

HADİSLERİN TESPİTİNDE BÜTÜNSEL YAKLAŞIM ÜZERİNE

Bekir KUZUDİŞLİ*

Öz

Bu makalenin amacı, hadislerin sübutunda yeni bir yöntem önerisinde bulunan Mehmet Apaydın'ın *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* kitabını analiz etmektir. Bu yaklaşım, cerh ve ta'dil ilmini dikkate almaması, yalancı ravileri sisteme dâhil etmesi, isnad ve bilimsel verilerden hareketle oluşturulan kurgu neticesinde hadislerin sübutunu tespit etmeye çalışması yönleriyle klasik hadis usulünden ayrılmaktadır. Ayrıca Apaydın, klasik hadis usulünün tarihte büyük bir işlev görmesine rağmen günümüzde yeterli olmadığını belirtmekte ve klasik usulün sorunlarını bir bölüm halinde zikretmektedir. Bu makalede Apaydın'ın önerdiği yaklaşımda, yalancıları sisteme dâhil etmesinin ortaya koyduğu sorunlara değinilmekte ve ferd-garîb rivayetlerin kurgu oluşturmadaki sorunlarına dikkat çekilmektedir. Apaydın'ın esas aldığı "Tevakkuf" ve "Temkinli Güven" in hadislerin sahihini sakiminden ayırıp ayıramadığı incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bütünsel Yaklaşım, Kurgu, Tevakkuf, Temkinli Güven, Hadis Usulü.

On the Integrated Approach to the Determination of Hadîth

Abstract

Aim of this article is to analysing the book of *The Integrative Approach to the Confirmation of Hadîth* written by Mehmet Apaydin who offers a new system. His approach differs from classical hadîth science by ignoring *the jarh and ta'dil* and taking liar narrators into consideration. It decides that a hadîth is sound or weak at the end of the fiction he formed by considering isnad and scientific data. On the other hand, although Apaydin accepts that science of hadîth achieved a tremendous role in the history, he argues that this system has no longer been sufficient to solve the problems relating the the narrations and he tries to show problems of science of hadîth in a chapter. In this article, I shell put the deficiencies to set forth a fiction, stemming from liar narrators, which were introduced to system by the author and the problems of the single narrations. I also shell study the two terms, "remain neutral" and "cautious confidence" which were corner stones for the system, whether or not they could seperate the sound hadîth from the fabricated one.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography]

Keywords: Integrative Approach, Fiction, Remain Neutral, Cautious Confidence, Science of Hadîth.

Giriş

Türkiye'deki hadis doktora tezleri arasında bir teori inşa etmeyi kendine amaç edinmiş çalışmalar gayet az olması nedeniyle böyle bir amacı gözeterek yola çıkmış eserlerin yayımlanması ilmî sahanın dinamikliği hakkında umut verici bir gelişmedir. Yeni bir yöntem geliştirme iddiasında olan Mehmet Apaydın'ın uzun süren bir araştırma süreci sonucunda kaleme aldığı *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* isimli kitabı böyle bir çabanın ürünüdür. Aslı

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı
(kuzudislibekir@yahoo.com).

doktora tezi olan bu kitap yakın zamanda KURAMER tarafından yayımlanarak ilim adamlarının hizmetine sunulmuştur.¹ Kitabın isminden de anlaşılacağı üzere yazar, hadislerin tespitini gerçekleştirmek için “Bütünsel Yaklaşım” adını verdiği yeni bir yöntem önermektedir. Ancak ileride detayları zikredileceği üzere, hadislerin tespiti gibi oldukça önemli bir meselede farklı ön kabul ve yöntemlerle yeni bir teori inşasını gerçekleştirmeye çalışmak, söz konusu ön kabullerin doğruluğu, teorinin, uygulanan zeminle uyumu, kullanılan araçların sağlamlığı gibi birçok noktanın tekrar tekrar kontrol edilmesini gerektirmektedir. Bir teori kurarken detaylarda bazı hataların olması tabii ki kaçınılmazdır ve bunlar zamanla düzeltilme imkânına sahiptir. Teorinin temel yapısında önemli noksanlıklar veya tutarsızlıklar bulunmadığı durumlarda, kusurları gidermek daha kolaydır. Ancak bir teoride yapısal sorunlar varsa bu, titiz bir incelemeyle teoriyi yeni baştan kurmayı gerektirebilir.

Apaydın’ın söz konusu eseri üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde klasik hadis usulünün sorunlarını ele alan yazar, ikinci bölümde yeni sistemini tanıtmakta üçüncü bölümde ise birkaç örnek üzerinden sistemin işleyişini anlatmaktadır. Kitabın yeni bir sistem iddiası taşıyor olmasının yanı sıra Apaydın tarafından geliştirilen bir bilgisayar programı sayesinde teknik imkânlardan azami derecede faydalanılmış olması önemli bir özelliktir. Bu bilgisayar programı sayesinde metinleri sınıflandırıp bir kurgu etrafında birleştirmek kolaylaşmaktadır.

Apaydın hadislerin tespitinde yeni bir sistem geliştirmenin gerekçesini, klasik hadis usulünün geçmişte çok önemli bir işlev görmesine rağmen günümüzde artık bu usulün fonksiyonunu tamamladığı² düşüncesine dayandırmakta, daha nesnel bir zemine oturan bütünsel bir usul geliştirmenin gerekliliğini savunmaktadır. Kitapta “Hadislerin Tespitinde Mevcut Yöntemlerin Sorunları” başlığıyla kaleme alınan ilk bölümünde ciddi problemler bulunmasına rağmen burada önce müellifin ortaya koymaya çalıştığı bütünsel tespit yöntemini tartışmak, sonrasında ise onun klasik hadis usulüne yönelttiği eleştirileri incelemek uygun görünmektedir. Böylece yazarın klasik hadis usulü hakkındaki eleştirilerinin ne kadar bütünü yansıttığını daha kolay görmek mümkün olacaktır.

1. Bütünsel Yaklaşımın Temel Özellikleri ve Değerlendirmesi

Hadislerin tespitinde bütünsel yaklaşım, bir olay hakkında hadis, siyer, tefsir, şiir ve benzeri bütün metinlerin bir araya getirilip, bu iş için geliştirilen bir bilgisayar programının yardımıyla, söz konusu olayın farklı kaynaklardan tespitini ve bunların bilimsel verilerle kontrol edilmesini amaçlamaktadır.

1 Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* (İstanbul: Kuramer, 2018).

2 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 25.

Her ne kadar yazar yeni birçok terim kullanıp, bulgularını bilimsel veriler ya da diğer pozitif delillerle desteklemesi yönüyle farklı bir görüntü çizse de³ bizim değerlendirmemize göre önerdiği sistem çeşitli açılardan ansiklopedik şârihlerin özellikle de İbn Hacer'in *Fethü'l-Bârî*'sinde, bağlamı bulunan bir hadisi şerh etme metoduna benzemektedir. Gerçi yazar, kitabını İbn Hacer'in şerh metodunu dikkate alarak açıklamamaktadır. Ancak burada İbn Hacer'in yöntemiyle Apaydın'ın önerdiği sistemi karşılaştırmak, birbiriyle uyuşan ve ayrışan yönlerine dikkat çekmek, söz konusu bütünsel yaklaşımı anlamayı kolaylaştıracığı için önemli görünmektedir.

Fethü'l-Bârî'de özellikle, sebab-i vurûdu olan ya da sahâbe döneminde bir olay neticesinde rivayet edilen bir hadisin şerhinde, Buhârî hadisinde yer almayan arka plan bilgilerinin, söz konusu hadisin farklı isnadları yardımıyla ortaya konmaya çalışıldığı görülmektedir. İbn Hacer, şerhinin birçok yerinde, asıl metinde "Bir adam geldi/söyledi vb." şeklindeki kapalı ifadeleri, hadis, tarih, ensab gibi ulaşılabildiği kaynaklardan bulmaya çalışmakta, varsa, söz konusu olayın detaylarını zikretmektedir.⁴ Bu yöntemle ilgili hadiste sorun olarak görülen bir hususun çözüm veya çözüm yolları sunulmuş olmakta ve ilgili hadisin bağlamının daha iyi anlaşılması sağlanmaktadır. Böylece okuyucu, incelenen hadisin daha net bir resmini elde etmiş olmaktadır. Bu yaklaşım, İbn Hacer'in, bir hadisi en iyi diğer bir hadisin açıklayacağı düşüncesinde de kendisini gösterir.⁵ Nitekim İbn Hacer, farklı raviler tarafından çeşitli şekillerde ihtisar edilerek nakledilen Ubâde b. Sâmî'tin Allah Resûlü'nden aktardığı bir rivayeti kaydettikten sonra hadisleri şerh etmeye niyetlenen kimselere şu tavsiyede bulunması onun bakış açısı hakkında bir fikir vermektedir. İbn Hacer şöyle demektedir:

Hadisleri değerlendirmek isteyen bir kimsenin, önce hadisin tariklerini toplaması, sonra da sahih isnadları bulunan metinlerinin lafızlarını bir araya getirmesi ve onu tek hadis olarak şerh etmesi gerekir. Zira bir hadisi, en iyi diğer hadis açıklar.⁶

Neticede İbn Hacer'in şerhi, Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçen bir hadisin farklı tariklerini bir arada görme ve bir hadisi bütünlüğü içinde okuma noktasında iyi bir kaynak görünümündedir.

Mehmet Apaydın'ın önerdiği sistem İbn Hacer'in *Fethü'l-Bârî*'de uyguladığı metotta olduğu gibi bir hadisin bütün tariklerini/metinlerini toplama ve bu yolla bir sonuca ulaşma noktasında uyuşmaktadır. Bununla birlikte o İbn Hacer'in uygulamasını genişlettiği, özellikle bilgisayar teknolojisi sayesinde

3 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 188-202, 226-238.

4 Örnek olarak bk. Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah b. Abdülazîz b. Bâz (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 5: 103-104.

5 Örnek olarak bk. İbn Hacer, *Feth*, 4: 121; 11: 317.

6 İbn Hacer, *Feth*, 6: 475.

daha kullanışlı hale getirdiği noktalar bulunmaktadır. Mesela İbn Hacer, doğal olarak büyük oranda Buhârî'nin *Sahîh*'indeki hadisi merkeze almakta ve hadislerin diğer tariklerinden hareketle konuyu ilgilendirdiği kadar bağlam bilgisi vermektedir. Mesela o, tabii bir şekilde, şerh ettiği hadisle ilgisinin olmadığını düşündüğü ya da ilgisini zayıf bulduğu bilgileri kaydetmemektedir. Oysa Mehmet Apaydın, hadisle doğrudan ilgili olsun veya olmasın söz konusu olayın geçtiği bütün bilgileri, hatta öncesinde yaşanan diğer olayları da bulmaya çalışmakta ve hâdiseyi adeta bir günlük oluşturur gibi Resulullah'ın o gün yaşadığı her şeyi anlatmayı hedeflemektedir.

Kaynaklara ulaşma bakımından İbn Hacer'in, temel hadis ve siyer kitaplarının yanı sıra pek fazla bilinmeyen bir hadis cüzünden de konuyla ilgili bir tarihi okuyucuya sunabildiği görülmektedir. Apaydın ise, geniş bir ezber ve kaynaklara nüfuzu gerektiren bu görevi bilgisayar teknolojisiyle aşmayı hedeflemektedir. Kullandığı programda, bir hadiste geçen her bir eylem, olay, nesne, zaman, mekân ve benzeri özellikler kodlanmakta,⁷ böylece belirli bir hadis ekrana getirildiğinde, bilgisayarda o hadisle birçok yönden ilişkilendirilmiş materyallerin dökümü de yapılabilmektedir. Bu noktada İbn Hacer (ve muhtemelen etrafında birlikte çalıştığı ekibi), temel kitaplara yakınlığı vesilesiyle, bugün elimizde olmayan eserlere de sahip olmasından ötürü avantajlı iken Apaydın, kullandığı bilgisayar programı sayesinde pek çok materyali bir arada görebilmesi yönünden avantajlı olmaktadır. Tabii burada programa hangi verileri girdiğimiz ve ilişkilendirmeyi hangi esaslara göre yaptığımız meselesi ayrı bir konudur ve aşağıda bu husus kısmen tartışılacaktır.

Apaydın'ın İbn Hacer'e göre avantajlarından bir diğeri de bazı olaylarda bilimsel verilerden sıkça yararlanmasıdır. Örneğin o, *Bütünsel Yaklaşım* kitabında incelediği kusûf hadisinde Medine'de hangi zaman diliminde güneş tutulduğunu tespit için NASA verilerinden yararlanmış ve bu verileri bu hadisle irtibatlandırmıştır.⁸ Kazılardan elden edilen bulgular, kitabeler, sikkeler ve benzeri malzemeler, oluşturulan sistemde ilgili görülen hadislerle ilişkilendirilmektedir.⁹ Tabii bu verilerin her birinin doğruluğu meselesi ayrı bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

Bu noktada asıl değerlendirilmesi gereken husus Apaydın'ın İbn Hacer'den farklılaştığı durumlardır. Örneğin İbn Hacer, konuyla ilgili metinleri bir araya getirmekle hadisin daha iyi anlaşılmasını hedeflemekte, buradan hareketle sistematik olarak onların sahihliğinin tespitine bir yol aramamaktadır. Kitabın başlığından da anlaşılacağı üzere Apaydın ise bir konuya ait metinleri bir araya toplamakla, nihai olarak olayın sübutunu hedeflemektedir. İbn Ha-

7 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 188-202, 226-238.

8 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 257.

9 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 226-239.

cer'in şerh metodunda, durumu belirtilerek yerine göre zayıf isnadlar kullanılsa da terkinde ittifak edilmiş yalancı ravilere ve mevzu isnadlara bir rol verilmemektedir. Apaydın'ın sisteminde ise kezzâb bir raviden gelen bir olayın anlatımıyla sahih isnada sahip bir hadis aynı değere sahiptir.¹⁰ Başka bir deyişle Apaydın, mevzu rivayetlerde zikredilen bilgileri doğrudan kullanmasa da yaklaşımının temelini oluşturan kurguyu inşa ederken sahih hadisle mevzu hadis ayırımını yapmamakta, hangi rivayet kurguya daha uygunsa onu kabul etmektedir. Onun açısından bu durumun sahih hadisler için de geçerli olduğu söylenmelidir. Yani bunlar da kurguya uygun ise kullanılmaktadır. İbn Hacer, bir olayın açık bir şekilde parçaları olan kısımlarını birlikte değerlendirmektedir. İki olay birbirine benzese de onların iki farklı hâdise olma ihtimalini dikkate almakta¹¹ ya da alternatif olarak sunmaktadır. Dolayısıyla o, Resûlüllah'ın muhtelif olaylar vesilesiyle söylemesi mümkün olan ve farklı sahâbîler kanalıyla gelen hadislerde bu yöntemi, ilgili hadisin muhatabını, bağlamını ve hadislerin birinde eksik ya da ziyade söz konusu olup olmadığı gibi hususları tespit etmek için kullanmamaktadır. Ancak buradan hareketle İbn Hacer'in hadisin genel manasını anlamak için aynı konuda başka sahâbîler vasıtasıyla gelen rivayetleri dikkate almadığı anlaşılmalıdır. Bu ayrı bir konu olup, Hz. Peygamber bir hadisi ayrı ayrı meclislerde söylemesine rağmen onun bir sözü diğerini mana itibarıyla açıklayabilir. İbn Hacer de şerhinde hadisin manasını anlamak için doğal olarak bu durumdan istifade etmektedir. Apaydın'ın önerdiği sistemde ise bir hadis ancak bir olayla ilişkilendirildiği zaman¹² değerlendirilebildiği için mümkün olduğu ölçüde o sözün bağlamının bulunması gerekir. Dolayısıyla bu sistemde bir hadisin bir şekilde benzerlerinin bulunması ve bu sözlerin aynı olayın bir parçasını temsil ediyor olması önemli hale gelmektedir.

Yazarın kitaptaki iddiaları dikkate alındığında, onun İbn Hacer başta olmak üzere ansiklopedik şerhlerden ayrılan yönlerinin, aslında yazarın önerdiği sistemin özgün kısımlarını oluşturduğu anlaşılır. Dolayısıyla bu farklılıkların ayrıntılı olarak değerlendirilmesi faydalı olacaktır.

1.1. Kezzâb ve Sika Ravi Eşitliği: Cerh-Ta'dîl'in Devre Dışı Bırakılması

Apaydın'ın önerdiği sistemin en dikkat çeken kısmı, klasik âlimler tarafından büyük uğraşlarla gerçekleştirilen ravi değerlendirmelerinin subjektiflik taşıdığı iddiasıyla göz ardı edilmesidir.¹³ Yazar bu sorununu ortadan kaldırmak ve sistemin nesnel sonuçlara ulaşabilmesini sağlamak amacıyla bir olaydan bahseden her ravinin rivayetini işin içine katmaktadır. Dolayısıyla sistem açısından bir hadisin Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçmesiyle mesela zayıf hadisleri

10 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 325.

11 Örnek olarak bk. İbn Hacer, *Feth*, 11: 267.

12 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 187.

13 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 89.

toplayan bir eserde kezzâb bir ravi tarafından zikredilmesi arasında bir fark bulunmamaktadır. Doğal olarak böyle bir hadis, Şiî, Zeydî, İbâzî veya Mutezilî bir kaynakta da zikredilebilir ve oralarda bulunan bir hadisin değeri de temel hadis kitaplarında kaydedilenler ile aynıdır.

Yazarın mevzu hadislerle sistemde yer vermesinin bir diğer sebebi ise bir olayla ilgili metinler bir araya toplanıp, aynı olaya ait -şayet mümkünse- bilimsel veriler yardımıyla gerçek bir kurgu kurulduğunda yalan söyleyen ya da hata yapan şahısların kendiliğinden ortaya çıkıp elenecekleri düşüncesidir.

Teorik olarak düşünüldüğünde bir yalancı ravi aynı olayı anlatan doğru sözlü kişilere açık bir şekilde muhalefet ediyorsa bunun tespiti kolaydır ve sistem burada işlevsel görünmektedir. Ancak bu ravi bir olayın genel kurgusu ile çelişmeksizin ziyade bir bilgi veriyorsa veya Hz. Peygamber'in söz veya eylemine ziyade bir bilgi ekliyorsa bu durumda, düşük bir seviyede de olsa, kurguda kendisine yer bulabilmektedir. Gerçi sistemde bu durum sika raviler için de geçerlidir, yani onların zikrettikleri ziyade bir bilgi de düşük bir seviyede kurguya dâhil edilmektedir. Ancak teorik olarak doğru söyleyenle yalancının arasını ayıran temel bir husus söz konusudur. O da yalancı ravilerin bir metni alarak kaynağını gizlemek suretiyle kendilerine mal etmeleri (hadis hırsızlığı) veya ona yeni bir isnad ekleme olasılığıdır. Özellikle siyasi, fikrî ve mezhebî çekişmelerin çok olduğu alanlarda bu işlemlerin (çalma ve uydurulan metne isnad ekleme) tekrarlanması sayesinde bir bakıma sanal gerçeklikler oluşabilir. Örneğin Ehl-i Sünnet ile Şîa'nın oldukça farklı değerlendirdikleri Gâdir-i hum olayı¹⁴ veya Tayr hadisi¹⁵ gayet geniş isnat ağlarıyla nakledilmesine rağmen klasik cerh-ta'dîl ilkelerine göre birçok zayıf ve yalancı ravinin dâhil olduğu ve metne çeşitli ekleme-çıkarmaların yapıldığı bir olaydır. Bundan da öte Ehl-i Sünnet'in temel kaynaklarında hemen hiç bulunmayan bir imamın gaybete ereceği fikrine dair Şiî kaynaklarda oldukça fazla rivayet/hadis zikredilmektedir. Ayrıca bunların Şîa'da gaybet sonrası yazılan hacimli kitapları dolduracak kadar geniş olduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla, muhtemelen bu üç olayın (Gâdir hum, Hadîsü't-tayr ve Gaybet) önerilen sisteme göre incelenmesi, çıkan sonuçların ise isnadlarındaki ravilerin kimliği

14 Hz. Peygamber'in "Size değerli iki şey bırakıyorum..." şeklindeki sakaleyn hadisini söylediği mekâna verilen isimdir. Daha sonra Resûlullah Hz. Ali'nin elinden tutarak "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır" hadisini söylemiştir. Çeşitli ayrıntılar içeren bu olay Şiîler için Hz. Ali'nin imametinin en önemli delilleri arasında sayılır. Toplu bilgi için bk. Ethem Rûhî Fırlah, "Gâdir-i Hum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 279.

15 Hadîsü't-tayr: kendisine kızartılmış bir kuş getirilen Hz. Peygamber'in, bunu Allah'ın en sevdiği bir kul ile yemek için dua etmesini, bunu duyan Hz. Enes'in Ensar'dan biri olması umuduyla beklerken kapıya Hz. Ali'nin gelmesini ve üç defa onu "Resulullah meşgul" diyerek geri çevirmesini anlatır. Bk. Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 1: 253. Şîa bu hadisi Hz. Ali'nin imametini delil olarak kullanmaktadır.

açısından tekrar gözden geçirilmesi çokça hata yapan ve yalancı ravilerin sahte/sanal bir gerçeklik oluşturup oluşturamayacağını anlamak açısından önemli görünmektedir.

1.2. Kurgu Oluşturma: İmkânı ve Sorunları

Yukarıda İbn Hacer'in bir olayın farklı tarihlerinden hareketle hadisi açıklamaya çalışırken aynı olaydan bahsettiği aşikâr olan bilgileri bir araya getirdiği belirtilmişti. Eğer olayın tekrarlama ihtimali bulunuyor ve özellikle de hadisin sahabî ravisi farklı ise İbn Hacer'in buna göre davrandığı dikkat çekmektedir.¹⁶ Apaydın'ın önerisinde ise kurgu oluşturabilme sistemin adeta omurgasını belirlediği için iki ayrı sahabîden gelen ve aralarındaki farklı anlatımlara rağmen örtüşen bazı cümlelerden hareketle onların aynı olduğu varsayılmaktadır. Aslında bu şekildeki bir düşünce tarzı teorik olarak bütünüyle yanlış kabul edilmemelidir. Her iki rivayette (veya fazla rivayetlerdeki) örtüşen kısmın karakteristik özellikler içermesi, yapısı itibariyle olay tekrarlanmaya müsait olmaması gibi noktalar burada belirleyici bir husus olarak görülebilir. Örneğin meşhur Cibrîl hadisinde, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e gelerek iman, İslam, ihsan, kıyamet saati sorularını sorması birden fazla gerçekleşmesi pek mümkün görünmediği için yaşananları aktaran farklı sahabîlerin aynı olaydan bahsediyor olmaları kuvvetle muhtemeldir. Ancak bir sahabînin gelip belirli bir konuda soru sorması, şayet bu soru çok karakteristik unsurlar içermiyorsa, tekrarlanmaya müsait bir yapıdadır. Yani iki farklı sahabî aynı soruyu sorma ihtimali gündeme gelmektedir. Dolayısıyla burada iki rivayetin aynı olaydan bahsettiğini gösteren kuvvetli delil ya da karinelere ihtiyaç hissedilmektedir. Ayrıca her iki rivayetin tarihlerinde onların farklı olduğuna işaret eden unsurların bulunmaması ya da bunların telif edilebilir olması beklenir.

Örneğin yazarın zikrettiği iki haydut olayında böyle bir durum söz konusudur. Zira bu olayda Saîd el-Arcî'nin naklettiği bir hadiste Allah Resûlü Arc bölgesinden Kuba'ya geçerken dağlık alanı tercih etmiş ve orada iki hırsızla karşılaşmıştır. Adlarının "Muhânân" olduğunu öğrenince "Hayır sizin adlarınız Mükremân'dır" diyerek onların Medine'ye gelmelerini istemiştir.¹⁷ İki haydut olayı hicret hâdisesinden bahsedilmeksizin, tâbiûn tabakasına mensup Abbas b. Abdurrahman b. Mînâ tarafından da nakledilmektedir. Burada ayrıntılı bir bağlam bilgisi verilmeksizin Hz. Peygamber'in iki kötü adama rastladığı, bunların yol kesip adam öldürdükleri, ancak Nebî yanlarına gidince abdest alıp, namaz kıldıkları sonra da beyat ettikleri belirtilmiştir. Daha sonra bu iki adam "Ey Allah'ın Resûlü biz senin yanına gelmek istedik ama

16 Hadiselerin hangi durum ve şartlarda tekrarlamasının kabul edileceği konusunda bk. Hamza Bekrî, *Taaddudü'l-hâdisi fi rivâyâtü'l-hadîsi'n-Nebevî* (Katar: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûnî'l-İslâmiyye, 1432/2011), 105.

17 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 259.

Allah adımlarımızı kısalttı (nasip etmedi)" demiştir. Bunun üzerine Allah Resûlü "Sizin adınız nedir?" diye sorunca "Muhânân" diye cevap vermişler, Hz. Peygamber de "Hayır siz ikiniz 'Mükramân'sınız" diye mukabelede bulunmuştur.¹⁸

Zikredilen ikinci olayda söz konusu iki haydudun "Ey Allah'ın Resûlü biz senin yanına gelmek istedik ama Allah adımlarımızı kısalttı (nasip etmedi)" kısmı, sanki daha önce bu şahısların Resûlullah'ın yanına gitmeyi planladıkları gibi bir anlam çağrıştırdığı için hicret hâdisesiyle pek uygun düşmediği söylenebilir. Ancak iki haydudun isimlerinin aynı anda "Muhân" olması ve bunların "Mükrem"e çevrilmeleri karakteristik bir benzerlik sayılabilir. Zira bu isimlerin dönemin kültüründe pek yaygın olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hacer sahâbe biyografisinde sadece üç kişinin ismini "Mükrem" olarak kaydetmiştir. Bunların ikisi yukarıda anlatılan Sa'd el-Arcî olayındaki Mükrem isimleridir.¹⁹ Dolayısıyla, hem bu karakteristik benzerlik hem de sahabî biyografisinde sadece bu olayın anlatılması iki kıssanın aynı olduğuna ve birlikte değerlendirilmesi gerektiğine işaret edebilir.

Ancak benzerlikler her zaman bu kadar karakteristik olmayabilir. Örneğin Apaydın'ın aynı hâdisenin bir parçası olarak gördüğü olaylardan birisi hadislerin Kur'an'a arz edilmesini ifade eden rivâyettir. Erken dönemde Ebû Yûsuf ve Şâfiî'nin kitaplarında bu hadis Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'dan naklen Hz. Peygamber'den rivâyet edilmektedir. Buna göre Allah Resûlü, Yahudilerin Hz. İsa'ya yalan söylediklerini görünce minbere çıkıp "Benden hadisler yayılacak. Kur'an'a uygun hadisler geldiği zaman o bendendir, ancak Kur'an'a muhalif bir hadis nakledildiği zaman ise benden değildir" demiştir.²⁰

Yazar daha sonra Tufeyl b. Sahbere'den gelen farklı bir hadisi daha zikreder. Şöyle ki bu sahabî rüyasında Yahudilerle karşılaşır ve onlara "Uzeyr Allah'ın oğludur demeseniz sizler (iyi) bir topluluksunuz" diye seslenir. Onlar da "Allah ve Resûlü dilerse" demeseniz sizler de (iyi) bir topluluksunuz" diye karşılık verirler. Daha sonra benzer bir diyalog Hristiyanlarla da yaşanır. Ertesi gün Tufeyl rüyasını Hz. Peygamber'e anlattığında Allah Resûlü hutbeye çıkar ve "Tufeyl bir rüya gördü ve onu sizden bazılarınıza anlattı. Sizler öyle bir kelime söylüyorsunuz ki haya ettiğimden dolayı onu yasaklayamıyordum. Bundan sonra "Allah ve Resûlü dilerse" demeyin buyurdu.²¹ Bu olay Câbir b. Semure kanalıyla da "Bir adam rüyasında Yahudilere rastladı..." di-

18 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 245.

19 Ahmed b. Ali b. Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe* (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 6: 136.

20 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 338-339.

21 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 340.

yerek anlatılır ki bu anlatımda söz konusu rüyayı gören kişi Tufeyl olmalıdır.²² Bu iki hadisin devamında ise yazar Abdullah b. Ca'fer el-Hâşimî → Abdullah b. Misver kanalıyla gelen bir hadis daha nakleder. Buna göre Resûlullah bir grubu Yahudilere gönderip yalan söylediklerini anlayınca onlardan uzaklaşmış, daha sonra Hristiyanlar'a bir grup göndermiş, yalan söyledikleri ortaya çıkınca onları da terk etmiştir. Allah Resûlü, daha sonra kendi ashabını toplamış ve şöyle buyurmuştur:

Benden önceki Nebilerde olduğu gibi bana da birçok söz isnad edecekler. Benden bir hadis nakledildiğinde Allah'ın Kitabına arz edin (itibar edin). Allah'ın kitabına uygun olanlar benim hadisimdir. Allah, Nebî'sini Kitabı ile hidayete eriştirir. Kitaba muvafık olmayanlar ise benim hadisim değildir...²³

Yazar, sonrasında Yahudi ve Hristiyanların peygamberlerine yalan söylemeleri üzerine Allah Resûlü'nün arz hadisini naklettiğini Abdullah b. Ömer vasıtasıyla nakleder.²⁴ Bu hadis bağlam bilgisi olmadan Ebû Hüreyre ve Muhammed b. Cübeyr'den de nakledilmiştir.²⁵ Bununla birlikte Muhammed b. Cübeyr rivâyetinde Kur'an'a arz olayının bulunmadığı, "maruf olanları alın, münker gördüklerinizi almayın" buyrulduğu belirtilmelidir.

Bütün bu rivâyetleri zikrettikten sonra Apaydın, bu hadislerden bir kurgu oluşturur. Başka bir ifadeyle ona göre arz hadisinin bağlamı ve öncesinde yaşananlar şu şekilde gerçekleşmiştir:

Tufeyl b. Sahlere rüya görür, bunu bazılarına ve Hz. Peygamber'e anlatır... Hz. Peygamber insanları hutbe için çağırır... Hz. Peygamber Tufeyl'in rüyasını anlatır. Sonrasında "Benim adıma hadisler çoğalacak..." der ve arz hadisini söyler. Sonrasında ise Allah Resûlü benim hakkımda "Allah ve Resûlü dilerse" demeyin, "Sadece Allah dilerse" deyin ifadesini kullanır.²⁶

Apaydın'ın oluşturduğu bu kurguya bakıldığında, işin doğrusu Ebû Yusuf ve Şâfiî'nin naklettiği arz hadisleriyle rüya olduğu açıkça belirtilen Tufeyl rivayetlerinin arasında herhangi bir ilgi görülmemektedir. Söz konusu Tufeyl rivayetlerinde hadislerin yaygınlaşacağı ve Kur'an'a arzı olayı zikredilmekte sadece "Allah ve Resûlü dilerse" sözü eleştirilmektedir. Sonraki rivayetler ise arz hadisini içermekle birlikte bunlar Ebû Yusuf ve Şâfiî'nin naklinden temel bir noktada ayrılmaktadır. Şöyle ki, Ebû Yusuf ve Şâfiî'nin kaydettikleri rivayette Yahûdiler, Hz. İsa adına yalan söylerken, diğerlerinde her kavim kendi peygamberleri hakkında yalan söylemektedir. Neticede bu iki grup hadis, arz hadisinin zikredilmesi noktasında ortak iseler de aralarında bağlam

22 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 342.

23 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 345.

24 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 346.

25 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 347-349.

26 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 359-360. Bazı ifadeler kısaltılarak alınmıştır.

farklılıkları bulunmaktadır. Öte yandan ilk bakışta bu olayın Medine’de geçtiği anlaşılmaktadır. Ancak aynı hadisi Ca’fer-i Sâdık’tan nakleden Küleynî rivâyeti ise olayın Mina’da geçtiğini haber vermektedir.²⁷ Dolayısıyla burada söz konusu hâdisenin nerede geçtiği ve mükerrer olup olmadığı (önce Medine’de, sonrasında ise önemine binaen Mina’da tekrar etme ihtimali) dikkate alınmalıdır. Bununla birlikte yazar, oluşturduğu genel kurguda Yahudi ve Hristiyanlar ile gerçek bir konuşmadan bahsetmemiş, bunun yerine Tufeyl b. Sahbere’nin rüyasını dikkate almıştır. Ancak, bana göre, metinlerde her iki olayın (Tufeyl ve arz hadisi rivayetleri) birlikteliğini gösteren açık bir gösterge bulunmamaktadır. Yazar ise aynı kanaatte değildir. Ona göre yukarıda Abdullah b. Ca’fer el-Hâşimî → Abdullah b. Misver isnadıyla alıntılanan hadis, her iki metnin aynı ortamda gerçekleştiğini göstermektedir. Yazarın ifadesi şu şekildedir:

Tufeyl b. Sahbere’nin gördüğü bir rüyayı Hz. Peygamber’e anlatmasıyla gelişen bir olay söz konusudur. Özellikle Abdullah b. Ca’fer el-Hâşimî’den rivâyet edilen metinle birlikte Hz. Peygamber’in bu sözleri söylediği yer, zaman ve o sırada yanında bulunan kimselerin tespiti mümkün hale gelmiştir.²⁸

Aslında Tufeyl b. Sahbere olayı ile arz hadisini art arda devam eden bir olay saymak, hâdisenin kendi iç bağlamı açısından da sorunludur. Zira söz konusu rüyada Tufeyl’in, Yahudi ve Hristiyanlara yönelttiği suçlama, kendi peygamberlerini Allah’ın oğlu olduğunu iddia etmeleridir. Onlar da buna “Allah ve Resûlü dilerse” suçlamasıyla karşılık vermişlerdir. Yahudi ve Hristiyanlara yöneltilen bu söylem Kur’an’da olduğu için yeni bir bilgi değildir ve söz konusu sahabî de zaten buradan hareketle onları uyarmıştır. Dolayısıyla zaten var olan bu bilgidен dolayı Allah Resûlü’nün arz hadisini söylemesi pek makul görünmemektedir. Yeni olan bilgi, “Allah ve Resûlü dilerse” kısmıdır ki zaten ilgili hadisteki ana vurgunun burası olduğu anlaşılmaktadır.

Yazarın, yukarıda alıntılanıldığı üzere, Tufeyl’in rüyası ile arz hadisini birlikte kurgularken merkezi rol verdiği Abdullah b. Ca’fer el-Hâşimî → Abdullah b. Misver isnadıyla gelen hadis ise yakından incelenmelidir. Zira bu hadisin ikinci ravisi Abdullah b. Misver, Ca’fer b. Ebî Talib’in torunlarından biridir ve yalancı, metruk gibi vasıflarla tanıtılmaktadır. Ayrıca onun uydurduğu hadislerin diğer insanlar tarafından da alıntılanıldığı kaydedilmektedir.²⁹ O halde yalancı olan bu şahıs aslında tamamen kendi kurgusunu oluşturmuş olabilir. Bu durum bir kez daha yalancıların sisteme katılmasının riski hakkında bir fikir vermektedir.

27 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 344.

28 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 362.

29 Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü’l-ma’rife, ts.), 2: 504.

1.3. Sistemin Kapsamı: Bağlamı Zikredilmeyen Hadisler İle Ferd ve Garîb Rivayetler

Buhârî rivayetinde ya da aynı hadisin farklı tariklerinde bir olay varsa, İbn Hacer'in, bu olayı farklı tariklerindeki ayrıntıları bir araya getirmek suretiyle hadisin daha iyi anlaşılmasına gayret ettiği yukarıda söylenmişti. Ancak İbn Hacer, bazı hadisler Hz. Peygamber tarafından ibtidaen söylendiği ya da bağlamı sahabîler tarafından nakledilmediği için bu yöntemini her zaman kullanmamaktadır. Zira böyle durumlarda bir hadis aynı veya benzer lafızlarla söylenmiş olsa da Allah Resûlü tarafından mükerrer olarak dile getirilme ihtimali mevcuttur.

Apaydın'ın önerdiği sistem ise zaman, mekân, eylem ve benzeri birliklerden hareketle bir kurgunun oluşturulabilmesine dayandığı için onun, teorik olarak bu noktalarda tıkanma yaşamaması beklenebilir. Yazarın bu konudaki çıkış noktası, muhtemelen, devasa hadis, tarih, nesep... külliyyatında bu sözün bir benzerinin bağlam bilgisiyle zikredilmesi ve bu vesileyle bir kurgunun oluşturulabilmesi imkanındır. Ancak aynı olaydan bahsettiği düşünülen iki hadisenin birleştirilmesi bir önceki başlıkta zikredildiği üzere çeşitli sıkıntıları bünyesinde barındırmaktadır. Zira hadislerde sıkça geçen mü'minlerin özellikleri, münafıkların hasletleri gibi konuların Resûlullah tarafından mükerrer olarak söylenme ihtimali yüksektir.

Ferd ve garîb hadislerde de benzer bir sorun dikkat çekmektedir. Zira klasik âlimler tarafından da genelde zayıf raviler vasıtasıyla nakledildiğinden dolayı eleştirilen bu tür hadislere dair fazla bilgi bulmak zor olabilir. Gerçi bunlardan bir kısmının sadece isnad açısından ferd veya garîb sayıldığı belirtilmelidir. Başka bir deyişle metnin farklı sahabîler vasıtasıyla kaynaklarda zikredilmesi mümkündür. Dolayısıyla önerilen sistemde bu tür hadislerin eşleştirmesi yapılabilir. Ancak bu da bir şekilde bağlam bilgisinin bulunmasına veya karinelerin oluşmasına bağlıdır. Bazı hadislerde ise metnin de garîb olduğu belirtilir. Bu gibi durumlarda Sünnî âlimlerin dikkate almadığı Şîî, Mu'tezilî kaynaklardan ya da -konu müsaitse- pozitif verilerden yeni bir bilgi tespit edilemezse kurgunun oluşturulması pek mümkün görünmemektedir. Bu durumda hadisin bir olay olması da sonucu pek değiştirmeyecektir. Örneğin önceki yıllarda Türkiye dâhil birçok ülkede tartışılan kadınların imam olması meselesinde delil olarak ileri sürülen Ümmü Varaka'nın ev halkına imamlık yaptığına dair hadis için Hâkim en-Neysâbü'rî, "Bu garîb bir sünnettir, bu konuda başka müsned bir hadis bilmiyoruz." demektedir.³⁰ Konu hakkında müstakil bir makale kaleme alan Mustafa Ertürk de hadisin sadece Ümmü

30 Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhâmmed Hakim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1: 203.

Varaka kanalıyla nakledildiğini belirtmektedir.³¹ Eğer bu tespitler doğruysa yani gerçekten bu konu sadece Ümmü Varaka'nın anlatımıyla gelen bir uygulamaysa Apaydın'ın önerdiği sistemin Ümmü Varaka'nın erkeklere imam olma meselesini farklı kaynaklardan test etme imkânı kalmıyor demektir. Bu gibi yerlerde Apaydın'ın çözümü, yeni bir veri çıkana kadar tevakkuf etmektir. Hatta yazar, "temkinli güven" kavramıyla birlikte bunu sistemin iki temel ayağından biri olarak kabul etmektedir.³² İleride bu kavramın sistem açısından ne anlama geldiğine ve ne kadar kullanışlı olduğuna tekrar dönülecektir.

Apaydın sika veya kezzâb raviler arasında bir fark görmediği için metni ferd sayılan hadisler arasındaki mevzu rivâyetler yukarıda zikredilen sorunu daha da derinleştirmektedir. Örneğin, mevzuat edebiyatında yer alıp da çoğu kere bir isnadı bile bulunmayan ya da "aslı yoktur" veya "mevzu" denilen hadisler için bu sistemin önerdiği kavram, muhtemelen, yine tevakkuf olacaktır. Mesela "Eğer bir insan herhangi bir taş a hüsn-i zan beslese o taş ona fayda verir"³³ veya "Şayet pirinç adam olsaydı halim selim biri olurdu"³⁴ ya da herhangi bir isnadı bilinmeyen "Mağfired edilmiş kişilerle yemek yiyen de bağışlanır"³⁵ gibi uydurmaların, önerilen sistem içerisinde tevakkuf dışında çözümü zor görünmektedir.

Apaydın'ın önerdiği sistemin bir hadisin anlamından hareketle değerlendirmeyi dikkate almadığı hatırlanursa, onun bir isnadı bulunmasına rağmen uydurulduğu açık olan rivayetlerde dahi tevakkuf etmesi gerekecektir. Mesela Ebû Hüreyre kanalıyla Hz. Peygamber'e isnad edilen bir rivayette ona Allah'ın neden yaratıldığı sorulmuş, Allah Resûlü de "Yer ve gök (maddelelerinden) değil, Allah atı yarattı, sonra koşturdu, at terledi ve Allah kendisini bu terden yarattı" diye cevap vermiştir.³⁶ Birçok âlimin kaydettiği gibi bu rivayetin uydurma olduğunda herhangi bir şüphe yoktur ve isnadında yer alan Muhammed b. Şucâ' bu sözü uydurmaktan sorumlu tutulmuştur. Ancak Apaydın'ın önerdiği sistem, manadan hareketle bir hadisi değerlendirmeyi açık bir şekilde dışladığı için bu rivayeti anlamı nedeniyle reddetmemesi beklenir.³⁷ Öbür taraftan yazar isnad değerlendirmesini sübjektif bulduğundan dolayı göz ardı etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda bu rivayetin farklı isnadları bulunmadığı için bir kurgunun oluşturulması da uzak bir ihtimaldir. Bundan da öte nasıl bir kurgu oluşturulursa oluşturulsun böyle

31 Mustafa Ertürk, "Kadınların Erkeklerle Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivâyet ve Referans Değeri" *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005): 105.

32 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 29.

33 Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Aliyyü'l-kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fi ahbâri'l-mevzûa*, thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ (el-Mektebetü'l-İslâmî, 1391/1971), 282.

34 Aliyyü'l-kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, 287.

35 Aliyyü'l-kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, 319.

36 Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Dârü's-Selefiyye, 1386/1966), 1: 105.

37 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 148.

bir hadisi kabul etmek mümkün görünmemektedir. Muhtemelen Apaydın'ın önerdiği sistem, bu hadisin diğer isnad ve anlatımlarını buluncaya kadar tevakkuf etmeyi esas alacaktır.

Bu noktada hadislerin Kur'an'a arzı, sünnete arzı gibi yazarın ikinci düzey anlama dediği değerlendirmelerin sübjektiflik taşıdığı doğrudur ve bu usulle yapılan tespitlerin çoğu zaman metodik sorunlarla karşı karşıya kaldıkları da bir vakıdır. Ancak buradan hareketle bir hadisin mevzu sayılmasında anlamın bütünüyle devre dışı bırakılması söz konusu olmamalıdır. Dolayısıyla şayet yazar, bu bakış açısına katılıyorsa önerisinde bu durumu tasrih etmesi beklenir.³⁸

1.4. Sistemin İki Temel Prensibine Yeniden Bakış: “Temkinli Güven” ve “Tevakkuf”

Yukarıda zikredilen başlık ve örneklerde iki ön kabul dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi yazar ister Şii, ister Sünnî olsun ya da içinde sahih veya mevzu rivayetleri barındırsın her tür kaynağa güveni esas alarak yaklaşmaktadır. Zira yazar bir olayın parçalarını oluşturan bütün metinleri toplayıp farklı kaynaklarla örtüşenleri temel alarak bir kurguya ulaştığında bu yapıyla açık bir şekilde çelişik olanların kendiliğinden ortaya çıkacağı varsayımından hareket etmektedir.³⁹ Bu vesileyle kendisi sistemin iki temel ayağından ilkinin “temkinli güven” olduğunu kaydetmiş⁴⁰ ve bunu “Bize ulaşan bir haber veya bilginin sahih bir aslının olduğuna inanmakla beraber temkini elden bırakmamak, yani erişilebilen bütün imkanlardan istifade ederek o haber veya bilginin doğruluğunu teyit etmeye çalışmaktır” şeklinde açıklamıştır.⁴¹

Ancak “temkinli güven” ifadesine yukarıda zikredilen örnekler çerçevesinde tekrar bakıldığında ise “temkin” kelimesinin pek fazla işlevsel olmadığı anlaşılmaktadır. Zira sistem, çakışmadığı sürece bir ravinin yalancı olup olmadığına bakmaksızın zikrettiği ziyade bir bilgiyi, en düşük seviyede de olsa, kurguya dahil etmekte hatta yukarıda zikredildiği üzere yalancı ve metruk olduğu belirtilen Abdullah b. Misver'in rivayetine merkezi bir rol vermektedir. Bu durum sisteme güveni zedelemekte yani onun gerçek bilgiyle uydurmayı ayıramadığını göstermektedir.

Sistemin ikinci temel prensibi tevakkuftur. Yazar tevakkufu “Karşılaşılan bir haber veya bilginin mahiyeti hakkında yeterli delil elde edinceye kadar

38 Mehmet Apaydın bir hadisin anlamı ile ilgili olmasa da hicrî II. asırda sahabî olduğunu iddia eden Mektebe b. Melkan ya da VII. asırda kendini sahabî olarak tanıtan Reten b. Abdullah gibi sahte sahabîlerin varlığını örnek vererek metinde tearuza karşı dikkatli olunması gerektiğini belirtmektedir (Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 147). Ancak bu tür örneklerin metinde zikredilen misali kapsayıp kapsamadığı açık değildir.

39 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 199.

40 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 29.

41 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 181.

lehte veya aleyhte bir kanaat belirtmeden beklemektir” şeklinde açıklamıştır.⁴² Bu ifade kitabın birçok yerinde tekrar edilmiştir.⁴³

Başka bir vesileyle yazar, oluşturduğu sistemde rivayetleri dörde ayırmakta ve bunları 1. Kabul edilenler, 2. Tevakkuf edilenler, 3. Reddedilenler, 4. Değerlendirilmemiş olanlar şeklinde sınıflandırmaktadır.⁴⁴ İlk grubun, oluşturulan kurguyla uyum sağlayanlardan teşekkül ettiği görülmektedir. İkinci sıradaki tevakkuf ise “kurgu işlemiyle ilgisi bulunduğu anlaşılan ancak incelemeler neticesinde herhangi bir katkı verememiş dolayısıyla kesin bir irtibat bilgisi olmayan rivayetler” olarak açıklanmıştır.⁴⁵ Ancak üçüncü gruptakilerin reddinin de nihai bir karar olmadığı, bu tür rivayetlerin geçici olarak reddedildiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki yazara göre, üçüncü gruptakiler kurguda çelişkili olduğu ortaya çıkan ifadeler olup bunlar başka bağlantılar yardımıyla bir rivayet veya rivayet ifadesine tartışmasız bir şekilde muhalif olursa bu rivayet veya rivayetin ilgili ifadesi reddedilir. Ancak yazar bunların sistemden atılmayacağını belirtir. Bunlar yeni veriler ve araştırmalar sonucunda aksi yönde yani reddini gerektiren durumun aksine bir delil çıkarsa kabul edilenler grubuna alınır, reddine gerekçe olan durum ortadan kalkarsa tevakkuf edilenler arasına aktarılır.⁴⁶ Son gruptakiler ise zaten henüz değerlendirilmemiş ifadelerdir. Bunlar bir şekilde değerlendirilebilirse kabul, ret veya tevakkuf kategorisine dâhil edilecektir.⁴⁷

Yukarıda bizim ileri sürdüklerimiz ve buradaki sıralanan grupların dışında yazar zaman zaman çelişkili gördüğü örneklerde bu kavramın nasıl kullanılacağına dair misaller sunmaktadır. Bunların biri şu şekildedir: Hayber savaşında Müslüman olan Ebû Hüreyre’nin, söz gelimi, Bedir savaşına katıldığını belirten, yani tarihi bir bilgiyle açık şekilde muhalif olan bir hadis bulursa müellife göre bu bilgiye tevakkuf edilmelidir. Zira burada Ebû Hüreyre’nin başka bir sahabîden “kâle fulânün” diyerek nakletmesine rağmen bu lafzın düşme ihtimali bulunmaktadır. Şayet böyle bir kusur varsa bu durum, diğer tariklerin bir araya getirilmesiyle düzeltilebilir. Böyle bir kusur ortaya konulamazsa tevakkuf etmek gerekir.⁴⁸

Neticede ister bizzat Apaydın’ın kendi ifadelerinden isterse zikredilen örneklerden hareket edilsin tevakkufun sistemin temel unsurlarından birisi olduğu açıkça görülmektedir. Ancak tevakkufu sistemin temel bir prensibi haline getirmek Müslümanların hadislerle olan ilişki biçimi düşünüldüğünde

42 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 181.

43 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 29, 145, 181, 200, 208, 315, 316.

44 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 315.

45 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 315.

46 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 316.

47 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 316.

48 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 145.

oldukça risklidir. Şöyle ki, Müslümanlar hadisleri sadece bilgilenmek için öğrenmezler yani ilişki biçimi sadece epistemolojik değildir. Bu hadisler bizlerin hayatını şekillendiren, fıkıh, amel, ahlak ve benzeri konularda bize yön veren bilgilerdir. Başka bir ifadeyle hadislerle bizler arasındaki ilişki varoluşsalıdır.⁴⁹ Olaylara bu açıdan bakıldığında tevakkufun, hadislerin tespitini yapmaya aday olan bir sistemin temel prensibi olmaması beklenir. Gerçi klasik hadis ilimlerinde tevakkuf teriminin varlığı bir vakıdır. Ancak orada bu terim, iki sahih hadis muaraza eder ve bunlar cem, tercih veya nesh yollarıyla çözülemez ise en son çare olarak kullanılır.⁵⁰ Başka bir deyişle bu çözüm yolu istisnaidir. Bundan dolayı da âlimlerin ittifakla tevakkuf ettikleri belirtilen bir hadis hemen hemen yok gibidir.

Netice itibariyle Apaydın'ın önerdiği sistemde iki temel prensip olarak zikredilen "temkinli güven" ve "tevakkuf"un tekrar düşünülmesi gerekmektedir.

2. Klasik Hadis Usûlüne Yaklaşımındaki Temel Sorunlar

Apaydın, kitabının ilk kısmını büyük oranda klasik hadis usulünün sorunlarına ayırmış, isnad ve metinle ilgili çeşitli meseleleri gündeme getirmiştir. Bu makalede daha çok Apaydın'ın önerdiği sistemin tartışılması amaçlandığı için klasik hadis usulüne yöneltilen eleştirilerin daha sonraya bırakılmasında bir sorun görülmemiştir. Bunda, önerilen sistem ile klasik hadis usulünün paradigmalarının farklı olması da önemli bir etkidir.

Apaydın'ın, klasik hadis usulüyle ilgili hemen hemen her konuya değindiği ve kendi zaviyesinden çeşitli sorunları gündeme getirdiği belirtilmelidir. Kitaptaki birçok başlık çeşitli sorunlar veya eksik değerlendirmeler içerdiği için tüm iddiaların tek tek bir makale çerçevesinde incelenmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla burada Apaydın'ın, klasik hadis usulünü bir bütün olarak görüp göremediğini ortaya koyan noktalara yoğunlaşılacak ve özellikle klasik hadis usulünde sağlam bir metne ulaşmak için isnad ve metin değerlendirilmesinin nasıl bir yapıya sahip olduğuna vurgu yapılacaktır.

2.1. İsnad Tenkidinde Adalet ve Zabt

Apaydın klasik hadis usulünün sorunlarını sıralarken sistemin adalet ve zabt konularında oldukça genellemeci bir tavır sergilediğini belirtir. Yazar, bir ravinin adalet yönüyle mecruh olması durumunda onun bütün rivayetlerinin devre dışı bırakıldığını, kesretü'l-galat olduğu belirtilerek zabt açısından cerh

49 Benzer bir eleştiri için bk. Bekir Kuzudişli, "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Motzki", *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihleme Metotları*, trc. Bekir Kuzudişli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 44.

50 İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 249.

edilen bir raviden de aynı şekilde hadis nakledilmediğini ileri sürmektedir.⁵¹ Aşağıda bu terimler etrafında ifade edilen hususlara kısaca göz atmakta fayda bulunmaktadır.

2.1.1. Adalet

Yukarıda ifade edildiği üzere yazar, adalet terimini sübjektif olduğunu düşündüğü yönlerini öne çıkararak incelemektedir. Örneğin yazara göre Vâkıdî gibi bazı şahıslar kezzâb sayılarak rivayetleri devre dışı bırakılmış, akaid ve fıkıh gibi metnin ikinci anlamıyla alakalı ilimlerin etkisiyle birçok ravi cerh edilmiştir. Bu yüzden Mutezile, Şîa ve hatta Ehl-i Sünnet'e mensup birçok ravinin mecruh sayıldığı ve rivayetlerinin alınmadığı görülmektedir. Ona göre bir ravi bir rivayetinde adil iken başka bir rivayetinde adil olmayabilir.⁵²

Klasik hadis usulünde, Allah Resûlü adına yalan söyleyen bir ravinin bütün rivayetlerinin terk edilmesinin genel bir prensip olduğu doğrudur. Ancak Apaydın'ın önerdiği sistem değerlendirilirken ifade edildiği üzere bu, çok daha makul ve yerinde bir tavidir. Zira yalan söyleyebilen bir kişinin, uydurduğu bir metni yayması, serikatü'l-hadis yoluyla bir başkasının hadisini kendine mal etmesi, ona yeni bir isnad eklemesi ya da metne ziyadelerde bulunması mümkündür. Hatta böyle bir metnin birkaç yalancının elinde tekrar etmesi, isnad ve metnin çokluğu nedeniyle sahte bir gerçekliğin kapısını aralayacaktır. Aslında, Hz. Peygamber'den gelen hadisler sika veya en azından yalan söylemediği tespit edilen raviler vasıtasıyla yeterli ölçüde sonraki nesillere aktarıldığı için muhaddisler, yalancıların nakillerine ihtiyaç hissetmemişlerdir. Zira bir hadis gerçekten Hz. Peygamber'e ait ise güvenilir ravilerin ondan haberdar olmayıp sırf yalancı raviler arasında mütedavil olduğunu varsaymak hadis tarihinin yapısı düşünüldüğünde pek mümkün görünmemektedir. Olaylara bu açıdan bakıldığında klasik hadis usulünün yalancılara ihtiyacı bulunmamakta, sisteme dâhil edildikleri anda elde edilmesi umulan faydanın, verdikleri zararlara göre çok daha fazla olacağı anlaşılmaktadır.

Yazarın, çeşitli vesilelerle Vâkıdî'nin yalancı sayılmasından hareketle, bir şahsa kezzâb demenin sübjektif olduğunu ileri sürmesi ise en azından eksik bir değerlendirmedir. Bir ilke olarak cerh-ta'dîl'in ictihadî olduğu, aslında insan unsurunun var olduğu her yerde belirli bir sübjektiflik bulunduğu bilinen bir husustur. Ancak Vâkıdî gibi bazı cerh-ta'dîl âlimleri tarafından kezzâb sayılan ama hakkında farklı değerlendirmelerin de bulunduğu şahıslardan hareketle yalancıların sisteme dâhil edilmesini savunmak ise ayrı bir konu olup böyle bir tavır doğru gözükmemektedir. Böyle bir tavır, hırsızlık suçlamasına uğramasına rağmen, hırsız olup olmadığında şüphe edilen ya da yanlış yere

51 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 87-91. Özellikle bk. 87, 89-90.

52 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 87-88.

hırsız olduğu iddia edilen bir kişiyi öne çıkararak bütün hırsızların salıverilmesine benzemektedir. Ancak rical tarihinde durum yazarın ön gördüğü şekilde değildir. Zira bazı ravilerin sika olduğu konusunda genel bir görüş birliği varken bazılarının da metruk olduğu konusunda pek fazla ihtilaf bulunmamaktadır. Muhtelefün fih olan ravilerde ise ictihâdî değerlendirmenin daha fazla olduğu görülmektedir. Neticede sosyal bilimlerin tamamı belirli bir sübjektiflik taşıdığı için cerh-ta'dîlin de aynı kategoride değerlendirilmesi gerekir. Ama bu ilim, her uygulayana göre değişen bir karakterde olmayıp belirli ilke ve kurallar çerçevesinde işlediği de hatırdta tutulmalıdır.

Burada fikrî görüşleri vesilesiyle cerh edilen, ya da şahsî meselelerden dolayı iki meşhur imamın birbirlerine karşı cerh ifadeleri kullandıkları akla gelebilir. Ya da ehliyetsiz bazı cerh-ta'dîl âlimlerinin bulunduğu ileri sürülebilir. Ancak cerh-ta'dîl ilminin, bu tür kusurlara karşı yeni kurallar geliştirdiği, özellikle müteahhirûn döneminde bir ravinin fikrî görüşlerinden dolayı cerh edilmesini makbul sayılmadığı, akranın birbirini cerhine itibar edilmediği, ehliyetsiz olan şahısların cerhlerinin ise ihtiyatla karşılandığı görülmektedir.⁵³ Yazarın kaydettiklerinin aksine Ehl-i bidat sayılan ravilere karşı muhaddislerin tavrı da tekdüze değildir.⁵⁴ Gerek hadis usulünde gerekse temel hadis kaynaklarında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere bütün bunlar cerh-ta'dîlin ictihâdî tarafının olmadığını ya da hiçbir sorun taşımadığını göstermemektedir. Ancak sistemin kendi içerisinde bir şekilde aşmaya çalıştığı hususları göz ardı ederek ya da tartışmalı örnekleri öne çıkararak bu ilmin sırf sorunlardan müteşekkil bir yapı gibi algılanmasına zemin hazırlamamak gerekir.

Yazarın cehaletü'r-ravi konusundaki yaklaşımı ise daha farklı bir sorun içermektedir. Zira ona göre bu terimden hareketle yani ravinin meçhul olması ve rivayette tek kalması nedeniyle birisi cerh edilirse bu durum, "özel gayretleriyle herhangi bir habere ulaşan ve onu kaynağından tek başına rivayet eden ravilerin rivayetlerinin zayıf sayılmasına yol açacaktır."⁵⁵ Yazarın bu gerekçesine bakılırsa aslında burada söz konusu edilen durum ravinin cehaleti değil teferrüdüdür. Teferrüd ise adaletle ilgili bir terim değildir. Ayrıca özellikle hicrî birinci asırda ve ikinci asrın başlarında muhtemelen yazarın söylediği

53 Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Abdulvehhâb b. Ali es-Sübki, *Kâidetün fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve kâidetün fi'l-müerrihîn*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê (Haleb: el-Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmiyye, 1400/1980), 13-58

54 Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Muâz Târık b. İvedillâh (Dâru'l-Âsime, 1424/2003), 1: 543-552.

55 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 89.

sebepten dolayı bir hadis, sika bir ravi vasıtasıyla biliniyorsa bu durumun hadisin sıhhatine zarar vermeyeceği belirtilmiştir.⁵⁶ Ancak bir şahsın sadece bir ravisi varsa bu meçhul(ü'l-ayn) sayılmıştır.

2.1.2. Zabt

Apaydın'ın klasik hadis usulünü eleştirirken zabt konusunda ileri sürdüğü fikirler de söz konusu usulün bütününe yansıtılmamakta, birçok yönüyle eksik değerlendirmeler içermektedir. Şöyle ki, "Bir ravinin çok hata yaptığına kanaat getirilirse (kesretü'l-galat), o ravi adil bile olsa artık ondan rivayet edilmemektedir"⁵⁷ diyen yazar buna İbn İshak'ın, bazı hataları nedeniyle Şurahbîl b. Sa'd'dan rivayeti kesmesini örnek verir.⁵⁸ Nitekim yazarın kaydettiğine göre, Yahya b. Saîd el-Kattân, İbn İshâk'ı "Adam Ehl-i Kitab'tan naklediyor da Şurahbîl b. Sa'd'a rağbet etmiyor" diyerek bu fiilinden dolayı eleştirmiştir.⁵⁹

Her şeyden önce bu örnekten bir çıkarım yapılacaksa, asıl vurgunun Yahya b. Saîd el-Kattân'ın ifadeleri üzerine olması gerekir. Zira cerh-ta'dîlde Yahya'nın etkisi ve kuralların oluşumuna katkısı ehline malumdur. Dolayısıyla bu ifadeler, olsa olsa, aslında bir ravinin hataları nedeniyle bütün hadislerinin terkedilmeyeceğine dair güzel bir örnek kabul edilebilir. Öte yandan konu araştırıldığında İbn İshak'ın, Şurahbîl b. Sa'd'ı hatalarından dolayı terk ettiği hususunun açık olmadığı söylenebilir. Zira görebildiğimiz kadarıyla cerh-ta'dîl kaynakları İbn İshak'ın, Şurahbîl'i hangi yönüyle cerh ettiğine dair bir bilgi vermemektedir. Bundan da öte, Süfyan b. Uyeyne'den nakledilen şu ifadeler aslında sorunun pek de zabt meselesi olmadığını göstermektedir. Süfyan b. Uyeyne şöyle diyor:

Bedir savaşına katılanları, Medine'de Şurahbîl'den daha iyi bilen yoktu. Ancak Şurahbîl, fakr-u zarurete düştüğünde insanlara gelerek bir şeyler ister, vermedikleri zaman da muhatapları, onun 'Senin baban Bedre katılmadı' demesinden korkarlardı.⁶⁰

Bu ifadelerden anlaşılan o ki, Şurahbîl, Bedir savaşı konusundaki otoritesini, insanlar ile olan ilişkilerinde bir silah olarak kullanmış en azından karşısındakiler bunu hissetmişlerdir.

Bu noktada Apaydın'ın "Bir ravinin çok hata yaptığına kanaat getirilirse (kesretü'l-galat), o ravi adil bile olsa artık ondan rivayet edilmemektedir" ifa-

56 Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-Mûkîza fî ilmi mustalahi'l-hadis*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmî, 1405), 77-78.

57 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 90.

58 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 90.

59 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 90.

60 Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Muesse-setü'r-risâle, 1408/1988), 12: 416.

desindeki “Artık ondan rivayet edilmemektedir” kısmına özellikle yoğunlaşmak gerekir. Öncelikle yazarın başka bir yerde Süfyan es-Sevrî’nin hiç kimse- nin hatadan kurtulamadığını belirten cümlesini alıntıladıktan sonra “Bir veya birkaç kusuruna muttali olunan bir ravinin her zaman hata yapabileceğini kabul ederek bütün rivayetlerini reddetmek isabetli bir yöntem olamaz”⁶¹ yargısının onun zabt konusundaki zihin karışıklığına işaret ettiği belirtilmelidir. Zira klasik hadis usulü, Süfyan’ın zikrettiği sebepten dolayı “bir veya birkaç kusuru” nedeniyle bir raviyi zabt açısından cerh etmemektedir. O yüzden müellifin de ilk cümlesinde işaret ettiği gibi hata meselesinde “kesret” kaydı konulmuştur. Öte yandan bir ravinin yanlışının çok olduğuna (kesretü’l-galat) karar verildiğinde de söz konusu şahsın bütün rivayetleri atılmamaktadır. Klasik hadis usulündeki genel kabule göre bir ravi zabtı nedeniyle zayıf sayıldığında hadisleri tek başına ahkam ve akaid konularında delil olarak kullanılmamakta ancak bu tür ravilerin hadisi, sika ya da zabt açısından zayıf kabul edilen başka bir ravi tarafından desteklenirse o rivayet zayıflıktan kurtulmuş olmaktadır. Hatta zabt açısından zayıf bir ravinin naklettiği bir hadiste, diğer ravilerle uyuşan kısımlar makbul kabul edilirken, tek kaldığı kısımlar münker sayılmıştır. Nitekim klasik hadis usulünde âdid ve mütâbî gibi terimler bu tür durumlar için geliştirilmiş ıstıhlardır. Ayrıca, bu noktada, zayıf hadisle belirli şartlar eşliğinde fezâil, terğîb ve terhîb gibi konularda amel edildiği de dikkate alınmalıdır.

Netice itibariyle klasik hadis usulünde bir ravi zâbit sayıldığında bütün rivayetlerinin kabul edilmesi, zabt açısından kusurlu bulunduğu da bütün rivayetlerinin reddedilmesi gibi bir durum söz konusu değildir.⁶² Dolayısıyla yazarın kendi sistemi için önerdiği “Hiçbir ravinin hatasız olduğunu kabul etmek mümkün değildir. O halde hata yapan raviyi terk etmek yerine rivayetteki hatayı telafi etmek ve tedbir almak daha isabetli olacaktır. Bu tedbir sadece zabtına gölge düşen raviye değil, zâbit raviye de tatbik edilmelidir”⁶³ şeklindeki ifadeleri hemen hemen bütünüyle klasik hadis usulü için geçerlidir. Ancak klasik hadis usulü zâbit saydığı bir ravinin, varsa kusurlarını, şaz ve muallel terimleriyle ayıklamaktadır. Yazarın klasik hadis usulündeki sorunları tespit ederken, önerdiği sistemi ilgilendirmesi yönüyle en çok yoğunlaşması gerektiği halde, kitabın en zayıf kısmını oluşturan şaz ve illet konularına daha yakından bakmakta fayda bulunmaktadır.

61 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 87.

62 Ayrıca bazı cerh ve ta’dillerin kişiye, beldeye veya rivâyet lafzı kullanıp kullanmamasına göre farklılık arz ettiğini görmek için bk. Emin Aşıkutlu, “Bir İsnad Tenkidi Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta’diller ve Uygulamadaki Sonuçları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2001): 49-80.

63 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 90.

2.2. Bir Hadisin Sübutunu Belirlemede İnce İşçilik: şaz ve İllet

Bu başlık altında yazarın şaz ve muallel konusundaki yazdıklarına geçmeden önce bir önceki konuyla ilgili olduğu için her iki kavramın klasik hadis usulünün bütünlüğü çerçevesinde nereye tekabül ettiğini belirlemek uygun görünmektedir.

Klasik hadis usulünde bazı âlimler şaz terimini teferrüdü esas olarak tanımlamalarına rağmen daha yaygın görüş, sika ravinin kendisinden daha sika ravilere (veya raviye) muhalefet ettiği hadisler şeklindedir.⁶⁴ Muallel ise yaygın anlayışa göre zahiren sorunsuz görünmesine rağmen hadisin zayıf sayılmasını gerektiren gizli kusura sahip hadis için kullanılmıştır.⁶⁵ Burada, sahih hadis tanımında bir hadisin isnadının muttasıl, ravilerinin de adâlet ve zabt sahibi oldukları belirlendikten sonra şaz ve muallel olmaması kayıtlarına niçin ihtiyaç duyulduğu sorusu önemlidir. Başka bir deyişle, şaz ve muallel terimleri sahih tanımındaki ilk üç şarttaki hangi eksikliği doldurmak için istimal edilmiştir? Bunun cevabı büyük oranda zabt konusunda gizlidir. Zira yukarıda zikredildiği üzere hiçbir ravi hatadan korunmamış olduğu için zabt kavramı belirlenirken ravinin hatasız olması değil, çok hata yapmaması esas alınmış ve bu terim “kesretü'l-galat” olarak belirlenmiştir. Durum böyle olduğu halde zabt kavramı mutlak olarak kullanıldığı için, bir ravi zâbit sayıldığında bu ta'dîl, onun bütün rivayetlerini kapsamaktadır. Ancak gerçekte bu ravinin az da olsa hatalı rivayetleri de bulunmaktadır. O yüzden hatası çok olmayan bir ravi zâbit sayılıp sisteme dâhil edilirken söz konusu ravi bütün rivâyetleriyle geleceği için hatalı rivayetlerinin dışarıda bırakılması gerekir. Sahih hadis tanımında bunu gerçekleştiren iki terim şaz ve muallel ıstılahlarıdır. Başka bir deyişle bu iki terim, sika ravilerin hatalarını ayıklama görevini üstlenmişlerdir. Dolayısıyla her ikisinde de zorunlu olarak ilgili rivayetin bütün isnad ve metinlerinin bir araya getirilmesi ve karşılaştırılması merkezî bir rol oynamaktadır. Bununla birlikte sika ravilerin bu tür hataları, naklettikleri bütün hadislerle oranla fazla olmadığı için bu husus, ilgili şahsın zabt açısından zayıf sayılmasını gerektirmemektedir. Yani bu terimler rivayetle ilgili olup, raviye sirayet etmemektedir. O yüzden şaz hadis veya muallel hadis dendiği halde şaz veya muallel ravi terimi yerleşmemiştir. Bu noktada bir ravinin hataları zabtını kusurlu hale getirecek derecede olmasa bile, çok daha az hata yapan ravilerin, nispeten fazla hata yapanlara göre tearuz esnasında bir tercih sebebi sayılacağı da akılda tutulmalıdır.⁶⁶ Netice itibariyle isnad tenkidi demek, sadece basit bir şekilde bir senedin muttasıl, ravilerinin ise adalet ve zabt sahibi olup olmadıklarını tespit etmek değil, aynı zamanda bir isnad

64 Konunun ayrıntıları hakkında bk. Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 367-369.

65 Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 408.

66 Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2: 209.

ve metnin, o rivâyetin bütün isnad ve metinleri arasındaki yerini ve durumunu belirlemek anlamına gelmektedir.

Apaydın'ın kitabında da şaz ve illet için ayrı bir başlık açılmıştır. Fakat yazar orada klasik hadis usulünde şazın tanımını verdikten sonra Muhammed eş-Şeybânî ve Ebû Yusuf'un bazı ifadelerinden hareketle bu terimin daha çok ikinci düzey yani fikhî ve itikadi anlamıyla ilgili olduğunu belirtmektedir. Buna göre Muhammed eş-Şeybânî'nin, "Hz. Peygamber'in genel tavrına uygun olmayan hadisi" şaz olarak gördüğü, Ebû Yusuf'un ise "Kitap ve Sünnet'e aykırı olan, ulemanın bilip tanımadığı ve çoğunluğun amel etmediği hadisleri kastettiği Mehmet Özşenel'in çalışmasından naklen aktarılmıştır.⁶⁷ Yukarıda da ifade edildiği üzere Apaydın, manadan hareketle bir hüküm vermeyi, ikinci düzey anlama olarak kabul edip, onu sübjektifliğinden dolayı devre dışı bıraktığı için söz konusu şaz terimine iltifat etmemektedir. Ancak bu şekildeki bir tanımlama daha çok Hanefi fıkıh usulü için geçerli olabilir. Hadis usulünde ise şaz, kendisinin konunun girişinde tanımını verdiği ve bizim de yukarıda geniş bir şekilde anlattığımız üzere daha çok "güvenilir bir ravinin kendinden daha güvenilir raviye [veya ravilere] muhalefet etmesi" olarak tanımlanır.⁶⁸ Apaydın'ın şaz konusuna ayırdığı kısım ise birisi giriş mahiyetinde sadece iki paragraftır. Yazar mualllel kısmına ise bir paragraf ayırıp "Mualllel ise daha çok isnad için kullanılmış olmakla birlikte hem isnad hem de metinde rivayetin sıhhatini zedeleyen bir illetin bulunmasıdır." görüşünü aktarmış, metinde bulunan illet eğer metnin ilk düzeyi ile ilgiliyse önemli, ikinci düzey (itikadî ve fikhî açıdan) ise onun kendi sistemi açısından bir anlam ifade etmediğini belirtmiştir.⁶⁹ Ancak Apaydın, şaz ve mualllel tanımına bütünsel olarak yaklaşmamış, klasik dönemde bu tür bir hatanın nasıl ortaya çıkarıldığı sorusu üzerinde durmadığı gibi bu iki terimin bir hadisin sahih sayılmasında nasıl bir işlev gördüğü sorusuna da eğilmemiştir. Oysa yazarın, mualllel hadis tanımını aldığı *DİA* maddesinde illetin ortaya çıkarılması için tariklerin bir araya toplanması gerektiği vurgulanmaktadır.⁷⁰

Öte yandan hadislerdeki gizli kusurları ortaya çıkarmayı hedefleyen âlimlerin mualllel terimiyle isnad ve metin karşılaştırması yaptıkları ve yazarın terimleştirdiği şekliyle ikinci düzey anlamla genel olarak pek fazla ilgilenmedikleri belirtilmelidir. Muhaddisler arasında hadislerle, -Apaydın'ın terimiyle- ikinci düzeyde ilgilenen yani hadisin anlamını dikkate aldıkları kısımlar ise günümüzde kendisine daha çok hadis ilimleri denilen ihtilâf'ül-hadis, müşkilü'l-hadis, garîbü'l-hadis gibi hususlardır.

67 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 127. Krş. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 218.

68 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 126.

69 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 127.

70 Mehmet Efendioğlu, "Mualllel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 312.

Şaz ve illet hakkında klasik âlimlerin tanım ve uygulamaları dikkate alındığında Apaydın'ın kitabının başka bir yerinde Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medînî ve Ahmed b. Hanbel'in bir hadisin bütün tarikleri toplanmadıkça hatalarının görülmeyeceği ve anlaşılmayacağı şeklindeki meşhur ifadelerini naklettikten sonra yaptığı aşağıdaki değerlendirmenin hatalı ve eksik olduğu ortaya çıkmaktadır. Apaydın söz konusu alıntılardan sonra şunları kaydetmektedir:

Bu tespitlere rağmen klasik usulde Muaraza dışında bu hususta etkili ve tutarlı bir uygulama olduğunu söylemek zordur. Muaraza yöntemi, tariklerin birbirleriyle karşılaştırarak kusurlarının görülmesini sağlayan, tarikleri birlikte tutarak değerlendiren bir yöntem olmaktan çok, birini diğerine tercih eden bir amaç gütmektedir.⁷¹

Yukarıda zikredildiği üzere yazarın bu değerlendirmesi özellikle bir illetin yani kusurun ortaya çıkarılması için bütün tariklerinin bir araya toplanması gerektiği fikri dikkate alındığında hatalı görünmektedir.⁷² Esasında kitap boyunca Müslim'in *Kitabü't-Temyîz*'i, Darekutnî'nin *İlelü'l-hadis*'i ve İbnü'l-Cevzî'nin *el-İlelü'l-mütenâhiye*'si gibi temel illel kaynaklarının hiç kullanılmamış olması, şaz ve illet başlığında ise sadece *DİA* maddeleri ve Abdullah Aydın'ın *Hadis Istılahları Sözlüğü* ile yetinilmesi⁷³ yazarın konuya tam olarak eğilmediğinin bir işareti sayılabilir. Aslında Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medînî ve Ahmed b. Hanbel'in ifadelerinin belki de en somut uygulamaları anılan kitaplarda görülebilirdi. Yine kitapta bu konular incelenirken yer verilmeyen İbn Adî'nin *el-Kâmil*'i ve nispeten İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn*'i gözden geçirilse muaraza sisteminin sadece bir hadisin kusurlarını ortaya çıkarmak için değil, özellikle sistemli hadis rivayetinin yaygınlaşıp isnadların artmasından sonra bir ravinin zabtını belirlemek için de kullanıldığı görülebilirdi.⁷⁴ Böylece bir ravinin özellikle zabt sahibi olup olmadığı,⁷⁵ şaz kalıp kalmadığı ve hadiste

71 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 73.

72 Bir hadisin bütün tariklerini dikkate alarak metnin daha iyi anlaşılması ise İbn Hacer ve Aynî'nin eserlerinde olduğu gibi ansiklopedik şerhlerde yapılmaya çalışılmıştır. İbn Hacer'in uygulamasından hareketle makalenin ilk bölümünde konu hakkında bilgi verilmişti.

73 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 127. Yazarın bu başlıkta Mehmet Özşenel'den naklen Şeybânî ve Ebû Yûsuf'un kullanımlarını aktardığı söylenmiş ancak bunun, klasik hadis usulünü pek fazla yansıtmadığı ifade edilmişti.

74 Rivayetlerinden hareketle ravilerin cerh-ta'dîl durumlarının belirlenmesi konusunda bk. Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Raviler Duafâ Literatürü ve Zayıf Râviler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 93-98, 102-103. Muaraza çeşitleri için bk. Mustafa el-A'zamî, *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddîsîn: neş'etuhû ve târihuhû* (Mektebetü'l-Kevser, 1410/1990), 67-80. Tarikler karşılaştırma yöntemiyle zayıf isnadların ortaya çıkacağını ve bu yöntemle zayıf râvilerin belirleneceğine dair Müslim'in ifadeleri için bk. Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Temyîz*, thk. Abdulkâdir Mustafa el-Muhammedî (Riyad: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1430/2009), 1: 179.

75 İbnü's-Salâh'ın bir ravinin zabt sahibi olduğunu, onun rivayetlerinin zabt ve itkan bakımından meşhur olan şahısların rivayetleriyle karşılaştırmak suretiyle bilinebileceğini belirttiği

bir illetin bulunup bulunmadığı gibi konuların genel olarak hadislerin bir araya getirilmesiyle gerçekleştiği anlaşılabilir. Ancak zabt başlığı altında bu hususa hiç değinilmemiş olması,⁷⁶ şaz ve muallel bahislerinin ise oldukça muhtasar zikredilmesi klasik hadis usulünün temel taşlarından birini oluşturan bu yapının göz ardı edildiğine bir işaret sayılmalıdır.

Konuyu tamamlamak açısından söylemek gerekirse yazar, tarikleri toplaması hasebiyle oluşturduğu sistemi yakından ilgilendiren ilkel kaynaklarından istifade etmediği gibi çağdaş dönemde yazılmış yeni yaklaşımları da yeteri kadar incelememiş görünmektedir. Örneğin klasik dönemde ravi ve hadislerin tenkit yöntemlerinin yapısını konu edinen Mustafa el-A'zamî, hadisleri form analizi yöntemiyle tarihlendirmeye çalışan M. Speight,⁷⁷ isnad ve metni bir arada değerlendirerek hadisleri tarihlendirmeyi amaçlayan Motzki,⁷⁸ bir hadisin metinlerini bir araya toplayarak rical tenkidinin geçerliliğini ispat etmeye çalışan İftikhar Zaman⁷⁹ ve incelediği hadislerin belirli bir kökten eklenerek geliştiğini savunan Ali Kuzudişli'nin çalışmaları⁸⁰ incelenmemiş-

ifadeler için bk. Osman b. Abdurrahman b. es-Salâh, *Mukaddime*, thk. Nureddin İtr (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1404/1984), 1:106. Meşhur şahısların da benzer bir işlemde geçtiği şu ifadelerde bulunabilir. Bir gün meşhur muhaddislerden biri olan İsmail b. Uleyye, Yahya b. Maîn'e, "Benim hadislerim nasıl?" diye sormuş, İbn Maîn de "Senin hadislerin müstakimdir" diye karşılık vermişti. İbn Maîn, İbn Uleyye'nin "Bunu nasıl biliyorsunuz?" sorusuna ise "İnsanların (muhaddislerin) hadisleriyle karşılaştırdım ve hadislerinin müstakim olduğunu gördüm" diye cevaplamıştır bk. Yahya b. Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Muhammed Mutî' ve Gazve Bedîr (Dimeşk: Matbûatu Mecmei'l-lugati'l-Arabiyye, 1405/1985), 2: 39.

76 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 89-93.

77 Marston Speight, "Hadisteki Rivâyet Farklılıklarına Bir Bakış", çev. Zişan Türcan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (2010): 293-304.

78 Harald Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metodları*, trc. Bekir Kuzudişli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 123-125.

79 İftikhar Zaman, "Hadis Çalışmalarında Uygulanan Bir Yöntem Olarak Ricâl İlmi", trc. İbrahim Hatiboğlu, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003): 117-147. İftikhar Zaman yeni bir sistem önerisinde bulunmamakta, sadece metinlerin karşılaştırmasından hareketle kusurlu olan ravilerin kendisini ele vereceğini savunmaktadır. Ayrıca o, klasik dönemde de hükümlerin, önce ilgili tariklerin toplanarak verildiğini kaydetmektedir. Özellikle bk. 118 ve 143.

80 Ali Kuzudişli, *Hadislerde Sarmal Özellik* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012). Yeni kavramlar üretmesi ve bir kurgu sunması hasebiyle bk. Kuzudişli, *Sarmal Özellik*, 63-68. Apaydın'ın teziyle örtüşen bu kitap neticede onun iddialarının tersini savunmaktadır. Genel olarak söylemek gerekirse Ali Kuzudişli, incelediği hadislerde olayların veya rivayetlerin bir kök etrafında cereyan ettiğini ancak daha sonra bunların sarmal halinde geliştiğini savunur. Hatta bazen raviler bir kökten aldıkları anahtar kelimeleri (mesela, halâvetü'l-imân: İmanın tadı) başka sarmalların oluşumunda kullanmışlardır. Dolayısıyla bu sarmalların çözümlenmesi ve başka rivayetlere geçişlerin anlaşılması halinde ilgili hadisin aslında ne olduğu ortaya konabilecektir. Ali Kuzudişli'nin görüşleri arasında Apaydın'ın teziyle irtibatlandırılabileceğimiz kısmına yoğunlaşılacak olursa, orada da Hz. Peygamber'in bir kavramı birkaç farklı yerde kullanma ihtimalinin yeteri kadar açıklığa kavuşturulmadığı söylenebilir. Teorik olarak düşü-

tir. Sayılan isimlerden son üçü, başlangıç itibariyle Apaydın'ın sisteminde olduğu gibi bir hadisin ya da hadis grubunun metinlerini bir araya getirmeyi esas aldıkları için yazar tarafından öncelikle dikkate alınması gerektiği kaydedilmelidir. Yazarın çağdaş yaklaşımlarda söz konusu ettiği "İsnad sisteminin ortaya çıkışı" ve "Medârü'l-İsnad sorunu" başlıkları⁸¹ kendi başına önemli olmasına rağmen bunlar, yukarıda sayılanların aksine, önerilen sistemle ilişkili noktaları oldukça azdır.

Sonuç

Özelde hadis tarihi genelde ise İslam tarihi düşünüldüğünde, Müslümanların Hz. Peygamber'den itibaren bir devlet çatısı altında hayat sürdürdükleri ve dinlerini yaşadıkları bir vakiydir. Böyle bir ortamda Hz. Peygamber'in fikhî ve itikadî anlam içeren hadislerinin, hatıralarının ve benzeri rivayetlerin nakledilmesi beklenir, hatta Hz. Peygamber'in dindeki konumu düşünüldüğünde bu bir zorunluluktur. Öte yandan şu veya bu sebeple Allah Resûlüne yalan isnad edildiği ve otoritesinden istifade edilmeye çalışıldığı tarihen sabit bir durumdur. Ayrıca insanoğlu hatadan sâlim olmadığı için Allah Resûlü'nün hadislerini aktaran bazı şahısların hata yapması da kaçınılmaz bir husustur ve bu hadis rivayetinde gerçekleşmiştir. Muhtemelen herkes tarafından kabul edilen bu ön kabuller düşünüldüğünde hadisleri tespit etmeyi amaçlayan bir sistemin öncelikli görevi, bütün bu rivayetler arasında Allah Resûlü'ne ait olanla olmayanı ayırt edebilmesidir. Bunun nasıl gerçekleştirileceğine dair yöntemler elbette farklı olabilir. Ancak Apaydın'ın önerdiği sisteme bu açıdan bakıldığında yalancıların sisteme dahil edilmesiyle aslında büyük bir risk alındığı, kurgu oluşturulamayan hadislerde tevakkuf edileceği için sistemin genel bir kapsayıcılık sorunu olduğu dikkat çekmektedir. Yazar, hadislerin manasından hareket etmeyi neredeyse dışladığı ve isnad tenkidini sübjektif olması hasebiyle göz ardı ettiği dikkate alınrsa mevzu hadis kaynaklarında

nülecek olursa Hz. Peygamber'in farklı meclislerde halâvetü'l-îmân terkibini kullanarak söylediği bir hadisin veya farklı hadislerin muhtelif sahabiler tarafından (Enes, Ebû Hüreyre, Hz. Ali, Abdullah b. Muâviye el-Gâdirî) nakledilmiş olması mümkündür. Bk. Ali Kuzudişli, "Halâvetü'l-İman Terkibinin Yer Aldığı Rivâyetlerin Yapısal Analizi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (2012): 174-175. Bundan da öte birçok sahabinin söz konusu terkibi kendiliklerinden ya da Hz. Peygamber'den işiterek söylemlerinde zikretmesi de (mevkuf) imkân dâhilindedir (İbn Mes'ûd ve Ammar b. Yâsir). Ya da yazarın kaydettiği gibi bunlar geliştirilmiş metinler de olabilir. Dolayısıyla sistemde okuyucunun ikna edilmesi gereken husus, hangi ihtimalin hangi gerekçelerle kabul edildiğidir. Gerek Mehmet Apaydın'ın gerek Ali Kuzudişli'nin sisteminde bu görev kurguya verilmiş görünmektedir. Ancak bir kurguya monte edilen ya da dışlanan parçaların gerçekten o kurgunun bir parçası olup olmadığının bilinmesi, kullanılırken ya da atılırken okuyucuyu ikna edecek gerekçelere sahip olması beklenir.

81 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 101-110.

uydurulduğu açık olan hadislerde dahi tevakkuf etme durumunda kalınacağı söylenebilir.

İçinde insan faktörü olması hasebiyle klasik hadis usulünün belirli oranda sübjektiflik içerdiği doğrudur. Bu yüzden bir hadis sıhhat şartlarını bütünüyle yerine getirmesine rağmen nefsü'l-emir'de kesin olarak sözü söyleyene ait olduğunun kabul edilmeyeceği belirtilmiştir.⁸² Başka bir deyişle merfû bir hadisin Allah Resûlü'ne aidiyetinin kesin olduğu ileri sürülmemiştir. Aynı şey bir hâdise "sahih değil" denildiğinde de geçerlidir.⁸³ Aslında aynı hususlar Apaydın'ın sistemi için de söz konusudur. Mesela yukarıda zikredildiği üzere bir hadisi, oluşturulan kurguya yerleştirilmek yani farklı sahabîler tarafından nakledilen ve tekrarlanması mümkün olan olaylarda iki hadisin aynı olayı anlattığına karar verip vermemek belirli bir sübjektiflik içermektedir. Ya da bir hâdise hakkında ziyade bir bilgi veren bir rivayetin, Apaydın'ın derecelendirmesine göre en düşük seviyede de olsa kurguya dahil edilmesi, sağlam isnadla gelmiş olsa dahi yanlış nakledilme ihtimali taşımaktadır. Apaydın'ın sisteminde söz gelimi Mâlik'in *Muvatta'*nda, Mâlik → Nâfi' → İbn Ömer isnadıyla zikredilen bir hadisle yalancı ve meçhul ravilerden müteşekkil IV. asırda yazılmış bir cüzde geçen isnad arasında fark görülmediği için klasik yöntemle mevzu sayılan hadislerde bu durum daha da sıkıntılı bir hal alacaktır. Bununla birlikte kitabın genelinden anlaşıldığı kadarıyla, Apaydın, önerdiği sistemin daha nesnel olduğu iddiasıyla, "bütünsel yaklaşım" ile tespit edilen bir olayın sahih bir hadisten daha güvenilir olduğu hatta bazı olaylarda söz konusu durumun, klasik usulün mütevatir dediği seviyeye çıktığını ileri sürmektedir.⁸⁴ Şayet bu husus doğru kabul edilirse yazarın bir yandan Allah Resûlü'nün "Önceki peygamberlerde olduğu gibi benden sonra hadisler yayılacak, Kur'an'a uygun olanlar benim hadislerimdir, ona uygun olmayanlar ise benim hadislerim değildir" sözünün "bütünsel yaklaşım" a göre tespit edildiğini söyleyip⁸⁵ diğer yandan ise hadislerin Kur'an'a arzını, sebeb-i nüzûl hakkındaki rivayetler hariç⁸⁶ genelde sübjektif bulduğu için kullanışlı bir metot olarak telakki etmemesi ilginç bir noktadır. Başka bir deyişle Apaydın, "bütünsel yaklaşım" ile bu ifadelerin Hz. Peygamber tarafından söylendiğini tespit ettiğine göre burada ya hadisle bir şekilde amel etmesi ya da hadisin ne anlam ifade ettiği sorusuna eğilmesi gerekmektedir. Her ne kadar

82 İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 13-14.

83 İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 14.

84 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 97.

85 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 362.

86 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 139. Burada Apaydın, Esbâb-i nüzûl dışındaki hususlarda, Kur'an ile rivâyetler arasında birinci anlama düzeyinde çelişkilerin yok denecek kadar az olduğunu ifade etmektedir. Neticede yazara göre teorik olarak birinci anlama düzeyinde hadislerin Kur'an'a muarız olması mümkün ise de bunun az olduğu anlaşılmaktadır Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 139-140.

Apaydın, bu tür soruları ikinci anlama düzeyi sayıp hadis tespit yöntemine dâhil etmese de, sözü söyleyen Hz. Peygamber olunca durum değişmekte ve yazarın Resûlullah'ın söz konusu uyarısına karşın sübjektiflik iddiasıyla Kur'an'a arza temel bir rol vermemesi de nihayetinde hadisi anlama biçimi olmaktadır. Dolayısıyla ilk başta sırf metodik bir hâdise gibi görünen bu noktanın ister istemez ikinci anlam düzeyi ile yollarının kesiştiği görülmektedir.

Burada yazarın terimleştirdiği şekilde ikinci anlama düzeyini tamamen göz ardı eden yani bütünüyle nesnel bir tespit sisteminin kurulup kurulamayacağına, İslamî literatürdeki bütün rivayetlerin mevcut yapısı dikkate alınarak teorik açıdan tartışılması gerekmektedir. Söz gelimi İslam Tarihi boyunca ortaya çıkmış diğer mezheplerden nispeten farklı olarak Şiâ'nın kendi düşüncelerini destekleyen fakat başta Ehl-i Sünnet olmak üzere birçok mezhep tarafından reddedilen, Hz. Ali'nin Resûlullah'ın vasîsi olduğu, On iki imamın varlığı, son imamın gaybette oluşu, rec'at, bedâ gibi konuların önemli bir kısmı artık Şiâ için zarûriyyatü'l-mezheb olan hususlardır. Nitekim Şiî kaynaklarda bu konular, iddiaya göre, mütevâtir veya müstefiz derecesine ulaşan rivayetler olarak kabul edilir.⁸⁷ Olaya rivâyet açısından bakıldığında Sünnî muhaddisler söz konusu hadisleri, temel hadis kaynaklarında yer almadığı ve isnad sistemi çerçevesinde güvenilir raviler vasıtasıyla nakledilmediği için mevzu kabul etmektedirler. Bu durumda yukarıda zikredilen konuların çoğunun büyük oranda sadece Şiî kitaplarda bulunduğu göz önünde tutulursa, kaynaklar arasında bir fark görmeyen "bütüncül yaklaşım"ın bu hadisleri tespit etmesi Sünnî bakış açısı için bir anlam ifade etmeyecektir. Bu noktada Şiîler için bir sözün Hz. Peygamber'e ulaşmasıyla imamlardan birine nispet edilmesi arasında herhangi bir fark gözetilmediği de ayrıca not edilmelidir.⁸⁸ Başka bir deyişle bir hadisin Ca'fer-i Sâdık'a izafe edilmesi, Sünnî bakış açısına göre, tâbiûn âlimlerinden birinin bir konu hakkında açıklaması mesabesinde iken Şiâ'ya göre bu söz, Hz. Peygamber'in ifadesiyle eşittir. Dolayısıyla bu gibi durumlarda nesnel bakış iddiasının işlevsel hale gelmesi için ya Şiîlerin Ca'fer-i Sâdık başta olmak üzere On iki imamın sözlerini hadis kapsamından çıkarması ya da Sünnîlerin onların masumiyetini kabul edip ondan gelen rivayetlere merfû hadis değerini vermesi gerekir.

Yukarıda detaylı bir şekilde anlatıldığı üzere, aslında bütün bu mülahazalar Müslümanların hadislerle yaklaşımının sadece bilgilenme amacı ya da akademik gayelerle değil, hadislerle aralarındaki ilişkinin varoluşsal olmasından kaynaklanmaktadır. Söz gelimi, "bütünsel yaklaşım" yöntemiyle faraza Hz. Peygamber'in, Hz. Ali hakkında kendisinin vasîsi olduğunu söylediğinin ve

87 Konu hakkında bk. Muhsin el-Harrâzî, *Bidâyetü'l-meârifî'l-ilâhiyye fi şerhi Akâidi'l-imâmîyye* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1423), 1: 98; 124 135, 142, 171-172, 2: 190.

88 Konu hakkında bk. Bekir Kuzudişli, *Şiâ ve Hadis Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 82-174.

isim isim sayarak toplamda on iki imama uyulmasını emrettiğinin tespit edilmesi durumunda bunu sadece bir tespit kabul edip onun bir Müslümanın din ve inancına sirayet etmemesini beklemek hatalı bir bakış açısı olacaktır. Aslında Apaydın klasik yaklaşımın sürekli olarak hadisleri dini perspektiften ele aldığı yani hadislere normatif yaklaştığı yönündeki eleştirilerinde bu duruma işaret etmekte ve kendi sistemini bundan uzak tutmaya çalışmaktadır. Eğer hadislerin tamamına sadece tarihi bir olgu olup olmadığı noktasından bakılacaksa bu sistem işe yarayabilir. Ancak hadislerin Müslümanların hayatını şekillendirmede etkin bir role sahip olduğu düşünülürse sistemin bakış açısında önemli bir boşluk bulunduğu açıktır. Zira tespit edilmeye çalışılan rivayetler önemli oranda tarihi bir vakıanın olup olmaması değil, dini yaşayabilmek için takip edilmesi zorunlu bir zatın yani Hz. Peygamber'in hadisleridir. Hemen belirtilmesi gerekir ki, burada hadislerin tespitinde mümkün olabildiğince nesnel davranmayı öncelemek, daha geniş kitleler tarafından kabul edilmesini sağlamak ve imkân dâhilinde daha güçlü sonuçlar üretmeyi amaçlamak gibi hedefler eleştirilmemektedir. Burada dikkat çekilen husus, bir sistemin, tarihi olayları ve veri olarak kullanılan malzemenin yapısını dikkate almadığı takdirde hangi prob-lemlemlerle karşılaşacağı konusudur. Nitekim yazarın klasik hadis usulünün sorunlarını incelerken hatalı ve eksik değerlendirmelerde bulunması, en azından tarihi tecrübelerle daha fazla eğilmesi gerektiğini göstermektedir.

Neticede Apaydın'ın önerdiği yaklaşım yapısal sorunlar barındırmasına rağmen yalancı ravilere itibar edilmesi gibi eleştirilen noktaların düzeltilmesi halinde hadislerin tespiti için değil de olayların bağlamının bilinmesi, siyer anlatımında bazı boşlukların doldurulması ve Resûlüllah'ın maksadının daha iyi anlaşılması noktasında önemli bir işlev göreceği aşikârdır. Başka bir deyişle bilgisayar desteğini de arkasına alan bu sistem İbn Hacer'in uyguladığı şerh metodunu geliştirmeye aday görünmektedir.

Son olarak burada bir noktaya daha dikkat çekilmelidir. Bu makalede bütünsel sistemin bir kitap halindeki sunumu değerlendirilmiştir. Ancak Apaydın'ın önerdiği sistem tamamen sanal ortama dayandığı için verdiği örnekleri geliştirme, değiştirme, vazgeçme ve benzeri ihtimaller her zaman mümkün görünmektedir. Dolayısıyla bu makalede verilen örneklerin de söz konusu durumun dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- A'zamî, Mustafa. *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisîn: neş'etuhû ve târihuhû*. Riyad: Mek-tebetü'l-Kevser, 1410/1990.
- Aliyyü'l-kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *el-Esrârü'l-merfûa fi ahbârî'l-meozûa*. Thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1391/1971.
- Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: Kuramer, 2018.

- Aşikkutlu, Emin. "Bir İsnad Tenkidi Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2001): 49-80.
- Bekrî, Hamza. *Taaddudü'l-hâdisê fi rivâyâti'l-hadisi'n-Nebevî*. Katar: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1432/2011.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- Efendioğlu, Mehmet. "Muallel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 312-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Ertürk, Mustafa. "Kadınların Erkeklerle Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivâyet ve Referans Değeri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005): 91-106.
- Fığlalı, Ethem Rûhî. "Gadîr-i Hum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hakim en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhâmmed. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Harrâzî, Muhsîn. *Bidâyetü'l-meârifî'l-ilâhiyye fi şerhi Akâidi'l-imâmîyye*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1423/2003.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdullah b. Abdülazîz b. Bâz. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İbn Maîn, Yahya. *Ma'rifetü'r-ricâl*. Thk. Muhammed Mutî' ve Gazve Bedîr. 2 Cilt. Dimeşk: Matbûatu Mecmei'l-Lugati'l-Arabiyye, 1405/1985.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Mevzûât*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 2 Cilt. Medine: Dârü's-Selefiyye, 1386/1966.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Mukaddime*. Thk. Nureddin İtr. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1404/1984.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Zayıf Raviler –Duafâ Literatürü ve Zayıf Râviler-* İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Kuzudişli, Ali. "Halâvetü'l-ıman Terkîbinin Yer Aldığı Rivâyetlerin Yapısal Analizi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (2012): 167-196.
- Kuzudişli, Ali. *Hadislerde Sarmal Özellik*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012.
- Kuzudişli, Bekir. "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Motzki". *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*. Trc. Bekir Kuzudişli. 13-65. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.
- Motzki, Harald. *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*. Trc. Bekir Kuzudişli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Müslim b. Haccâc Müslim el-Kuşeyrî. *Temyîz*. Thk. Abdulkâdir Mustafa el-Muhammedî. Riyad: Dârü İbnî'l-Cevzî, 1430/2009.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

- Speight, Marston. "Hadisteki Rivâyet Farklılıklarına Bir Bakış". Trc. Zişan Türcan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (2010): 293-304.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Ebû Muâz Târık b. Ivedillah. 2 Cilt. Dâru'l-Âsime, 1424/2003.
- Sübkî, Abdülvehhab b. Ali. *Kâidetün fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve kaidetün fi'l-müerrihîn*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: el-Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1400/1980.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Zaman, İftikhar. "Hadis Çalışmalarında Uygulanan Bir Yöntem Olarak Ricâl İlmi". Trc. İbrahim Hatiboğlu, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003): 117-147.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mûkiza fi ilmi mustalahi'l-hadis*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmî, 1405.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

On the Integrated Approach to the Determination of Ḥadīth (Extended Abstract)

Bekir KUZUDİŞLİ*

The aim of this article is to analyze Mehmet Apaydin's "Integrated Approach to the Determination of Ḥadīths", which suggests a new method in the discourse of ḥadīth. His newly published book argues that classic science of ḥadīths is no longer functional and thus, he tries to find a new approach to determine the authenticity of the ḥadīth.

His approach is distinguished from the classic science of ḥadīth in fundamental qualities. The most important distinction among these qualities is that new system ignores the science of rijal, i.e. al-jarḥ wa al-ta'dil and includes all narration into the system whether or not they are narrated by trustworthy or untrustworthy narrators. However, doing so brings about a lot of problems in the system. Namely, in the history of the ḥadīth, it is well known that untrustworthy narrators fabricated ḥadīths and claimed some fabricated ones to themselves by stealing from other narrators.

It is likely for an imaginary formation stemming from untrustworthy narrators to occur in a case in which this action takes place commonly. In other words, although this ḥadīth was a fabrication of an untrustworthy narrator and others took this ḥadīth from him and spread it with the different transmission, this ḥadīth might be reckoned as if it has a lot of qualities. In this circumstance, a narration that has only one quality may be perceived as an imaginary one bearing many qualities.

Further, this approach is regarded as problematic in determining single qualities effectively. In the function of this approach, when a ḥadīth is supported with several traits, it is pre-accepted that its authenticity would increase. Hence, for the author, it is quite significant that other qualities come from various companions. Therefore, it is not clear how to evaluate a ḥadīth narrated through a single channel within the proposed system. Besides, the Prophet might have told a ḥadīth in various contexts particularly when the context of

* Prof. Dr., Istanbul University Faculty of Theology Department of Hadith
(kuzudislibekir@yahoo.com).

the hadith is unknown. Thus, when a ḥadīth was narrated by two companions, it had better be regarded as a confirmation of the same ḥadīth narrated by two people at the same time.

The new approach, as Apaydin offers, cannot determine ḥadīth which are clearly subject matter in terms of meaning since this system excludes the determination of a ḥadīth's being the subject matter moving on its meaning. The fact that there are a lot of ḥadīths without a single quality and apparently fabricated by untrustworthy narrators in the books collecting the subject matter ḥadīths presents negative data regarding the functionality of Apaydin's system. On the other hand, it is very useful for the system to bring all the narratives together with the computer technology to try to make decisions on the whole and to benefit from the relevant sciences in the appropriate subjects, especially the NASA data.

At this point, the accuracy rate of the information provided by Apaydin's system is also important. According to the author, the information obtained by the aforementioned system is much closer than that of the classical system. However, the inclusion of liars in the system, and, more importantly, the decision-making involved in creating the fiction increases the subjectivity. Therefore, it does not seem right to argue that the system provides more accurate information.

These gaps in Apaydin's system are generally filled with the term 'pausing(tawaqquf)'. Even in the author's view, this term constitutes one of the two pillars of the system. The other important term of the author is 'cautious trust'.

In the proposed system, referring to the basic principle of pausing is very risky considering the relationship of Muslims with the ḥadīths. In other words, Muslims do not learn to learn about the ḥadīths, so the way of relationship is not only epistemological. These ḥadīths shape the lives of us, jurisprudence, deeds, morals and similar information that direct us. In other words, the relationship between the ḥadīths and us is existential. In classical sciences, the term pausing is an exception. On the other hand, it is understood that the concept of cautious trust is problematic when considering the elements such as the involvement of untrustworthy narrators in the system and the fact that it is not clear that the subject matter ḥadīths are obvious.

The main problem in the system proposed by Apaydin is that he tries to solve the problem of ḥadīth in the fictional system he has created. Otherwise, it is possible to provide a better understanding by bringing all the orders of a ḥadīth together. In fact, encyclopedic expositions such as Ibn Ḥajār's *Fath al-Bārī* also tries to understand the ḥadīths in this way. However, in order to achieve a correct result, the untrustworthy and pseudo narrators must be removed from the system. Apaydin's approach to classical ḥadīth is also problematic. For example, he advocates that if a narration makes a few mistakes of

keeping records, all narrations can be rejected. However, it is not true as it is accepted in the classical hadith method when these narrators are supported by those who are reliable. As a result, Apaydin does not consider the classical hadith method as holistic. There are many gaps in his system. However, this approach is likely to be successful when modified for the better.