derecesindeki hadîsleri fıkhîta kabul ettiler çünkü, sorunlu isnâd zincirleri mütâbî rivayetler ve amel ile hafifletilmiştir. Bu âlimler yine de, davranışlar (adab, rekâik) veya terğib ve terhîb vaazlar gibi konularda herkesi ilgilendiren sahîhlik gereksinimlerini azaltmışlardır.¹¹⁴ Bu alanlarda, münekkitler mütâbî veya kuvvetli isnadları aramak zorunda hissetmediler. Et-Tirmizî'nin Câmî'sinde miras hukuku ile ilgili bölümde, müellif listelediği hadîslerin %7'sinin ğarib olduğunu yazmıştır. Edeb ve birr ve sıla bölümlerinde, et-Tirmizî hadîslerin %35'inin ğarib olduğunu yazmıştır.

¹¹¹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 287; İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs*, 75; el-İrâkî, *et-Tabsira ve't-tezkira*, 1: 290; Şemsüddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, thk. Ali Huseyn ali, 5 c. (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1: 349; es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1: 229; Muhammed Mahfûz et-Turmusî, (b. 1911), *Menhecü zevi'n-nazar şerhu manzûmatu ilmi'l-eser* (Kahire: Matba'atu Mustafa Mahfuz el-Bâbî'l-Halebî, 1407/1985), 117.

¹¹² Bkz. Jonathan Brown, "The Last Days of al-Ghazzâlî and the Tripartite Division of the Sufi World," *Muslim World* 96.1: 97ff.

¹¹³ *Haddisu'n-nâse b ima ya'rifûn ve daû mâ yünkürûn, e tuhibbûne an yezhebe Allah ve rasûluhu: Sahîh'ul-Buhârî, kitâbu'l-ilm, bâb men hesse bi-ilmî kavmen düne kavmin kerâhетен an lâ yefhemû; ez-Zehabî, Tezkiyatü'l-huffâz*, thk. Zekeriyya Umeyrât, 4 c. İn 2 (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 1: 15. *Sahîhu Müslim, mukaddime, bâb fi tahzîr min el-kezip alâ rasûlillah*.

¹¹⁴ Bkz. James Robson, "Hadîth: Criticism of Hadîth." 3.

el-Hâkim en-Neysâbüri önemli hadis münekkidi Abdurrahman el-Mehdî (v. 198/814) şu ifadesini kitabına almıştır:

[Hz.] Peygamber'den gelen bizi ilgilendiren haberler hükümlerle ve helal-haram olan şeylerle ilgili ise isnâdı ciddiye alırız ve râvileri tenkit ederiz. Fakat amellerin faziletleri, onların [ölümden sonraki] mükâfatları ve cezaları, mübah şeyler ve nafile zikirler ilgili haberlerde ise isnâdlara gevşek davranırız.¹¹⁵

Abdurrahman el-Mehdî'nin meşhur öğrencisi İbn Hanbel'in aynı prensibi savunduğu aktarılır.¹¹⁶ Ehl-i hadîs âlimleri prensip olarak bu amaçlar veya yalancılığı ispatlanan kişilere güvenmeyi desteklemek için uydurduğu bilinen hadîsleri kullanmayı savunmazlar. İbn Ebî Hâtim'in açıkladığı gibi, "iyi edep" (el-âdâbu'l-cemîle, rekâik) ve "nasihat vaazları" (mevâiz, terğib ve terhîb) aşlamak için kullanılan sönük materyaller, sık sık hata yapma ihtimalleri olmasına rağmen sadûk râviler tarafından nakledilmiş olmalı. Elbette, böyle bir materyal fıkhîta kullanılmaz.¹¹⁷ [283]

İlk Sünnilerin zayıf hadîsleri bu nedenlerden dolayı kullanmaları onlara makul gözükebilir-bu haberler fıkıh ve itikadın çekirdek disiplinlerini doğrudan etkilemedi ve inandıkları güçlü değerler Kur'an ve *sahih hadîsler* tarafından çoktan yerleşik hale getirilmişti. Bununla birlikte, zayıf materyali kabul etmek, birinin uydurma diye bildiği haberleri kullanması için riskli durumdu. Sonuç olarak, sıhhat üzerine eğitimsel faydanın öncelik verilmesi üzerindeki gerginlik ortaya çıktı. Hanbelî mezhebinin görüşlerini ilk bir araya getirenlerden Ebû Bekr el-Hallâl (v. 311/923) Hanbel b. İshâk'ın (v. 273/884) amcası İbn Hanbel'e Bağdat'taki mescitlerdeki kıssacılarla ilgili soru sorduğunu kaydeder. İbn Hanbel şu cevabı verir:

Kıssacılar Cennet ve Cehennem hakkında konuşabilen, insanları [Cehennem'den] korkutan insanlardır. Onlar iyi niyetlidir ve hadîslerde doğru sözlülerdir. Fakat haberleri ve hadîsleri uydurmaya başlayanlara gelince, ben onlara ruhsat vermem.

Ve Ebu Abdillah [İbn Hanbel] şunu eklemiştir: fakat farzı mahal cahil insanlar ve onlardan daha fazlasını bilmeyenler bu kıssacıları dinleyebilir, belki onlar dinlediklerinden yararlanabilir veya yaptıkları [kötü] şeyleri bırakabilir.

Sanki Ebû Abdillah [İbn Hanbel] onları bundan engellemek istemedi. İbn Hanbel şunu eklemiştir: Belki onlar sahih hadisi kullandılar (rubbemâ câû bi ehâdisi's-sihâh).¹¹⁸

¹¹⁵ el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, 1: 490-91 (*kitâbu'd-dua ve't-tekbîr*); el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2: 134. Süfyan es-Sevri'ye de benzer bir ifadeyle atıfta bulunulmuştur: İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 1: 160

¹¹⁶ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 399. İbn Hanbel'den yapılan bu nakil için daha geç dönemde yapılan açıklamalar İbn Hanbel'in ille ve ricâl kitaplarındaki râviler hakkındaki hükümlerle desteklenmiştir. Örneğin, İbn Hanbel en-Nadr b. İsmâil Ebû Muğira el-Beceli hakkında biz onun hadîslerini yazarız, ama o sika değildir. Onun hadîslerini sadece rekâikte itibara alırız; İbn Hanbel, *el-İlle ve ma'rifetü'r-ricâl*, 126; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13: 436.

¹¹⁷ İbn Ebî Hâtim, *et-Takdime*, 1: 6; aynı yazar, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 30-31.

¹¹⁸ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9: 456; İbnü'l-Cevzi, *Kitâbu'l-kussâs ve'l-müzekkirin*, thk. Merlin Swartz (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 19. Swartz'ın tahkik ettiği nüshada, Hanbel b. İshâk'ın

İbn Hanbel, el-Hallâl'in naklettiği başka bir haberde daha derin mütereddid tanıtılmıştır. O, İbn Hanbel'in bir kıssacının bid'atçı Müslümanlara beddua etmek için mevzu hadislere başvururken ve "sünneti nasihat ettiği" bir mescitten geçtiğini nakletti. İbn Hanbel sadece şunu belirtebildi, "onlar [bu vaizler] insanların nasıl da işine yarıyor, onların naklettiklerin çoğunluğu gerçek olmasa da."¹¹⁹

Burada biz Cuma namazlarına veya âlimler ve vaizlerin naklettiği hadisleri ihtiva eden hutbelere katılan Müslüman toplumun durumunu düşünmeliyiz. Maalesef, burada bizim bilgimiz üçüncü/dokuzuncu asra müteakip bir dönemden gelmekte ve tabi ki biz sadece ulemanın perspektifine sahibiz. El-Hatîb el-Bağdâdî, kendisi de vaiz, toplumların hiçbir şeyi kabul etmeyeceğini hissetti. O, "kıssacıların fantastik hikâyeler anlatma nedeni yetersizliklerinin farkında olmaları ve toplumların bilgisizliğidir" demiştir.¹²⁰ İbnü'l-Cevzî, bilgisiz âlimlerin Cuma hutbeleri vermesinden veya sufi vaizlerin Bağdat'ın aşırı duyarlı nüfusunun doğru inançlarını, "etkilenen hayvanlar olan o cahil kitleleri" yıkıma uğratmasından yakınmıştır. Bu vaizleri dinleyen insanlar "âlim şöyle dedi..." onların gözündeki âlim ise kürsüye çıkan herkeştir." diyerek körü körüne dediklerini kabul ediyorlar.¹²¹

Vaizler meşhur hadis kitaplarına itimat ettiğinde bile, bu kitapların çoğu sıhhat vaadinde bulunmaz. Ed-Deylemî'nin kötü şöhretli *el-Firdevsü'l-ahbâr'ında* temel aldığı hadis kitapları ve aynı şekilde Mısırlı Muhammed b. Seleme el-Huzâî'nin (v. 454/1062) *Şihâbu'l-ahbâr'ı* İran'da Orta Dönem'de yaygın bir şekilde nakledilmiştir. Sahihayn'a Farsça yazılan şerhten önce asırlar geçmesine rağmen, günlük dildeki şerh müellifin ölümünden sonra *Şihâbu'l-ahbâr* adıyla terkip edilmiştir.¹²² [284]

Sonuç

Erken dönem Sünnî gelenekte geriye doğru bakılırsa, bizi yanlış yönlendirebilen karışıklıklardan üç nokta tespit ettim. İlki, biz Sünnî müçtehitler (ve onlardan önce Stoacı ve septik akademi geleneğinden Aristo sonrası filozoflar) tarafından tanımlanan epistemolojik kesinliği, günlük hayatta ve işte kesinlik diye tanımlanan tarihi ve geçerli kat'iyet ile bir araya

"İbn Hanbel onlara mani olmak istemedi" (*kâne Ebû Abdillâh kerîhe en yumneû*) sonucuna ulaştığı manası verilmiştir.

¹¹⁹ "*Mâ enfe'ahum li'l-âmmе ve in kâne 'âmmet mâ yuhaddisûn bihi keziben*": Ebû Tâlib el-Mekki, *Kût'ul-kulûb*, 2 c. İn 1 (Kahire: Matba'atu'l-Envâr el-Muhammediyye, [n.d.]), 1: 151.

¹²⁰ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2: 199.

¹²¹ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-kussâs*, 109.

¹²² Abdu'l-Kerim b. Muhammed er-Râfi'î, *et-Tedvin fi ahbâri Kazvin*, thk. Azizullah Ataridî, 4 c. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 4: 178. Es-Suyûtî'nin *Müsnedu eş-Şihâb'ın* güvenilirliğini kabul etmemesi hakkında bkz. *Cem'ul-cevâmi'*, 1: 3-4.

getirebiliriz. İkinci/sekizinci ve üçüncü/dokuzuncu asırlardaki ehl-i hadîs için, bu geçerli kesinlik, bildikleri tek kesinlikti ve sahih âhâd hadîsler bunu elde etmenin güvenilir araçlarıydı.

Eş-Şafiî gibi ehl-i hadîs âlimleri hadîslerin derecelendirilen epistemolojisini takip etmişti, fakat bu, daha sonraki müçtehitlerin âhâd/tevâtür-zan/ilm ayrım düşüncesi değildi. Âhâd hadîslerin sahihliği hakkında şüphe duymaktan çok uzakta, âhâd hadîsler tarafından sabit olan tarihi kesinliğin daha yüksek derecelerinin kabulü tartışma amaçları için izin verilmişti. Dahası, hadîslerin çeşitli epistemolojik dereceleri onların tarihi güvenilirliğinden daha çok kastedilen kitlesi veya yoruma dayalı müphemlik seviyesiyle ilgiliydi.

İkincisi, modern dönemde bile şifahi tarihin yazımı genelde insan sözlerinin tahminî kaydından fazlasını başaramayan bir aktivite olmuşken, geçmişteki olaylar hakkında kesinliği biner bir tutumla –birisi bu ifadeyi söyledi mi söylemedi mi- algılayabiliriz. Bu kayıt işlemi bile bazen bizi geçmişteki lafzî gerçekliği bilmekten daha da uzaklaştıran oluşturucu unsur ihtiva etmiştir. Bu tarihî yazım anlayışı eş-Şafiî ve İbn Hanbel'in bir hadîs tamamen [Hz.] Peygamber'in öğretilerinin sahih temsili olmasına rağmen, birisi [Hz.] Peygamber'in bu sözleri söylediğine yemin edemezdi, kabulünü açıklar.

Bu aynı zamanda havassın [Hz.] Muhammed'in sıhhatin şartlarına göre olmayan hadîslerle amele izin vermesine atfedilen haberlerin sahihliğine sözde nasıl da takıntılı olduğunu açıklar. İbn Hanbel'in ve Ebû Dâvûd'un hiç sahih hadîs bulamadıklarında başvurdukları hadîslerin zayıf isnatları (daha sonra hasen tasnifi altında toplanan) mütabi isnadlar ve desteklenen umumi amel tarafından telafi edildi.

Son olarak, Sünnîlerin sıhhat inancının [Hz.] Peygamber'in sözleri olarak anlatılan ifadelerin etkili gerçekliğini gölgede bırakmadığını unutmamız olabiliriz. Nebvî ifadelerin karizması ve pedagojik değeri, tarihî güvenilirliğin şartlarını tamamen sınırlamak için çok kuvvetli ve kullanışlıydı. İslâm hukuku alanını teğet geçtiğini düşündükleri edep, ahlak ve vaaz gibi konularda, İbn Hanbel gibi ehl-i hadîs âlimlerinde etkili olarak hadîs sıhhat şartlarından vazgeçmenin pişmanlığı yoktu ve hatta bilinen mevzu hadîsleri kabul ettiler. Böyle zayıf veya mevzu haberleri isnat zincirine yerleştirerek veya müphem bir alıntıyla onları kapalı yaparak, Sünnî âlimler kendi ilmi aktivitelerinde şüpheli hadîslere yer açmışlardır.

Sünnî âlimlerin hadîslerin büyük çoğunluğunu, -[Hz.] Peygamber'in sözleri ve fillerinin muhtemel doğru haberleri- âhâd hadîsler anladıklarını inanmaya cesaretimiz var. Bu, Sünnî âlimleri Batı'nın tarihî saflıkla suçlamalarına izin verebilmesine rağmen, bu bize havassın hadîsleri sürekli onların sıhhati hakkında şüphe barındırırken fikhî tartışmalarda, itikâdî tezler ve vaaz

vermede gayretli bir şekilde kullanması, biçimsiz ve kusurlu bir görüntü bırakabilir. Sünnî fakihlerin Yakın doğu akılcılığı geleneğini uyarladıklarında sahiplendikleri epistemolojik kesinlik nev'i, bilginin nihai derecesiydi. Fakat filozoflar için bile bu, Gerçeği isteme veya tarihî olaylar hakkında kesinlikteki epistemolojik geçerlilik değildi.