

## Hadisin Güncelleştirilmesi ve Yorumun Hadisleşmesi

Yusuf SUIÇMEZ, Dr.\*

“Updating Traditions and Transformation of Comments into Traditions”

**Abstract:** Many Western scholars have accepted, with some reservations, hadith as fairly reliable historical sources, but for many others the authenticity and the date of origin of the hadith material are issues that have been produced and continue to be produced. The hadith deals with events that took place some 1,429 years ago, and needs to be reinterpreted according to the new needs and circumstances. As a result of this, many ahādīth are fabricated and others are updated by given new forms after death of Prophet Muhammad. For that reason it is claimed that the traditions ascribed to the Prophet and the Companions (Sahāba) contained in the classical sources of hadīth, are not authentic reports of these persons but rather reflect the social and political developments of the first three centuries after Muhammad’s death. The purpose of this article is to suggest how the new social and political developments have influenced narration of the hadīth.

**Citation:** Yusuf SUIÇMEZ, “Hadisin Güncelleştirilmesi ve Yorumun Hadisleştirilmesi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/2, 2009, pp. 63–84

**Keyword:** Hadīth, formulation of hadīth, living tradition, sunna, ihdāsu’s-sunna.

Hadisin güncelleştirilmesi ve yorumun hadisleşmesi meseleleri erken dönemlerden itibaren tartışmalara yol açmış ve genellikle birbiriyle bağlantılı olarak ele alınmış konulardır. Çünkü hadisin güncelleştirilmesi, yorumun hadise hâkim kılınması ile mümkündür. Metnin güncelleştirilmesine yönelik bu tür uygulamalar, Ahmed b. Hanbel tarafından “tezyīnu’l-hadis” olarak tanımlanmıştır<sup>1</sup>. Yorumun hadisleştirilmesi ise “ihdāsu’s-sunne” kavramı ile ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu kavram, rivâyetin metnini devre dışı bırakıp farklı bir sünnet ortaya çıkarmayı da kapsayacak şekilde kullanılmıştır<sup>2</sup>. Bazı müsteşrikler tarafından kullanılan ve metne müdahaleyi ifade eden bir diğer

kavram ise “fomülasyon” kavramıdır. “Formülasyon” kavramı ise hadisin yorumlanarak güncelleştirilmesinin yanı sıra, yorumun hadisleştirilerek nakledilmesini de ifade etmek için kullanılmıştır.

Zikrettiğimiz tanım ve açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, ahz, tahammül ve edâ süreçlerinin her birinde rivâyetler, farklı etkilere maruz kalarak değişime uğradılar. Bazı müsteşrikler bu etkileşimi dikkate alarak, hadislerin Hz. Peygamber ile hiçbir bağlantısı olmadığını iddia ettiler<sup>3</sup>. Fazlur Rahman’a göre ise hadis, nebevî modelin ya da ruhun içinde bulunan şartlar doğrultusunda yorumlanması/formüle edilmesidir. Bu anlayışına bağlı olarak da “mevzû” tabirinin, hadisin mahiyeti hakkında kullanılmasını yanlış bulur<sup>4</sup>. Ancak “mevzû” tabirinin bazı hadislerin mahiyeti hakkında kullanılması daha doğru bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Çünkü uydurma hadisler, İslâm kültürünü ifade eden yaşayan sünnetin bir parçası kabul edilse de, yaşayan sünnetin tüm unsurlarının Nebevî sünnetin ruhuna uygun düştüğü ileri sürülemez. Ayrıca formülasyonda, rivâyetle din arasında esasta bir uygunluk aranırken, mevzû hadiste bu uygunluk aranmamaktadır. Ancak uydurma bir rivâyetin dinin ruhuna uygun düşmesi mümkün olduğu gibi, dinin ruhuna uygun olduğu düşünülen bir formülasyonun, dinin ruhuna aykırı düşmesi de mümkündür. Dolayısıyla her iki rivâyet türünü birbirinden ayıran en önemli farklılık, zihniyet farklılığıdır.

Formülasyon düşüncesini savunanlar, nasların zaman aşımında etkilerini kaybetmelerinden dolayı, toplumsal şartlara göre yeniden düzenlenmelerinin, sosyal yaşamın getirdiği bir zorunluluk olduğunu ileri sürerler<sup>5</sup>, buna bağlı olarak da rivâyetin metninin içeriğinden ziyade, metnin oluşumunu sağlayan dış etkenleri dikkate alırlar. Bu özelliği ile formülasyon, nasların kendisine değil, ruhuna bağlılığı ifade eden bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Bu uygulama tasarrufatu’r-ruvât kapsamına girdiği için, İmam el-Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından, doğru sözün içerisinde yalanı barındırmayacağı gerekçesi ile eleştirilir<sup>6</sup>. Gazzâlî’nin bu açıklaması, yorumun zamanla rivâyetin yerini alarak, asıldan kopmaya götürebileceği riskine işaret etmekle birlikte; yaşamın dinamizmi formülasyon sürecini canlı ve sürekli kılmıştır. Bu uygulama günümüzde de etkisini kaybetmemiştir. Diyânet İşleri Başkanlığı tarafından

<sup>3</sup> bkz. İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, Hadisevi, İstanbul, 2004, s. –52 75.

<sup>4</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 90; İ. Hakkı Ünal, “Fazlur Rahman’ın Sünnet Anlayışı ve ‘Yaşayan Sünnet’ Kavramı Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, cild 4, sayı 4, s. 293.

<sup>5</sup> Muhammed b. Muhammed el-Kâsimî (ö. 1332/1914), *Kavâ’idu’t-tahdis min funûni’l-hadis*, Dâru’n-nefâis, Beyrût, 1407/1987, s. 157.

<sup>6</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/ 1111), *İhyâu ‘ulumi’d-din*, I, V, Dâru’l-kâlem, Beyrût, th., III, 134; el-Kâsimî, *el-Kavâ’id*, s. 157, 158.

\* Yakın Doğu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, KKTC. suiczmez@hotmail.com

<sup>1</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehabî (ö. 748/1347), *Mizânu’l-ıtidâl*, I-IV, thk. ‘Alî Muhammed el-Becâvî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût, ts, II, 234–232, rak: 3548.

<sup>2</sup> bkz. Mustafa Ertürk, *Sünnet’in Güncelleştirilmesine Doğru*, İlahiyat, Ankara, 2005, s. 30–25.

desteklenen “Konulu Hadis Projesi” çalışmasının bazıları tarafından bir güncelleme (formülasyon) hareketi olarak değerlendirilmesi de bu anlayışın bir yansımasıdır.

Toplumlar, sosyal ve dinî değerlerini belli otoriter yapılar çerçevesinde şekillendirdikleri için, zamanla bu otoriteler etrafında oluşmuş olan yorumların tartışılmaz doğrular olarak kabul edilmesi, değişen şartlara uygun yeni yorumların yapılmasını engellemektedir. Dolayısıyla formülasyon fikri, bu donukluk sürecini aşmayı amaçlayan bir hareket olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sorun günümüzde de aynen devam etmektedir ve İslâm kültürü kaynaklarını tahrif etmeden, hayatın dinamizminin getirdiği yeni sorunların çözümü için yollar aranmaktadır. Mustafa Ertürk, bu sorunun çözümü için “ihdâsu’s-sünne” anlayışının yeniden hayata geçirilmesini gerekliliğini savunmuş, bu anlayışını savunmak için de bidat ihdâsını dalâlet olarak niteleyen hadisin bir formülasyon olduğunu ileri sürmüştür<sup>7</sup>. Ancak kendi görüşüne destek veren ve yeni sünnetler ihdas etmeyi meşrulaştıran rivâyetin de formülasyonu meşrulaştırmak için formüle edilmiş olması mümkündür.

Formülasyon düşüncesi, nasların tarihsel yönleriyle de ele alınmasını sağlaması itibarıyla faydalı olmuş; ancak yapılan yorumlar doğrultusunda hadislerin içeriğinin değiştirilmesine yol açtığı için de rivâyetler üzerinde genel bir kuşku yaratmıştır. Özafşar’ın belirttiği gibi, toplumun kültürü ve siyasi yapısı, bunun yapılmasına zorlayan etken olmuştu. Her çıkan fırka ve anlayışı destekleyen mahiyette rivâyetlerin bulunması<sup>8</sup>, mezheplerin formülasyon uygulamalarındaki etkilerine işaret etmektedir. Bundan dolayı, formülasyon düşüncesi özellikle bazı akımlar içerisinde yaygınlık kazanarak usul tartışmalarının da ortaya çıkmasına kaynaklık teşkil etmiştir. İslâm’ın ilk çağlarındaki usul tartışmalarına baktığımızda, bunların: Kuran’ı esas alan Kuraniyyun, hadisi esas alan muhaddisler, Ehlur’r-rey olarak anılan rasyonalistler ve kussâs olarak bilinen tasavvufî düşünce ekolleri olmak üzere dört farklı ekol olduğunu görürüz.

Zikrettiğimiz bu ekollerin hepsi de birçok mevkûf ve maktû‘ rivâyetin formüle edilerek ref edilmesinde etkin rol oynamıştır. Özellikle kussâs, rivâyetlerin senetlerine fazla itibar etmemiş olmalarından dolayı bazı mevkûf ya da maktû‘ rivâyetler yanında israiliyat türü bazı rivâyetlere de sahih senedler eklemişlerdir<sup>9</sup>. Hadisçiler bu yüzden kussâs olarak bilinen ravilerin rivâyetlerini şüphe ile karşılamışlardır<sup>10</sup>. Bu grubun mensupları, halkla içice

oldukları için halkın arasında büyük bir nüfuz kazanmışlardı. Toplum içerisindeki bu güçlü konumları sebebiyle de büyük hadis âlimlerinden olan eş-Şa‘bî’yi uydurdıkları bir hadisi kabul etmek zorunda bırakmışlardı<sup>11</sup>. Bundan dolayı rivâyetler üzerindeki tahriflerinin tespiti ve cerh edilmeleri oldukça güç olmuştu. Kussâsın bu tutumu, zamanla keşfen sabit ancak rivâyet olarak gayri sabit rivâyetlerin sofistlerle hadisçiler arasında tartışma konusu olmasına neden oldu<sup>12</sup>. Aynı şekilde bir kısım rey ehli de kıyasla elde ettikleri sonuçları Resulullah (s.a.v)’a izafe ederek rivâyet etmeyi caiz görmüşlerdir<sup>13</sup>. İmamların içtihatlarının kaynağının sahâbe, sahâbe nakillerinin kaynağının ise Resulullah (s.a.v) olduğu düşüncesi bunda etkili olmuştur.

Zikrettiğimiz bu akımlar arasındaki usul tartışmalarının bir yansıması olarak formüle edilmiş hadislerden birisi “Erike hadisi” olarak bilinen rivâyetler. Bu rivâyet, Kuran’ı esas alanlara karşı formüle edilerek içerisine “*Bana Kur’ân ve misli verildi*”<sup>14</sup> bölümü eklenmiştir. Kuran taraftarları da bu formülasyona karşı olarak da hadislerin Kur’ân’a arzı rivâyetini<sup>15</sup> formüle ettiler. Bu iki rivâyetin birbirine karşı delil olarak kullanılmış olması<sup>16</sup>, bu tartışma zeminin varlığına işaret etmektedir. Hadis formülasyonunun meşruluğunun savunulması amacıyla da: “*عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأعرافن أحدا منكم أتاه عني حديث وهو متكى في أريكته فيقول أتلوا علي به قرآنا ما جاءكم عني من خير قلته أو لم أقله فأنا أقوله وما أتاكم عني من شر فأنا لا أقول الشر = Sizden birinin koltuğuna yaslanmış olarak, benden bir hadis geldiğinde bana bu konuda Kur’ân’dan haber verin derken görmeyim. Size benden gelen hayırlı şeyleri ben söylemiş olsam da olmasam da söylemişimdir. Size benden nakledilen şerse, bilin ki ben şer olan şeyi söylemem*”<sup>17</sup> hadisi ihdas edilmiştir. Bu rivâyetin Musned’deki senedlerinde zayıf ravilerden olan Necîh b. ‘Abdurrahmân<sup>18</sup>

<sup>11</sup> Geniş bilgi için. bkz. Misfir ‘Aznullah ed-Dumeynî, *Mekâyis Nakd Mutûni’s-Sunne*, Mektebetu ‘Ulumi’l-Hikem, el-Medîne, 1413/1992, s. 37–35.

<sup>12</sup> İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, Akçağ Yayınevi, İstanbul, VI, 11 (dipnot:1).

<sup>13</sup> Tâhir b. Sâlih b. Ahmed el-Cezâiri ed-Dimeskî (ö. 1338/1919), *Tevcihu’n-nazar ilâ usûli’l-eser*, Dâru’l-Mâ’rife, Beyrût, th., s. 75.

<sup>14</sup> bkz. Ebû Dâvud, *Sünen*, tlk. İzzet ‘Ubeyd ed-De‘âs ve ‘Âdil es-Seyyid, Daru’l-Hadis, Hıms, ts., Sünne 34/666, rak: 4604; Ahmed, *Müsned*, I-IX, Muessesetu’t-Târihi’l-‘Arabî, Beyrût, 1414/1993, V, 115, 116, rak: 16722.

<sup>15</sup> bkz. Ebû Yahyâ ‘Alî b. ‘Omer b. Ahmed b. Mehdi ed-Dârakutni (ö. 385/995), *Sunenu’d-Dârakutni (Şerhi Ta’lîku’l-Muğni ile)*, I-II, ‘Alemlu’l-Kutub, Beyrût, 1413/1993, IV, 208.

<sup>16</sup> bkz. İsmâ’il b. Muhammed el-‘Aclûni (ö. 1162/1748), *Keşfu’l-hafâ ve muzilu’l-ilbâs ‘ammâ iştehera mine’l-ehâdis ‘alâ elsineti’n-nâs*, I-II, Dâr İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrût, h. 1351, II, 423.

<sup>17</sup> Rivâyetin bu şekli için bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 57, 262, rak:8583, 9899; Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Qazvîni (ö 275/886), *Sünen İbn Mâce*, I-II, thk. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâki, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût, ts., I, 9, rak: 21.

<sup>18</sup> bkz. Ahmed b. ‘Alî b. Hacer el-‘Askalâni (ö. 852/1449), *Takribu’t-Tehzib*, thk. Muhammed ‘Avvâme, Dâru’r-Reşid, Haleb, 1411/1991, s. 559. rak: 7100.

<sup>7</sup> bkz. Mustafa Ertürk, *Sünnet’in Güncelleştirilmesine Doğru*, s. 29.

<sup>8</sup> M. Emin Özafşar, “Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti”, *İslâmiyat*, cild: 1, sayı: 3, s. 29.

<sup>9</sup> el-Kâsimî, *Kavâ’id*, s. 157.

<sup>10</sup> el-Kâsimî, *Kavâ’id*, s. 116.

bulunmaktadır. el-Beyhakî, rivâyetin başının sahih olduğunu; ancak rivâyetin içinde geçen “قلته أو لم أقله = söylemiş olsam da olmasam da” bölümünün Resulullah (s.a.v)’ın sözüne benzemediğini söylemiştir<sup>19</sup>. İbn Hazm, rivâyetin farklı şekillerini zikrettikten sonra, rivâyeti aynı gerekçeye dayanarak reddetmiştir<sup>20</sup>. “قلته أو لم أقله = söylemiş olsam da olmasam da” ifadesinden de anlaşılacağı üzere, rivâyetin Hz. Peygambere dayanması önemli değildir; önemli olan hayra vesile olmasıdır. Çünkü sonuç olarak dinin de arzusu hayrı yaşatmak ve yaymaktır. Bu anlayış formülasyon fikrinin temelini oluşturmaktadır.

Fazlur Rahman, “Ne kadar güzel söz varsa beni, onları söylemiş kabul edebilirsiniz” hadisine karşılık olarak “Kim benim hakkımda bilerek yalan söylese cehennemdeki yerini hazırlasın<sup>21</sup>” rivâyetinin ortaya çıkarıldığını söyler ve bu olguların ürünü olan farklı örnekler sunar<sup>22</sup>. Burada dikkat edilmesi gereken, karşıt rivâyetlerin her ikisinin de formülasyon ya da uydurma olmasının zorunlu olmadığıdır. Bazen bu rivâyetlerin biri sahih iken, karşıt rivâyet bu sahih rivâyete karşı formüle edilmiş olabilir. Kanaatimizce Resulullah (s.a.v) adına yalan söylemeyi yasaklayan rivâyet<sup>23</sup>, formülasyondan daha çok mana ile rivâyetin izlerini taşımaktadır. Ancak bu rivâyetin bazı varyantlarının formülasyon olduğu açıktır. Hz. Peygambere yalan isnadında bulunanların ağır bir dille uyarıldığı rivâyetlerin, rivâyette bulunma konusunda yarattığı endişenin giderilmesi için, Hz. Peygamberin bu sözüyle rivâyetlere ekleme ve çıkarmalar yapanları kastetmediğini; yalan söyleyerek kendisiyle İslâm dinini küçük düşürmek isteyenleri kastettiğini ifade eden metin<sup>24</sup> bu tür formülasyonlardan birisidir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, niyetinde hadis uydurma olanların bu rivâyeti naklettiklerini belirtmiş olması buna işaret etmektedir<sup>25</sup>.

Formülasyonu zorunlu kılan en önemli etken, yaşamın dinamizmidir. Son dönemlerin hadis tartışmalarında sıkça rastladığımız “yaşayan sünnet” tanımlaması, bu dinamizmin rivâyetler üzerindeki etkisini ifade etmektedir. Dolayısıyla, formülasyon, nebevi sünnet ve yaşayan sünnet tabirleri arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Nebevi sünnet, Hz. Peygambere ait olan söz ve uygulamayı; formülasyon ise Nebevi sünnete bağlı olarak rivâyetin yorumlanmasını; yaşayan sünnet ise bu uygulamaların tümünü içeren süreçleri ifade etmektedir. Fazlur Rahman’ın da belirttiği üzere, Nebevi öğretinin yorumlanmış ruhu, yaşayan sünneti temsil eder ve hadis, bu yaşayan sünnetin sözlü bir şekilde yansımasıdır<sup>26</sup>. Yaşayan sünnet bu özelliği ile ilim adamlarının içtihatları ile siyasi otoritelerin yönetimleri esnasında yaptıkları içtihatları da içermektedir<sup>27</sup>. Dolayısıyla “Yaşayan sünnet<sup>28</sup>”, haber ve onun ümmet tarafından tahammül ve edası süreçlerinin tümünü ifade eden geniş kapsamlı bir kavramdır.

Juynboll’a göre Nebevî sünneti temsil eden hadisler az olup, rivâyetlerin büyük bir kısmı yaşayan sünneti temsil etmektedir ve yaşayan sünnet, nebevi sünnetin sürekli olarak yorumlanarak formüle edilmesidir<sup>29</sup>. Fazlur Rahman ise hadisleri tarihi ve teknik hadisler olarak ikiye ayırarak, formülasyonun büyük ölçüde teknik hadislerde yer aldığını belirtir<sup>30</sup>. Dolayısıyla, hadislerin hepsinin Resulullah (s.a.v) ile bağlantısı olmadığı gibi, tümü formülasyon da değildir. Eleştirilerine rağmen J. Schacht da hadis eserlerini, meçhul kimselerin belli olmayan zamanlarda formüle ettikleri çelişik reyleri yığını olmadığını kabul eder<sup>31</sup>. Juynboll da aynı şeyi itiraf etmekle beraber, Hz. Peygamber’e ait olan rivâyetlerin tespiti için sağlam bir metodun bulunup bulunamayacağı konusundaki tereddüdünü izhar eder<sup>32</sup>.

Özafşar’ın işaret ettiği gibi farklı kültürlerle olan temasın neticesinde yeni rivâyetler üretmek yanında sahih olan bir argümanın anlam çerçevesini daraltmak-genişletmek yahut onu yeni bir kalıba dökmek, farklı bir formda

<sup>19</sup> Celaluddin Abdurrahman Ebü Bekr es-Suyutî (ö. 911/1505), *Miftâhu’l-cenne fi’l-ihcâci bi’s-sünne*, Câmîatu’l-İslâmiyye, Medînetu’l-Münevver, h. 1399, s. 25.

<sup>20</sup> Ebü Muhammed ‘Alî b. Ahmed b. Sa’îd (ö. 456/1064), *el-lhkâm fi usûli’l-ahkâm*, I-II, thk. Komisyon, Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 1413/1992, II, 207–205.

<sup>21</sup> Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî (ö. 256/870), *Sahîhu’l-Buhârî*, Daru İbn Kesîr, thk. Mustafa Dib, Beyrut 1407/1987, İlm 3/38, rak: 109–107; Ebu’l-Huseyn Muslim b. Haccâc en-Nisâburî (ö. 261/874), *Sahîhu Muslim*, I-VI, Daru İhyâit-Turâsî’l-Arabîy, Beyrut, Mukaddime 2, rak: 4–2; İbn Mâce, *Sünen*, Mukaddime 3, I, 13, 14, rak: 37–30.

<sup>22</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 52–50.

<sup>23</sup> Rivayetle ilgili tartışmalar için bkz. Bekir Kuzudîşli, “Hadith of Man Kadhaba ‘Alaya and Argumentum e Silento”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt: V, Sayı: 2, 2007, s. 71–47.

<sup>24</sup> Bu rivayet için bkz. Ebü’l-Kâsim Suleymân b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/970), *el-Mu’cemu’l-kebir*, I-XXV, thk. Hamdî es-Selefi, Dâru İhyâit-Turâsî’l-Arabî, y.y., ts., VIII; 131, 132.

<sup>25</sup> Ebu’l-Ferec ‘Abdurrahman b. ‘Alî b. el-Cevzî (ö. 597/1200), *Kitabu’l-Mevzû’ât*, I-III, thk. ‘Abdurrahman Muhammed ‘Osmân, Mektebetu’s-Selefiyye, el-Medînetu’l-Münevver, 1386/1966, I, 95.

<sup>26</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*; s. 84, 85.

<sup>27</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*; s. 44, 45.

<sup>28</sup> Bu kavramın farklı bir yorumu için bkz. Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996, 19, 170, 173, 210.

<sup>29</sup> G. H. A. Juynboll, *Modern Mısırdaki Hadis Tartışmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 11; *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, Çeviren: Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 100, 101.

<sup>30</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 47, 82, 83; Ünal. İ. Hakkı, “Fazlur Rahman’ın Sünnet Anlayışı ve “Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine”, *İslâmi Araştırmalar*, cild 4, sayı 4, s. 292, 293.

<sup>31</sup> Joseph Schacht, “Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Çeviren: İ. Emin Aktepe, Cilt: V, Sayı: 2, Yıl: 2007, s. 136.

<sup>32</sup> Juynboll, G.H.A., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 100, 101.

sunmak şeklinde doğal bir süreç yaşanmıştır<sup>33</sup>. Ancak İslâm tarihine baktığımızda, her zaman rivâyetin, yorumun esas kaynağı olarak kabul edilmiş olduğunu görürüz. Doğal olan da önce rivâyetin, daha sonra da yorumun gelmesidir. Bundan dolayı ilk dönemlerdeki rivâyet sürecinin, yorumun hadisleşmesi şeklinde değil; aksine hadisin yorum ile yeni bir forum kazanması şeklinde cereyan etmiş olması lazımdır. Çünkü İslâm kültüründe meşruiyetin kaynağı olarak rivâyetin kendisi kabul edilmiştir. Formüle edilen ve de uydurulan rivâyetlerin tümünün hadis formunda sunulmuş olması da, bu anlayışın bir yansımasıdır. Formülasyon süreci, Resulullah (s.a.v)'in vefatından hemen sonra sahâbilerin içtihat ve yorumları olarak başlamış, daha sonra tabiin ve sonraki nesillerin içtihat ve yorumları ile genişleyerek devam etmiştir. Nitekim zamanla yaşayan sünnete kaynaklılık teşkil etmiş olan haber ve nebevi sünnetler, yaşayan sünnetle ayrılmayacak şekilde karışmışlardır. Dolayısıyla sonraki nesiller, nebevi haberler ile nebevi sünnetlerle birlikte, bunların ışığında oluşmuş yaşayan bir sünneti devralarak, aynı süreci kendileri de devam ettirdiler. Ancak zamanla, haber, nebevi sünnet ve yaşayan sünnet birbirinden ayrılmaz hale gelince, rivâyetlerin kaynağı soruşturulmaya başlanmıştır. Nitekim ez-Zuhrî'nin rivâyetleri tedvîn etme gerekçesi olarak herkes tarafından bilinmeyen rivâyetlerin ortalıkta dolaşmaya başlamasını göstermesi buna işaret etmektedir<sup>34</sup>. Râvî ve rivâyetlerin bu dönemde nasıl değerlendirildiğini, İbn Sîrîn (ö. 110/728)'in şu açıklaması bildirmektedir: “لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا = *Evvelce isnâdı sormuyorlardı. Ne zamanki fitne çıktı, "bize hadisi aldığınız kişilerin isimlerini söyleyin" dediler ve Ehl-i sünnet'ten olanların rivâyetleri alarak bidat ehlinin rivâyetlerini terk ettiler*<sup>35</sup>". Bu rivâyette görüldüğü gibi ilk başlarda rivâyetlerin isnadlarına önem verilmemiş, sadece rivâyeti nakleden kişinin Nebevi sünnete uyup uymadığına bakılmıştır<sup>36</sup>. Ancak rivâyet coğrafyasının gelişmesi bağlı olarak hadis uydurma faaliyetlerinin artması ve bilinmeyen ravilerin ortaya çıkması, isnad kullanımını zorunlu hale getirmiştir. Ancak rivâyetler, tedvini aşamasına gelinceye kadar, yaşayan sünnetin etkisi altında kaldılar. İbrâhîm b.

Yezîd'in (ö. 92, 96/710, 714)<sup>37</sup> “أخبرنا الأعمش عن إبراهيم قال: سئل عن الإسناد أيام المختار = *el-Muxtâr'ın döneminde isnâd soruldu*<sup>38</sup>” açıklaması, rivâyetler arasındaki ayırımın senedlere dayalı olarak bu dönemde başladığını göstermektedir. Senedin kullanılma gerekçesi olarak el-Muxtâr'ın (ö. 67/686)<sup>39</sup> kendisini desteklemek amacıyla hadislerin otoritesinden yararlanmaya çalışması gösterilmiş ve bu dönemde birçok hadisin ifsat edildiği belirtilmiştir<sup>40</sup>.

Formülasyon düşüncesi, yazı ile cerh ve ta'dîlin gelişme dönemine kadar oldukça etkin rol oynamıştır. Tabiiler döneminde bir tedbir olarak ortaya çıkan tedvîn düşüncesi ve onu takip eden isnad uygulaması, yazılı kaynakların önem kazanarak rivâyetler üzerindeki denetimin artmasına; dolayısıyla da formülasyon uygulamalarının zayıflamasına yol açtı. Tasnîf döneminde ise bu akım etkisini iyice kaybetmiş ve zayıf bir akım olarak, bazı fıkıh ve tasavvuf kitaplarında sürdürülmeye çalışıldığından, fıkıh ve tasavvuf kaynaklarında yer alan ve senedi verilmeyen rivâyetlere güvenilemeyeceği belirtilmiştir<sup>41</sup>. Burada dikkat çeken husus, erken dönemlerde var olan serbest yorum ortamının zamanla bir donukluk sürecine girerek, yerini taassup ve ayrılıklara bırakmasıdır. Özellikle Nebevi sünnetin sağladığı serbest yorum ve içtihat ortamının bir ürünü olarak ortaya çıkan mezheplerin bunun oluşmasında etkin bir rolü olmuştur. Nitekim mezhep görüşlerinin desteklenmesi için birçok rivâyet tahrif edilmiş<sup>42</sup> ve de uydurulmuştur<sup>43</sup>. Rivâyetler arasındaki farklılık ve tezatlıkların büyük bir kısmı bu tür uygulamalardan kaynaklanmıştır. İbn Hacer'in, tabiin döneminde Haricilerin hoş gördükleri şeyleri hadis formuna soktuklarını, bazı iyi niyetli Müslümanların da bunların kimden geldiğine bakmadan naklettiklerini belirtmiş olması da buna işaret etmektedir. Ancak bu düşünce-

<sup>33</sup> M. Emin Özafşar, *İslâmiyat*, “Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti”, cild: 1, sayı: 3, s. 20.

<sup>34</sup> bkz. Ebü Yûsuf Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî (ö. 277/890), *Kitâbu'l-ma'rife ve't-târih*, I-III, thk. Ekrem Ziyâ, Bağdat, 1394/1974, I, 637; Muhammed b. Sa'd (ö. 230/845), *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, I-IX, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1411/1991, V, 352.

<sup>35</sup> *Kitâbu'l-İl el ve ma'rifeti'r-ricâl*, I-II, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1987, II, 559; Muslim, *es-Sahîh*, el-Muqaddime 5, rak: 7. Schacht bu rivâyetteki “fitne” kelimesini Velid b. Yezîd'in öldürülmesi ile bağlantılı olarak yorumlamıştır. bkz. Schacht Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, The Clarendon Press, Oxford, 1950, s. 36, 37. Zikrettiğimiz bir önceki rivâyet, bu yorumun doğru olmadığını göstermektedir.

<sup>36</sup> Ebü Bekr Ahmed b. 'Alî el-Bağdâdî (ö. 463/1070), *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*, thk. ve tlk. Ahmed 'Omer Hâşim, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1406/1986, s. 151.

<sup>37</sup> el-A'meş'in, ismi İbrâhîm olan iki şeyhi var. Bunlardan biri İbrâhîm b. Yezîd b. Şerik (ö. 93/711), diğeri ise İbrâhîm b. Yezîd b. Kays'dır (ö. 96/714). Dolayısıyla bu ikisinden biri olması gerekir.

<sup>38</sup> Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İl el ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, II, 300; 'Abdurra Hmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî (ö. 795/1395), *Şerhu 'İl el-i-Tirmizî*, I-II, thk. Hemmâm 'Abdurrahîm, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün, 1407/1987, I, 355, 356.

<sup>39</sup> el-Muhtâr b. Ebî 'Ubeyd h. 67'de öldürülmüştür. İbn 'Abbâs'ın ölüm tarihi ise 68'dir. Bu iki rivâyeti birlikte düşündüğümüzde, rivâyetlerin isnadlarının bu tarihlere yakın bir dönemde araştırılmaya başlandığını söyleyebiliriz.

<sup>40</sup> İbn Receb, *eş-Şerh*, I, 355, 356. el-Muhtâr'ın Hz. Peygambere yalan isnatlarda bulunduğu ifade edilmiştir. bkz. 'Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 300, rak: 9679.

<sup>41</sup> el-Kâsimî, *Kavâ'id*, s. 191.

<sup>42</sup> Celaluddîn Abdurrahmân Ebü Bekr es-Suyutî (ö. 911/1505), *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, I-II, thk. Abdurrahmân Abdullatif, Mektebetu'l-İlmiyye, Medine, 1392/1972, I, 325.

<sup>43</sup> M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 19991, s. 48-32; 'Omer b. Hasan b. 'Osmân Fellâte, *el-Vad'u fi'l-hadis*, I-III, Mektebetu'l-'Gazâlî, Dimeşq, 1401/1981, I, 262-258.

sinin dayanağı olan rivâyetin<sup>44</sup> bazı metinlerinde Rafiziler'in zikredilmesi ve bir başka metinde "Ehli bidat" şeklinde genel bir ifade kullanılmasına dayanılarak<sup>45</sup>, söz konusu rivâyetin içerisinde Haricilerin zikrinin mana ile rivâyetten kaynaklandığı iddia edilmiştir<sup>46</sup>. Aslında rivâyette arasındaki bu farklılığı mana ile rivâyete bağlamak hatalıdır. Çünkü mana ile rivâyette müteradif kelimeler kullanılır ve hadisin anlamında yanlış anlamalara yol açacak kadar geniş bir tasarrufa gidilmez. Bu sebeple bu tür değişime yol açan tasarrufların, mana ile rivâyet olarak değil, "formülasyon" ya da "tahrifu'l-hadis" olarak nitelenmesi daha uygundur. Ayrıca bu örnekte de görüldüğü üzere Nebevi sünnetin çağa uygun hale getirilip korunması fikrinin doğmasında, mana ile rivâyetin de büyük etkisi olmuştur. Çünkü mana ile rivâyet, dar kapsamda da olsa rivâyetin kendisini değil anlamını esas almayı ifade eder. Bu açıdan ele alındığında, formülasyonun mana ile rivâyetin geniş bir yorumu olduğu söylenebilir. Bazı âlimlerin mana ile rivâyeti caiz görmemelerinin<sup>47</sup> bir sebebi de buna giden yolu kapatma isteği olmalıdır.

Formülasyon düşüncesi sadece hadisler kapsamında kalmayarak, Kuran ayetleri dâhil, oldukça farklı kaynakları kapsayan geniş bir uygulama sahasını sahiptir. Biz burada, bu farklı uygulama sahalari ile ilgili örnekler vererek, teorik tartışmaların rivâyette üzerindeki izlerini sürmeye çalışacağız.

### A. Kur'an Ayetleri Formülasyonları

Kur'an ayetleri formülasyonları, yorumlarının Kur'an'dan bir ayet formuna sokulması tarzında olmuştur. Kur'an cüzlerinin bir araya getirilmesi neticesinde ayetler çerçevesinde formülasyon imkânı kalmayınca, daha önce bu çerçevede savunulmuş birçok görüş gücünü kaybetmeye başladı. Bunun bir neticesi olarak da Kur'an'dan bazı ayet ve surelerin terk edildiği fikri ileri sürülmüştür. Bazı gruplar bu düşünceyi Kur'an üzerinde şüphe oluşturmak ve kendi siyasal güçlerini arttırmak amacıyla savunmuşlardı. Bazıları ise ayet ve hadisleri birbirine karıştırdıkları için, ayet zannettikleri bazı rivâyetlerden dolayı Kur'an'dan bazı ayet ve surelerin çıkarıldığını düşündüler. Bunların dışındaki üçüncü bir grup ise tarihi şartların değişkenliğini dikkate alarak Kur'an'ın ana mesajı doğrultusunda formülasyonun gerekliliğini savunmuştur. Bu düşüncede olanlar, bazen kaynağının Kur'an olduğunu düşündükleri bir takım sahâbe içtihat ve yorumlarını ref' ederek ayet formunda rivâyet etmişlerdir. Sahâbilere olan aşırı güven ve Resulullah (s.a.v)'in ancak vahyi kaynaklı konuşacağı

düşüncesi bunda etkili olmuş olmalıdır. Bu tür rivâyetlerin bir kısmı, âlimler tarafından tespit etmiş olmakla beraber, sunacağımız örneklerde de görüleceği üzere bir kısmında oldukça müsamahakâr davranılmıştır.

### a. Emzirme ve Mahremiyetle Alakalı Rivâyetler

Fıkhi bir sorun olarak ortaya çıkan emzirme ve mahremiyet konusu ile ilgili tartışmalar birçok farklı yorumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu farklı yorumlar, tartışmalara katılmış olan Hz. 'Âişe'nin görüşleri çerçevesinde formüle edilerek: "كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرم من ثم نسخن بخمس معلومات وتوفي رسول الله وهن فيما يقرأ من القرآن = Kur'an olarak inen ayetlerden biri, "on kere emzirme haram kılar" şeklinde idi. Sonra bu neshedilerek beşe indirildi ve Resulullah (s.a.v) vefat ettiğinde hala Kur'an olarak okunuyorlardı"<sup>48</sup> şeklinde bir rivâyete dönüştürülmüştür. Bu rivâyetin geldiği ravilerden olan 'Urve b. Zubeyr'in, rivâyetin içeriğine aykırı görüş bildirmiş olması<sup>49</sup>, bu rivâyetin kendisine sonradan nispet edildiğine delalet etmektedir. Ancak bu ayetin daha sonra neshedildiği de iddia edilmiştir<sup>50</sup>. Hâlbuki rivâyetin içinde, bu hükmün Kur'an'dan bir ayet olduğu ifade edilerek Resulullah (s.a.v)'in ölümünden sonra okunduğu belirtilmiştir. el-Cessâs, rivâyetin neshedilmiş olması ihtimali yanısıra, sabit olmayan bir asla dayanılarak oluşturulmuş bir rivâyet olabileceğini belirtmiş olması<sup>51</sup>, rivâyetin formülasyon olabileceğine işaret etmektedir. İmam Mâlik'in, uygulamanın bu rivâyet göre olmadığını<sup>52</sup>, İbn Cureyc<sup>53</sup> ve es-Serahsî'nin<sup>54</sup> ise rivâyetin sahih olmadığını belirtmiş olmaları da, rivâyetin sonradan oluşturulduğunu teyit etmektedir. Bu rivâyetin formülasyon olduğunu destekleyen delillerden birisi de Hz. 'Âişe'den emzirmenin sayısı hakkında, birbiri ile çelişen çok farklı görüşlerin nakledilmiş olmasıdır<sup>55</sup>. Bu farklı görüşler şunlardır:

<sup>48</sup> Muslim, *Sahih*, Radâ' 17/6, II, 1075, rak: 1452.

<sup>49</sup> Ebu'l-Fidâ 'İmâduddin İsmâil b. 'Omer (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, I-IX, thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Muhammed Ahmed 'Aşûr ve 'Abdul'azîz Ğuneym, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985, I, 445.

<sup>50</sup> Ahmed b. 'Alî er-Râzî (ö. 370/ 980), *Ahkâmu'l-Kur'an*, I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, th., II, 125.

<sup>51</sup> Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/ 980), *Ahkâmu'l-Kur'an*, I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, th., II, 125.

<sup>52</sup> Mâlik, *el-Muvatta*, I, II, thk. Muhammed Fuad 'Abdulkaki, Daru İhyau't-tursi'l-Arabiy, Mısır, II, 608.

<sup>53</sup> Ebû Bekr es-San'ânî (ö. 211/ 827), *el-Musannef*, I-XI, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, el-Meclisu'l-'İlmî, y.y., ts., VII, 469, 470.

<sup>54</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî (ö. 490/1096), *Usûlu's-Serahsî*, I-II, thk. Ebu'l-Vefâ el-Âfgânî, İhyâu'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye, Haydarâbâd, ts., II, 79, 80.

<sup>55</sup> bkz. et-Tirmizî, *Sünen*, III, 455, 456; el-Kurtubî, *Tefsîr*, V, 111-109.

<sup>44</sup> Bu rivayet için bkz. el-Hasan b. Abdurrahmân er-Râmehurmûzi (ö. 360/970), *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, thk. Muhammed 'Accâc, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1404/1984, s. 415, 416; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 151.

<sup>45</sup> Rivayet için bkz. el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 151.

<sup>46</sup> bkz. 'Omer b. Felâte, *el-Vaz'u*, I, 235.

<sup>47</sup> el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 232, 233; es-Suyûtî, *Tedrib*, II, 102.

On kere emzirme haram kılar<sup>56</sup>.

Bir iki kere emzirmek haram kılmaz<sup>57</sup>.

Beş kerenin altındaki emzirme haram kılmaz<sup>58</sup>.

Yedi kere emzirmek haram kılar<sup>59</sup>.

Mideye inip barsakları geçen haram kılar<sup>60</sup>.

Başka sahâbilerden gelen ve bu konuda, farklı hüküm ifade eden başka rivâyetler de vardır. Bunları şöylece özetleyebiliriz:

Azı da çoğu da haram kılar<sup>61</sup>.

İnsanın fiziki gelişimine etki eden emzirme haram kılar<sup>62</sup>.

Bu zikrettiğimiz görüşlerin hemen hemen hepsinin mevkûf olarak da rivâyet edilmiş olması<sup>63</sup>, rivâyetlerin sahabe görüşleri esas alınarak formüle edildiğine delalet etmektedir. ed-Dârekutnî'nin bu konu ile alakalı bahsi bitirirken, Resulullah (s.a.v)'in: "...Allah, bazı şeyler konusunda unutkanlık olmadan susmuştur ve bunları araştırmayınız" rivâyetini zikrederek, konu ile ilgili rivâyetlerin bu tür araştırmaların neticeleri olarak ortaya çıktığına işaret etmiştir<sup>64</sup>. Nitekim el-Buhârî'nin, rivâyeti eserine almasının sebebi olarak da bu ihtilaflar zikredilmiştir<sup>65</sup>.

## b. Recm Ayeti Rivâyetleri

Recm ayeti ile ilgili rivâyetler, Kur'an'ın zina konusunda getirdiği hükümler yeteri kadar etkili bulunmadığından, geçmiş geleneklere uygun olan farklı rivâyet forumlarının türetilmesi ile oluşturulmuştur. Zina suçunun cezası konusunda, sahâbe uygulamaları esas alınarak Kur'an ayetleri çerçevesinde formüle edilmiş rivâyetlerden biri: "عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم

<sup>56</sup> Mâlik, *el-Muvatta*, Ridâ• 39/1, rak: 7.

<sup>57</sup> Ebû Dâvud, *Sünen*, Nikâh 6/11, rak: 20603; ed-Dârekutnî, *Sünen*, IV, 172.

<sup>58</sup> Ebû Yahyâ 'Alî b. 'Omer b. Ahmed b. Mehdî (ö. 385/995), *Sunenu'd-Dârakutnî* (Şerhi Ta'liku'l-Muğni ile), I-II, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût, 1413/1993, IV, 183.

<sup>59</sup> en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, III, 298; b. 'Alî b. Hacer el-'Askalanî (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Dâru'd-Deyyân, Qâhire, 1409/1988, IX, 50.

<sup>60</sup> ed-Dârekutnî, *Sünen*, IV, 175.

<sup>61</sup> bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 548, 549.

<sup>62</sup> ed-Dârekutnî, *Sünen*, IV, 172, 173;

<sup>63</sup> Mevkûf ve merfû halleri için, bkz. •Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VII, 471–358; Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed el-'Absî (ö. 235/849), *Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, I-VII, Mektebetu'r-Ruşd, er-Riyâd, 1409/1988, III, 551–547; el-Beyhakî, *Sünen*, VII, 459–454.

<sup>64</sup> ed-Dârekutnî, *Sünen*, IV, 184.

<sup>65</sup> Seyyid Sabık, *Fıkhu's-Sünne*, I-IV, Çeviren: Ahmed Sarioğlu ve Tayyar Tekin, Pınar Yayınları, İstanbul, 1990, II, 349.

خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم = *Ben-den alınız! Benden alınız! Allah onlara bir çıkış yolu açtı. Bekâr bekârla yüz celde ve bir sene uzaklaştırma. Dul olan dul ile ise yüz celde ve recm*<sup>66</sup> hadisidir.

Bu rivâyetin tüm isnatları Hittân b. 'Abdullâh üzerinde birleşmektedir. Rivâyeti ondan nakleden el-Hasan el-Basrî bunu fetva olarak vermekte idi<sup>67</sup> ve senedi konusunda kararsız davranarak, rivâyeti bazen munkatı olarak bazen ise araya Hittân'ı ekleyerek 'Ubâde b. es-Sâmit'den (ö. 34/654) rivâyet etmiştir<sup>68</sup>. el-Hasan, tevsik edilmesine rağmen tedlisle itham edilmiş olması<sup>69</sup> ve bu hadisi bazen mursel olarak rivâyet etmiş olması<sup>70</sup> tedlis ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak el-Hasan'a bu rivâyetinde Yu'nus b. Cubeyr de mutâbaa etmiştir<sup>71</sup>. Lakin bu rivâyetin de senedinde güçlü bir ravi olmayan Bekr b. Halef<sup>72</sup> ile mudellis bir ravi olan Katâde b. De'âme vardır<sup>73</sup> ve rivâyeti işittiğini açık olarak belirtmediğinden bu rivâyette zayıftır. Katâde'nin de bu rivâyeti bazen el-Hasan aracılığı ile nakletmiş olması<sup>74</sup>, el-Hasan'ın görüşü esas alınarak bu formülasyona gidildiğini teyit etmektedir.

Bu rivâyet başka bir sahâbi olan Seleme b. el-Muhabbak'tan<sup>75</sup> da rivâyet edilmiştir<sup>76</sup>. Ancak Ebû Hâtim bu rivâyetin senedinde hata edildiğini, doğru olan şeklinin 'Ubâde b. Sâmit'den gelen şekli olduğunu belirtmiştir<sup>77</sup>. Ebû Dâvud da, bu rivâyetin zayıf olduğuna işaret etmiştir<sup>78</sup>. Bu her iki rivâyetin de senedinde el-Hasan el-Basrî'nin bulunması, onun fetvası esas alınarak bu formülasyona gidilmiş olabileceğine delalet etmektedir. el-Hasan el-Basrî'nin

<sup>66</sup> Muslim, *Sahîh*, Hudûd 29/3, rak: 1690; et-Tirmizî, *Sünen*, Hudûd 15/8, rak: 1434; Ebû Dâvud, *Sünen*, Hudûd 33/23, rak: 4415; İbn Mâce, *Sünen*, Hudûd 20/7, rak: 2550.

<sup>67</sup> Abdurrezzak, *el-Musannef*, VII, 310.

<sup>68</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î (ö. 204/819), *Müsnedü's-Şâfi'î*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, th., s. 164.

<sup>69</sup> İbn Hacer, *Ta'rîfu Ehli'l-Takdis bi Merâtibü'l-Mevsûfin bi't-Te'dlis*, thk. 'Abdulğaffar Suleymân ve Muhammed Ahmed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1405/1984, s. 56.

<sup>70</sup> bkz. •Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VII, 310, rak: 13307.

<sup>71</sup> bkz. İbn Mâce, *Sünen*, Hudûd 20/7, rak: 2550.

<sup>72</sup> İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib*, thk. Muhammed 'Avvâme, Dâru'r-Reşid, Halep, 1411/1991, s. 126, rak: 737.

<sup>73</sup> bkz. İbn Hacer, *Ta'rîf*, s. 102.

<sup>74</sup> bkz. Muslim, *Sahîh*, Hudûd 29/3, rak: 1690.

<sup>75</sup> bkz. İbn Hacer, *Takrib*, s. 248, rak: 2509.

<sup>76</sup> bkz. Ahmed, *Muned*, IV, 522, rak: 15480.

<sup>77</sup> Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Ebî Hatim er-Râzî (ö. 327/ 938), *'İlelu'l-hadis*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1405/1985, I, 456.

<sup>78</sup> Ebû Dâvud, *Sünen*, Hudûd 33/23, rak: 4415.

rivâyetin hadis olup olmadığını bilmediğinin nakledilmiş olması<sup>79</sup>, bu bu rivâyetin el-Hasan'ın görüşü esas alınarak oluşturulduğunu kanıtlamaktadır.

Bazı rivâyetlerde yer aldığı gibi recm hükmü, eski şeriatlarda<sup>80</sup> ve de eski Yunan kültüründe de bulunmaktaydı<sup>81</sup>. Dolayısıyla geçmişten gelen geleneğin etkisiyle, böyle bir uygulamanın bir süre devam ettirilmiş olması muhtemeldir. Ancak daha sonra inen ayetlerin bu uygulamayı kaldırmış olması gerekirdi. Lakin bazı sahâbilerin naklettiği bu eski uygulama devam ettirilmiş ve sonunda bu gelenek ref' edilerek Resulullah (s.a.v)'a isnat edilmiştir<sup>82</sup>. İbnü'l-Cârut (ö. 307/919), “*عن جابر رضي الله عنه ثم أن رجلا زنى فأمر به النبي صلى الله عليه وسلم فجلد الحد ثم أخبر أنه قد كان = Bir adam zina etti ve Resulullah (s.a.v)'ın emir vermesiyle celde vuruldu. Sonra evli olduğu haber verilince recm edilmesini emretti*” rivâyetini Osmân b. 'Ömer, Ebû Asım (ö. 212/827) ve bunların dışındaki bazı ravilerin de naklettiklerini, ancak hiçbirinin Resulullah (s.a.v)'ı zikretmediklerinin belirtmiş olması<sup>83</sup>, bu iddiamızı doğrulamaktadır. Nitekim en-Nesâî, Câbir'den gelen bu rivâyeti İbn Vahb'ın<sup>84</sup> ref' ettiğini ve merfû halinin hata olduğunu belirtmiştir<sup>85</sup>. Bu rivâyetin, Câbir'in verdiği bir fetva olarak nakledilmiş olması<sup>86</sup>, bu rivâyetin de sonradan bu fetva çerçevesinde formüle edilerek ref' edildiğini göstermektedir.

Recm hükmünü desteklemek amacıyla İbn 'Abbâs aracılığı ile Hz. 'Ömer'den: “*فَكَانَ مِمَّا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةُ الرَّجْمِ قَرَأَتَهَا وَوَعَيْنَاهَا... = Resulullah (s.a.v)'e inen ayetlerden biri de recm ayeti idi. Biz onu okuduk ve muhafaza ettik...*”<sup>87</sup> şeklinde bir rivâyet daha nakledilmiştir. Sa'îd b. Museyyib, bazen bu rivâyeti İbn 'Abbâs'ı zikretmeden rivâyet etmiştir<sup>88</sup>. Bu durum rivâyetin senedinin daha sonraları tespit edildiği ihtimalini düşündürmektedir. Aynı rivâyet zayıf bir ravi olan

<sup>79</sup> Nuredîn 'Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî (ö. 807/1404) *Mecma'u'z-zevâid ve nenba'u'l-fevâid*, I-X, Muessesetu'l-Ma'ârif, Beyrût, 1406/1986, VI, 267.

<sup>80</sup> el-Buhârî, *Sahih*, Menâkıb 61/26, rak: 3635.

<sup>81</sup> Druşotis, Makarios, *Karanlık Yön EOKA*, Çeviren: Öztürk Yıldırımboza, Galeri Kültür Yayınları, Lefkoşa, 2005, s. 234.

<sup>82</sup> Farklı bir örnek için bkz. Cemâlüddîn Ebû Muhammed 'Abdillâh b. Yûsuf ez-Zeylî (ö. 762/1362), *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, I-IV, Mektebetu'r-Riyâdi'l-hadîsiyye, y.y., ts., III, 330.

<sup>83</sup> 'Abdullah b. 'Alî b. el-Cârud, *el-Munteka mine'süneni'l-Müsne'de*, thk. Abdullah Omer el-Baruti, Muessesetu Kitabu's-sekafe, Beyrut, 1408, 1988, I, 208.

<sup>84</sup> Bu kişinin kim olduğu açık değildir.

<sup>85</sup> en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. 'Abdulğaffâr Suleymân el-Bundârî ve Seyyid Kesverî Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1411/1991, IV, 293; ez-Zeylî, *Nasb*, III, 330.

<sup>86</sup> en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 293, rak: 7212.

<sup>87</sup> Muslim, *Sahih*, Hudûd 29/4, III, 1317, rak: 1691; et-Tirmizî, *Sünen*, Hudûd 15/7, rak: 1432; Ebû Dâvud, *Sünen*, Hudûd 32/24, rak: 4418.

<sup>88</sup> Ahmed, *Müsne'd*, I, 60, rak: 251.

Mucâlid b. Sa'id (ö. 144/761)<sup>89</sup> tarafında biraz değiştirilerek Hz. 'Alî'ye isnat edilmiştir<sup>90</sup>. Yine zayıf bir ravi olan Yezid b. Ebî Zeyyâd (ö. 136/753)<sup>91</sup> tarafından isnadı değiştirilerek 'Ubey b. Ka'b'a<sup>92</sup> da isnat edilmiştir.

Bu rivâyeti desteklemek amacıyla da, Hz. 'Ömer'in bunu cemaatin huzurunda söylediği ve Kur'an'a eklemek istediği; ancak korktuğundan bunu yapmadığı şeklinde bir rivâyet daha formüle edilmiştir<sup>93</sup>. Eğer bu rivâyet cemaat huzurunda söylenmiş olsaydı büyük yankı yaratır ve daha büyük tartışmalara neden olurdu. Ayrıca Hz. 'Ömer'in böyle bir durum için korkması da makul değildir. Çünkü böyle bir ayetin olup olmadığı tespit edebilmek imkânına sahipti. Ayrıca bu ayetin metni olarak zikredilen rivâyete de hüküm açısından muhalefet edilmiştir. Çünkü delil olarak gösterilen bu ayetin metni: “*ثم لقد أقرأنا رسول الله صلى الله عليه وسلم آية الرجم والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة = Resulullah (s.a.v) bize recm ayetini öğretti: “Yaşlı erkek ve kadın zina ederlerse onları tattıkları lezzet sebebiyle recmedin”*” şeklinde olduğu iddia edilmiştir. el-Hâkim bu rivâyetin senedinin sahih olduğunu iddia etmiştir<sup>95</sup>. Ancak bu rivâyet metni açısından munker bir rivâyettir ve raviler ayet olduğunu iddia ettikleri bu metnin üzerinde ittifak sağlayamamışlardır<sup>96</sup>. Eğer gerçekten böyle bir ayet varidise bu ayete aykırı davranılmıştır. Çünkü bu rivâyete göre recm cezası sadece yaşlılar için geçerlidir. Hâlbuki recm ile ilgili zikredilen hikâyelerin hiçbirinde böyle bir tespitin yapıldığı sabit değildir. Daha sonraları bu rivâyetleri desteklemek için: “*عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَقَدْ نَزَلَتْ آيَةُ الرَّجْمِ وَرِضَاعَةُ الْكَبِيرِ عَشْرًا وَلَقَدْ كَانَ فِي = Recm ve büyüğün on kere emzirilmesi ayeti inmişti. Yatağımın altında bir sayfada yazılı idiler. Resulullah (s.a.v)'in ölümünde cenaze ile meşgul olurken bir keçi içeri girerek onu yedi*”<sup>97</sup> şeklindeki farklı bir formülasyona gidilmiştir. Bu rivâyetin senedinde Ahmed b. Hanbel tarafından tedlis ile itham edilmiş olan Muhammed b. İshâk<sup>98</sup> ile sadece İbn Hibbân tarafından tevsik edilmiş olan<sup>99</sup> mestur ravilerden Yahya b. Halef (ö. 242/856) bulunmaktadır. Dolayısıyla bu rivâyette,

<sup>89</sup> İbn Hacer, *Takrib*, s. 520, rak: 6478.

<sup>90</sup> Ahmed, *Müsne'd*, I, 230, 231, rak. 1214.

<sup>91</sup> İbn Hacer, *Takrib*, s. 601, rak: 7717.

<sup>92</sup> bkz. Ahmed, *Müsne'd*, VI, 158, rak 20701.

<sup>93</sup> el-Buhârî, *Sahih*, Ahkâm, 93/21. İbn Hacer, *Feth*, XIII, 170.

<sup>94</sup> el-Hakim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, I-IV, thk. Mustafâ 'Abdulqâdir 'Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1411/1990, IV, 4000, rak: 8070.

<sup>95</sup> el-Hakim, *el-Müstedrek*, IV, 400.

<sup>96</sup> bkz. el-Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 400, 401.

<sup>97</sup> İbn Mâce, *Sünen*, Nikâh, 9/36, rak: 1944; Ahmed, *Müsne'd*, VII, 383 25784.

<sup>98</sup> İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, I-VI, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, 1413/1993, V, 31.

<sup>99</sup> İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 131.

önceki rivâyetleri desteklemek amacıyla formüle edilmiş olmalıdır. Yine aynı amaçla bu hükmün vahyi olarak sahâbilerin huzurunda indiği şeklinde bir rivâyet<sup>100</sup> daha formüle edilmiştir. es-Serahsî'nin, recmin şüpheli bir hüküm olduğunu; dolayısıyla inkârının küfrü gerektirmediğini belirtmiş olması<sup>101</sup> ve zanla hadlerin sabit olmayacağı rivâyeti<sup>102</sup>, bu rivâyetlerin ravi tasarrufları oluşturulmuş formülasyonlar olduğunu teyit etmektedir.

Bu rivâyetlere dayanarak, zinanın cezası ile ilgili ayetlerin neshedildiğini iddia etmek, iki kere neshin olduğunu kabul etmeyi gerektirdiğinden makul bir açıklama değildir. Çünkü bu durumda, Kur'ân'ın önce bu eski hükmü neshetmesi, daha sonra ise eski hükmü nesheden ayetlerin nesh edilmiş olması gerekecektir. Ayrıca eski hükmü nesheden ayetlerin Kur'ân'da bırakılması ve yeni hükmü içeren ayetlerin Kur'ân'ın dışında bırakılması aklın kabul edeme-yeceği bir durumdur.

### B. Nebevi Sünnet Çerçevesinde Formülasyonlar

Nebevi Sünnet çerçevesinde formülasyon, daha çok mana yönünden nebevi sünnetin ruhuna uyduğu düşünülen rivâyetlerin türetilmesi tarzında olmuştur. Bu anlayışla bazen, kaynağının sünnet olduğu düşünülen sahâbe ve tabiin fiilleriyle sözleri yeni formlara sokularak merfû' hale getirilmiştir. Özellikle senedlerin tespit edilmeye çalışıldığı birinci asrın sonlarına doğru, birçok sahâbe söz ve içtihadı, kaynağının Resulullah (s.a.v) olduğu düşüncesiyle önce irsal edilmek suretiyle merfû' hale getirilmiş, daha sonra ise senedlerine sahâbiler eklenerek muttasıl hale dönüştürülmüştür<sup>103</sup>. Bazen ise bir konu ile ilgili birçok rivâyet birleştirilerek yeni metinler oluşturulmuştur. Mudrec rivâyetlerin büyük bir kısmı bu tür rivâyetlerdir<sup>104</sup>. Bu tür rivâyetler oluşturulurken, örneklerde de görüleceği gibi bazen ravilerin yorumları rivâyetin içerisine katılmıştır.

#### a) İslâm'ın esasları rivâyetleri

İslâm'ın esaslarını içeren: “ نَبِيِّ الْإِسْلَامِ عَلَى خَمْسِ شَهَادَةٍ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ = *İslâm beş şey üzerine bina edilmiştir: kelime-i şahadet getirmek, namaz kılmak, zekât vermek, hacca gitmek ve oruç tut-*

<sup>100</sup> Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshâq el-İsferâinî (ö.316/928), *Müsned Ebi 'Avâne*, I-V (bu tarihli baskı ile sadece ilk iki cildi bulunmaktadır. 4 ve 5. ciltleri 1385'de basılmıştır), Matba'atu Dâiratu'l-Ma'ârifil-'Osmâniyye, Haydarâbâd, h. 1362, 1385, IV, 120.

<sup>101</sup> Ahmed b. 'Alî er-Râzî (Ö. 370/ 980), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-IV, thk. 'Acil Câsim, Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1414/1994, III, 48.

<sup>102</sup> et-Tirmizî, *Sünen*, Hudûd 15/2, rak: 1424.

<sup>103</sup> bkz. el-Hâkim, *el-Medhal fi usûli'l-hadis*, (İbnu'l-Kayyim'in *el-Menâru'l-Münîfi* ile), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1408/1988, s. 167.

<sup>104</sup> Bu tür rivayet örnekleri için el-Hatib'in, *el-Fasl li'l-vasli'l-mudrec* isimli eserine bakınız.

*mak*<sup>105</sup> şeklindeki rivâyetin metninde farklılıklar yer almıştır. Bu rivâyet çeşitli senedlerle nakledilmiş; ancak rivâyetler arasında sıralamada ve zikredilen şeylerde farklılıklar yer almıştır. Bazı rivâyetlerde hac<sup>106</sup>, bazılarında cihat<sup>107</sup> zikredilirken, bazılarında ise ne oruç ne de hac<sup>108</sup> zikredilmiştir. Bazı rivâyetlerde ise sadece kelime-i tevhîd zikredilerek hiçbir ayrıntıya değinilmemiştir<sup>109</sup>. Bu farklılıkların sebebi olarak ileri sürülen görüşleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Farklılığın sebebi, vahyin zaman içerisine yayılmasıdır. Bu görüş Ebû 'Ubeyd'e aittir<sup>110</sup>.

2. Farklılığın sebebi, ravilerin hâfıza güçlerinin farklılığı ve hadisi muhtasar rivâyet etme arzusudur. İbnu's-Salâh'ın ileri sürdüğü bu görüşü<sup>111</sup>, rivâyetlere birçok ekleme ve çıkarmaların yapıldığı şüphesini uyandıracağını dolayı İbn Hacer tarafından sakıncalı bulunmuştur<sup>112</sup>.

3. Farklılığın sebebi rivâyetin yapıldığı zaman ve mekânın değişmesidir. el-'Aynî'nin (ö. 855/1451) ileri sürdüğü bu görüş<sup>113</sup>, İbnu's-Salâh'a cevap mahiyetindedir ve Ebû 'Ubeyd'in görüşüne yakındır. Aralarındaki fark, rivâyetin zaman ve mekâna bağlı olarak değişmesi her zaman vahyin nüzülü ile alakalı olmamasıdır.

4 Farklılığın sebebi mana ile rivâyettir. Ebû Reyve'nin ileri sürdüğü bu görüşü<sup>114</sup> İbn Hacer sadece sıralama bağlamında değerlendirmişti<sup>115</sup>.

5. Farklılığın sebebi dinin siyaset usulündendir. Bu görüş el-'Irâkî (ö. 806/1403) tarafından öne sürülmüştür<sup>116</sup>. el-Kirmânî de (ö. 786/1384), Mu'âz b. Cebel'in (ö. 18/639) Yemen'e gönderilmesi sırasında kendisine insanları davet etmesi için verilen talimatların içerisinde oruç ve haccın olmamasını, Hz.

<sup>105</sup> el-Buhârî, *Sahih*, İmân 2/1, rak: 8; Muslim, *Sahih*, İman 1/5, rak: 16.

<sup>106</sup> el-Buhârî, *Sahih* İman 2/37, rak: 50.

<sup>107</sup> Ahmed, *Müsned*, II, 104, rak: 4783.

<sup>108</sup> el-Buhârî, *Sahih*, İman 2/42, rak: 57.

<sup>109</sup> el-Buhârî, *Sahih*, İlm 3/49, rak: 129; Muslim, İmân 1/10, rak: 32; İbn Mâce, *Sünen*, Fiten 36/1, rak: 3927.

<sup>110</sup> Ebû 'Ubeyd el-Qâsim b. Sellâm, (ö. 224/838) *Kitâbu'l-İmân*, (İbn Ebi Şeybe'nin *Kitabu'l-İmân*'ı ile), thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Dâru'l-Erqâm, Kuveyt, 1405/1985, s. 60.

<sup>111</sup> en-Nevevî, *Şerh Sahihî Muslim*, Dâru'l-Beyân, Kâhire, 1407/1987, I, 168.

<sup>112</sup> İbn Hacer, *Feth*, III, 422.

<sup>113</sup> Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-'Aynî (ö. 855/ 1451), *'Umdetu'l-Kârî Şerh Sahihî'l-Buhârî*, I-XXIV, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût, ts., VIII, 242.

<sup>114</sup> Mahmûd Ebû Reyve, *Adva'un 'ala's-sünneti'l-Muhammediyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kâhire, ts., s. 62-64.

<sup>115</sup> İbn Hacer, *Feth*, I, 66.

<sup>116</sup> İbn Hacer, *Feth*, III, 422, 423.



Peygamber'in daha önemli olanları bildirmesi olarak değerlendirmiştir<sup>117</sup>. el-Kastalânî (ö. 923/ 1517) da imanla alakalı başka bir rivâyette buna benzer bir değerlendirme yapmıştır<sup>118</sup>.

Görüldüğü gibi bu konuda oldukça farklı görüşler öne sürülmüştür. Burada rivâyetler arasındaki farklılığı tek bir sebebe bağlamak meseleyi çözmekten öteye daha karmaşık hale getirir. Bu yüzden zikredilen sebeplerin hepsinin bazı rivâyetler arasındaki farklılıklarda etkisi olduğunu düşünmek daha sağlıklı görülmektedir. Ancak İslâm ve imanla alakalı örneklerde ağırlıklı olarak etkisi görülen unsur vahyin nüzülü ve mana ile rivâyetin neticesinde ortaya çıkan ravi formülasyonlarıdır.

### b) Sahabenin fazileti ve akbetleri rivâyetleri

Bazı grupların sahâbeye sövmeyi mezheplerinin bir parçası haline getirmiş olması, rivâyetlerin içerisine isimlerinin de katılmasına neden oldu<sup>119</sup>. Yaşanan bu ihtilaflar, zikredeceğimiz örneklerde de müşahede edileceği üzere zamanla bazı sahabe söz ve eylemleri çerçevesinde yeni rivâyetlerin türetilmesine yol açmıştır. Bu amaçla sahabeyi küçük düşüren ve buna karşı da onları koruyup yücelten rivâyetler türetilmiştir.

Sahabe arasında çıkan ihtilaflara bağlı olarak: “عن أبي هريرة أنه كان يحدث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يرد علي يوم القيامة رهط من أصحابي فيحلبون عن الحوض فأقول يا رب أصحابي فيقول إنك لا علم لك بما أحدثوا بعدك إنهم ارتدوا على أديبارهم القهقري = *Kiyamet günü ashabından bir grup bana sunulur ancak havuzumdan geri çekilirler. Bunun üzerine: “Rabbim! Bunlar benim ashabımdır” derim. Ancak bana: “Sen bunların, senden sonra ne yaptıklarını bilmiyorsunuz! Sırtlarını dönüp ters tarafa gittiler”<sup>120</sup> denir*” şeklindeki hadis formüle edilmiştir. Bu rivâyetin senedinde ihtilaf edilmiştir. ez-Zuhrî bu rivâyeti naklederken, bazen müphem bir ravi aracılığı ile bazen ise Ebû Hureyre'yi zikretmeden rivâyet etmiştir; ancak ez-Zuhrî'nin, Ebû Hureyre'nin bu rivâyeti mursal olarak naklettiğini de belirtmiş olması<sup>121</sup>, Ebû Hureyre'nin rivâyetin kaynağından emin olmadığını göstermektedir<sup>122</sup>. Nitekim bu rivâyetlerin sıhhati ilk asırdan beri tartışma konusu olmuş, Mutezileden bir grup, Hariciler, 'Ubeydullâh b. Zeyyâd ile oğlu<sup>123</sup> ve ed-Dârekutnî bu rivâyeti sahih olarak kabul etmemişlerdir. Çünkü bu rivâyetin metninde sahâbileri

küçük düşüren bir mesaj vardır ve Hz. Peygamberin kendileri ile hayatı paylaştığı insanlara böyle moral bozucu bir sözü söylemiş olması makul gözükmemektedir. Bu rivâyet, farklı sahâbilerle isnat edilerek değişik metinlerle de nakledilmiştir; ancak rivâyetlerin metinlerinde yer alan farklılıklar, ravilerin rivâyet üzerinde tasarruflarda bulduklarını göstermektedir<sup>124</sup>. Metnindeki farklılıklar nedeniyle, müfessirler çok değişik görüşlere varmışlar<sup>125</sup> ve el-Kurtûbî, bu görüşlerin on altı farklı görüş olduğunu ifade etmiştir<sup>126</sup>. Bu rivâyetin metinlerinden birinde yar alan: “همل النعم”<sup>127</sup> ifadesi ile bu sahâbilerden çok azının kurtuluşa ereceği mesajı verilmeye çalışılmıştır. Bu tür rivâyetlerin kabulü durumda Kur'ân'da yer alan ve sahâbileri öven ayetler ile faziletleriyle ilgili rivâyetlerin de fazla bir anlam taşımayacağı açıktır. Bu rivâyetler, sahâbenin adil olduğu anlayışına karşı formüle edilmiş olmalıdır. Nitekim bu rivâyet, Rafiziler tarafından sahabelerin tekfiri için delil olarak kullanılmıştır<sup>128</sup>. Burada bir çelişkiyi kabul etmekle formülasyonu kabul etmek arasında bir tercih yapma zorunluluğu vardır ki, şüphesiz formülasyon düşüncesi bunlardan en makul olanıdır.

Bu rivâyetin aslı: “عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنا فرطكم على الحوض = *Ben sizi havuzun yanında bekleyeceğim*<sup>129</sup>” şeklindeki rivâyetin olması muhtemel olmakla beraber, Resulullah (s.a.v.)'in yorumunun tam olarak tespit edilebilmesi mümkün gözükmemektedir.

Sahabeyi küçük düşüren formülasyonlara karşı bir tepki olarak: “عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه = *Ashabıma sövmeyin! Eğer sizden biri Uhud dağı kadar altın infak etse, onların bir tanesinin yarısına dahi ulaşamaz*<sup>130</sup>” şeklindeki hadis formüle edilmiştir. Bazı rivâyetlerde Resulullah (s.a.v.)'in bu sözü Hâlid b. Velîd ile 'Abdurrahmân b. 'Avf arasında geçen bir olay üzerine söylediğinin nakledilmiş

<sup>117</sup> İbn Hacer, *Feth*, III, 422.

<sup>118</sup> Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin, I-XV, *İrşâdü's-sârî fi şerhi Sahihî'l-Buhârî*, (ö. 923/ 1517), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1410/1990, I, 185.

<sup>119</sup> bkz. el-Heysemî, *Mecme-u'z-Zevâid*, X, 24, 25.

<sup>120</sup> el-Buhârî, *Sahih*, Rikâk 81/53, rak: 6585; Muslim, *Sahih*, Fedâil 43/9, rak: 2291.

<sup>121</sup> ed-Dârekutnî, *İlzâmat*, s. 122, 123.

<sup>122</sup> ed-Dârekutnî, *İlzâmat*, s. 122, 123.

<sup>123</sup> İbn Hacer, *Feth*, XI, 475.

<sup>124</sup> bkz. İbn Hacer, *Feth*, XI, 471-485.

<sup>125</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/922), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1412/1992, XXX, 208-207-9; Nizâmü'd-Dîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kumî (ö. ?), *Ğarâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, I-30 (et-taberî Tefsiri hamışinde), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1412/1992, XXX, 174, 175.

<sup>126</sup> el-Kurtûbî, *Tefsîr*, XXX, 216.

<sup>127</sup> bkz. İbn Hacer, *Feth*, XI, 483, rak: 6575, 6589. “همل النعم” Deyimi kaybolmuş dağınık deve sürülerini ifade eder. Bunların genelde başka sürülere göre az olmaları nedeni ile azlığın ifadesinde kullanılır. bkz. a.y.

<sup>128</sup> bkz. 'Abdullâh b. Muslim ed-Dineverî (ö. 276/889), *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, thk ve tlk. Muhammed 'Abdurrahîm, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1415/1995, s. 16.

<sup>129</sup> el-Buhârî, *Sahih*, Rikâk 81/53, rak. 6575.

<sup>130</sup> el-Buhârî, *Sahih*, Fedâilu's-Sahabe 62/5, rak: 3673; Muslim, *Sahih*, Fedâilu's-Sahabe 44/54, rak. 2540; Ebû Dâvud, *Sünen*, Süne 34/11, rak: 4658; İbn Mâce, *Sünen*, Mukaddime 11, rak: 161.

olması<sup>131</sup>, rivâyetin bu olaya esas alınarak formüle edilmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. İmam Muslim'in, Şu'be ve Veki'in rivâyetinde bu bölümün zikredilmediğini belirtmiş olması<sup>132</sup>, bu ihtimali teyit etmektedir. Çünkü iki sahabe arasında geçen bir olay üzerine böyle bir sözün söylenmesi uygun düşmez. Dolayısıyla yaşanan olay ve Hz. Peygamber'in bu olay üzerine yaptığı uyarılar tasavvur edilerek bu metnin oluşturulmuş olması lazımdır.

Buna benzer bir rivâyet de İbn 'Ömer'den: “كان ابن عمر يقول لا تسبوا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فلقمقام أحدكم ساعة خير من عمل أحدكم عمره = *Muhammed'in ashabına sövmeyin! Onunla geçirdikleri bir saat sizden birinin ömrü boyunca yaptığı amelden daha hayırlıdır*<sup>133</sup>” şeklinde mevkûf olarak nakledilmiştir. Bu rivâyeti Nuseyr b. Zu'lûk'dan bir önceki rivâyeti de nakleden Veki'in nakletmiş olması, her iki rivâyetin de bir biriyle bağlantılı olduğunu göstermektedir. Rivâyeti bu forma sokanın, Süleymân b. Mihrân olması muhtemeldir. Zira senedin daraldığı noktada yer alan ilk ravi kendisidir. Bu anlayış çerçevesinde: “عن عطاء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سب أصحابي فعليه لعنة الله = *Her kim ashabıma söverse Allah'ın laneti üzerine olsun*<sup>134</sup>” şeklinde yeni bir rivâyet formu daha oluşturularak, irsal edilmek suretiyle ref edilmiştir. Bu rivâyetin senedi daha sonra tamamlanarak muttasıl hale getirilmiş olmalıdır. Zira senedi tamamlanırken, rivâyetin 'Abdullâh b. 'Ömer'e isnat edilmiş olması<sup>135</sup>, formülasyonun İbn 'Ömer'in sözünün esas alınarak yapıldığını göstermektedir. Aynı rivâyet, içeriği biraz daha değiştirilerek İbn 'Abbâs'a da isnat edilmiştir<sup>136</sup>, ancak bu her iki rivâyetin de senedleri zayıftır<sup>137</sup>. Yine aynı rivâyet farklı bir forma sokularak Hz. 'Ali'den: “ابن أبي طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سب الانبياء قتل ومن سب أصحابي جلد = *Her kim peygambere söverse öldürülür ve her kim ashâbıma söverse celde vurulur*<sup>138</sup>” şeklinde nakledilmiştir.

Kuran'da övülen sahabilere karşı oluşan siyasi muhalefetin zamanla onlara hakaret etme derecesine varması, bu formülasyonların yapılmasına sebebiyet vermiş olmalıdır. Hz. 'Âişe'den gelen: “عن عائشة قالت امروا بالاستغفار لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فسبواهم = *Onlara Resulullah (s.a.v)'ün ashabı için istiğfar etmeleri emredildiği halde, onlara sövdüler*<sup>139</sup>” şeklindeki açıklaması bunu teyit etmektedir.

<sup>131</sup> Muslim, *Sahih*, Fedâilu's-Sahâbe 44/54, rak: 2541.

<sup>132</sup> bkz. en-Nevevi, *Şerh*, XVI, 92-94.

<sup>133</sup> bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 405, rak: 32415.

<sup>134</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 405, rak: 32419.

<sup>135</sup> et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I-X, thk. Târiq b. 'İvazillah ve Abdulmuhsin b. İbrâhim, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire, 1415, VII, 115, rak: 7015.

<sup>136</sup> bkz. et-Taberânî, *Kebîr*, XII, 142, rak: 12709.

<sup>137</sup> bkz. el-Heysemî, *Mecme-u'z-Zevâid*, X, 24.

<sup>138</sup> et-Taberânî, *Sağîr*, s. 235, 236.

<sup>139</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 405, rak: 32418.

c) Sarığın fazileti rivâyetleri

Hız Muhammed (s.a.v) her ne kadar toplumun düşünce sisteminde ve değerlerinde büyük değişiklikler yapmışsa da geçmişten kalan düşünce sistemi ile ona bağlı olan tüm değerleri ortadan kaldırmamıştır. Bu yüzden Resulullah (s.a.v)'in vefatından sonra geçmişten kalan bir takım inanç ve değerler de hadis formuna sokularak yaşatılmaya çalışılmıştır. Özellikle israiliyattan rivâyette bulunan ravilerin rivâyetleri, bu endişeden dolayı ihtiyatla karşılanmış<sup>140</sup>. Sahâbilerin, tabiinden yaptıkları nakillerde bu durumun daha çok hâsıl olduğu ifade edilmiştir<sup>141</sup>. Daha sonraları yaşatılmaya çalışılan geçmiş inançlara bir tepki olarak da karşıt rivâyetler formüle edilerek ref edilmişlerdir.

Tevrat'ta yer alan ve kutsal makamın bir sempolü olarak kullanılan sarık<sup>142</sup>, daha sonraları bu geleneğin etkisi ile hadisleştirilerek ref edilmiş rivâyet örneklerinden bir tanesidir. İbn Abbâs'tan mevkûf olarak da nakledilmiş olan bu görüş, çeşitli formlara sokularak nakledilmiştir<sup>143</sup>. Bu rivâyetin sokulduğu forumlardan bir tanesi: “قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتموا تزدادوا حلما والعمامة تيجان العرب = *Sarik takınız ki daha ağırbaşlı olasınız. Sarik Arapların tacıdır*<sup>144</sup>” şeklindedir. Bu formlardan bir tanesi: “عن ابن عباس مرفوعا عليكم بالعمامة فانها سيما الملائكة وأرخواها خلف = *Size sarik takmayı öneriyorum. Bu melekların simasıdır ve onları sırtınızdan aşağı sarkıtın*<sup>145</sup>” şeklindedir. Bu çerçevede oluşturulan farklı bir form ise: “عن ابن عمر رفعه بلفظ صلاة بعمامة تعدل بخمس وعشرين صلاة وجمعة بعمامة تعدل سبعين جمعة... = *Sarikla kılınan namaz, sariksız namazdan yirmi beş derece üstündür. Sarikla kılınan Cuma namazı ise yetmiş Cumaya bedeldir*<sup>146</sup>” şeklindedir. Sarikla namaz kılmanın fazileti ile ilgili olarak Câbir'den ve Ebu'd-Derda'dan da mevkûf olarak buna benzer iki rivâyet nakledilmiştir<sup>147</sup>. Zikrettiğimiz merfû rivâyetler, sahabilerin bu tür yorum ve uygulamaları esas alınarak formüle edilmiş olmalarıdır.

d) Ölünün necis olup olmadığı rivâyetleri

Geçmiş inançların hadisleştiği örneklerden bir tanesi de: “عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من غسل الميت فليغتسل ومن حملة فليتوضأ = *Her kim cenaze yıkarsa yıkansın*”

<sup>140</sup> İbn Hacer, *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, I-II, thk. Rabî' b. Hâdi el-Cami'atu'l-İslâmiyye, el-Medinetu'l-Munevvere, 1404/1984, II, 532; es-Suyûtî, *Tedrib*, I, 190; 'Alıyyu'l-Kârî, *Şerh*, s. 548.

<sup>141</sup> es-Suyûtî, *Tedrib*, II, 388.

<sup>142</sup> bkz. Lâviler, 16/4.

<sup>143</sup> bkz. et-Taberânî, *Kebîr*, XII, 383, rak: 13418; el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 72, 73, rak: 1783.

<sup>144</sup> el-Beyhakî, *Şu-abu'l-İmân*, V, 175, rak: 6260.

<sup>145</sup> bkz. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 72, 73, rak: 1783.

<sup>146</sup> bkz. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 72, 73, rak: 1783.

<sup>147</sup> bkz. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 72, 73, rak: 1783.

ve her kimde taşırssa abdest alsın<sup>148</sup> rivâyetidir. Bu inanç Tevrat'ta yer alan bir inançtır<sup>149</sup> ve merfû olup olmadığı tartışma konusu olmuştur el-Buhârî<sup>150</sup> ve el-Beyhakî<sup>151</sup>, bu sözün Ebû Hureyre'ye ait olduğunu söylemiştir. Hz. 'Âişe'den ise bunu hem destekleyen hem de buna aykırı görüş beyan ettiğini ifade eden iki farklı rivâyet nakledilmiştir<sup>152</sup>. Bu durum rivâyetin, Hz. 'Âişe'ye daha sonra isnat edildiğini veya Hz. 'Âişe'nin bu konu ile ilgili emin bir kaynağa dayanan bilgisi olmadığını göstermektedir. Resulullah (s.a.v)'ın, Hz. 'Ali'ye, Ebû Tâlib'in dalalette olduğunu, bundan dolayı gidip onu yıkayıp kefenledikten sonra cünüplükten dolayı yıkandığı gibi yıkanmasını emrettiğinin<sup>153</sup> ifade edildiği hadis de bu eski inancın devamını sağlamak amacıyla yapılmış bir formülasyondur. el-Beyhâkî, bu rivâyetin zayıf olduğunu<sup>154</sup>, Ahmed b. Hanbel ve 'Alî b. el-Medinî ise bu konuya dair hiçbir rivâyetin sahih olmadığını belirtmiş olmaları<sup>155</sup>, bu rivâyet formlarının daha sonra oluşturulduğunu teyit etmektedir.

Bu geçmiş ait geleneğin yaşatılmaya çalışılmasına karşı bir tepki olarak da: "عن ابن عباس قال ليس عليكم في غسل ميتكم غسل إذا غسلتموه إن ميتكم لمؤمن طاهر وليس بنجس فحسبكم أن تغسلوا = Ölüyü yıkamanızdan dolayı yıkanmanız gerekmez. Sizin ölünüz temizdir ve necis değildir, ellerinizi yıkamanız yeterlidir"<sup>156</sup> rivâyeti formüle edilmiş olmalıdır. el-Beyhakî'nin, bu rivâyetin de merfû olarak naklinin sahih olmadığını belirtmiş olması<sup>157</sup>, bunu destekler niteliktedir. Ayrıca sahâbilerden merfû ve mevkûf olarak ölünün necis olmadığına dair farklı rivâyetlerin nakledilmiş olması<sup>158</sup>, bu rivâyete karşı tepkinin var olduğunu; dolayısıyla her iki rivâyetin de bu tartışmaların ürünü olabileceğine işaret etmektedir. Ancak ölünün necis kabul edildiği rivâyetlerin, geçmiş geleneğin bir devamı olarak ortaya çıkmış olmaları muhtemeldir. Bu durumda, yenilenen hükme karşı geçmiş inançların korunması amacıyla ölünün necis olduğuna dair rivâyetlerin formüle edilmiş olması gerekir.

Sonuç olarak, ravilerin rivâyetler üzerindeki tasarruflarının bir kısmının bilinçli yapılmış formülasyonlar olduğu açıktır. Özellikle zayıf olarak nitelenen rivâyetlerin, hatalı formülasyonlar olarak değerlendirilmesi mümkündür.

<sup>148</sup> et-Tirmizî, *Sünen*, Cenâiz, rak: 993; Ebû Dâvud, *Sünen*, Cenâiz, rak: 3161.

<sup>149</sup> bkz. İ-dâd, 9/6.

<sup>150</sup> el-Beyhakî, *Sünen*, I, 450.

<sup>151</sup> el-Beyhakî, *Sünen*, I, 452.

<sup>152</sup> el-Beyhakî, *Sünen*, I, 450 (Dipnot 1).

<sup>153</sup> bkz. el-Beyhakî, *Sünen*, I, 456, rak: 1456.

<sup>154</sup> el-Beyhakî, *Sünen*, I, 456, rak: 1457, 1458.

<sup>155</sup> el-Beyhakî, *Sünen*, I, 450. Ayrıca bkz. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 420.

<sup>156</sup> el-Beyhakî, *Sünen*, I, 457, rak: 1462.

<sup>157</sup> el-Beyhakî, *Sünen*, I, 457.

<sup>158</sup> bkz. el-Beyhakî, *Sünen*, I, 457, 458.

Çünkü bunlar mevzu olmayan; ancak Hz. Peygambere de ait olması ihtimali zayıf olan rivâyetlerdir. Bu durumda, bu tür rivâyetlerin ravi formülasyonları olması, tek seçenek olarak kalmaktadır.

Formülasyon, hadisler açısından önemli bir sorun gibi gözükse de İslâm toplumunun fikir ve düşünce zenginliği olarak değerlendirilmesi mümkündür. Ancak bunun bir fikir ve düşünce zenginliği olarak kalabilmesi için ileri sürülen görüşlerin delillendirilmesi ve yeni tartışmalara açık bırakılması lazımdır. İslâmiyet'in erken dönemlerindeki tartışmalara baktığımızda, yorumun bazen hadisi aştığı gibi Kuran'ı da aştığını görmekteyiz. Zikrettiğimiz örnekler bun açık kanıtlardır. Bu sebeple, hadisin korunması için yorumun kısıtlanması düşüncesi İslâm kültürüne ait bir düşünce ve davranış biçimi olduğu kadar, yorumun alanının genişletilerek yeni sorunlara cevap bulmaya çalışmak da İslâm kültürüne ait bir düşünce ve davranış biçimidir. Çünkü her iki düşünce ve davranış biçimi de dinin korunması için belli bir misyon icra etmektedir. Bu ilahi misyon, bu düşünce ve davranış biçimlerinden herhangi birisinin tek başına başarabileceği bir şey değildir. Çünkü rivâyet yorumu yaratırken, geçmişle bu gün arasında tarihi bir bağ kurmaktadır. Yorum ise rivâyeti geçmişten bu güne taşıyarak rivâyete bu çağda yaşayabileceği bir ruh kazandırmaktadır. Ayrıca bazı rivâyetlerin terk edilerek, rivâyet kaynaklarından bağımsız olarak içtihat ve yorumların yapılması da yaşayan sünnetin bir parçası olarak ortaya çıkabilmektedir. Nitekim sahâbilerin de belli dönemlerde bazı rivâyetleri terk ettikleri, hatta hadislerin rivâyetine sınırlama getirdikleri bilinen bir husustur. Burada önemli olan iyi niyetin korunması ve uygulamaların dayatmalara dönüşmeden yeni tartışmalara açık tutulmasıdır. Ancak günümüz hadisçiliği açısından dikkat edilmesi gereken husus, din adına yapılan yorumların yeni hadis metinlerine dönüştürülmeden, özgür aklın metinlerle ilgili yorum ve yargıları olarak sunulmalarıdır.

#### "Hadisin Güncelleştirilmesi ve Yorumun Hadisleşmesi"

**Abstract:** Birçok batılı araştırmacı bazı tereddütlerle birlikte hadisleri yeterince güvenilir kaynaklar olarak kabul ettiler. Fakat diğer birçoğu için hadislerin sıhhati ve ortaya çıkış tarihi üretilen ve üretilmeye devam edilen konulardır. Hadisler yaklaşık olarak 1. 429 yıl önce gerçekleşmiş olayları ele almaktadır ve yeni ihtiyaçlar ve şartlara göre yeniden yorumlanmaya muhtaçtır. Bu nedenle, Hz. Peygamber'in vefatından sonra birçok hadis uydurulmuş, diğer bazıları ise yeni formlar verilerek güncellenmiştir. Bu nedenle klâsik kaynaklarda Hz. Peygamber ve sahâbeye isnâd edilen hadislerin onlardan gelen sahih haberler olmadığı, Hz. Muhammed'in vefatından sonraki ilk üç yüzyıldaki sosyal ve siyâsi gelişmeleri yansıttığı iddia edilmiştir. Bu makalenin amacı yeni sosyal ve siyâsi şartların hadis rivâyetini nasıl etkilediğini göstermektedir.

**Citation:** Yusuf SUIÇMEZ, "Hadisin Güncelleştirilmesi ve Yorumun Hadisleştirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/2, 2009, ss. 63-84.

**Keyword:** Hadîth, formulation of hadîth, living tradition, sunna, ihdâsu's-sunna.