

HEGEL'İN REFLEKSİYONLU TARİH YAZICILIĞI TEORİSİ BAĞLAMINDA BAZI HADİS RİVÂYETLERİNİN ANALİZİ

Nuri TUĞLU*

ÖZET

Hadis ve Tarih ilmi metodolojik anlamda birbirleriyle benzerlik arz etmektedir. Ancak ikisi arasındaki farklılıklara rağmen bazen kesiştikleri durumlar da olmaktadır. Bu çalışmada, modern Batı tarih yazıcılığı bağlamında hadis usûlünün belirlediği idrâc olgusuna, daha spesifik bir konuda yardımcı olabileceği düşünülen bir metot ele alınmıştır. Hegel'in "Refleksiyonlu Tarih Yazıcılığı" olarak isimlendirdiği, râvîlerin tasarrufları veya rivâyete idrâcî noktasında, kültürel unsurların rivâyete katılması olgusu üzerinde durulmuş, birkaç rivâyet örnekleminde izah edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Modern Batı Tarih Yazıcılığı, İdrâc, Râvî Tasarrufu, Hadiste Kültürel Unsurlar, Mânen Rivâyet.

ABSTRACT

An Analysis of Some Hadith Narration in the Light of Hegel's Reflectionist History Writing

The sciences of Hadith and History resembles with each other in respect of methodology. Although there are some differences between them, similarities exist. In this study, a methodological approach has been taken to the fact of idraj in the methodology of Hadith in terms of modern western history writing, so that this can help to understand some specific issues in hadith. We firstly tried to examine the reflectionist history writing of Hegel and then the influx of cultural elements into the narrations as a result of the narrators' interferences or their addings to narrations. This has been explained by indicating some examples.

Keywords: Modern Western History Writing, Idrâj, Interference of Narrator, Cultural Elements in Hadith, Unliteral Narration.

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatından sonra hadisler sahabiler vasıtasıyla bize ulaşmıştır. Hem yazıya geçirilmesine kadar hem de

*Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.

sonraki dönemlerde yine onların naklinde aradaki vasıta râvîler olmuştur. Belli oranda yazılı hadis sahifeleri veya cüzleri¹ olsa da, hadisleri ihtivâ eden rivâyet malzemesinin, tedvîn dönemine kadar bütünüyle yazılı olarak tespit edildiği söylenemez. Bu bağlamda hadis rivâyetlerine bakıldığında hadislerin rivâyet eden râvîler ve nakledilen metin olmak üzere iki unsuru bulunduğu görülür. Diğer yandan hadis rivâyetine, râvîler açısından bakıldığında da iki hususun öne çıktığı görülmektedir. Birincisi, râvînin rivâyetin oluşumundaki etkisidir. Diğer bir ifadeyle, râvînin rivâyet ettiği metne ne kadar sadık kaldığı veya o metnin yapısına ne kadar müdahalede bulunmuş olabileceği hususudur. Diğer ise; rivâyetin naklinde râvînin fonksiyonudur. Râvî metni naklederken hangi misyonu üslenmiş, metnin naklinde hangi görevi yerine getirmiştir? Bu hususlar, merfû haberler dikkate alındığında, sahabe ile sınırlı kalmaktadır. Ancak sahabeden sonraki nesilleri de meseleye dâhil ettiğimizde râvînin rivâyetlerdeki durumu bütün râvîler için geçerli bir vaziyet olarak ortaya çıkmaktadır.² Metin açısından bakıldığında ise metnin bize anlattığı şey ile metnin oluşumunda râvîlerin metne, başka bir deyişle, anlatılmak istenen hususa müdahalesi veya katkısı ön plana çıkmaktadır.³

Bu çalışmada, râvînin hadis metnine müdahalesi, diğer bir ifadeyle râvînin tasarrufu⁴ veya rivâyetin oluşumundaki fonksiyonu, bu arada râvînin hadis metnine idrâcının bir yönünü ifade etmesi bakımından, Modern Batı Tarih Yazıcılığı'nda bir teori sahibi olan

¹ Bkz. Hamidullah, Muhammed, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahifa-i Hemmam b. Münebbih*, (trc. Kemal Kuşçu, İstanbul 1967, s. 27 vd.

² Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Samsun 2001, s. 80.

³ Bu konuda bir tedkik için bkz. Erul, Bünyamin, "Rivâyet Yorum İlişkisi: Yorumun Rivâyete Rivâyetin Yorumuna Etkisi", Sünnet Sempozyumu, Bursa 2005, s. 97-114.

⁴ Hadis rivâyetinde râvîlerin tasarrufları hakkında bkz. Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Ankara 1982, I/455-468; Başaran, Selman, Hadislerin "Lafız ve Mana olarak Rivâyeti Meselesi", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:3, yıl: 1991, ss. 51-64; Yatkın, Nihat, *Hadislerin Mana ile Rivâyeti ve Neticeleri*, Y. Lisans Tezi, Erzurum 1992; Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, İstanbul 1996, s. 97 vd.; Atan, Abdullah Hikmet, *Mana ile Hadis Rivâyeti*, (basılmamış doktora tezi), MÜSBE., İstanbul 1999; Sakallı, Talat, "Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajının Aktüel Değeri ve Problemleri", III. Kutlu Doğum Sempozyumu, Isparta 2000, s. 39 vd.; Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 218-232; Erul, Bünyamin, "Rivâyet Metinlerinde Ravîlerin Tasarrufları", A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, C.XLII, Yıl, 2001, ss. 173-212; Ünal, Yavuz, *a.g.e.*, s. 80-106.

Friedrich Hegel'in⁵ "Refleksiyonlu Tarih Yazıcılığı" olarak isimlendirdiği bir olgu çerçevesinde ele alınacaktır. Bu bağlamda râvînin, mevcut kültürel unsurları rivâyete karıştırması üzerinde durularak bazı tespitler yapılmaya çalışılacaktır. Ancak, konunun temeli olması sebebiyle bu hususların izahından önce modern batı tarih metodolojisi ve hadis metodolojisinde tenkîd hakkında kısa bir değerlendirme yapılması da yerinde olacaktır.

1. Hadis İlminde ve Tarih'te Tenkîd

Geleneksel hadis tenkitçiliğinde öncelik sened tenkîdinde olmasına rağmen, sened tenkîdi ile metin tenkîdi birlikte yapılmaya çalışılmıştır. Sened tenkîdi bilgi kaynağının güvenilirliğinin tespitine yönelik bir metottur. Metin tenkîdi ise güvenilir kaynaklardan gelen bir bilginin çeşitli kriterler açısından kendi içinde tenkîdinin yapılması olup, verdiği bilginin doğruluğunun tespitine yönelik bir yöntemdir. Hadis ilminde metin tenkîdi⁶ kavramının kullanımı son zamanlarda ortaya çıkmasına rağmen; muâraza, ihtilaf, teâruz, işkâl, şâz, muallel vb. gibi kavramlarla ifade edilen hususlar modern zamanların metin tenkîdi kavramını tam olarak yansıtmaya bile tarihî bir referans olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷ Bunun yanında hadis ilminde tenkîd anlamında sened için, "*el-cerh ve't-Ta'dîl*" ilmi geliştirilmiştir. Ayrıca "temyîz" kavramı metin tenkîdi anlamında kullanılan kavramlardan

⁵ Frederich Hegel: 1770 yılında Stuttgart'ta doğdu, 1831 yılında öldü. İlahiyat eğitimi aldı. Hegel, önceleri din ve tarih alanlarında çalışmalar yapmıştır. Aynı zamanda hukukla da ilgilenen Hegel bu alanlarda eserler yazmıştır. Tarih yazım kuramı konusunda ortaya koyduğu teori ile yazılan tarihlerin de bir sınıflandırmasını yapmış olmaktadır. *Ruhun Fenomenolojisi, Mantık, Felsefi İlimlerin Ansiklopedisi, Hukuk Felsefesinin Temelleri ve Tarih Felsefesi Üzerine Dersler* gibi eserleri vardır. *Meydan Larousse*, İstanbul 1971, 5/476, 477. ayrıca bkz. Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi* (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1964, s. 344 vd.

⁶ Hadis ilminde metin tenkidi bağlamında geçmişten günümüze pek çok eser yazılmıştır. Bunlardan bir kaç şunlardır: İmam eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *Kitâbu İhtilâfî'l-Hadis*, Beyrut 1405; et-Tahâvî, Ebû Cafer, *Müşkilü'l-Âsâr*, Beyrut, trs.; İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, Kahire, trs. (Hadis Müdafaası, trc. Kırbasoğlu, Hayri, İstanbul, 1989); el-İdlibî Salâhuddîn b. Ahmed, *Menhecü Nakdi'l-Metn inde Ulemâil'l-Hadisi'n-Nebevi*, Beyrut 1403/1973. Misfir b. Gumrullah ed-Dümeynî, *Mekâyisü Nakdi Mutûni's-Sünne*, (Hadis Tenkit Metodları), (trc. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel), İstanbul 1997.

⁷ Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmalar*, İstanbul trs., s. 157.

biridir.⁸ Burada bütünüyle iki ilim dalının tenkîd prensiplerini ince ayrıntılarıyla karşılaştırma gibi bir durumumuz söz konusu değildir.⁹ Bu yüzden örnek olması açısından, hadislerin metin tenkîdinde önemli hususlardan birinin de yazılı veya sözlü olarak nakledilen olgunun tarihî olaylara ters düşmemesi¹⁰ olduğunu ifade ederek, tarih ilminin hadis ilmine yardımcı olduğunu belirtmek yetinmek durumundayız. Ancak hadis ilminin bütünüyle tarih ilminden intâc etmiş olduğu gibi bir yaklaşımın da bütünüyle doğru bir yaklaşım olmadığını vurgulamak gerekmektedir.

Tarih ilminin iç ve dış tenkîd metodunda da hadisteki sened ve metin tenkîdine benzer tenkîd sisteminin bulunduğunu belirtmekte yarar vardır. Merhum Ali Yardım bu hususu şöyle dile getirmektedir: “Hadis ile Târih, ilim olarak ele alındığında, aralarında “ikiz kardeş” benzerliğine yakın bir müştereklik göze çarpar. Bilhassa çıkış noktası ile ilgili an’ane ve rivâyetlere dayandıkları için, her iki ilim de, aynı metoda sahiptirler; yani her ikisinin de naklettiği vesikaların baş tarafında *sened* denilen “*râviler zinciri*” bulunmaktadır. Bu müşterek özellik, diğer ilimlerde pek göze çarpmaz. Esâsen, Târih, müstakîl bir ilim haline gelmeden evvel, onun yerini Hadis işgal etmekte idi.”¹¹ Bu ifade bize Hadis ile Tarih ilminin metod olarak benzerliklerinin bulunduğunu anlatmaktadır. Ancak, Hadis ilmini Tarih ilminden ayıran, katı râvî tenkîdi ile birlikte kaynak tenkîdi, cerh ve ta’dîl dediğimiz alt ilim dahıdır. Bu yüzden her iki ilmin metodunun bütünü yönleriyle bir birinin aynı olduğu söylenemez.

Tarih metodunda dış tenkîd; hadis ilminin sened tenkîdini andırmaktadır. Tarihçilerin tarihi yazarken başvurdukları, kaynaklarla ilgili tenkîd sistemi, bilginin kaynağının güvenilirliğini tespit için yapılır ve dış tenkîd olarak ifade edilir. Tarih araştırmacıları, bilginin doğruluğunu tespit amacıyla da iç tenkîd sistemini kullanırlar. İç tenkîdde tarihî bilginin haber, resim yahut kalıntı olmasına göre, tenkîdde takip edilen farklı tenkît metotları bulunmaktadır. Haberle ilgili olarak öncelikle haberi veren kişinin şahsiyeti, meşrebi, dünya

⁸ A’zamî, M. Mustafa, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, (trc. Recep Çetintaş), Kayseri 1998, s. 80.

⁹ Hadis tenkîd metodu ile tarih tenkîd metodunun karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bkz. Ahmed Naim, a.g.e., s. 82 vd.; Reem Azzam, *Modern Historical Methodology vs. Hadeeth Methodology*, <http://islam-usa.net/en/a.6515.html> (28/05/2006). Ayrıca bkz. A’zamî, M. Mustafa, a.g.e., s. 79 vd., Tekineş, Ayhan, “*Hadis ve Tarih: Metodolojik Bir Karşılaştırma*”, Hadis Tedkikleri Dergisi, C.2, S. 2, 2004, s. 7-38.

¹⁰ bkz. Kandemir, M. Yaşar, *Mevzu Hadisler*, Ankara trs., (IV. Baskı), 184-186.

¹¹ Yardım, Ali, *Hadis I*, İzmir 1984, s. 20-21.

görüşü, medenî seviyesi gibi kıstaslarla şahsın güvenilir olup olmadığı tesbit edilir. Bu husus hadis ilmindeki rical tenkîdine benzemektedir. Ancak, cerh ve ta'dîl daha spesifik yönleriyle ve daha katı kurallarla haberi veren kişileri ele almaktadır. Yine tarih metodolojisinde haberi yazan veya nakledenin kendi zamanlarının ve muhitlerinin tesirinin olabileceği ve bu tesirlerin hangi yönlerden olabileceği gibi hususlar göz önüne alınarak bir iç tenkîd yapılmaktadır.¹² Buna mukabil Hadis ilminde, râvînin verdiği habere söz konusu müdahalesi veya katkısı idrâc olgusu içerisinde değerlendirilmektedir. Ancak Tarih ilminin dış ve iç tenkîd metodlarının rical ve metin tenkîdiyle birebir örtüşmesi söz konusu değildir. Her iki metotta da, birebir karşılığı olan kavramlar ve kurallar olmasından dolayı, karşılıklı tedahüller olduğu gibi, önemli farklılıkları da bulunmaktadır.

2. Mânen Rivâyet-Metin Tenkidi-Refleksiyonlu Tarih Yazıcılığı İlişkisi

Hadis ilminde mânâ ile rivâyete izin verilmesi râvîlerin, rivâyet ettikleri metne herhangi bir şeyi katabilmelerinin önünü açan olgulardan biridir. Yine mânâ ile rivâyete verilen ruhsatın bir neticesi olarak hadis metinlerinin bazen işkâl veya muâraza ifade eden şekillerde ortaya çıktığı da görülmüştür. Bu hususların ortaya çıkışının yegâne sebebi elbette ki mânâ ile rivâyete bağlanamaz. Gerek muhaddislerin gerekse fakihlerin işkâl ve muâraza gibi tespitleri hadis ilminde iç tenkîdin/metin tenkîdinin bir sonucu olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira bu tespitler metinlerin birbirleriyle karşılaştırılmaları sonucu ortaya konmuştur. Olumsuz yönlerine rağmen zarurete binaen manen rivâyet izin verilmesi isabetli olmuştur. Bir açıdan bakıldığında bugün elimizdeki muazzam Hadis Edebiyatının varlığını bu ruhsata borçlu olduğumuz bir gerçektir.

Râvîlerin hadis metinlerini aktarırken mânâ ile rivâyet olgusunda çoğunlukla metinlerde bazı kelimeleri istemeyerek de olsa değiştirme zorunda kalmışlardır. Râvîler, bazen kelimeyi hatırlayamama, bazen anlaşılmasını kolaylaştırma gibi düşüncelerle böyle bir olgu ile karşı karşıya kalma zorunluluğunu hissetmişlerdir. Hadd-i zâtında hadislerin büyük çoğunluğu¹³ lafzen rivâyetteki zorluklar sebebiyle ve bizzat Hz. Peygamber tarafından da buna izin

¹² Togan, Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, İstanbul, 1950, s. 105-107. Ayrıca bkz. Halkin, Léon-E., *Tarih Tenkidinin Unsurları*, (çev. Bahaeddin Yediyıldız), Ankara 1989, s. 23 vd.

¹³ el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy, *el-Ecvibetü'l-Fâdila li'l-Esileti'l-Aşeretü'l-Kâmile*, (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 218-219.

verilmesi sâikiyle¹⁴ mânânen rivâyet edilerek nakledilmiştir. Bazı problemlerin¹⁵ de ortaya çıkmasına sebep olan mânâ ile rivâyette yapılan lafız değiştirmeleri üç sınıfta toplanabilir: 1-Lafzın müteradifiyle değiştirme, 2-Muhteva rivâyeti, 3-Mefhum rivâyeti.¹⁶

Mânâ ile yapılan rivâyetlerde ortaya çıkan bu türden lafız değiştirmeleri neticesinde ortaya çıkan metnin anlaşılması ve yorumlanmasında geleneksel hadis yorumculuğu yanında tarih yazıcılığı metodundan da istifade edilmesi gibi bir ihtiyaç da doğabileceğini düşünüyoruz. Bu açıdan çalışmanın bundan sonraki bölümünde sadece Hegel'in tarih yazıcılığı anlayışı çerçevesinde bazı hadis rivâyetleri, sahîh veya zayıf oluşları dikkate alınmaksızın inceleyerek râvînin sadece kültürel unsurları rivâyetine katıp katmadığının belirlenmesine çalışılacaktır.

Modern batı tarih anlayışında, özellikle tarih yazımında olguların ele alınıp değerlendirilmesinde Hegel'in tanımlamaya çalıştığı, râvînin kendi kültürünü veya çevresindeki mevcut kültürü rivâyetine katıp katmadığının araştırılması önem arz etmektedir. Hadis ilmi usûlündeki idrâc kavramı ile de alakalı olan bu husus, metne yapılan idrâcın bir türü sayılabilir. Ancak üzerinde durduğumuz problem "idrâc" da içine alan daha geniş bir kültür etkileşimi meselesidir. Hadis ilminde idrâc gibi gözüken kültür etkileşiminin modern tarih anlayışı çerçevesinde değerlendirilmesidir. Söz konusu edilen mesele hadis metin tenkîdi açısından farklı bir noktaya işaret ettiğinden, henüz usulü bütün unsurlarıyla oturmayan mezkur metoda bir katkısının olabileceğini düşünüyoruz.

3. Hegel'in tarih yazıcılığı tasnifi

Hegel'in tarih yazıcılığı ile ilgili yaklaşımı incelenecek olursa, genel olarak onun, üç çeşit tarih yazıcılığından bahsettiği görülür. **İlkel Tarih Yazıcılığı:** Bu tür bir tarih yazıcılığında yazar, gördüğü,

¹⁴ Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mucemu'l-Kebîr*, (thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi), Musul 1404/1983, VII. 100; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takribi'n-Nevevî*, (thk. Abdüvehhab Abdüllatif), Beyrut 1399/1979, I. 199. Rivâyetin sıhhati tartışmalıdır. Bu konuda değerlendirme için bkz. Yıldırım, Enbiya, Hadis Problemleri, İstanbul 1996, s. 121-122.

¹⁵ Ünal, Yavuz, *a.g.e.*, s. 85.

¹⁶ Ahmed Nâim, *a.g.e.*, I. 457-458. Ayrıca bkz. Atan, Abdullah Hikmet, *Mana ile Hadis Rivâyeti*, (basılmamış doktora tezi), MÜSBE., İstanbul 1999. Mana ile rivâyetin râvî tasarrufları açısından değerlendirilmesi için bkz. Ünal, Yavuz, *a.g.e.*, s. 80-106.

yaşadığı ve duyduğu şeyleri kaydederek aktarır. “Yazarın tini”¹⁷ ile sözünü ettiği olayların tini bir ve aynıdır.” Bir bakıma vakanüvislerin yaptığı şeyi, daha açık bir ifade ile yazdığı metinleri ifade etmektedir. **2-Refleksiyonlu Tarih Yazıcılığı:** Tarih yazımının bu türünde, birinci tarza karşıt olarak, yazarın yaşadığı sosyal ve kültürel ortam, zihnî yapısı, artık tarih yazarının sözünü ettiği olaylarla olgusal anlamda türdeş değildir. Yazar burada kendi çağından nitelik olarak farklı bir çağı ya da dönemi, belli bir zaman kesiti içinde ele alıp, kendi çağının ışığı altında incelemektedir. Kendi döneminin bakış açısıyla geçmiş anlamaya, yorumlamaya ve bu güne aktarmaya çalışır. İçinde yaşadığı kültürü de yazdığı olguya ve olaya katar. Böylece o, olay ve olguları, çağdaşlarına bir gözlemci gibi anlatıyor izlenimi de verme gayreti içindedir. **3-Felsefi Tarih Yazıcılığı:** Bu tarz tarih yazıcılığı aslında refleksiyonlu tarih yazıcılığının bir türü de sayılabilir. Burada genel bakış noktalarıyla yetinilmeyip, felsefi bir bakış açısı da devreye girmektedir. Bu da soyut bir genelleme taşımamaktadır. Yazar buna bakarken, değerlendirirken ve yorumlarken, somut ve bu güne ait bir noktayı ortaya koymaktadır.¹⁸

Hegel’in tarih yazıcılığı bağlamında yaptığı bu tasnifin ikinci kısmını oluşturan Refleksiyonlu Tarih Yazıcılığı, bir olgunun yazılı veya sözlü aktarımında, olguyu nakleden tarafından yapılan bir tasarrufun bulunup bulunmadığının tesbiti bakımından hadis rivâyetlerine de uygulanabilir bir yöntem olarak gözükmektedir. Hegel’in bu teorisine göre, hadis rivâyetlerinin anlamına dâir yaklaşımlarda, dönemi yaşayan kitlenin bu rivâyette katkısının olup olmadığı öncelikle değerlendirilmelidir. Zira, yazıya geçirilmiş bir olguyu, daha sonra okuyan ve yorumlayanlar refleksiyonlu bir tavır içinde olurlar. Çünkü kendi döneminin değerleriyle, o dönemi anlamaya çalışırlar. Bu anlama çabası da daha çok ibret ve hüküm çıkarmaya yönelik olur. Burada dikkatten uzak tutulmaması gereken bir hususun daha altının çizilmesinde fayda vardır. Olay veya olguyu

¹⁷ Tin kelimesi; kişinin zihnî yapısıyla birlikte yaşadığı sosyal ve kültürel çevreyi ifade eden yaşam bütünlüğü anlamında kullanılmıştır.

¹⁸ Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, (Çev. Önay Sözer), İstanbul 1995, 52-80; aynı mlf, *Tarih Yazıcılığı Türleri* (Tarih Felsefesi Seçme Metinler içinde), (çev. Doğan Özlem) İstanbul 2006, s. 160-162. Hegel'in tarih felsefesi hakkında bkz. Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İstanbul 1996, s. 92-93, 98; Soykan, Ömer Naci, *Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XL, Ankara 1999, s. 271; Özgel, İshak, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu* (Metodolojik Bir Teklif), (Basılmamış Doktora Tezi), Isparta 2002, s. 91-97.

aktaran ravîlerin, naklettikleri olguya, aktardıkları şeyin gerçekliği dışında bir şey katıp katmadığının tespiti. Bu bağlamda bazı rivâyetlerde görülen ve rivâyete mecz ve ilhak edilmiş kültürel unsurların Hegel'in ifade etmeye çalıştığı husus olduğu söylenebilir. Bu açıdan kişinin içinde yaşadığı kültür ile anlayışı, sanatı, zevkleri haliyle rivâyetleri arasında da yakın bir ilgi ve etkileşim söz konusudur.

4. Kültürün Hadis Rivâyetlerine Karıştırılması

Kültür; bilgi, sanat, ahlâk, hukuk, örf ve âdetlerle birlikte insanın, cemiyetin bir üyesi olması hasebiyle kazandığı diğer bütün kabiliyet alışkanlıkları içine alan geniş bir yelpazedeki olgunun adıdır. Aynı zamanda kültür, eğitim öğretim ile kazanılan ve yeni nesile aktarılan öğrenilmiş davranışlar bütünü olarak da tanımlanabilir.¹⁹ Kültürü “insanın ortaya koyduğu, içinde insanın var olduğu tüm gerçeklik”²⁰ olarak tanımlamak da mümkündür. Bu durumda kültür kavramı, insan dünyasına ait, insan varlığını gördüğümüz her şeyi içine alan bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır.²¹ Bir toplumun varlığından kültürel değerleriyle birlikte söz edilebilir. Kültürel değerler bir toplumu diğerlerinden ayıran en önemli olgudur. Bir topluma ait kültürel unsurların manevî ve maddî kültür unsurları olarak iki grupta toplandığını ifade ederken İslam toplumundaki durumun da farklı olmadığını söylemek mümkündür.

Manevî kültürü inançlar, değerler, semboller, değer hükümleri, ahlâk anlayışı, sosyal normlar ve zihniyet değişimi oluştururken; maddî kültürü, teknik araç ve gereç, makine, üretim araçlarından oluşturmaktadır. Ancak manevî kültürün, mimarî ve sanat şeklinde tezahür etmiş biçimine de maddî kültür denilmektedir.²² Bu durumda maddî kültürün şekillenmesi, manevî kültüre ve onu gücüne bağlı olmaktadır. Bu bağlamda İslâm medeniyetine ait manevî ve maddî kültürün, bir birinin ayrılmaz parçaları olduğu unutulmamalıdır.

Gerek tarih yazıcılığı bağlamında gerekse hadis rivâyetinde bazı rivâyetlere manevî ve maddî kültür unsurlarının katılmış olması imkan dâhilindedir. Ancak bu, bütün hadis rivâyetlerine kültürel unsurların karıştırıldığı anlamına gelmemektedir. Hadis rivâyetleri içinde öyleleri vardır ki, içine hiçbir kültürel unsur karışmamış, karıştırılmamıştır. Mesela: “İslâm beş şey üzerine bina edilmiştir.

¹⁹ Erkal, Mustafa, *Sosyoloji* (Toplumbilim), İstanbul, 1993, s. 125.

²⁰ Uygur, Nermi, *Kültür Kuramı*, İstanbul 1984, s. 17.

²¹ Uygur, Nermi, *a.g.e.*, s. 17.

²² bkz. Erkal, Mustafa, *a.g.e.*, s. 132.

Allah'dan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in onun elçisi olduğuna şehadet getirmek, namaz kılmak, ramazan (ayında) oruç tutmak, zekat vermek ve gücü yettiğinde hacca gitmek²³ hadisi buna bir örnektir. Bu rivâyette kültürün ne manevî ne de maddî unsurlarına şahit olmaktayız. Bütünüyle Hz. Peygamber'den nasıl varid olmuş ise öylece nakledile gelmiştir. Ancak bunun yanında konu itibarıyla bir kısım hadislerde, çoğunlukla aslî yapısı ya da mânâsı korunmuş olmakla birlikte içerisine kültürel unsurların katıldığı intibâî veren rivâyetler de vardır. Bu tür rivâyetler kültürün manevî ve maddî olarak rivâyetlere karıştırılması açısından değerlendirilmeleri gerekir.

Hadis ve kültür etkileşimi sadece kültürün bazı hadis rivâyetlerine karışması şeklinde ortaya çıkmamıştır. Müslüman, ister manevî isterse maddî kültürünü oluştururken, temellerini Hz. Peygamber'in hadislerine dayanıyor olmasına ayrı bir önem atfetmiştir. Bu yüzden İslam kültürü, diğer bir ifadeyle Müslüman kültürünün şekillenmesinde hadislerin önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu yüzden İslam kültürünün oluşumunda sahîh veya zayıf hatta mevzû hadislerin etkisini görmek mümkündür.

İleride üzerinde duracağımız rivâyetlerden biri olan ve Hz. İsa'nın *Ak Minâre*'ye inşi ile ilgili rivâyetlerin kültüre etkisi açıkça görülebilmektedir. Zira Şam'daki Ümeyye Camii'ne Hadis Külliyyatında geçen rivâyetlerden esinlenerek XI. asırda *İsa Minaresi* adı altında bir minare yaptırılmıştır.²⁴ Bu minarenin yapılışı ve bu isimle adlandırılmasında söz konusu rivâyetlerin etkisi açıktır. Hâlâ mevcudiyetini korumakta olan bu minare, mimarî özellikleri itibarıyla da muhafaza edilerek günümüze kadar gelmiştir.

²³ el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahihu'l-Buhârî*, İstanbul 1992, İman, 1, 2; Müslim, İbnu'l-Haccâc, *Sahihu Müslim*, İstanbul 1992, İman, 19-22; et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul 1992, İman, 3.

²⁴ Şam Ümeyye Camii: Emevîler devrine ait bir camiidir. Roma devrine ait Jüpiter tapınağının kalıntılarının olduğu yere yapılmıştır. Şam Müslümanlar tarafından fethedilince, başlangıçta ikiye ayrılarak Müslümanlar ve Hristiyanlar tarafından ibadethane olarak kullanılmıştır. Halife Velîd (Hilafet zamanı 705-715) Ümeyye Camiini planını da Mescid-i Nebevî planına uydurarak yeniden inşa ettirmiştir. Taş ve tuğladan inşa edilen ve içi kible duvarına paralel sütunlarla üç sahna ayrılan caminin cephe ve kemerleri üzerinde pencereler yapılmıştır. XI. asırda *İsa Minaresi* ve *Kayıtbay Minaresi* olmak üzere iki minare daha ilave edilmiştir. (bkz. Meydan Larousse, IV. 224; Yetkin, Suud Kemal, *İslam Sanatı Tarihi*, Ankara 1974, s. 17-22; Grabbar, Oleg, *İslam Sanatının Oluşumu* (trc. Turan Yavuz), İstanbul 1988, s. 35, Yazıcı, Tâlib, "Emeviyye Camii", Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1995, XI. 108 vd.).

Selçuklu ve Osmanlı kültüründe varlığına şahit olduğumuz sadaka taşlarının, hadis/sünnetin bu konuya verdiği ehemmiyet ve sadakanın gizlilik ilkesini de içine alacak bir mahiyette olması, hadisin kültürün şekillenmesine etkisini göstermesi bakımından bir başka örneği teşkil etmektedir. Görüldüğü üzere hadis ve kültür arasında karşılıklı etkileşim açısından bir ilişki söz konusudur. Ancak eğer bir mukayese yapılacaksa, hadisin kültürün şekillenmesine katkısı, hatta yer yer temel itici gücü olduğunu söylemek abartılı bir ifade olmayacaktır.

4a. Manevî kültür Unsurlarının Hadis Rivâyetlerine Karıştırılması

Mevcut kültürün hâdiseleri algılama yorumlama ve aktarmada etkili olduğu bir vakıadır. Bu sebeple tarihçilerin tarihi bir bilgiyi ele alırken, olayı nakledenin söz konusu ettiğimiz husustan etkilenip etkilenmediğini de göz önünde bulundurması gerekmektedir. Aynı husus hadis rivâyetinde de önemlidir. Hadis rivâyetleri söz konusu olduğunda, bazı rivâyetlerde, eski kültürün yansımaları görülebilmektedir. Fakat eski kültürün yansımalarının hadis rivâyetlerine karıştırılmasını, onun hadisleştirilmesi olarak algılamak da son derece yanlış olacaktır. Zira Hz. Peygamber'in de eski kültürde var olan bazı hususları sünnet olarak İslam bünyesinde muhafaza ettiğini görmekteyiz. Mesela, akıka kurbanı kesmek gibi.²⁵ Bizim burada söz konusu ettiğimiz husus Hz. Peygamber'in onayı dışında rivâyetlere karıştırılan kültürel unsurlardır. Bunun en güzel örneklerinden biri "keler hadisi" diye bilinen rivâyettir.²⁶ Ümmü Şerîk adında bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek, keleri öldürmek için izin istemiştir. Hz. Peygamber de onları öldürmesi için Ümmü Şerîk'e izin vermiştir.²⁷ Ancak rivâyetin bazı tarîklerinde geçen ve kelerin

²⁵ bkz. el-Buhârî, Akıka, 1-3.

²⁶ Kelerin öldürülmesi ile ilgili rivayetlerden biri; "Ümmü Şerîk Nebî (a.s.)'ın kendisine kelerleri öldürmeyi emrettiğini haber vermiştir" şeklindedir. (Buhârî, Bed'ü'l-Halk, 15). Diğeri ise; Sâibe (r.a.) Hz. Âişe'nin yanına girdiğinde, orada bir tarafa konulmuş bir mızrak görünce, "Ey Mü'minlerin annesi! Sen bu mızrakla ne yapıyorsun?" diye sormuş. Hz. Âişe (r.a.) da: "Biz bununla alaca kelerleri öldürüyoruz. Çünkü İbrahim (a.s.) ateşe atıldığında alaca keler hariç, yeryüzünde bulunan bütün hayvanların o ateşi söndürdüklerini, fakat alaca kelerin İbrahim aleyhine (ateşe) üfürdüğünü Allah'ın peygamber'i (Hz. Muhammed aleyhisselam) bize haber verdi. Sonra Resûlullah alaca keleri öldürmeyi emretti" demiştir (İbn Mâce, Sayd, 12).

²⁷ bkz. Müslim, Selâm, 143, Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, İstanbul 1992, IV. 421, 462.

öldürülmesinin emredildiği ifadeler, yaygın inanca dayanan mevcut kültürün tarafından rivâyete idrâc edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.²⁸ Bu rivâyetlerde Hz. Peygamberin keleri öldürmeyi emrettiği, hatta İbrahim (as)’ın ateşine üflemiş olmasından dolayı keler öldürmenin çok fazla sevab kazandırdığından da bahsedilir.²⁹ Bu rivâyette râvînin yaşadığı çağın değerlerini, aktardığı tarihi bilgiye katması sözkonusudur. Bu da Hegel’in mezkûr *refleksiyonlu tarih yazıcılığı* dediği olguyla örtüşmektedir.

Sözünü ettiğimiz hadis üzerine özel bir inceleme yapan Talat Sakallı, bu bağlamda şunları ifade etmektedir:

“Verdiğimiz örnekte de ele alındığı gibi başlangıçta masumane, evinde veya çevresinde bulunan ve kendisine muhtemelen belli bir zararı dokunan kelerin öldürülüp öldürülemeyeceğini soran ve öldürme izni isteyen bir kadının çaresizliğine müsbet yaklaşan Hz. Peygamber’in bu tavrı, zamanla önce keler cinsine düşmanlığa, sonra amansız takip ve kine dönüşmüş, üç asır sonra da onun öldürülmesi en büyük ibadet veya ideal hale gelebilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in bir hadisine bir sebeple bir kelime ile giriveren “keler=vezağ” kelimesi, “kadim kültürün” tamamının yazılı ve sözlü edebiyata girmesine vesile olurken, halk inançlarının esrarengiz masalı olmaya devam etmiş ve bu kültür yazılı belgelerde yerini almıştır. Bu gün bile “zehrin kelerden almış” deyimini kullanılır. Başını sürekli sallayan bir kertenkele cinsi, çocukların “Allah var mı Yok mu?” sorusunun muhatabı olduktan sonra, o anda başını yukarı doğru sallamakta ise, hayvancık olumsuz cevap verdi diye, başından aldığı sopa darbesi ile öldürülür.”³⁰

Bu örnekte olduğu gibi râvînin bilinçsiz bir şekilde, hiçbir maksat peşine düşmeksizin, hadis metnine yaptığı kültürel unsur ilavesinin varlığına şahit olunmaktadır. Buna karşın bazı rivâyetlerde, herhangi bir amaca yönelik bilinçli olarak hadis metnine yapılmış olan

²⁸ bkz. Sakallı, Talat, Sakallı, Talat, “*Cari Kültürün Hadis Rivâyetine Etkisi*”, IV. Kutlu Doğum Sempozyumu, Isparta 2001, s. 290.

²⁹ et-Tirmizî, sayd, 14; ed-Dârimî, Erâhî, 27; Edeb, 162-163; en-Neseî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Neseî*, İstanbul 1992, Menâsik, 85; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce* (thk. M. Fuâd Abdülbâkî), İstanbul 1992, Sayd, 12; Abdürrezzâk b. Hémâm es-San'ânî, *El-Musannef*, (thk. Habîburrahman el-A'zamî), Beyrut 1403, (II. Baskı) IV. 446, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I.176, II. 355, VI. 83, 109, 200. Keler (kertenkele)nin öldürülmesi ile ilgili rivâyet hakkında geniş bir değerlendirmeye için bkz. Sakallı, Talat, “*Cari Kültürün Hadis Rivâyetine Etkisi*”, IV. Kutlu Doğum Sempozyumu, Isparta 2001, ss. 186- 297.

³⁰ Sakallı, Talat, *a.g.t.*, s. 296.

kültürel unsurların varlığına da şahit olunmaktadır. Aşağıda ele alacağımız rivâyet böyle bir olguya örnek olabilecek bir yapıya sahip gözükmetedir.

Hadis kaynaklarında özellikle hadis usûlü kaynaklarında ve mevzuat kitaplarında, mevzu haberler ele alınırken zikredilen “Müşabaka ok, deve ve atla yapılır.”³¹ rivâyetine Gıyâs b. İbrahim (v. II/VII. asır)³² tarafından yapılan “güvercin” ilavesidir. Söz konusu rivâyete Gıyâs b. İbrahim “güvercin” anlamına gelen “cenâh” ifadesini eklemiştir.³³ Rivâyete baktığımızda aslında hadis metnine yapılan bir idrâc söz konusudur. Kaynaklarda bu ilaveyi yapan ravînin halifeden bahşiş beklentisi içinde yaptığı belirtilmektedir. Bu doğrudur. Tarihi olgulara baktığımız zaman, o günün mevcut kültüründe popüler olan bir güvercin yarışırma kültürünün olduğu açıktır. Bu husus hem manevî hem de maddî kültür açısından ele alınabilir. Ancak burada bizim işaret edeceğimiz yönü manevî kültür yönüyle olacaktır. Bu rivâyeti aktaran râvî, Gıyas b. İbrahim, dönemin kültürel unsurunu, daha açık ifadesiyle aristokratlar arasında popüler olan kültürü rivâyete katmıştır. Refleksiyonlu tarih yazıcılığı bağlamında değerlendirdiğimizde, ravî yaşadığı kültürü rivâyete katmıştır. Şayet Gıyas b. İbrahim’in yaşadığı çevrede popüler kültür olarak başka bir şey olsaydı, muhtemelen onu eklemek isteyecekti ve bunu yapmakta da bir mahzur görmeyecekti.

Bu rivâyet bağlamında şunu ifade etmek yerinde olur. Bazı mevzû haberler, tarihin derinliklerinde yaşayan, sosyolojik ve kültürel olguları aktarması bakımından birer kaynak vazifesi görebilirler. Aynı

³¹ et-Tirmizî, Cihad, 22, en-Neseî, Cihad, 14, İbn Mâce, Cihad, 44, Ahmed b. Hanbel, *el-Müşned*, II. 256,358, 425, 474.

³² Gıyas b. İbrahim en-Nehaî el-Kûfî: Emevî sarayında önde gelen şahıslardan biridir. Goldziher’e göre sarayın önemli bir ilahiyatçısıdır. Muhaddislerin kendisinden hadis yazmadıklarını ve hadis uydurduğunu bildirdikleri bir şahıstır. Halife Mehdî zamanında yaşamış ve II. Asırda vefat etmiştir (Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1347), *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, (thk. Eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvid- eş-Şeyh Adil Ahmed), Beyrut 1995, III. 337; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (852/1448), *Lisanu'l-Mizân*, Beyrut 1406/1986, II. 285; Koçyiğit, Talat, “*I. Goldziher'in Hadisle İlgili Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidî*”, AÜİFD, Ankara 1967, C. XV. s. 54-55).

³³ es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takribi'n-Nevevî*, (thk. Abdüvehhab Abdüllatif), Beyrut, 1399/1979, I. 285-286; Aliyyü'l-Kâfî, Ali b. Muhammed b. Sultân, *el-Esrâru'l-Merfû'a fî'l-Ehâdisi'l-Mevzû'a*, (thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ), Beyrut 1406/1986, s. 448.

zamanda mevzû rivâyetlerin ortaya çıktığı ve popüler olduğu dönemlere ait zihniyet hakkında da bizlere ipuçları verebilirler. Bazı rivâyetler mevzû bile olsalar, Hadis ilmi açısından hiçbir değer ifade etmemelerine rağmen, kültür tarihçiliği ve sosyal antropoloji için önemli birer kaynak olarak değerlendirilebilirler. Nitekim, gerek siyasi gerek sosyo-kültürel ve gerekse ırkî sebeplere dayanarak şehirlerin fazileti hakkındaki,³⁴ şüubiye hareketi sonucu övgü ve yergi muhtevalı kabileler hakkındaki rivâyetler³⁵ ile bir hareketi temsil etmesi, bir grubun simgesi olması bakımından siyah, beyaz ve yeşil renklerin gruplar tarafından birer ayırıcı vasıf olarak kullanıldığını³⁶ gösteren rivâyetler sosyo-kültürel³⁷ anlamda bir kaynak değer taşımaktadır.

Yukarıda verilen iki örnek manevî kültür unsurlarının bazı hadis rivâyetlerine karıştırıldığına dair olmasına karşın, çalışmanın bundan sonraki kısmında maddî kültür unsurlarının hadis rivâyetlerine katılması üzerinde durulacaktır.

4b. Maddî Kültür Unsurlarının Hadis Rivâyetlerine Karıştırılması

Kültür ister manevî ister maddî olsun insanla vardır, onun eseridir ve başarısının kazanımlarının bu güne ve geleceğe aktarımıdır. İnsanın eseri olan kültürden vazgeçmesi beklenemez. Bu yönüyle insanın manevî kültürünün tezahürü olan maddî kültürün de bazı hadis rivâyetlerine katılmış olması imkan dahilindedir. Hem bu bağlamda hem de refleksiyonlu tarih yazıcılığı bağlamında ele alacağımız rivâyetlerden biri, “Hz. Peygamber’in kabri ile minberi arasının cennet bahçelerinden bir bahçe olduğu” hakkındaki rivâyettir. Bu rivâyetin farklı tarifleri mevcuttur. Bunlar incelendiğinde, râvînin mevcut maddî kültür unsurunu hadise nasıl karıştırdığı daha açık ve net bir şekilde görülecektir. Konu ile ilgili rivâyetler şöyledir:

³⁴ İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, Kitâbu'l-Mevdûât, by, 1402/1983 (Dâru'l-Fikr), II. 51, 52, 54, 61; Süyûtî, Celalüddîn b. Abdurrahman, *el-Leâli'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, Mısır, trs., I. 460;

³⁵ İbnu'l-Cevzî, a.g.e., I. 110-111, Süyûtî, a.g.e., I. 422; Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, by, 1382/1963, III. 51.

³⁶ İbnu'l-Arrâk, Alî b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzîhu's-Şer'îati'l-merfûati ani'l-Ehâdisi's-Şen'îati'l-Mevdûa*, Mısır/Kahire, trs., II. 10.

³⁷ Bu tür mevzû haberlerin ortaya çıkışında sosyo-kültürel arkaplanın etkileri konusunda bkz. Cihan, Sadık, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Samsun 1997; s. 163 vd.

“Minberim ve evimin (beytî) arasında kalan yer Cennet bahçelerinden bir bahçedir.”³⁸

“Şüphesiz minberimden odama (hucretî) kadar olan mesafe Cennet bahçelerinden bir bahçedir. Minberim ise cennet havuzlarından bir havuz üzerindedir.”³⁹

“Minberinden odamın (hucretî) arasına kadar olan yer Cennet bahçelerinden bir bahçedir. Minberim ise cennet havuzlarından bir havuz üzerindedir.”⁴⁰

“Minberim ve kabrim (kabrî) arasındaki yer Cennet bahçelerinden bir bahçedir. Minberim ise havz üzerindedir.”⁴¹

“Kabrim (kabrî) ile evim arası Cennet bahçelerinden bir bahçedir.”⁴²

Erken dönem hadis tartışmalarında, hadisçilerin bir birleriyle çelişkili haberleri naklettikleri suçlaması için örnek gösterilen rivâyetlerden biri de söz konusu ettiğimiz bu rivâyetlerdir.⁴³ Bu rivâyetlerde, râvînin rivâyete kattığı kültürel unsurun, rivâyetin muhtevası ve anlaşılması hususunda herhangi bir problem oluşturmadığı görülmektedir. Netice itibarıyla kastedilen mekân aynıdır. Ancak burada râvînin tavrı önem arz etmektedir. Bir bakıma râvînin idracı olarak da değerlendirilebilen bu durum, mevcut kültürel unsurun râvî tarafından rivâyete dâhil edilmiş olmasıdır.⁴⁴ Ancak tarih yazıcılığı bağlamında meseleye baktığımızda, karşımıza çıkan tablo, hadisi rivâyet eden râvînin yaşadığı çağın olgusunu rivâyete katmış olması keyfiyettir. Bu bir bakıma hadis ilmindeki “idrac” olgusuyla aynı gibi gözükmektedir. Ancak bu keyfiyet başka rivâyetlerle

³⁸ Müslim, Hacc, 500. Söz konusu rivâyetten bağımsız olarak şu rivâyette bulunmaktadır. “Benim şu minberim Cennet havuzlarından bir havuz üzerindedir.” İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Riyad 1409., VI. 317

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III. 389

⁴⁰ Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. El-Müsenâ el-Mevsilî et-Temîmî, *Müsnedu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dımeşk 1404/1984, III. 319

⁴¹ Ebû Ya'lâ, a.g.e., VI. 305

⁴² et-Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, (thk. Tarık b. Avadullah-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî), Kahire 1415, I. 223

⁴³ İbn Kuteybe, ed-Dineverî, *Hadis Müdafası* (trc. M. Hayri Kırbasıoğlu), İstanbul 1989, s. 214.

⁴⁴ Yavuz Ünal'ın râvînin hadis metnindeki tasarrufları bağlamında lafız değişimlerine örnek olarak zikrettiği bu rivâyeti biz, onun ele aldığı bağlam ve meseleden farklı bir boyutta ele almakta ve değerlendirmektediriz.

karşılaştırılmak suretiyle ortaya çıkartılabilmektedir.⁴⁵ Bizim burada üzerinde durduğumuz konu idrac gibi gözükse de, bu, yine de idracın ancak bir kısmı sayılabilir. Râvî farkında olarak veya olmayarak yaşadığı dönemin kültürel olgusunu rivâyetine eklemektedir.

Konuyla ilgili rivâyette geçen “beytî” ifadesini “kabrî” ifadesiyle nakleden râvînin, sahabe veya daha sonraki nesillerden herhangi bir kimsenin olması muhtemeldir. Zira Hz. Peygamber’in vefatından sonra sahabe mevcut duruma bakarak rivâyeti nakletmiş olabilir. Rivâyetteki bu değiştirmenin sahabe dışında, bir başka râvî tarafından yapılmış olması da ifade etmeye çalıştığımız husus açısından bir önem arz etmemektedir. Burada önemli olan, râvînin rivâyete yansıtmış olduğu kendi yaşadığı döneme ait kültürel, sosyal veya başka bir olgunun tespit edilmesidir. Refleksiyonlu tarih yazıcılığında ifade edilmeye çalışılan bir metin tenkidi prensibinin bazı hadis rivâyetlerinde de görülebilir olduğudur.

Bu rivâyetlerde “hucre” ve “beyt” kelimeleri yerine “kabir” ifadeleri râvî tarafından manevî müterâdif olarak kullanılmıştır. Durumu gören râvî, aynı anlamda olmamasına rağmen hadisteki kelimeyi değiştirmekte sakınca görmemiştir. Bu rivâyetlerde “hucre” yerine “kabir” kelimesi manevî müteradif olarak kullanılmasına karşın aynı zamanda râvînin, mevcut maddî kültürü de rivâyete yansıtmıştır. Rivâyete bakıldığında, aklen, Hz. Peygamber’in kendi kabrinden söz edilebilmesi için, onun dâr-ı bekâya irtihal etmiş olması ya da “beni buraya gömün” diye bir yer belirtmiş olması gerekir. Bu durumda Hz. Peygamber’in böyle bir sözü söylemiş olması ihtimal dışıdır. Hatta Hz. Peygamber’in vefatından sonra defnedileceği yer konusunda tartışmalar olmuştur. Bir kısım sahabîler Kudüs’e götürülmesini teklif etmişlerdir. Ancak hâdiseye Ebu Bekir’in Hz. Peygamber’den duyduğu “*Her peygamber mutlaka ruhunun kabzedildiği yere defnedilmiştir*” hadisine uyularak, bu günkü kabrine defnedilmiştir.⁴⁶ Hal böyleyken, sahabeden birinin “*Benim minberim ve kabrim arası cennet bahçelerinden bir bahçedir.*” şeklinde rivâyette bulunması da ihtimal olarak zayıf gözükmektedir.⁴⁷ Bu durumda böyle bir rivâyet reddedilebilir. Ancak meseleye râvînin mevcut maddî kültürü

⁴⁵ bkz. es-Suyûtî, *a.g.e.*, I. 268-273

⁴⁶ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, (thk. M. Fuad Abdülbâkî), İstanbul 1992, Cenâiz 27; ayrıca bkz. İbnü’l-Esîr, *el-Kamil fit-Târih Tercümesi* (İslam Tarihi), (trc. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1985, II. 305.

⁴⁷ Şayet Hz. Peygamber, bazı sahabîlerin teklif ettiği üzere Kudüs’e defnedilmiş olsaydı, aynı râvî böyle bir tasarrufta bulunabilir miydi? Bu ihtimal dışı gözükmektedir. Zira Hz. Peygamber’in kastettiği mekan mescid içinde bir yerdir.

yansıtarak, Hz. Peygamber “Benim minberim ve evim (bazı rivâyetlerde odam şeklindedir) arası cennet bahçelerinden bir bahçedir.” şeklindeki ifadesini “Benim minberim ve kabrim arası cennet bahçelerinden bir bahçedir.” şeklinde aktarmıştır. İşte burada, “kabir” ifadesiyle nakledilen rivâyete mevcut maddî kültürün karıştırılmış olduğuna şahit olunmaktadır. Modern tarih yazıcılığı bağlamında Hegel’in görüşlerine göre bu rivâyet şöyle değerlendirilebilir:

Burada râvînin aktardığı tarihî bir olgu ile yaşadığı dönemdeki olgular farklılaşmıştır. Diğer bir ifadeyle, râvî tarihî bir bilgiyi aktarırken sözünü ettiği rivâyet ile yaşadığı dönem bir birinden farklıdır. Bu durumda, Hegelin refleksiyonlu tarih yazıcılığı olarak isimlendirdiği bir anlatım üslubu söz konusudur. Râvî “hucre” yerine artık döneminin olgusunu da katarak, rivâyeti kendi çağı ışığında değerlendirecek “hucreti” veya “beyti” kelimesi yerine “kabri” ifadesini kullanmıştır. Aslında dinî hüküm açısından rivâyetin anlatmak istediğini ortaya koyma bakımından iki kelimenin de kullanılması vakıya uygun olduğu için problem oluşturmamaktadır. “Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kabri ele minberi arası” ve “Hucresi ile minberi arası”ndan kastedilen mekân aynı yeri göstermekte veya ifade etmektedir.

Burada yazarın tavrı ile aktarılan olay veya dönemin anlamı arasında bir ilişki yoktur. İlkel tarih yazıcılığında yazar bizzat yaşayan ve yaşadığı dönemin tinine sahip bir kişi iken, refleksiyonlu tarih yazıcılığında geçmişin, sonraki dönemin tinine sahip kişilerce değerlendirilmesi söz konusudur.⁴⁸ Hegel’in tespit ettiği, tarih ve kültürde insan özgürlüğünün somutlaştırmasını ve gelişimini görme ve göstermeye meyilli olduğundan,⁴⁹ “refleksiyonlu tarih yazıcılığı” olarak isimlendirdiği bir tarih yazımı anlayışına bu rivâyet uymaktadır.

Refleksiyonlu tarih yazıcılığı bağlamında söz konusu edilebilecek bir başka rivâyet de Hz. İsa’nın ineceği yeri bildiren rivâyetlerdir. Sahihliği veya mevzuluğu ile ilgili tartışmalara girmeksizin,⁵⁰ Hz. İsa’nın ineceği yerle ilgili rivâyetlere baktığımızda

⁴⁸ Özel, İshak, a.g.t., s. 95.

⁴⁹ Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul 2000, s. 189.

⁵⁰ Hz. İsa’nın (a.s.) inişi ile ilgili rivayetler hakkında bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Bunlar içerisinde mütevâtir, sahih, zayıf ve münker rivayetler bulunduğunu söyleyenler yanında onun problemli bir rivâyet olduğuna işaret edenler de bulunmaktadır. et-Tirmizî kendi rivâyetini, *hasen sahih garîb* olarak nitelendirmektedir (et-Tirmizî, Fiten, 59). en-Nevevî ve el-Elbânî ve İbn Kayyım el-Cevziyye sahih olduğunu söylemişlerdir. (bkz. İbn Kayyım el-

râvînin yaşadığı çağın olgularından hareket ederek, maddî kültür değerlerini rivâyetlere karıştırdığı, teknik terimiyle idrac ettiğine şahit olunmaktadır.

Hz. İsa'nın ineceği yer hakkında bilgi veren rivâyetlerin muhtevası hakkında kısaca şunlar ifade edilebilir. En sahih hadis kaynakları arasında sayılan İmam Müslim'in *Sahih*'inde yer alan rivâyetteki metnin meali şöyledir: “..Mesih, Dimeşk'in (Şam) doğusundaki *el-Minâretü'l-Beydâ*'ya, iki boyalı elbise içinde, elini iki meleğin kanatları üzerine koymuş olarak inecektir...”⁵¹ yine “Hz. İsa'nın *el-Minâratu'l-Beydâ*'ya ineceği” şeklindeki ifadelerle bu rivâyeti nakleden başka kaynaklar da bulunmaktadır.⁵² kaynaklardan *El-minâratu'l-Beydâ*'nın imarı hakkında bilgi verenler olduğu gibi, nübüvvetin alametlerinden biri olduğu yönünde yorum getiren alimler de vardır.⁵³ İsa'nın ineceği yerin Şam ve oradaki *el-Minâratu'l-Beydâ* olduğunu söyleyerek Mesihlik iddiasında bulunan Hindistanlı Ahmed Kadıyanî'nin (1839-1908), Mesih olma ihtimalinin bulunmadığını dile getirenler, bu rivâyetleri Ahmed Kadıyanî aleyhine delil olarak kullanmışlardır.⁵⁴ Hz. İsa'nın inişi ile ilgili rivâyetlerin hepsini burada yazmak mümkün gözükmemektedir. İmam Buhârî, İsa'nın *el-Minâratu'l-Beydâ*'ya (*Ak Minâre*'ye) inişi ile ilgili rivâyeti,

Cevziyye, *el-Menâru'l-Münif Fi's-Sahî ve'd-Daif*, (thk. A. Ebû Gudde), Kahire, trs., s. 148; en- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîhi'l-Müslim*, Beyrut 1392, VII. 82; Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs am- Meştehere mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrut 1351-1352, II. 534; el-Elbânî, Muhammed Nasrûddîn, *Fedilû's-Şâm ve Dimeşk*, by, 1405, s.20.) Münker rivâyetlerin olduğunu da kaydetmektedir (bkz. el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, III. 319; el-Elbânî, a.g.e, s. 20). Muhammed b. Cafer Kettânî (1345/1926) rivâyetlerin mütevâtir olduğunu (*Nazmu'l-Mütenâsir fi'l-Hadisî'l-Mütevâtir*, Halep, trs; s. 147.), problemliliğini kaydedenler de bulunmaktadır (bkz. İbn Ebî Hâtim, *İlel*, II. 422). Nüzûl-ü İsa ile ilgili rivâyetlerin bir değerlendirmesi ve tenkidi hakkında bkz. Çelik, Ali, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Fitne*, İzmir 1996, s.56 vd.; Kırbasoğlu, M. Hayrî, *Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi*, İslâmiyât Dergisi, C. III, S. 4, ss. 147-168.

⁵¹ Müslim, Fiten, 110. Hz. İsa (a.s.)'ın “*Akminâre*”ye inişi hakkında diğer rivayetler için bkz. Ebû Davud, Melâhim, 14; et-Tirmizî, Fiten, 59; İbn Mace, Fiten, 33; İbn Mende, İman, II. 934.

⁵² Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Es'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, İstanbul 1992, IV. 117, Müsned, IV. 181; et-Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, I. 217, XIX. 196.

⁵³ Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hakk, *Avnu'l-Ma'bûd*, Beyrut 1415, (II. Baskı), XI. 301.

⁵⁴ Azîmâbâdî, a.g.e., XI.313.

Sahih'inde değil, *Tarih*'in de zikretmiştir.⁵⁵ Muhtemelen Buhârî bu rivâyeti senedi itibarıyla güvenilir bulmamıştır. Buna karşılık, İstîâb'da ise rivâyetin Salih bir senetle nakledildiği kaydedilmektedir.⁵⁶ Hz. İsa'nın "*Ak Minâre*"ye ineceğini bildiren rivayetler hakkında Münzirî için "*Sekete anhu'l-Munzirî*" kaydı düşünülmüştür.⁵⁷ Münzirî'nin (v.656/1258) ihtiyatla yaklaştığı bu rivâyetler hakkında İbn Kayyum el-Cevziyye (v.751/1350), bu konuda sahîh sünnetin varlığına işaret etmekle yetinmektedir.⁵⁸

Hz. İsa'nın, *el-Minâratu'l-Beydâ* dışında başka yerlere ineceğine dair rivâyetler de vardır. Meselâ Nuaym b. Hammâd (v.288/900), onun hem *el-Minâratu'l-Beydâ* yerine sadece Şam kapısındaki *Minâre* olarak⁵⁹ hem de *İlyâ*'ya ineceğini bildiren rivâyeti nakletmektedir.⁶⁰ Bir başka rivâyetinde o, İsa'nın Şam'da bir *köprüye* ineceğinden,⁶¹ hatta Hz. İsa'nın ineceğinden bahsedildiği halde, ineceği yerden bahsedilmeyen rivâyetler⁶² de bulunmaktadır.

Görüldüğü üzere kanaatimizce Hz. İsa'nın inişi ile ilgili bu rivâyetler nakledilirken râvîler bulundukları ortamın olgularını da değerlendirenerek, mevcut rivâyete bu durumu yansıtmışlardır.

Hz. İsa'nın ineceği yerin ifade edildiği rivâyetlerde Şam şehri ön plana çıkmaktadır. Ancak söz konusu şehirdeki mekân hakkında da farklılıklar göze çarpmaktadır. Bazı rivâyetlerde yer ismi verilmezken bazılarında *el-Minâratu'l-Beydâ* bazılarında ise Şam'daki bir köprüden bahsedilmektedir. Şam şehrinin rivâyetlerde zikredilmesine "refleksiyonlu tarih yazıcılığı" bağlamında baktığımızda, şehrin o dönemdeki şöhreti göze çarpmaktadır. Yine Şam'daki *el-Minâratu'l-Beydâ*'nın zikredilmesi ise muhtemelen dönemin Şam'ından bahsedildiğinde akla gelen önemli mekânlardan biri olmasındandır. *el-Minâratu'l-Beydâ* o günün İslam toplumunda herkes tarafından ismen bilinmektedir. *el-Minâratu'l-Beydâ*'nın zikredilmesi ile ilgili bir başka husus ise; Emevîlere karşı halkın tepkisinin önüne geçme

⁵⁵ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *et-Târihu'l-Kebîr*, (thk. es-Seyyid Haşim en-Nedvî), by., trs., VII. 233.

⁵⁶ İbn Abdilberr, Ebû Ömer, Yûsuf, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, (thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Beyrut 1412, III. 1331.

⁵⁷ Azîmâbâdî, a.g.e., V. 372

⁵⁸ İbn Kayyum el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münîf Fî's-Sahîh ve'd-Daîf*, (thk. A. Ebû Gudde), Kahire, trs., s. 148.

⁵⁹ Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdullâh el-Mervezî, *el-Fiten li Nuaym b. Hammâd*, (thk. S. Emin ez-Züheyrî), Kahire 1412, II. 572

⁶⁰ Nuaym b. Hammâd, a.g.e., II. 568

⁶¹ Nuaym b. Hammâd, a.g.e., II. 567

⁶² Nuaym b. Hammâd, a.g.e., II. 576

düşüncesinin akıllara düşüvermesidir. Zira Emevî idaresinden memnun olanlar olduğu gibi olmayanların da bulunduğu tarihî bir vakiydir. *el-Minâratu'l-Beydâ'*'nın bulunduğu Camiyi ve minareyi inşa edenler Emevîlerdir. Onların İsa'nın ineceği yeri inşa etmelerinden dolayı bir faziletlerinin bulunduğu zımnen de olsa ifade etmek üzere *el-Minâratu'l-Beydâ'* ifadesi rivâyete katılmış olabilir. Günümüz ifadesiyle, bir bakıma Emevîler hakkında gri propagandanın bile bahsedilebilir.

Rivâyet tarih tenkitçiliği çerçevesinde ele alındığında, Hz. Peygamber hayatta iken ne Şam fethedilmiş ne de *el-Minâratu'l-Beydâ'* yapılmıştır. Hz. Peygamberin, henüz mevcut olmayan bir mekândan bahsederek Hz. İsa'nın ineceği yeri haber vermesi, tarihin akışı gerçeğine ne kadar uygundur? Onun, Hz. İsa'nın Şam'a ineceğinden bahsetmesi ihtimal dâhilinde olsa bile, *el-Minâratu'l-Beydâ'*'dan bahsetmesi ihtimal sınırlarını biraz zorlamaktadır. Bu sebeplerden dolayı söz konusu rivâyete, râvîlerden biri, yaşadığı dönemin olgularından hareket ederek, rivâyete *el-Minâratu'l-Beydâ'* ifadesini eklemiş olabilir. Aynı râvî bu gün İsa'nın ineceği yerle ilgili bir yer ifade etmek durumunda olsaydı, kanaatimizce bu gün meşhur olan şehirlerden birini, o şehirdeki meşhur bir yeri zikredebilirdi. Burada râvî dönemin meşhur ve göze batan, herkesçe bilinen bir yer olma durumunu dikkate alarak Şam şehrini ve oradaki *el-Minâratu'l-Beydâ'* ifade etmiş görünmektedir. Bu rivâyette de râvînin naklettiği hadis ile yaşadığı dönem bir birinden tamamen farklıdır. Râvî yaşadığı dönemin olguları ile rivâyeti anlamaya çalışmakta ve buradan hareketle de İsa'nın ineceği yer olarak *el-Minâratu'l-Beydâ'*'yı bir başkası ise Şam'daki bir köprüyü zikretmiştir.

Râvîlerin aktardıkları rivâyetlere bu anlamda müdahalelerine başka örnekler de bulunmaktadır. Deccal ve Dâbbetü'l-Arz ile ilgili rivâyetlerde de "refleksiyonlu tarih yazıcılığı" olarak isimlendirilen olguya şahit olunmaktadır. Deccâl ve Dâbbetu'l-Arz'in çıkacağı yerle ilgili rivâyetlerde⁶³ –başka yönleriyle izah edilebilecek olsalar da- aynı durumun söz konusu olduğu söylenebilir. Rivâyetlerde Dâbbetü'l-Arz'in çıkacağı yerle ilgili farklı mekan veya coğrafyalar dile getirilmektedir. Rivâyetlerde muhtelif mekanların zikredilmiş olmaları, farklı şekillerde makul bir şekilde izah edilebilir. Ancak, bu izahlara girmeksizin zikredilen mekânlara baktığımızda bir birinden çok farklı coğrafyalar olduklarını görmekteyiz. Bir yerde Mescidlerin en büyüğü⁶⁴ denilirken bir başka rivâyette Safa tepesindeki bir

⁶³ Deccal'in çıkışı, vasıfları, çıkacağı yerlerle ilgili bazı rivâyetler hakkında bkz. et-Tirmizî, Fiten 55-63.

⁶⁴ et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, II. 176.

yarıktan,⁶⁵ bir başka yerde Irak ve Şam arasından,⁶⁶ bir başka yerde ise Horasan'dan⁶⁷ çıkacağı ifade edilmektedir. Burada yaşadıkları coğrafyaya göre diğer coğrafyada yaşayanların kötülenmesi gibi bir hedefin olması ihtimali de mevcuttur. Rivâyetlerde insan unsurunun katkısı ya da etkisi söz konusu olduğunda çok az da olsa bu türden problemlerle karşılaşmamız mümkündür. Böyle bir durumda râvilerin eğilimleri, mevcut kültürleri göz önüne alınarak rivâyetleri ele almak metinlerin sağlıklı anlaşılmasında bir yol olarak ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Müslümanlar için iyinin, güzelin ve doğrunun; kısacası dinin iki kaynağından birini oluşturan hadisler, lâfzen rivâyetteki zorluklardan dolayı onları manen rivâyet edilmişlerdir. Manen rivâyette maksadın korunmasına azamî derecede titizlik gösterilmesine rağmen râvilerin bazı rivâyetlere müdahalelerini de olması da kaçınılmaz olmuştur. Bu müdahalelerin bir kısmında cârî kültüre ait unsurlar da yer almaktadır. Bunlar cârî kültüre ait manevî ve maddî kültür unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Râvilerin rivâyetlerin aktarımı sırasındaki müdahalelerinden bazıları modern çağın tarih yazıcılığı açısından ele alındığında Hegel'in refleksiyonlu tarih yazıcılığı olarak tanımladığı bir olguyla benzerlik arzettiği anlaşılmaktadır. Buna göre râviler bulundukları dönemin veya çağın olgularından hareket ederek mevcut duruma ait bazı unsurları, çok az da olsa, rivâyetlere kattıkları görülmektedir.

Söz konusu edilen durumun bütün rivâyetler için geçerli olmadığını belirttikten sonra, bu çalışmada ifade etmeye çalıştığımız husus, sadece, bazı rivâyetlerde bulunması muhtemel bir meseleye dikkat çekmektir. Bu sebeple hadis rivâyetlerinin bazılarını, özellikle tarihsel muhtevalı rivâyetlerde, râvilerin yaşadıkları döneme ait hususları yansıtmaya ihtimalleri bulunduğu ve bu bağlamda, özellikle tarihsel bir yönü bulunan rivâyetleri okurken, hadis metinlerini tenkîdi yaparken, hadisleri güncellemede, akla ve kesin delillere aykırılık gibi hususların yanında râvilerin bazı rivâyetlere karıştırmış oldukları maddî ve manevî kültür unsurlarının varlığından haberdar olmak ve bunları tespit etmek de önemlidir. Günümüzde hadise yöneltilen eleştirilerin az bir kısmı da olsa bu yöntemle bertaraf edilebileceği dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

⁶⁵ et-Teberanî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I. 36.

⁶⁶ Müslim, Fiten, 110-111.

⁶⁷ et-Tirmizî, Fiten, 57; İbn Mâce, Fiten, 33; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I. 4, 7.