

## Erken Dönem İslâm'da Bilimlerin Yazılı veya Sözlü Rivâyeti Meselesi

Gregor SCHOELER\*

Çev. Bekir EZER\*\*

M.S. VIII. ve X. yüzyıllar arasında oluşturulan,<sup>\*\*\*</sup> Arap-İslâm bilimlerinin isnadı (râvî zinciri) kullanan temel derleme eserlerinin (Mâlik b. Enes *Muvatta'*, İbn İshâk *el-Megâzî*, Buhârî ve Müslim *Sahîh*, et-Taberî *Tarih* ve *Tefsîr*, Ebû'l-Ferec el- İsfehânî *Kitabü'l-Agâni* vb.) dayandığı kaynakların esasen yazılı mı yoksa sözlü olup olmadığı bugüne kadar tartışılmıştır.

\* Prof. Dr. Gregor Schoeler 1944 yılında doğdu. 1982'den beri İsviçre'de Basel Üniversitesi Oryantalistik Enstitüsü'nde İslâmî İlimler Kürsüsü başkanlığını yürütmektedir. Gregor Schoeler, özellikle siyerin yeniden inşası üzerinde durmaktadır. Bununla ilgili olarak Andreas Görke ile birlikte yürüttüğü "Reconstructing the Earliest sira Texts: the Hıgra in the Corpus of Urwa b. al-Zubayr" konulu bir projeyi İsviçre devletinin desteğiyle 2002 yılında beri sürdürmektedir. Schoeler'in siyer, İslâm kültür tarihi, Arap edebiyatı, Fars edebiyatı, İslâm ilimleri tarihi gibi değişik alanlarda eserleri mevcuttur. Özellikle siyer rivâyetlerinin sahilliğine dair eseri *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* önemlidir. Ayrıca çevirisini sunduğumuz makalesi ile "Weiteres zu Frage de Schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam" (1989, LXVI, 38-67) başlıklı makalesi birbirinin devamı niteliğindedir. Yine, kendisinin yazdığı "Schreiben und Veröffentlichung: Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten" (1992, LXIX, s. 1-43) başlıklı makaleleri ile J. Schacht'ın Mûsâ b. Ukbe'yle ilgili makalesine reddiye niteliğindeki "Mûsâ b. 'Uqbas Maghâzi" (*The Biography of Muhammad*, ed. H. Motzki, Leiden 2000, 67-97) başlıklı makaleleri de dikkate değerdir.

\*\* Bonn Üniv., Doğu ve Asya Bilimleri Enstitüsü doktora öğrencisi, bekirezer@mynet.com  
\*\*\* *Der Islam*'da yayımlanan (1985, LXII, 201-30) "Die Frage der Schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam" başlıklı bu makalenin ilk sürümü Union Européenne des Arabisants et Islamisants'ın XXII. kongresinde (Malaga; Eylül 1984) tebliğ olarak sunulmuştur. Aşağıdaki tafsilatlı izahların bazı noktaları hakkında ZDMG (136)'da yayınlanan, W. Werkmeister'in kitabının [W. Werkmeister, *Quellenuntersuchungen zum Kitâb al-Iqd al-farid des Andalusiers Ibn 'Abdrabbih*, Berlin 1983 (IU cilt 70), özellikle s. 463 vd.] detaylı tanıtımı ilâve bilgi vermektedir.

Nabia Abbott'ın *Studies in Arabic Literary Papyri*<sup>1</sup>'sinde Emevîler döneminden kalma papirüs parçaları gibi çok sayıdaki belgelere dayanarak, erken dönemde başlayıp sürekli gelişen yazı dönemi görüşünü savunması ve ardından Fuat Sezgin'in *Geschichte der arabischen Schriftums*<sup>2</sup> adlı eserinde bu derleme eserlerin -ona göre- tamamen yazılı olan kaynaklarını yeniden inşa etmek için tam bir metot verdikten sonra,<sup>3</sup> bunun dışında derleme eserlerin dayandığı çok sayıda ilk dönem kaynak eserini keşfini haber vermesiyle<sup>4</sup> öyle görülüyordu ki, Arap-İslâm bilimlerinin büyük derleme eserlere kadar genelde sözlü olarak rivâyet edildiği hakkındaki önceki düşünceler<sup>5</sup> tamamen aşılmıştı. [201]

Fakat bu arada Sezgin'in metotlarını tatbik eden veya tezlerini kontrol eden birçok araştırma, bu kaynakların yazılı olup olmadığı noktasına tekrar şüphe getirmiştir. Kaynak eser zannedilen yeni keşifler olsa olsa, en iyi ihtimalle daha sonraki düzenlemeler veya başka, yani daha sonraki derleme eserlerde (meselâ Taberî'nin *Tarih*'i) istifade edilmeyen nüshalardı, kesinlikle kaynak eserlerin aslı nüshaları değil (meselâ, Mücâhid'in Kur'an Tefsiri aslında *Varkâ'in İbn Ebî. Necih an Mücâhid isnadıyla aktarılan Tefsîri'dir*).<sup>6</sup> En kötü ihtimalle ise [bu keşifler (çev.)] sonraki derleme eserlerden iktibaslardır (Ebû Mihnef'in zannedilen *Kitabü'l-Gârât*, aslında yalnızca Ebû Mihnef'ten hadisler aktaran Muhammed b. A'sam el-Kûfi'nin *Kitâbü'l-Futûh*'unun bir bölümüdür).<sup>7</sup> Ayrıca, sonradan farklı şekillerde rivâyet edilen bazı eserlerin araştırılması,

<sup>1</sup> I-III. Chicago U. P. 1957-72.

<sup>2</sup> GAS, c. 1 vd. Leiden 1967 vd.

<sup>3</sup> Aynı yer, c. 1, s. 82 vd.

<sup>4</sup> Meselâ aynı yer, s. 19 vd., s. 58, s. 399.

<sup>5</sup> Bu görüşler genellikle I. Goldziher'in *Über die Entwicklung des Hadith (Muhammedanische Studien* içerisinde) adlı araştırmasına dayanmaktadır. I-II, Halle 1889-90. Burada II/1-274, özellikle s. 194-202.

<sup>6</sup> G. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentars Muğâhid b. Ğabrs*, Gießen 1969; F. Leemhuis, "1075 Tafsir of the Cairene Dâr al-Kutub and Muğâhid's Tafsir", *Proceedings of the Ninth Congress of the U. E. A. I.*, (ed. R. Peters), Leiden 1981, s. 169-80. Diğer örnekler: Mukâtil b. Süleyman'ın *Tefsîru'l-Kur'an*'ı (kaynak eserini rivâyetler vasıtasıyla diğer genişletilmiş redaksiyonlarının bir sonraki dönemine aittir). Krş. GAS, 1, s. 37 ve J. Wansbrough, *Quranic Studies*. Oxford 1977, s. 122 vd. özellikle s. 143 vd.-ez-Zühri'nin *Neshu'l-Kur'an*'ı, (ya eserin dikkatsiz bir şekilde rivâyet edilmiş ve rivâyetlerle donatılmış nüshası ya da ilk dönem kaynaklardan kopya edilmiş daha sonraki bir derleme; krş. A. Pippin, "Al-Zuhri, Naskh al-Qur'an and the Problem of Early Tafsir Texts", *BSDAS* 47 (1984), s. 22-43. Bkz. a.mlf., "İbn Abbas's al-Lughât fi'l-Qur'an", *BSOAS* 44 (1981), s. 15-25 ve I. Goldfeld, "The Tafsir of Abdullah b. 'Abbâs", *Der Islam* 58 (1981), s. 125-35.

<sup>7</sup> U. Sezgin, "Ebu Mihnef, İbrahim b. Hilal es-Sekafi ve Muhammed b. A'sam el-Kûfi über gârât", *ZDMG* 131 (1981), s. 1-3, krş. Aynı kişi: Ebû Mihnef. *Ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit*. Leiden 1971, s. 56 vd., 58, 111 vd.

metinler arası farklılıkları ortaya koymuştur. Bu yüzden Sezgin'in bilimsel bilginin rivâyetinde erken dönemde vuku bulduğunu düşündüğü,<sup>8</sup> (az çok tedvîn edilmiş) kitaplardan harfi harfine ve hatta bazen tam olarak yapılan alıntılar düşüncesi, tamamen olanaksızdır. Sezgin'in "hatta (sonraki derleme eserlerden) yapılan alıntılarla bazı (eski kaynak) eserleri tamamen yeniden inşa etmenin mümkün olabileceği"<sup>9</sup> şeklindeki iyimserliği haklı değildir.

İbn İshâk'ın Peygamber biyografisinin mevcut çeşitli rivâyetlerini (İbn Hişâm *es-Sîre*, et-Taberî'nin İbn İshâk 'alıntıları' vb.) [202] konu edinen böyle bir çalışma (es-Samuk) İbn İshâk'ın rivâyet malzemesinin yeniden inşasının, çeşitli münferid rivâyetlerin (Einzelüberlieferungen) sayısız varyantlarından dolayı karışıklığa neden olacak tutarsızlıklar ortaya çıkaracağını göstermiştir.<sup>10</sup>

*Kitâbü'l-İkdi'l-ferîd*'in kaynaklarını araştıran bir diğer çalışma (Werkmeister), derleme eserlerin oluşum safhasında, yazma olarak mevcut kaynakların eserin tamamı için aslında tâli bir önem taşıdığını göstermiştir. Ayrıca İbn Abdırabbih'in en önemli modeli ve kaynakları zannedilen kitaplardan (el-Câhız *Kitâbü'l-Beyân*, İbn Kuteybe *Kitâbü 'Uyûni'l-ahbâr*) yapmış olduğu tahmin edilen alıntılar, bu eserlerde bulunan denklerinden o kadar farklıdır ki ancak dolaylı bağlantılar makul biçimde varsayılabilir.<sup>11</sup> Bütün bunlar sözlü rivâyetin ifadesi gibi görünüyor. Tabi ki 'yazılı teori'nin savunucuları, bu iki eserin yazarına şu itirazı yapabilir: İbn İshâk'ın tarih eserini yazılı bir şekilde kâğıda döktüğü güvenilir bir şekilde rivâyet edilmiştir<sup>12</sup> ve İbn Abdırabbih'e sözel olarak ulaştığı farz edilen rivâyetler müelliflerin sâbit yazılı taslak şeklinde verdiği eserlerdir.

Bugün burada incelenen sorunlarla alakalı tereddütler belki de aşağıdaki alıntıyla aydınlatılabilir: *Kitâbü'l-Egâni*'nin kaynaklarıyla meşgul olan bir araştırmacı (M. Fleischhammer) bir taraftan "bu zamanlarda var olan geniş çaplı görüş birliğinin, bu isnadların arkasında genellikle yazılı örneklerin gizlendiğine dayanmakta olduğunu" söylerken, diğer taraftan "müteaddit

defalar gerçek bir sözlü rivâyetin sunulduğu şüphesinin tamamen giderilmediğini" söylemektedir.<sup>13</sup> [203]

Aşağıda bu problem için teori şeklinde bir çözüm denemesi tartışmaya sunulacaktır. Bu deneme, ilk bakışta birbirlerine zıt görünen söz konusu görüşleri bağdaştırabileceğine inanan bir teoridir. Şunu vurgulamak gerekir ki bu teori yeni kaynak araştırmalarından ziyade hâlihazır da kesinleşmiş görünen araştırma sonuçlarını karşılıklı ölçüp biçerek ve bir araya getirerek oluşmuştur. Ve birçok esas noktada bu sorunla ilgilenen ilk oryantalist Sprenger'in nazariyesine geri dönme mecburiyetini hissettiğimizi vurgulamak gerekir. (bkz: aşağıdaki dipnot 39).

Bu teoriler altı noktada izah edilecektir.

Aşağıdakileri daha iyi anlamaya yönelik olarak, İslâmî bilimsel öğretim müessesesinin bazı özelliklerini zihnimizde canlandırmak için modern akademik 'ders (Vorlesung)' modelinden istifade edilecektir. Eski çağda da var olduğu söylenen –Aristoteles'in eserlerinden bazılarının da sadece okumakla nakledildiği söylenmekte– bilimsel okul müessesesi İslâm'da 'semâ'<sup>14</sup> şeklinde bulunmaktadır. Rivâyetlerin en mükemmel şekli olarak görülen 'semâ'da öğrenciler *hocanın (şeyhin)* veya onun temsilcisinin bir defterden veya ezber olarak okudukları konuyu sadece 'dinlerlerdi'. Onun yanında ona denk sadece kıraat ('okuma', 'konferans', 'arz', 'takkîm' olarak da nitelenir) görülmektedir. Bu da bir tür okumadır. Öğrenci, Şeyh'in 'yanında' konuyu bir defterden veya ezber olarak okur ve şeyh onun okumasını dinler, icabında düzeltir. Bu tür 'dersler' 'mecâlis' veya 'mücâlesât' ve ders 'halkaları'nda yapılmıştır. İlk dönemde çoğu kez camide veya başka yerlerde (meselâ hocanın evinde) gerçek-

<sup>8</sup> GAS, 1, s. 79, satır 5, s. 82, satır 13; krş. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentars Muğâhid*, s. 229.

<sup>9</sup> GAS, 1, s. 82.

<sup>10</sup> Bkz. M. el-Samuk, *Die historischen Überlieferungen nach İbn İshâk . Eine synoptische Untersuchung*, Frankfurt 1978, özellikle s. 165.

<sup>11</sup> W. Werkmeister, *Quellenuntersuchungen zum Kitâb al-Iqd al-farîd des Andalusiers Ibn 'Abdrabbih*. Berlin 1983 (IU cilt 70). Özellikle s. 463 vd.

<sup>12</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV., Kahire 1349/1931. Burada I, 221. İbn Sa'd: *Tabakâtü'l-kebir*, neşreder E. Sachau, I-IX, Leiden 1904–40. Burada III, I, s. XXV. Krş. Abbot, *Studies in Arabic*, I-III. Chicago U. P. 1957–72, I, s. 89 vd. ve el-Samuk, *Die historischen Überlieferungen*, s. 149, 152, 162. Bkz. bu makaledeki 58. ve 70. dipnot.

<sup>13</sup> M. Fleischhammer, *Hinweise auf schriftliche Quellen im Kitâb al-Ağâni*, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Halle Universität* 28 ('79), cüz. 1, S. 53–62, burada S. 53. Makale, Fleischhammer'in doçentlik çalışması *Kitâbü'l- Agâni'nin Kaynak Araştırmaları*'nın 4. bölümünün gözden geçirilmiş metnidir (Halle 1965, S. 109–144.). Bu olağanüstü önemli çalışma maalesef basılı olarak mevcut değil. Aynı durum şu çalışmalar için de geçerli; L. Zolondek, "An Aporoach to the Problem of the Soureos of the Kitâb al-Ağâni", *JNES (Journal of Near Eastern Studies)* 19 (1960), s. 217–34, burada s. 218; ve R. Blachère, *Histeire de la littérature arabe*, Paris 1352–66, s. 136.

<sup>14</sup> Bu ve devamına yönelik olarak krş. GAS, 1, s. 58 vd.; G. Vajda: *De la transmission orale du savoir dans L'Islam traditionnel, La transmission du savoir en Islam*, nşr. N. Cottart, London 1983 (Variorum Reprints). Metin 1, s. 2 vd.; M. Ahmed: *Muslim Education and the Scholars' Social Status*, (Hamburg) Zurich 1968, s. 93 vd.; G. Makdisi, *The Rise of Collegs. Institutions of Learning in Islam and in the West*, Edinburh U.P. 1981, s. 140 vd.; M. Weisweiler: *Die Methodik des Diktatkollegs (Adab el-imla ve'l-istimlâ')* von... es-Sem'âni. Leiden 1952, s. 14 (Almanca), S. 8 (Arapça).

leşmiştir.<sup>15</sup> Bu iki tür bilim aktarım türünün yanında ilk dönemde kitapların [204] 'sadece' kopyalanması (vicâde, kitâbe vb.)<sup>16</sup> da vardı. Fakat bu metin otorite olan bir kişi tarafından dinlenilmediği zaman kötü bir rivâyet türü olarak kabul edilirdi.<sup>17</sup>

1. Başlangıçta yazının arada sırada ve daha sonra gittikçe yaygın ölçüde hadislerin, hukukî yazıların, tarihî haberlerin, şiirlerin kaydı için kullanıldığına dair N. Abbot ve F. Sezgin'in topladığı çok sayıdaki belge, delil olarak görünmektedir.

Bu durum, özellikle vurgulandığı üzere, hadis için de geçerlidir. İşin garibi şudur ki, en erken dönemde rivâyetlerin yazılı olduğuna dair yaklaşımlar, temel derlemelerden önceki zaman dilimindekine nazaran daha az tartışmalıdır. Çünkü bir taraftan I. Goldziher, hadisin başlangıçta kesinlikle sadece sözlü rivâyete mahsus olmadığını açıkça beyan eder ve hadisin gerçekten çok erken yazıldığına<sup>18</sup> dair deliller getirirken, diğer yandan N. Abbot<sup>19</sup> ve Fuat Sezgin<sup>20</sup> sonraki dönemlerde ara sıra hadisin yazılmasına karşı dinî kaygıların olduğunu itiraf etmektedirler (Fakat sözü edilen, çok erken dönem aşığıda mevzu bahis edilmeyecektir).

*Kütüb-i sitte* mecmuâlarını hazırlayıcı literatürün mevcut olup olmadığı meselesi ise daha da tartışmalıdır. Başka bir ifadeyle sistematik olarak içeriğine göre belirli bölümler şeklinde düzenlenmiş eserleri (musennefâtı) –Goldziher<sup>21</sup> gibi– Buhârî (ö. 870) ve Muslim (ö. 875) ile mi başlatmak veya –Sezgin gibi<sup>22</sup>– yüz sene öncesine ait olduğunu mu farz etmek gerekiyor? Buna paralel olarak, meselâ Mâlik b. Enes'ten önce fıkıh 'literatürünün', İbn İshâk'dan veya hatta (çok daha sonraki) et–Taberî'den (v. 923) önce bir tarih 'edebiyatı'nın, ve Ebü'l-Ferec'den (v. 967) önce tedvîn edilmiş edebiyat tarihiyle ilgili eserlerin vs. olup olmadığı meselesi mevcuttur.<sup>23</sup> [205]

<sup>15</sup> Makdisi, *The Rise*, s. 10 vd.; M. Ahmed, *Muslim Education*, s. 112 vd.

<sup>16</sup> Daha sonra birbirinden ayrılacak olan her iki usul (bkz. GAS, 1, s. 59) erken dönemde henüz birbirinden ayrılmamış görünmektedir. (Krş. aynı yer s. 61).

<sup>17</sup> GAS, 1, s. 61 vd., s. 69; GAS, 2, s. 29.

<sup>18</sup> Goldziher, *Über die Entwicklung des Hadith*, s. 9 vd., s. 194, 196.

<sup>19</sup> *Studies*, II, s. 110 vd.

<sup>20</sup> GAS, 1, s. 62 vd.

<sup>21</sup> Goldziher, *Über die Entwicklung des Hadith*, s. 180, 211 vd., 234, 245 vd.–Probleme yönelik olarak krş. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentars Muğâhid*, s. 55 vd., özellikle s. 57 vd.

<sup>22</sup> GAS, 1, s. 54 vd.

<sup>23</sup> Goldziher'in hadisin gelişimi hakkındaki makalesinin (*Über die Entwicklung des Hadith*) sonuçları –ilk hadis koleksiyonculuğunun miladî IX. yüzyıldan kaynaklandığı ve sözlü rivâyetlerden oluştuğu düşüncesi– açıkça daha sonraki oryantalistlerin diğer İslâmî ilimlerin

Buhârî'den (ve bu zaman dilimindeki başka bilim dallarına ait eserlerden de) önceki yazılı hadis koleksiyonlarının varlığına karşı delil olarak Goldziher'den itibaren kaynaklarda sık sık rastlanılan şöyle kalıplaşmış ifadeler zikredilmiştir: “ما رأيت في يده كتابا قط/Elinde hiçbir zaman kitap görmedim (görülmedi)”, “لم يكن له كتاب، إنما كان يحفظ/Onun kitabı yoktu, bilâkis hafızasında tutup ezberlemeye itina gösterirdi.”<sup>24</sup> Açıkça övgü dolu olan bu kalıplaşmış ifadeler hadis (Saîd b. el-Arûbe, v. 778<sup>25</sup>; Vekî' b. el-Cerrâh, v. 812)<sup>26</sup> ve fıkıh (Süfyân es-Sevrî, v. 778)<sup>27</sup> ve filoloji (Halef el-Ahmer v. 769,<sup>28</sup> Hammad er-Râviye v. 771<sup>29</sup>, İbnü'l-A'râbî v. 846<sup>30</sup>) gibi değişik bilim dallarının temsilcileri hakkında rivâyet edilmiştir.

Fakat bu ifadelerin söz konusu şahsiyetlerin öğrenim ve öğretim metotları hakkındaki diğer rivâyetlerle bağlantısı koparılmalı ve tek başına değerlendirilmemelidir. Genelde bu ifadeler, otoritelerin mekteplerinde ezberden [not olmaksızın (çev.)] ders yaptığını ifade eder, (Abbot ve Sezgin'in isabetli bir şekilde ifade ettiği üzere)<sup>31</sup> ve haberler bu durumu [notlara dayanmaksızın ezberden ders anlatmayı (çev.)] özellikle zikrettiği için, bunun bir genel bir kural olmadığı açıktır. Kesinlikle bunlardan Goldziher'in yorumladığı gibi, âlimlerin “kâğıt ve kitaptan ictinâb ettiği”<sup>32</sup> anlaşılması gerekir.

(tarih ilmi, filoloji) gelişimi ve oluşumu hakkındaki teorilerine etki etmiştir. Krş. U. Sezgin: Ebü Mihnef, *Ein Beitrag ...*, s. 3 vd.

<sup>24</sup> Sayısız ispatlar için bkz. GAS, 1, s. 70 vd.; GAS, 2, s. 29 vd.; Abbott, *Studies*, II, s. 61, özellikle dipnot 257; bkz. Goldziher, *Über die Entwicklung*, s. 197, 212.

<sup>25</sup> Meselâ, ez-Zehabi, *Mizânü'l-İtidal fi nakdi'r riğal*, I-IV, (neşreden A. M. el-Bicâvî), Beyrut (1963). Burada II, s. 153– el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, cilt 3, s. 475.–Konuya yönelik olarak GAS, 1, s. 57 (Goldziher'e karşı); kişiye yönelik olarak a.g.e, s. 91 vd.

<sup>26</sup> Meselâ İbn Hacer el-Askalânî: *Tehzibü't-Tehzib*, I-XII, Haydarabad 1325–27. Burada XI, s. 129. el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, c. 13, s. 475. Konuya yönelik olarak bkz. GAS, 1, s. 70; kişiye yönelik olarak bkz. S. 91 vd.

<sup>27</sup> Meselâ İbn Hacer, *Tehzibü't Tehzib*, IV, s. 113, 115.–el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, XIII, s. 475. Konuya yönelik olarak bkz. Abbott, *Studies*, II, s. 61, dipnot 257 ve kişiye yönelik olarak bkz. GAS, 1, s. 518.

<sup>28</sup> Ebü Nuvâs: *Diwân*. I. (neşreden; E. Wagner), Wiesbaden-Kahire 1958 (Varak 20a) s. 311, 317. Konuya yönelik olarak bkz. Goldziher, *Über die Entwicklung*, s. 197, dipnot 2, ve GAS, 1, s. 70, GAS, 2, s. 29 vd.; kişiye yönelik olarak bkz. GAS, 2, s. 460 vd.

<sup>29</sup> İbn Nedîm: *Kitabü'l-Fihrist*, (neşreden G. Flügel), I, Leipzig 1871, s. 92, satır 5.–Konuya yönelik olarak bkz. Blachère, *Histeire*, s. 100, özellikle dipnot 3, kişiye yönelik olarak bkz. GAS, 1, s. 366 vd.

<sup>30</sup> İbn Nedîm, *Kitabü'l-Fihrist*, s. 69, satır 6.–Konuya yönelik olarak bkz. Blachère, *Histeire*, s. 100, özellikle dipnot 3; kişiye yönelik olarak bkz. GAS, 8, s. 127 vd.

<sup>31</sup> Bkz. dipnot 24.

<sup>32</sup> Goldziher, *Über die Entwicklung*, s. 197.

Söylenenlere delil olarak yukarıda zikredilen Vekî' b. el-Cerrâh hakkında [206] –Goldziher onun 'kağıt ve kitap' kullanmaktan çekindiğini düşünmektedir–bazı bilgiler verilecektir.<sup>33</sup> Vekî', kaynakların gösterdiğine göre–Buhârî'den uzun zaman önce – bölümlere göre düzenlenmiş hadis eserleri (musennafât) kaleme alan kişilerdendi. Gerçekten de onun hakkında şu haber nakledilir: “ما رُئي لو كُتِبَ كتاب قط، وأُملى عليهم وكُتِبَ حديث سفیان الثوري عن الشيوخ/Vekî'in hiçbir kitabı görülmemiştir. O öğrencilerine Süfyân es-Sevrî'nin şeyhlerinden naklettiği hadisleri (onların rivâyetlerine göre) yazdırmıştır.<sup>34</sup> Eğer ki bundan Vekî'in Süfyân'a ait olan hadislerin hiçbir yazılı kaydına veya başka hiçbir yazılı dokümana sahip olmadığı sonucu çıkarılırsa, bu yanlış olur. Çünkü aynı kaynak Vekî'in bir gün şunu söylediğini haber verir: “Ben Süfyân es-Sevrî'nin yanında asla bir şey yazmazdım, bilâkis hafızamda tutmaya (ezberlemeye) dikkat ederdim, eve geri döndüğümde yazardım” ve devamında “bir gün bir deftere bakma hâricinde on beş yıldan beri hiçbir kitaba bakmadım.”<sup>35</sup>

Konuyu yazma ve gerektiğinde notları gözden geçirme alışkanlığı ile ezberden ders verme uygulaması arasında hiçbir çelişki yoktur. İbn Hibbân el-Büstî,<sup>36</sup> Vekî' hakkında şunu söyler: o (*talebü'l-ilm* gayesiyle) seyahat eden (*rahâle*), yazan (*ketebe*), toplayan (*ceme'a*), sistematik olarak düzenleyen (*sannefe*), ezberleyen (*hafiza*), tekrar eden (*zekere*) ve açıkça yayanlardandı (*bezzâ'*).

Tabi ki sadece az sayıda hadise sahip olan bir şeyh, tamamen deftersiz de yapabirdi. Goldziher gibi<sup>37</sup> kaynakların ifadelerine göre -büyük hacimli-musannef eserlerin yazarları olan bu adamlardan böyle bir şeyi beklemek veya Blachère gibi bu tip kalıplaşmış ifadelerden Hammâd er-Râviye'nin ve IX. yüzyıl gibi geç bir tarihte İbnü'l-A'râbî'nin hiçbir yazılı belgeye sahip olmadığını çıkarmak kesinlikle doğru değildir.<sup>38</sup>

Sözü edilen yazılı belgelerin genelde sâbit olmayan bir şeklinin bulunduğu doğrudur. Yukarıda verilmiş bilgiye göre Vekî'in yanında düzenlenmiş not koleksiyonları veya defterler<sup>39</sup> vardır (bkz. aşağıdaki 2. madde). [207] Bunun

yanında ezberden sunulan konu ders esnasında bir okumadan diğer okumaya önemli ölçüde değişebilirdi. Bu, bir eserin değişik rivâyetlerinin veya nakillerinin ortaya çıkmasının muhtemel çıkış noktalarından birine sahibiz.

İlk dönemde dahi, hocaların bir defterden veya ezbere okudukları konuyu öğrenciler genelde yazarlardı. Eğer öğrencilerin konuyu ders esnasında veya dersten sonra yazmaları Şeyh tarafından amaçlandıysa, o zaman biz (imlâ)<sup>40</sup> müessesesi ile karşılaşırız. Kaynakların bildirdiğine göre imlâ meclisleri hadisçi Şu'be b. el-Haccâc (v. 776),<sup>41</sup> Vekî' b. el-Cerrâh (v. 812),<sup>42</sup> [208] hadisçi ve fakih Süfyân es-Sevrî (v. 778),<sup>43</sup> tarihçi eş-Şâ'bî (v. 721),<sup>44</sup> Muhammed b. es-Sâ'ib el-Kelbî (v. 763),<sup>45</sup> el-Medâinî (v. 843),<sup>46</sup> filolog İbn el-A'râbî (v. 846)<sup>47</sup> ve Sa'leb (v. 904)<sup>48</sup> tarafından düzenlenmiştir. Derste okunan malzemenin derhal yazıla-

Princeton 1984, s. 12. (Bu Kitabın “Composition and Transmission of Books” bölümünün içerik itibarıyla bazı noktalarda mevcut makaleyle kesiştiği açıklamasını Dr. R. Hillenbrand'a borçluyum, Edinburgh)–R. Sellheim, “Kitâb”, *EP*, V, s. 207 vd.; a.mlf., *Gelehrte und Gelehrsamkeit im Reiche der Chalifen*, Paul Kirn anısına... (nşr. E. Kaufmann), Berlin 1961, s. 54–79, burada s. 66.–ayrıca krş. F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 69 (Arap edebiyatının en erken histografik eserlerinin “private books, notebooks of Scholars” olması gerektiği) ve s. 131 vd.; H. Horst, “zur Überlieferung im Korankommentar et-Taberis”, *ZDMG* 103 (1953), s. 307 (Taberî'nin Kur'an tefsirinin kaynakları genellikle sadece hafızaya destek olarak kaleme alınmış “mektep notları” idi).

Şu vurgulanmalı ki, erken dönem İslâm'da dinî rivâyetin sözlü ya da yazılılığı meselesiyle iştiğal eden ilk oryantalist A. Sprenger, o zamanlar birçok meseleyi ve burada söz konusu olan hususu da kendisini takip eden bilim adamlarından daha doğru görmüştür. O, *Das Leben und die Lehre des Mohammed* adlı kitabında şu tespitte bulunmaktadır: “Biz hafızanın desteklenmesine yönelik olan notlar, okuldaki yazılı malzeme ve yayınlanmış kitapları birbirinden ayırmak zorundayız.” (c. III, Berlin 1869, s. XCIII vd.)

<sup>40</sup> Buna yönelik olarak bkz. Pedersen, *The arabic Book*, s. 20 vd.; Weisweiler, *Die Methodik*; aynı kişi: *Das Amt des Müstemli...*, Oriens 4 (1951), s.27-57, burada özellikle s. 34 vd.

<sup>41</sup> ez-Zehabi, *Tezkiretü'l-Huffâz*, c. 1–2 Haydarabad. 1955. Burada c. 1, s. 409, satır 7; s. 196, satır 14; el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihü Bağdâd*, c. 7, s.28, satır 3; Weisweiler, *Das Amt*, s. 34; GAS, 1, s. 67.–Şurası dikkate şayandır ki, bu kaynaklara göre sadece bazı öğrenciler Şu'be'nin dersinde not tutmuş, diğerleri daha sonra bunlardan kopya etmişlerdir.

<sup>42</sup> el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihü Bağdâd*, c. 13, s. 475, satır 11 (bkz. S. 207); Weisweiler, *Die Methodik*, s. 16 (Arapça); aynı kişi, *Das Amt*, s. 34.–İmlâ okulları oluşturan bu ve diğer hadiscilerin isimleri için bkz. Weisweiler'in her iki eseri.

<sup>43</sup> Weisweiler, *Die Methodik*, s. 16 (Arapça).

<sup>44</sup> GAS, 1, S. 63, dipnot 7 (Kaynak bilgileri orada).

<sup>45</sup> İbn en-Nedîm, *Kitabü'l-Fihrist*, s. 95, satır 18 vd.

<sup>46</sup> İbn 'Abd Rabbih, *Kitabü'l-Iqd el-ferid*, c. 1–7, nşr., A. Emin ve diğerleri, Kahire 1950–53. Burada c. 4, s. 318.–Karşılaştırmız G. Rotter, *Die historischen Werke Madâ'ini's in Tabari's Annalen*, Oriens 23–24 (1974). s. 103–33. Burada s. 108, 119, 122; Werkmeister, *Quellenuntersuchungen*, s. 157.

<sup>47</sup> İbn en-Nedîm, *Kitabü'l-Fihrist*, s. 69, satır 7.–Fakat bu kaynaklara göre İbn A'râbî Kiraat usulünde de rivâyette bulunmuştur.

<sup>48</sup> Aynı yer, s. 74, satır 28.

<sup>33</sup> Krş, GAS, 1, s. 70, gerçi orada aşağıda tartışılanlardan farklı kaynaklar değerlendiriliyor.

<sup>34</sup> el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihü Bağdâd*, c. 13, s. 475, satır 10–11.

<sup>35</sup> Aynı yer, satır 21–22; satır 5–6.

<sup>36</sup> *Kitâbü Meşâhiri 'ulemai'l-emsâr*, (nş., M. Fleischhammer), Wiesbaden–Kahire 1959 (Varaka 22), s. 173 (Numara 1374)

<sup>37</sup> Goldziher, *Über die Entwicklung*, s. 197, dipnot 3.

<sup>38</sup> Bkz. dipnot 29 ve 30.

<sup>39</sup> Özellikle eski zamanda “kitâb” kelimesi (çoğulu *kütüb*), “yazı, kitap”, sık sık böyle ya da benzer şekilde tercüme ediliyordu; krş. WKAS 1, s. 40 vd. (bkz. *Kitâb*); Goldziher, *Über die Entwicklung*, s. 196; J. Petersen, *The Arabic Book*, (tr. C. French), (ed. R. Hillenbrand),

rak kaleme alındığı ve –teorik olarak– hocanın verdiği şekilde nakledilmesine rağmen tatbikatta öğrencilerin tariklerinde bir takım varyantlar oluşmuştur.

İmlâ haricinde öğrencilerin daima ‘sadece’ dinlemeleri gereken dersleri de vardı. (Buna rağmen ‘salt’ semâda dahî bazı öğrenciler not tutarlardı, buna bazı hocalar müsaade eder, bazıları ise izin vermezdi.<sup>49</sup> Yani rivâyet edebilmek için mutlaka yazılı bir belgeye sahip olmak gerekmiyordu. Rivâyet bilimi eserlerine göre böyle durumlarda öğrenciler hocanın huzurunda tamamen ezberlemeye odaklanır, sonra aralarında birbirlerine sorarlar ve nihayet öğrendiklerini evde ilerdeki bir karşılaştırma için kaleme alırlardı.<sup>50</sup> Bunun ekseriyetle böyle olmadığını, kaynaklarda açıkça işaret eden haberler de mevcuttur. İlk dönem müfessirlerinden Mücâhid’in (v. 722) mektebinde sadece tek bir öğrencisinin yani el-Kâsım b. el-Bezze’nin (v. 742) yazılı bir tefsir eseri ortaya koyduğunu duyuyoruz. Mücâhid derslerini hiçbir zaman kitap halinde düzenlememiş. Fakat el-Kâsım’ın eseri kullanıma hazır olması gerekir çünkü Mücâhid’in tefsirinin bütün râvileri, hocayı dinlemiş olsun olmasın kendilerine ait yazılı bir tefsirin teşekkülü için isnadda ismini zikretmedikleri el-Kâsım’ın kitabını kopya etmişlerdir.<sup>51</sup> [209]

Semâ veya kıraatta ‘dinlenen’ eserin rivâyet hakkından faydalanmak için, uygulamada genellikle yazılı belgelere başvurulurdu. –Eğer kendileri yazmadı-larsa başka bir öğrencinin notlarına sahip olma yolu aranıyor. *Tefsîru Verkâ ‘an İbni’n-Necîh an Mücâhid*’in miladî XII. yüzyıla ait olan yazma nüshasının ferağ kaydındaki bilgilerden –ki bu eserin tetkikini G. Stauth’a borçluyuz– şu anlaşılıyor ki yazmanın müstensihî, tefsiri ikisi de yetkili râviler olan iki hocasından direkt semâ etmiş, dersin gerçekleşmesinden bir süre sonra kendi yazılı nüshasını oluşturmak için ders halkasından başka bir öğrencin nüshasını bir model olarak kullanmış.<sup>52</sup>

–İmlâdan farklı olarak– şifâhen anlatılan konunun, dersten bir hayli zaman sonra farklı kişiler tarafından –tabi ki yazılı notlara dayanılarak– kağıda döküldüğü bu tür durumlarda, uygulama esnasında, farklı versiyonlar arasında önemli varyantların ortaya çıkması şaşırtıcı değildir.

<sup>49</sup> el-Hatib el-Bağdâdî, *Kitâbü’l-Kifâye fî ilmi’r rivâye*, Haydarabad 1970, s. 86 vd.: Aynı kişi, *Takyîdü’l-ilm*, Neşreden, Yusuf el-Uş, Damaskus 21975, s. 111 vd.

<sup>50</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 111.–Karşılaştırınız Abbott, *Studies*, II, s. 61; ve yukarıda s. 207 (Vekî hakkında).

<sup>51</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü Meşâhiri*, s. 146 (numara 1153).–Abbott, *Studies*, II, s. 98, dipnot 24 (diğer kaynaklar orada).–Krş. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentar*, s. 71.

<sup>52</sup> Krş. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentar*, s. 11, 14 vd.

Dolayısıyla, birbirinden farklı rivâyetlerin veya nüshaların oluşması; (a) şeyhin konuyu farklı şekilde sunmasından ve (b) öğrencilerin konuyu farklı şekilde kaleme alıp aktarmalarından ileri gelmektedir.<sup>53</sup>

2. Bu zamana kadar söylenenlerden ilk dönem ve hatta milâdî VIII. ve IX. yüzyıl İslâm âlimlerinin eserlerine kesin bir şekil vermediği anlaşılıyor. Bunun onların (ve öğrencilerinin) ders dokümanları veya hâfızaya yardımcı yazılı kayıtlara sahip olmadıkları anlamına gelmediğini burada tekrar vurgulamakta yarar vardır. Aynı zamanda şeyhlerin derslerinin düzenli bir şekilde tanzim edilmiş ve düzeltilmiş notlarını hazırlamaya itina göstermediği anlamına da gelmez. Fakat âlimlerin genellikle nihaî, gözden geçirilmiş redaksiyonlar şeklinde eserler oluşturmadıkları veya geride bırakmadıkları zikredilmektedir. Onlar materyallerini ‘semâ’da her defasında az çok farklı yorumla sunmuşlardır. Eğer kıraat usûlüyle rivâyet etmişlerse, o zaman eserin gerçekten çok farklı metinlerini muteber kılmışlardır.

Mâlik b. Enes hakkında onun (v. 795) *Kitâbü’l-Muvatta*’ını öğrencilerine özellikle okuttuğu (yani kıraat şeklinde rivâyet ettiği) haber verilir.<sup>54</sup> Tabi ki bazen kendisi de onu okurdu (yani semâ şeklinde rivâyet ederdi).<sup>55</sup> Hatta onun, ara sıra kendisinin [210] bizzat düzelttiği bir örnek nüshayı rivâyet için bir başkasına teslim ettiği (münâvele usûlü) dahi haber verilmektedir.<sup>56</sup> Mâlik eserinin yazılı bir metnini oluşturmuş veya başkalarına yazdırmıştır. Buna rağmen bize ulaşan değişik rivâyetlerin dayanabileceği, *Muvatta*’a nihaî bir şekil vermemiş ve ‘kanonik’ bir nüsha/versiyon tespit etmemiştir. Bize ulaşan *Muvatta*’ rivâyetleri daha çok Mâlik’in farklı ve aralarında zaman olarak çok fâsıla olan (semâ veya kıraat şeklindeki) derslerine dayanmaktadır ve bilindiği üzere birbirlerinden oldukça farklıdır.<sup>57</sup>

Eğer bu uygulamayı başlangıçta dayandığımız modern akademik dersin modeline göre göz önünde bulundurursak şunu söyleyebiliriz: Burada bir

<sup>53</sup> Krş., Pedersen, *The arabic Book*, s. 33.

<sup>54</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Kitâbü’l-Kifâye*, s. 362 vd.; krş. Abbott, *Studies*, II, s. 126 vd. ve GAS, 1, 458 vd. (diğer kaynaklarla beraber).

<sup>55</sup> Weisweiler, *Die Methodik*, s. 8 vd. (Arapça).

<sup>56</sup> Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 443, aynı şekilde bkz. dipnot 54.

<sup>57</sup> Krş. Abbott, *Studies*, II, s. 124; Goldziher, *Über die Entwicklung*, s. 220 vd.; GAS, 1, s. 458 vd.–Bir yandan Goldziher ve Schacht’ın, Mâlik’in *Muvatta* metinlerine dikkatsiz bir şekilde mevsiyet kazandırdığı veya ilk önce onun öğrencilerinin *Muvatta*’ı kaleme aldığı tespitleri, diğer yandan Sezgin’in, Mâlik’in kitabını sonuna kadar kendinin yazmış olduğu itirazı arasında hiçbir çelişki yoktur. Bu bağlamda Schacht’ın *EI*, III, s. 225’deki notuna dikkat çekiyorum. “Tabii ki ‘*Muvatta*’ ismi Mâlik’in burada, kelimenin daha geç bir dönemdeki anlamını taşıyan bir ‘Eser’ meydana getirmek isteğini göstermektedir.

akademisyenin bir dersi çoğu kez farklı şekilde yapmış olması söz konusudur. Bu farklılıklar hocanın yazılı metinden ayrılmasından veya yaptığı değişikliklerden kaynaklanır. Böyle derslerin genelde yazılı bir şekilde mevcut olması, belki de hatta çoğaltılmış nüshalar hâlinde, öğrencilere dağıtılmış olmasına rağmen hoca genellikle bunları kitap olarak yayınlamaz. Fakat hoca öldükten sonra bunu öğrenciler yapabilir. Misâl olarak burada Hegel ve De Sasure'nin dersleri zikredilebilir. Eğer ilim adamı ders notları dağıtırsa veya geride bıraktıklarının arasında yazılı ders notları ortaya çıkarsa öğrencileri genelde buna dayanırlar. Eğer böyle bir durum yoksa öğrencilerin kendi yazdıklarına başvurmaları gerekir.

Ama ilk dönemde dahi eserlerine –veya onun farklı bir nüshasına– sâbit bir şekil veren, onu gerçek bir kitap haline getiren âlimler de vardı. Bunun en meşhuru İbn İshâk'ın eseridir. İbn İshâk, halife Mansûr tarafından görevlendirilerek, [211] görünüşe göre tüm tarihî rivâyetleri bir *Kitâbü'l-Kebîr*'de yazılı olarak kaydetmiştir.<sup>58</sup> Bugün kaybolmuş bu yazılı eserden önce ve sonra İbn İshâk eserini (veya onun bir kısmını) derslerinde rivâyet etmiştir.<sup>59</sup> Öğrencilerinden biri olan Seleme b. el-Fazl'ın (v. 807) hocasının yazılı notlarının (*karâtîs*, papirüs) kendisine intikal ettiği ve bunları rivâyet etmek için kullandığı haber verilmektedir (bu nedenle bazıları onun İbn İshâk rivâyetlerini tercih etmişlerdir).<sup>60</sup> Diğer râvîler ise, İbn-i İshâk'ın derslerini kaydetmişler veya rivâyetlere başka bir şekilde (başkasından kopya ederek) sahip olmuşlardır. İbn-i İshâk'ın *Kitâbü'l-Megâzî*'sinin –yazarın, esere sâbit bir şekil vermesine rağmen– neden farklı rivâyetlerinin oluştuğu böylece kolayca anlaşılmaktadır.

Filoloji alanından benzer bir misâl göstereceğiz: İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'in'de belirtildiğine göre<sup>61</sup> el-Mufaddal ez-Zebbî (v. 780) kendi ismini taşıyan *el-Mufaddaliyât* adlı antolojisini –İbn İshâk'ın tarih eseri gibi – halife Mansûr veya oğlu Mehdî için imlâ etmiş (yani yazılı bir şekilde kaydetmiştir). Buna rağmen eserin nüshaların İbn Nedîm'in tespit ettiğine göre şiirlerin uzunluğu ve düzenlemesi açısından önemli ölçüde değişmesi, el-Mufaddal'ın eseri derslerinde farklı şekilde okuması veya işlemesinden ve/veya öğrencilerinin farklı şekilde rivâyet etmelerinden kaynaklanmıştır. İbn Nedîm son

<sup>58</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 221 vd.; krş. J. Fück, *Muhammed İbn İshâk, Literarhistorische Untersuchungen*. Frankfurt a.M 1925. s. 33; Abbott, *Studies*, I, s. 88 vd. (her ikisi de diğer kaynaklarla beraber) ve son olarak el-Samuk, *Die historischen Überlieferungen*, s. 149, 152, 164. Aynı şekilde bkz. bu makale dipnot 70.

<sup>59</sup> Dipnot 58'de verilen tâli kaynaklarla karşılaştırınız.

<sup>60</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 221, satır 6 vd.

<sup>61</sup> İbn Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, c. 1, S. 68 vd.; krş. GAS, 2, s. 53 vd. ve Abbott, *Studies*, I, s. 89.

ihitmâli kabul etmektedir çünkü en doğru rivâyetin İbnü'l-A'râbî'nin versiyonu olduğunu söylemektedir.

Eğer burada modelimizi göz önünde bulundurursak şunu tespit edebiliriz: Son zikredilen durumlarda hocanın –Goldziher'in *Vorlesungen über den Islam*'ı gibi– bizzat ders notlarını kitap olarak neşretmesi ile karşı karşıyayız. Bu hocanın notlarını daha sonraki derslerinde –farklı veya düzeltilmiş şekilde– işlemediği anlamına gelmez. [212]

Milâdî IX. yüzyılda Arap–İslâm bilimlerinde eserlere sâbit kitap şekli verilmesi daha sık bir şekilde görülmektedir. Böyle gerçek kitapların tanınma alâmeti sık sık bir ithafın, önsözün<sup>62</sup> mevcut olmasıdır. Belki bu kitapları yazanlara, küttâb'ın çalışma usûlü örnek olarak etki etmiştir.<sup>63</sup>

Her ne kadar Ebû Ubeyd (v. 838) Arap atasözlerine dair ilk koleksiyonu kaleme almamışsa da –hatta günümüze ulaşan en eski *Kitâbü'l-el-Emsal*'i de yazmamıştır– ilk olarak Arap atasözleri koleksiyonuna sâbit bir şekil veren ilk kişidir ve bu nedenle eser ders halkalarında sadece şifâhen değil aynı zamanda yazma şeklinde de nakledilebilmiştir.<sup>64</sup>

Bir yandan ders notları ve taslakları hazırlama, diğer taraftan gerçek kitap yazma şeklindeki çalışma usûllerinin arasındaki farkı Arapça biyografi ve bibliyografya yazarları nadiren detaylıca göstermiştir.<sup>65</sup> [213] Seleflerinin

<sup>62</sup> P. Freimark'ın “*Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur*,” Münster 1967, adlı doktora çalışmasında söz konusu ettiği “gerçek kitaplar”dır.

<sup>63</sup> Uzun süreden beri “sâbit metin” olarak aktarılan Kur'an, şiir ve belirli gramatik eserlerin (meselâ Sibeveyh'in *Kitab*'i) rivâyet usûlü IX. ve X. yüzyıllarda metnin ne olduğu anlayışının değişmesine katkıda bulunmuş olabilir. (12.11.84 tarihli mektubuyla önemli bilgiler veren Dr. C. H. M. Versteegh'e teşekkür ederim. Nijmegen).

<sup>64</sup> Krş. Gottschalk; “Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Selâm”, *Der Islam* 23 (1936), s. 245–289, burada s. 288 vd.; R. Sellheim, *Die klassisch-arabischen Sprichwörteransammlungen insbesondere die des Ebû Ubeyd's*, Gravenhage 1954, s. 45 vd. s. 56, 87 vd.; a. mlf. (H. Gottschalk), *Ebû Ali el-Kâlî. Zum Problem mündlicher und schriftlicher Überlieferung am Beispiel von Sprichwörteransammlungen, Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients* içerisinde, Bertold Spuler Anısına, (nşr. H. R. Roemes ve A. Noth), Leiden 1981, s. 362–374, burada s. 365 vd.

<sup>65</sup> Her şeyden önce İbn Nedîm'in *Fihrist*'inde bu tür farklar görmek mümkün değil. *Ve lehu mine'l-kütüb* formülünde *kütüb* kelimesi hem tamamen esnek bir tarzın kaydı, hem de sâbit çerçeveli kitap tarzı olarak nitelenebilir. Ayrıca *sannefe*, *tasnîf* (sistematik düzenleme, bölümlerde bir araya getirmek, yazmak), hem müellif ile ilgili hem de daha sonrakilerle (müellifin öğrencileri ya da onların öğrencileri) ilgili olabilir. Birkaç misâl: el-Medâinî'nin rivâyetleri (onların özellikleri hakkında aşağıya bakınız) meselâ İbn Kuteybe'nin (son olarak kaleme alınmış) kitapları gibi ( aynı yer s. 100 vd ve s. 77) *Fihrist*'de aynı şekilde *kütüb* olarak adlandırılıyor. Aynı Ebû Ubeyd için geçerli, bir taraftan onun, gerçek bir kitap olan *Kitâbü'l-Emsal*'i, diğer tarafta selefî Ebû Ubeyde'nin asıl anlamıyla bir kitap olmayan eseri (aynı yer s. 71 ve s. 52; hemen aşağıda bkz.). Tabi ki bereket versin İbn Nedîm'de de ara sıra, yukarıda

eserlerinden açıkça farklı olan Ebû Ubeyd'in eserinin 'kitap karakteri' hakkında X. yüzyılın bir filologunun (İbn Dürüsteveyh) aşağıdaki şu mütalâası bulunmaktadır:<sup>66</sup> “Onların içinde (kesinlikle Ebû Ubeyd'in kitapları) atasözleri hakkında bir kitap mevcuttur. Ona Basralı ve Kûfeliler örnek olmuşlardır: el-Esmâ'î, Ebû Zeyd, Ebû Ubeyde, Nadr b. Şumeyl, Mufaddal ez-Zebbî ve İbnü'l-A'râbî. Fakat o, onların rivâyetlerini kitabında bir araya getirmiş, bölümlere ayırmış (نُؤيه أبوابا) ve en güzel şekilde düzenlemiştir (أحسن تأليفه).”

Eserleri konu bakımından en azından kısmen Arap-İslâm bilimleri geleneği içerisinde yer alan el-Câhız (v. 868) ve İbn Kuteybe (v. 889) gerçek kitap yazarlarıdır (Câhız'ın durumunda bu kitaplar sık sık risâle şeklindedir). Her iki yazarın da *küttâbla* bağlantısı vardı; el-Câhız kariyerinin başında Kâtib Sehl b. Hârûn (v. 830) himayesinde [eser (çev.)] 'yayımlamış',<sup>67</sup> İbn Kuteybe ise *küttâb* için yazmıştır.<sup>68</sup>

Yani eğer el-Câhız 'kitap yazaran âlimlerin' bir temsilcisi ise o zaman çağdaşı ve Basralı hemşehrisi tarihçi ve -Câhız gibi- âdâb yazarı el-Medâînî (v. 843),<sup>69</sup> [214] yazılarına sâbit şekil vermeyen, onları sadece okulda rivâyet eden âlimlerin bir temsilcisidir.

Tarihçi el-Mes'ûdî (v. 956) bu iki Basralının çalışma usûlünü birbirinden ayırırken işte bu farkı göz önünde bulundurmaktadır: “Râvîlerin (*ruvât*) ve

âlimlerin (*ehlü'l-ilm*) hiçbiri ondan çok (kesinlikle Câhız) kitap yayımlamamıştır...; Ebü'l-Hasen el-Medâînî de çok yazmış, duyduklarını rivâyet etmeye itina göstermiştir (كان يادب ما سمع), fakat Câhız'ın kitapları -meşhur dolambaçlarına rağmen- zihnün pasını siliyor ve açık ispatlar ortaya çıkarıyor, çünkü onları en iyi şekilde bir araya getirmişti (نظمها وأحسن نظمها)<sup>70</sup>

XVIII. ve IX. yüzyıllarda yazarlarının sâbit bir şekil verdiği ve bugün bu şekilleriyle bize ulaşan eserler dahi yazarları, onların öğrencileri ve eğitim müessesesindeki başka kişiler tarafından bütün veya bölümler halinde işlenmiş ve rivâyet edilmiştir. Kısa zaman önce İbn Abdırabbih'in *Kitâbü'l-'İkdî'l-ferîd*'in bir kaynak araştırmasının (Werkmeister) gösterdiği gibi bu parçalar rivâyet sürecinde yazılmış olandan az veya çok farklı şekil almaktadırlar. Derleme esere girmiş olan çok meşhur iki eserden parçalar burada misâl olarak verilecektir: İbn Abd Rabbih'in çok serbestçe özetlediği el-Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-'Arûz*undan bir hülâsa ve Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emsal*'inden kısımlar, bu kısımların metinleri, çok sayıdaki farklılık ve ilâveleri bir tarafa bırakırsak, kaynakla karşılaştığımızda nispeten az farklılık sergilemektedir.<sup>71</sup>

3. İsnadları sistematik olarak inceleyerek, derleme eserlerin naklinde malzemelerini farklı kaynaklardan -Sezgin'e göre bu kaynaklar daima yazılıydı- toplayan müdevvinler -Sezgin onlara 'yazar' der- ile müdevvinlerin bu derleme kaynaklarını derslerinde sadece başkalarına aktaran râvîlerden ayırabilen tam bir metodu ilk olarak sunmak, Fuat Sezgin'in takdire şayan entelektüel bir başarısıdır. (En genç üyeleri bakımından aynı olan isnadlarda [215] dallanmadan önceki iki aynı isim, kitabın dolaysız kaynağının derleyicisidir).<sup>72</sup>

verilen kurallardan ayrı olarak istisnalar bulunmaktadır. O, Hammad er-Râviye'den şöyle bahsetmektedir: “İnsanlar ondan rivâyet ediyorlardı ve kitapları da ölümünden sonra bir araya getirilmişti (صنفت الكتب بعده) (aynı yer s. 92). Onun Nasrân el-Horasânî'nin eserlerine yönelik şu notu da çok dikkate sayandır: “Nasrân'ın kitaplarına İbn es-Sikkî ezber olarak (*hıfzan*) (Ebü'l-Hasan) et-Tûsî'de semâ olarak sahiplerdi (aynı yer s. 72). Yani Nasrân, eserlerinin notlarına sahipti, yoksa onun için *kütüb*'den söz edilemez. (krş. aynı yerde s. 71, satır 13. Orada onun *kütüb*'ünden bahsediliyor). Fakat bu “Kitaplar” ortada dolaşan el yazmaları olarak mevcut değildi, bilâkis-Nasrân'ın notlarını itibara almazsak-bu kitaplar sadece onun öğrencilerinin rivâyetlerinde mevcuttu. *Hıfzan* ve *semâ'an*'i ayırt etmek bir problem oluşturmaktadır; Birincisi 'salt' sema (öğrencinin, ders oturumlarında sadece dinlediği, bazı şartlar altında daha sonra yazdığı ders), diğeri ise sadece 'yazılı' semâ (öğrencinin hocanın izniyle veya izni olmadan ders esnasında veya dersten sonra kaleme alması) düşünülmüş olabilir. (krş. yukarıda s. 208). İbn Nedîm, İshâk b. İbrâhim el-Mevsilî hakkında yaptığı şu tespitle merâmını çok açık bir şekilde anlatıyor: “Onun sistematik derlemesini bizzat kendisinin yaptığı sistemli derlenmiş [(tasnif) edilmiş] kitaplarından itibaren...” (وله من الكتب المصنفة التي تولى) (aynı yer s. 140; krş. Zolondek, *An Aporoach*, s. 222 dipnot 74.)

<sup>66</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu'l-Bağdâd*, c. 12, s. 404 vd.-krş. Gottschalk, “Ebu Ubeyd el-Kasım b. Selâm”, s. 288 vd.

<sup>67</sup> C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, c. 1-2 <sup>2</sup>Leiden 1943-49. Ek. c. 1-3, Leiden 1937-42. Burada ek c. 1, s. 213.

<sup>68</sup> Aynı yer, c. 1, s. 125.

<sup>69</sup> Onun tarih eserlerinin rivâyeti hakkında bkz. Rotter'in makalesi, “Die historischen Werke Madâ'ini's”.

<sup>70</sup> el-Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, c. I-VII, ed., Barbier de Meynerd ve Davet de Courteille. Revue par Ch. Pellert. Beyrut 1965-79. Burada c. 5, s. 104 (§ 3146) [VIII, 34]. Krş. el-Mesudî'nin, İbn İshâk'ın eserine yönelik aynı tesbitleri de karşılaştırmız (bkz. yukarıda s. 211 vd. Aynı yer s. 211 (§3466) [VIII, 291].

<sup>71</sup> Werkmeister, *Quellenuntersuchungen*, s. 186 vd.; ayrıca s. 102 vd., 109 vd.

<sup>72</sup> İlk önce *Buhârî'nin Kaynakları* adlı kitabında İstanbul 1956. Daha sonra GAS'da, I, s. 82 vd. Gerçi Sezgin'in bir selefi J. Wellhausen'dir. O, Taberî'yi temel alan eseri “*Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams (Skizzen und Vorarbeiten*, 6. Fasil), Berlin 1899, adlı eserinin ilk sayfalarında (s. 3 vd.) ve *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902, adlı eserlerinin ilk sayfalarında (s. III vd. Gerçi Taberî'nin “asıl muhabirlerini” “toplayıcılarını” (*Prolegomena* s. 4) veya “asıl otoritelerini” (*Das arabische Reich* s. VII) salt râvîlerden ayırma usûlünü Wellhausen açıkça göstermemiştir. Ancak o-muğlak bir metoda veya kuvvetli bir hissiyata güvenerek yapmış olsun olmasın-Taberî'nin asıl otoriteleri olarak Ebû Mihnef, İbn İshâk, el-Vâkîdî, el-Medâînî (*Das ... Reich*, s. VII) ve Seyf b. Ömer (*Prolegomena* s. 3 vd.) üzerinde duruyor, yani Sezgin'e göre birçok “yazar”. Gerçi açıkça J. Pedersen ilk olarak 1946'da Danimarka'ca olarak yayınlanan *The Arabic Book* adlı kitabında Sezgin'in isnad analiz metodunu tasvir etmektedir: “İbnü'l-Busrî, es-Sukkerî, es-Seffâr, el-Âmirî zincirini değiştirmeksizin ferdi haberlere farklı otoriteleri alıntı yapması onun (Yahyâ b. Âdem) asıl yazar (kesinlikle

Fakat yazar-râvî ikilemini en azından erken dönem için elverişsizdir. En azından milâdî IX. ve X. yüzyıllara kadar birçok râvî rivâyet ettikleri eserlere konular eklemiş veya eserlerin bazı konularını (ders esnasında) işlemiş veya eseri bir başka şekilde yeniden düzenlemişlerdir. Gerçi X. yüzyıldan itibaren daha çok sâbit bir şekli olan kitapların yani sema'a [216] dayanan eserlerin rivâyet edildiği açıkça görülüyor.<sup>73</sup> Fuat Sezgin tarafından keşfedilen *Tefsir Verkâ an İbn en-Necîh an Mücâhid*'in birbirinden ayrı iki araştırmasının (Stauth, Leemhuis)<sup>74</sup> gösterdiği üzere, Mücâhid'in tefsirine başka otoritelerin malzemesini ekleyen sadece İbn en-Necîh (v. 718) ve Verkâ (v. 776) değildi. Özellikle Verkâ'ı takip eden râvî Âdem b. el-lyâz el-Askalânî (v. 835), Mücâhid'e dayanmayan o kadar rivâyet eklemiştir ki<sup>75</sup> bu yüzden Sezgin'in kanaatine göre *Tefsir*'in asıl 'yazarı' sayılması gerekiyordu. Âdem'i zamansal olarak takip eden râvî İbrâhim b. el-Hüseyn el-Kisâî (v. 894) dahi az da olsa bazı rivâyetler eklemiştir.<sup>76</sup>

Sezgin'in ortaya çıkardığı el yazması hâlinde bulunan Mücâhid Tesfiri – hacmi açısından– IX. yüzyılın ikinci yarısında nihâhî şeklini almıştır. O zamandan itibaren milâdî XII. yüzyıla kadar ilâvesiz rivâyet edilmiştir.

*Kitâbu'l-Harac*'ın olduğu gerçeğini onaylıyor, yani İbn Âdem'in kitabını bu dört kişi birbirine rivâyet ediyorlardı..." (s. 33, dipnot 32). Sezgin'e göre *Kitâbu'l-Ağânî*'nin kaynaklarını araştıran iki âlim ondan ve birbirlerinden bağımsız olarak onun ulaştığı benzer sonuçlara ulaştılar. L. Zolondek *An Approach* adlı makalesinde birçok kaynaktan alıntı yapmış (yani Sezgin'in yazar olarak nitelendirmek istediği) râvîler için "büyük toplayıcılar (major collectors)" ve "toplayıcı - kaynaklar (collector sources)" tabirini kullanır; genellikle sadece bir ve aynı bilgi kaynağı iktibas edenler için toplayıcı-kaynakların râvisi-ifadesini kullanmaktadır (aynı yer s. 223). M. Fleischhammer, *Quellenuntersuchungen* adlı eserinde şu sonuca varmıştır: - onun deyişine göre-"dar manadaki kaynaklar"ın (Sezgin'in düşüncesinde "yazar") "geniş manadaki kaynaklardan" (bir isnadın içindeki her bigi kaynağı (âlim)) ayırt edilmesi gerekmektedir (aynı yer s. 27, özellikle s. 18; s. 25).-Sezgin'den farklı olarak, Zolondek ve Fleischhammer "dar manadaki kaynakların" "büyük toplayıcılarını" veya derleyicilerini yazılı eserlerin yazarları ile özdeşleştirmemişlerdir. Yazılı veya sözlülük meselesini her iki bilgin tamamen bilinçli bir şekilde bir tarafa bırakmışlardır. (Zolondek, s. 222; Fleischhammer, s. 26)

<sup>73</sup> Bu geçişe yönelik olarak krş. A. Mez, *Die Renaissance des Islam*, Heidelberg 1922, s. 171 vd.-Mez X. yüzyıl için filolojide-fakat henüz ilâhiyatta değil-İslâm eğitim müessesesindeki metot değişikliği gibi bir şey varsayıyor. Bir eserin tefsiri sayesinde yazma okullarının (Diktatkollegs) değişimini, -o sadece bu rivâyet usulünü zikrediyor ve sadece bunu biliyor-"tedris'in hâkimiyetiyle" karakterize edilen değişen eğitim müessesesini XI. yüzyılda oluşan medreselere bağlıyor. Mez'in tespitlerinin yeni bilgilerin ışığında, İslâmî eğitim müessesesi ve medreselerin oluşumu noktasında gözden geçirilmesi gerekiyor. Bkz. dipnot 80.

<sup>74</sup> Bkz. dipnot 6.

<sup>75</sup> Stauth, *Die Überlieferung*, s. 78 vd.; Leemhuis, s. 170 vd.; özellikle s. 176, 178.

<sup>76</sup> Leemhuis, *1075 Tafsir of the Cairene*, s. 170, 178.

Milâdî IX. yüzyıldan başka bir misâl: Mekke şehrinin tarihi ve tasviri olan<sup>77</sup> *Kitâbü Ahbâri Mekketi'l-müşerrefe*'nin yazarı olarak GAS, Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî'yi (v. 873)<sup>78</sup> vermektedir. Editör F. Wüstenfeld'e katılarak bu eserin tedvin ve rivâyetine dâhil olan aşağıdaki yazar ve râvîleri ayırt edebiliriz:<sup>79</sup> (a) Yukarda zikrettiğimiz nakilci (Erzähler) Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî. Malzemenin büyük bir kısmı ona dayanıyor. (b) Yazar Muhammed b. Abdallâh el-Ezrakî (v. 865). Kendisi, Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî'nin torunudur. Ve malzemenin büyük bir kısmını dedesine borçludur. [217] Fakat başkalarınınki ile kendi rivâyetlerini de eklemiştir. (c) İlk müellif, İshâk el-Huzâî (v. 920). O hem râvîdir, hem de Fuat Sezgin'e göre esere büyük ilâveler yaptığı için yazardır (d) İkinci bir müellif Muhammed el-Huzâî (961'de hâla yaşıyordu) genelde sadece râvîdir, fakat mevcut olan yazmalara daha sonra metne karışan notlar eklemiştir. Buna göre eserin rivâyeti 'sâbitleşmiş'tir. – Burada, yazar kim ve râvî kim? GAS'da nâkil (a) yazar olarak gösterilerek ve bununla birlikte (b)'nin sadece kitap üzerinde çalıştığına işaret edilerek durum fazlasıyla basitleştirilmektedir.

Ders geleneğinde rivâyet edilen kitapların muhtemelen başına gelebilecek metinlerin redaksiyonu, ta'dili ve revizyonu için söz konusu eserin rivâyet tarihi özellikle faydalıdır. Metinlere yönelik müdahalelerin ilerleyen zamanlarda giderek azalması ve milâdî X. yüzyılda bitmesini bilmek faydalıdır. Son ifade tabi ki kural haline getirilemez. Râvîlerin ilâveleri sonraki yüzyıllarda bile sık sık 'sâbit metinlere' karışmıştır.<sup>80</sup> [218]

<sup>77</sup> *Die Chroniken der Stadt Mekka*, Nşr. F. Wüstenfeld, c. 1, Leipzig 1858.

<sup>78</sup> GAS, 1, s. 344 vd.

<sup>79</sup> *Die Chroniken*, s. V vd.

<sup>80</sup> Miladî X. yüzyılda isnâd'ı kullanan bazı bilimlerde şimdiki kadarki geleneksel rivâyet usulünün yerini yavaş yavaş sâbit metinli rivâyetler almış gözükmektedir. Uzun zamandır Kur'ân, şiir ayrıca gramer (meselâ Sibeweyh'in *Kitâbu*) (bkz. dipnot 63) gibi isnâd'ı kullanmayan bilimlerde ve 'yabancı' bilimlerde de (bkz. dipnot. 121) bu rivâyet usulünde, söz konusu metin genellikle bir öğrenci tarafından; şiirlerde şair veya onun râvisi tarafından okunuyor ve yorumlanıyor (hoca veya şair ya da onun râvisi tarafından), fakat lafzî değiştirilmeyordu.-X. yüzyıldaki geçişe yönelik bkz. dipnot 73-Şairlerin divanlarını açıkladıkları *meccâlisu's-şuârâ*'ya yönelik bkz. Ahmed, *Muslim Education*, s. 83-Bu oturumlarda yürütülen yorumlar şeyhler/şairler tarafından genellikle kayda dökülmüyordu, çünkü hafızayı destekleme mahiyetinde genellikle yoruma dayandırılmış metinler yeterli olmaktadır. Buna rağmen şeyhin/şairin yorumları öğrenciler tarafından nüshalarının kenarına yazılabiliyor, ikinci nüshada metne ilâve ediliyordu. Yol böylece sözlü yorumdan, kenar şerhi üzerinden asıl nüshanın satırları arasına yazılan şerhlere götürüyor, sonunda da bir el yazmasının veya bir eserin metninin tamamlayıcı unsuru oluyordu.-krş. Sellheim: *Die... Sprichwörter Sammlungen*, s. 8 vd. ve s. 95 vd. (Ebu Ubeyd'in *Kitâbu'l Emsâlinin* şerhinin söz konusu olduğu yer) ve E. Wagner, *Die Überlieferung des Nuwâs-Divân ve seine Handschriften*, Mainz-Wiesbaden 1957, s. 349 (Ebu Nuwâ Divân'ının Süli tenkidinin (miladî 10. yy.) yorumunun söz konusu olduğu yer).

Bu bağlamda bilhassa İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'inde, tabi ki başka biyografik ve bibliyografik eserlerde tekrar eden başlıklar (Titeldublette) hatırlatılmalıdır. Bu eserlerde genç otoriteye isnad edilen aynı isimdeki eserin, kendisine ait mi yoksa sadece daha eski (yaşlı) otoritenin rivâyetlerini bir araya getirip onlara ilâveler mi yaptığı meselesi sorulmalıdır. Genelde bu son durumun doğru olduğu kabul edilmektedir, bu yüzden şunu söyleyebiliriz: Bu eserler üzerinde iki veya daha fazla nesil çalışmıştır.<sup>81</sup>

Misâl olarak Muhammed b. Sellâm el-Cumahî (v. 845) ve yeğeni Ebû Halife el-Cumahî'in (v. 917)<sup>82</sup> *Kitâbü'l-Tabakâti's-şu'arâ (el-câhiliyyîn)* adlı eseri gösterilebilir.<sup>83</sup>

Bio-bibliyografyacılar çoğu kez yazar ve râvîyi birbirinden ayıramamışlardır. İlk dönem İslâm'da bilginin yayılmasında orijinallikten (yani kitapların orijinal sanat eseri olmalarından)<sup>84</sup> ziyade sahih rivâyetin rağbet gördüğü akıld tutulduğunda, bu durum daha kolay anlaşılır.

4. Derleme eserlerin yazarları için (el-Buhârî, et-Taberî, Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, İbn Abdırabbih vb.) vicâde ve kitâbe v.b. şeklinde iktibas ettikleri, yani önlerinde yazılı şekilde bulunan ve harfi harfine alıntı veya kopya edebildikleri önceki yazarların kitapları sayı ve önem bakımından küçük rol oynamıştır. [220] et-Taberî (Horst Stauth)<sup>85</sup>, Ebû'l-Ferec (Fleischhammer)<sup>86</sup>, İbn Ebi'd-Dünyâ (Bellamy)<sup>87</sup> ve İbn Abdırabbih (Werkmeister)'de<sup>88</sup> görüldüğü üzere derleme eserlerin yazarlarının dolaysız bilgi kaynaklarının derslerinden

<sup>81</sup> Krş. Fück, *Muhammed İbn İshâk*, dipnot 19.

<sup>82</sup> İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 133 veya 114; krş. *GAS*, 2, s. 94 vd. (Nrn. 8 ve 29); ve herşeyden önce J. Hell. Muhammed b. Sellâm el-Cümehî içerisinde *Die Klassen der Dichter (Tabakâtü's-şu'arâ)*, Leiden 1916, s. XIII vd.

<sup>83</sup> Diğer örnekler: el-Medâini (v. 843; İbn Nedîm, s. 100 vd.) ve onun râvisi Ömer b. Şebbe'nin (v. 875; İbn Nedîm, s. 112 vd.) aynı veya benzer başlığı taşıyan eserleri, krş. Rotter, *Die historischen Werke*, s. 110; Ebû Mihnef (v. 774)–Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (v. 819), krş. U. Sezgin: *Ebû Mihnef. Ein Beitrag...*, s. 42 vd.; Ma'mer b. Raşid (v. 770)–'Abdürrezzak b. Hemmam (v. 827), krş. *GAS*, I, s. 99: "sık sık onun ismi altında, câri olan *Tefsîr* ve *Câmi'*, başkalarına rivâyet edilen bir şey olarak, onun sadece birkaç rivâyeti ilâve etmesinin yanında, diğerlerinden farklı değildi."–krş. Fück, *Muhammed İbn İshâk*, s. 6, dipnot 19; H. A. R. Gibb: *Havâtir fi'l-adabe'l-arabi* In: *Studies on the Civilization of Islam*, (nşr. ST. J. Shaw ve W. R. Polk), Londra 1962, s. 220–30, burada s. 227 vd.; Zolondek, *An Aporoach*, s. 222, dp 74; Goldfeld, *The Tafsîr*, s. 126 ve s. 135'in aşağısı (hepsi diğer örneklerle).

<sup>84</sup> krş. Fück, *Muhammed İbn İshâk*, s. 7, dipnot 19; Petersen, *The Arabic Book*, s. 23.

<sup>85</sup> H. Horst, "Zur Überlieferung im Korankommentar et-Taberis", *ZDMG* 103 (1953), s. 290, 307, burada s. 307; Stauth, *Die Überlieferung*, s. 103 vd., 125 vd., özellikle 133 vd.

<sup>86</sup> *Quellenuntersuchungen*, s. 17+ ve 18+.

<sup>87</sup> J. A. Bellamy, "Sources of Ibn Abî'l-Dunyâ's Kitâb Maqatal Amîr al-Mu'minin 'Ali", *JAOS* 104 (1984), s. 3–19, burada s. 16.

<sup>88</sup> *Quellenuntersuchungen*, s. 186 vd.

aldıkları (bu kendi veya başkalarının ders notlarıyla olsun veya şeyhlerinin belgeleri veya belgelerin kopyalarını elde ederek olsun) rivâyetler daha önemliydi ve sayıca daha çoktu. Bu rivâyetler şifâhî nakle işaret eden terimlerle (*haddesenî*, *ahbaranî* vb. o bana anlattı, haber verdi) başladığı için ayırt edilebilir.

et-Taberî'nin *Kur'ân Tefsiri* için bu örneklerden iki temel kaynak ayırt edilebilmiştir (Horst, Stauth):<sup>89</sup>

(1) Bazen diğer otoritelerden hadisleri de içermekle birlikte aslında tek bir otoriteye gelen kaynaklar.

(2) Farklı otoritelerin aynı seviyede ve yan yana yer alan rivâyetlerini içeren derlemeler.<sup>90</sup>

*Kitâbü'l-'İkdi'l-Ferîd*'in kaynak araştırması da (Werkmeister) aynı sonuca varmıştır. Burada da, İbn Abdırabbih tarafından hocalarının derslerinden direk aktarılan malzeme için iki tür örnek ayırt edilebilir:

(1) Parçaları ve içerikleri birbirine bağlı olan, çoğunlukla bir otoriteye dayanan fakat başka kaynaklar tarafından da zenginleştirilmiş rivâyetler. Bu rivâyetler ya hoca tarafından özellikle ders için müstakil rivâyetlerden (einzeln Überlieferungen) bir araya getirilmiş veya daha önceki zamanda bir araya getirilip hoca tarafından nakledilmiştir. Bu zikredilen son durumda, bu parçaların spesifik düzeni malzemelerin dayandığı otoritelere değil, bilâkis onun öğrencileri veya daha sonraki âlimlere aittir; en azından söz konusu otoritelerin yazılı olarak rivâyet edilmiş eserlerinde genelde bu parçaların benzeri bulunmamaktadır. –*İkd*'dan misâller: Bedevîlerin konuşma tarzı hakkındaki bölüm ekseriyetle el-Esma'î'ye dayanmaktadır; Bermekîlerin yıkılışı hakkındaki rivâyetler (Câhız üzerinden) Sehl b. Hârûn'a dayanmaktadır.

(2) Çok sayıdaki, az veya çok bağlantılı müstakil rivâyetler (değişik otoritelerin rivâyetleri).<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Daha fazlası için kısmen Horst, *Zur Überlieferung*, s. 292 vd.; tam saraheten Stauth, *Die Überlieferung*, s. 104; krş. s. 88 ve s. 99 vd.

<sup>90</sup> Stauth'un (Horst'un çalışmasına dayanan), sadece bu ikinci temel şekil vasıtasıyla, Taberî'nin *Tefsîr*'inde sadece bir yerde zikrettiği 11364 isnadın son derece yüksek sayısının anlaşılır olması tespiti önemlidir. Toplamda Taberî 13026 farklı hadis kullanmakta ve sadece 21 tanesi 100'den fazla yerde geçmektedir.

<sup>91</sup> Werkmeister, *Quellenuntersuchungen*, s. 466 (bir otoriteye kadar geri giden rivâyetlerin toplaması hakkında), s. 348 (Ders geleneğinin konusu olarak çok sayıda ferdî rivâyetler hakkında). Werkmeister tabi ki her iki temel şekli, Stauth'un bunu Taberî için yaptığı gibi açıkça ayırmıyor. Bermekîler tarihine yönelik rivâyetler hakkında bkz. aynı yer, s. 344 vd., Bedevî sözleri hakkında bkz. s. 305 vd.

Örnekleri tevil etmenin bir diğer usulü belki(1)'in bir başka istisnâi durumudur:

(1\*) Konuları açısından birbiriyle alâkalı olan, belirli konuya hasredilmiş ders çerçevesinde işlenmiş yani okunmuş, başka kelime veya ifadelerle açıklanmış, izah edilmiş ve başka kaynaklardan tamamlanmış eserlerin parçaları ve özetleri. Yazarın sâbit bir şekil verdiği eserin bölüm (cüz) veya kısımları da söz konusu olabilir, fakat ders geleneğinde metnin almış olduğu ve sonunda derlemelere girdiği şekil az veya çok asıl şekilden farklıdır.<sup>92</sup>

Ebü'l-Ferec'in direk bilgi kaynaklarının, ona rivâyet etmiş olduğu malzemenin (Fleischhammer tarafından) analizi, nihaî olarak yukarıda zikredilen iki kaynak şeklini göstermektedir. Böylece Ebü'l-Ferec'in (Sezgin'e göre) 'yazar' olan hocası et-Taberî'nin dersinden aldığı materyal ve onun *Tarih*'indeki Peygamber'in hayatına hasredilen kısımlara benzer kısımlar neredeyse tamamen İbn İshâk'ın *Kitabü'l-Megâzi*'sine dayanmaktadır (birinci kaynak şekli), aynı zamanda birçok farklı otoriteden gelen çok sayıda hadis aktaran Ebü'l-Ferec başka bilgi kaynaklarından –meselâ bir şairler kitabının yazarı İbn el-Merzubân (v. 921)– aldığı metinler ikinci kaynak şeklidir.<sup>93</sup>

Sezgin'e göre eğer isnadın dallara ayrılmasından önceki dolaysız bilgi kaynağının ismi ortak ise, müdevvinin hocası (dolaysız bilgi kaynağı) tarafından nakledilen malzemenin derlemenin 'dolaysız yazılı kaynağı' [221] olarak görülebileceği, yani hocanın malzemesinin farklı kaynaklara dayanabileceği<sup>94</sup> burada tekrar hatırlatılmalı.

Buna rağmen yazarın ve râvînin genelde ayırt edilemediğinden dolayı en azından râvîlerin erken dönemde (yaklaşık milâdî IX., X. yüzyıllara kadar) metnin şekillenmesinde etkili oldukları, malzemeyi zenginleştirdikleri, kısalttıkları, üzerinde çalıştıkları vs. bilindiğinden, günümüzde, hocalardan (dolaysız bilgi kaynağı) nakledilen, sözel ders olmaktan ziyade öğretmenin defterinde veya öğrencilerin notlarında yazılı olarak bulunan malzemeleri, derlemelerin dolaysız kaynağı görmeye meyilliyiz (Sezgin'in anlayışına zıt olarak bilgi kaynağının 'yazar' veya 'salt râvî' ayrımı yapmadan).

Ebü'l-Ferec, rivâyetleri için vermiş olduğu isnadlarda bazen kitaplar ve istisnâi olarak kitap başlıklarını vermektedir.<sup>95</sup> Zaman zaman böyle bir kitabın

'yazarı' olarak kendisinin dolaysız bilgi kaynağını zikretmesi ve Sezgin'e göre kendisinin 'salt bir râvî' olması dikkate şayandır. GAS'ın yazarı da bunu fark etmiştir ve bir dipnota şunu ekler: "Sanki ilgili râvîler onların yazarlarıymış gibi, o (kesinlikle Ebü'l-Ferec) bazı kitapları meşhur olmasından dolayı zikretmiştir."<sup>96</sup> [222]

Tabi ki buna rağmen çoğu kez, malzemelerini çok sayıdaki kaynaklardan bir araya getiren müdevvinlerle (Sezgin'in terminolojisinde 'yazar'), (bazen sadece) seleflerinin malzemesini rivâyet eden râvîyi ayırt edebilmek<sup>97</sup> mümkündür, hatta akılcıdır. (Bu büyük müdevvinlerin malzemelerini, derlemelerinin "son kaynakları"<sup>98</sup> olarak isimlendirebiliriz –fakat: 'dolaysız yazılı kaynakları' olarak değil–).

et-Taberî ve derleme eserlerin diğer yazarları, hocalarından malzeme aktarırken, bir tarafta 'büyük toplayıcı' veya 'yazar' ve diğer tarafta 'sadece râvî' farkını göz önünde bulundurmuş olmamaları gerekir. Bizlere yazarın son kaynağı hakkında, yazardan daha çok bilgi vermesinin, Sezgin'in isnad analiz metodunun bir katkısı olduğu ifadesi yerindedir (Bellamy).<sup>99</sup>

Ayrıca derlemelerin temelini teşkil eden kısa eserlerin büyük eserlerin oluşmasından sonra, gereksiz görüldüğü için kaybolduklarını ifade eden görüşün aydınlatıcı olmadığı tespit edilmiştir (Bellamy);<sup>100</sup> hatta önceki kitapların daha kısa ve ucuz olduklarından dolayı devasa derlemelerden daha çok ilgi görmeleri beklenir. Bunun asıl sebebi müdevvinlerin malzemelerini, öğretim sürecinde edindikleri gibi yani elenmiş ve gözden geçirilmiş şekilde tercih

<sup>92</sup> Bkz. yukarıda S. 215, özellikle dipnot 71.

<sup>93</sup> Quellenuntersuchungen, s. 31\*; s. 24\* vd.

<sup>94</sup> GAS, I, s. 82.

<sup>95</sup> Fleischhammer'in makalesi bu konu hakkındadır, *Hinweise auf schriftliche Quellen*, aynı zamanda bkz. Zolondek, *An Aporoach*, s. 221 vd. ve GAS, I, s. 378 vd.

<sup>96</sup> GAS, I, s. 380, dipnot 3.–orada bilhassa ağda geçen şey söz konusudur. 11, s. 124, söz konusu isnad ahbarânî Ali b. Süleyman (el-Ahfeş) ve Muhammed b. El-Abbas el-Yezidî fi Kitab en-Nekâid (müellif Ebü Ubeyde'dir) kâlâ: kâle... es-Sükerî an Muhammed b. Habib an Ebî Ubeyde: krş. Fleischhammer: *Hinweise*, s. 57, 62 ve özellikle s. 61, dipnot 4; aynı kişi *Quellenuntersuchungen*, s. 23. ağ isnadı hakkında burada bilgi verilmektedir. 4, s. 170, krş. Fleischhammer: *Quellenuntersuchungen*, s. 23: haddesenî...et-Taberî fi'l-Megâzi (müellif İbn İshâk) kâle: haddesenâ Muhammed b. Humejd kâle: haddesenâ Seleme kâle: haddesenî Muhammed b. İshâk kâle: haddesenî... ez-Zührî...

Bu bağlamda şu durumlar da zikredilmeli ki Ebü'l-Ferec, x'in kitabından kopya ettiğini ve orada x'in sadece y'ye rivâyet ettiğini ifade etmiştir. (*nesehtü min Kitâb...an...*); krş. Fleischhammer, *Hinweise*, meselâ s. 55, numara 27 ve s. 56, nr. 38, ve Zolondek, *An Aporoach*, s. 221. Burada da Sezgin için problem Ebü'l-Ferec'in açık beyanlarına göre böyle durumlarda, dolaysız yazılı kaynakların yazarının 'yazar' değil 'râvî' olmasıdır. Zolondek ve Fleischhammer için burada Problem ortaya çıkmıyor, çünkü onlar kaynakların sözlülük ve yazılılık meselesini bilinçli olarak dikkate almıyorlar. (bkz. dipnot 72).

<sup>97</sup> Bunu, Sezgin hariç, Zolondek ve Fleischhammer başarıyla yaptılar. (bkz. dipnot 72)!

<sup>98</sup> Bu suretle ("ultimate sources") Bellamy, *Sourees*, s. 16.

<sup>99</sup> Aynı yer.

<sup>100</sup> Aynı yer.

etmelerinde görülmektedir. İslâm âlimlerinin böyle düşünmüş olmaları gayet mümkündür. Fakat *talebü'l-ilm* maksadıyla yapılan seyahatler genellikle ve uzun süre herhangi bir malzemeye ulaşmak istenildiğinde bir mecburiyet idi.<sup>101</sup> Derlemeciler, son 'yazılı kaynaklar'ının (Sezgin'in anlayışında) çoğuna, bu kaynakları kayıtlarına geçirmiş olan hocalarının derslerine katılarak ulaşabilmişlerdir.

Bu bakış açısının doğru olmadığına yönelik bir emare de, yeni keşfedilen yazmalarının bir kısmının yukarıda derlemelerin [223] kaynakları olarak öne sürülenlere benzer şekilde okul notlarının karakterine sahip olmalarıdır, her ne olursa olsun Sezgin'in varsaydığı gibi<sup>102</sup> kaynak eser değillerdir.

Bu nedenle yukarıda zikrettiğimiz birinci kaynak şekline (çoğunlukla sadece bir otoritenin rivâyetlerini içeren, fakat onun yanında sınırlı sayıda başka rivâyetler de içeren eserler) *Tefsîr Verkâ an İbn en-Necîh an Mücâhid*<sup>103</sup> ve *Tefsîr ez-Zühri*<sup>104</sup> gibi eserler uymaktadır, ikinci kaynak şekline ise (devamlı farklı otoritelerin rivâyetlerini, aynı seviyede yan yana içeren eserler) *Tefsîru Süfyân es-Sevrî* uymaktadır.<sup>105</sup>

5. Bilimi nakletmenin yazılı veya sözel olması bakımından İslâmî öğretim faaliyetlerinin önemli karakterlerini bir daha gözden geçirirsek aşağıdaki neticeye ulaşırız: Hoca, okulda (semâ) esnasında bildiğini (genellikle) yazılı dokümanlardan, nadiren de ezberden okumuştur. Ezberden okurken dahi genelde yazılı notlara sahip olduğu tahmin edilmektedir. Aynı konu hakkındaki farklı dersler veya 'okumalar'da konu sık sık farklı şekilde sunulmuştur. Ve bu farklı sunuşlar, farklı rivâyetlerin başlangıç noktası olmuştur. Öğrenciler ya derste not tutmuşlardır veya (eseri nakletmeğe devam etmek istediklerinde) hafızalarından veya başka birinin kayıtlarından yararlanarak yazılı nüsha oluşturmuşlardır; bu da bize ulaşan bir eserin farklı rivâyetlerinin varlığının ikinci bir açıklamasını sunmaktadır.

Dikkati edilmelidir ki yazılı veya sözlü rivâyet birbirlerine engel olmaktan ziyade birbirlerini tamamlamaktadırlar. Bana öyle geliyor ki, ilk devir Arap-İslâm bilimlerinin yazılı mı sözlü mü rivâyet edildiği meselesinde kavramlar etrafındaki kavga kolay oluşmaktadır. Şüphesiz okuma yazma bilmeyen ve halk ezgilerini derleyip kompoze edenlerin şarkılarını veya destanlarını aktardıkları anlamda sözlü rivâyet söz konusu değildir (ana kavram: sözlü şairlik)

<sup>101</sup> Aynı şekilde yukarıda belirtildiği gibi Bellamy, başka bir yer.

<sup>102</sup> Krş. Stauth, *Die Überlieferung*, s. 88.

<sup>103</sup> Krş. aynı yer.

<sup>104</sup> Krş. Rippin, *el-Zuhri*, s. 43.

<sup>105</sup> Stauth, *Die Überlieferung*, s. 88.

Aynı zamanda yazıyı birebir kopya etme ve son hâli verilmiş yazılı kitabı nakletme anlamında yazılı rivâyet olması şüphesiz söz konusu olamaz. [224]

En iyisi bir an önce 'yazılı' ve 'sözlü' ifadelerinden vazgeçmek ve daha çok erken İslâm'da ders veya öğretim faaliyetinden bahsetmek gerekir; özellikle Almanca 'Vorlesung' kelimesi, belki yerinde olarak uygun çağrışımı yanında getirmektedir.

Bu takdirde -'yazılı teori'nin savunucuları gibi- isnadda kullanılan 'bana anlattı/nakletti' gibi vs. terimlerin sanki sözel rivâyetmiş 'gibi görüldüğüne'<sup>106</sup> nedenler aramaya gerek kalmaz, zira aslında yazılı kaynaklar kullandıkları bilinmektedir.

Diğer taraftan -'sözel teorinin' savunucuları gibi- kaynaklarda sürekli geçen âlimlerin yazdığı veya kullandığı *kütüb*, *defâtir*, *suhuf*, *karâtis* kelimeleri hakkında geçen haberleri farklı yöne çekmek veya yok etmek için yorumlamaları<sup>107</sup> ve -sık sık [225] abartılmış şekilde- bu insanların hafıza gücü hakkındaki haberlerde kaçamak aramalar gereksizdir.<sup>108</sup>

Ayrıca klâsik Arap edebiyatında ilmin rivâyetinin karakterize edilmesiyle bağlantılı olarak *şifâhen/er-rivâye eş-şifâhiye veya kitâben/er-rivâye el-kitâbiye* kavramları pek az kullanılır, bunlar şifâhî rivâyetler veya yazılı rivâyetlerin tam karşılıkları olan terimleridir. Metinlerde söz konusu olan sürekli 'sözlü rivâyet'

<sup>106</sup> Bu suretle U. Sezgin, *Ebü Mihnef, Ein Beitrag...*, s. 35; konuyla alakalı olarak GAS, I, s. 77, ve Abbott, *Studies*, II, s. 63.

<sup>107</sup> Dikkat çekici bir örnek: R. Sellheim, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, T. I. Wiesbaden 1976 (VOHD CVIIA), s. 34. Orada alıntı yapılan metin (İbn Atiyye'nin *Mukaddimesinden*, nşr. A. Jeffery, Kahire 1954, s. 276) şu şekildedir:

وأمر (الحجاج) الحسن (البرقي) ويحيى بن يعمر بذلك وألف ... كتابا في القراءة ... ومشى الناس على ذلك زمنا طويلا إلى أن ألف ابن مجاهد كتابا في القراءة.

Bu metinden dolayı GAS, I, s. 5'de -haklı olarak- bizim bildiğimiz en eski isim (Kur'an kıraati hakkında) Yahyâ b. Ya'mer'in bir *Kitâb fi'l-Kırâ'ât*'idir. Sellheim, ve *ellefe*'nin Hasan el-Basri ve Yahyâ b. Ya'mer gibi Kur'an âlimleri değil, el-Haccâc'a râci olduğuna işaret etmektedir. O zaman *kitâb* burada Haccâc'ın 'ilânî', 'genelge' si olarak anlaşılmaktadır. "Söz konusu olan Kur'an ayetinde okunur veya okunmayabilindiği gibi."

Buna yönelik olarak fark edilmesi gereken şey şudur: Kesinlikle ve *ellefe* ifadesi el-Haccâc'a râcidir. Fakat burada tabi ki Haccâc'ın yazmayı emrettiğini anlamak daha uygun olanıdır. (bkz. C. Brockelmann, *Arabische Grammatik*, § 21b; krş. Latince Caeser pontem fecit = Caeser pontem fieri iussit), öyle ki *kitâb*'in asıl yazarı, tabi ki iki Kur'an âlimidir ve *kitâb* her hâlükârda hakikî yazı anlamına gelmektedir. Bu son olarak anlatılan şey şundan da anlaşılmalıdır-el-Haccâc'ın (veya Hasan el-Basri ve Yahyâ b. Ya'mer'in) yazdı(klar)ığı *kitâb fi'l-kırâ'ât*'in yanı sıra-İbn Mücâhid'in kaleme aldığı *kitâb fi'l-kırâ'ât*'dan bahsedilmektedir.

Haccâc namına hazırlanan yazıdan bahsedildiğinde tabi ki *kitâb*'ı "ders notu" olarak anlamamak lâzım; -eğer modern ifadeye izin varsa- konu daha çok (tedâvülde olan farklı dersler hakkında) ampirik bir tahkikat, bir tevsik gibi bir şeydir.

<sup>108</sup> Sellheim, *Gelehrte*, s. 67.

olarak yanlış çevrilen *er-rivâye el-mesmû'a* daha çok 'işitilen rivâyet'dir (bir örnek için aşağıdaki örneğe bakınız). Şu ayrıntıya dikkat etmek gerekir: önemli olan konunun öğrenci tarafından işitilmesi (sadece bir başka yerden alıntı yapmaması); hocanın bir defterden veya ezberden okuması ve hatta öğrencinin aynı zamanda not alması veya okunanı ilk önce ezberinde tutmuş olması büyük önem taşımayan sorunlardır, esasında terminolojide pek fazla önem taşımamaktadır.

Bir rivâyetin malzemesinin sahîh veya sahîh olmaması sorunundan çok farklı olan 'yazılı' veya 'sözlü' kavramlarından vazgeçmeye karar verildiğinde, bu sorunları birbirine karıştırmaktan kurtulabiliriz.<sup>109</sup> Çünkü sözlü rivâyette olduğu gibi yazılı rivâyette de tahrif söz konusu olabilir.<sup>110</sup>

Modern araştırmacıların, yazı ile sıhhat arasında bağ kurma ve derlemecilerin ifadelerine göre [226] yazılı olarak yani vicâde, kitâbe vs. şeklinde anılan<sup>111</sup> bu tür rivâyetleri otantik olarak görme meyilleri karşısında, ortaçağ Arap

<sup>109</sup> (Dini) rivâyetin sahilik veya tarihsellik meselesini ele alan ve ümit vadeden denemeleri Wansbrough ve Lippin'in çalışmaları (bkz. dipnot 6) içermektedir. Fakat burada her şeyden önce J. van Ess'i zikretmek gerekiyor, *Zwischen Hadit und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*, Berlin, New York 1975, M. Cook, *Early Muslim Dogma*, Cambridge U. P. 1981 ve G. H. A. Juynboll: *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge U. P. 1983.

<sup>110</sup> Krş. Vas Ess, *Zwischen Hadit und Theologie*, s. VII: "Erken dönem yazıllık sayesinde tam bir sahilik garanti edilmiyor" –İslâmî rivâyete, yazılı temeli dolayısıyla eserlerin rivâyetinde sahilliğin yüksek bir derecesini yükleyen Goldfeld, diğer taraftan, lafızda ve içerikte ilâveler, kısaltmalar, dönüşümler, hatta kasıtlı değişikliklerin ve dalgalanmaların önlenemeyeceğini kabul etmektedir. Goldfeld'in görüşüne göre, bütün bu değişiklikler bununla beraber râvîler tarafından kontrol edilmektedir. Öyle ki katî olarak, şümillü kabul sayesinde nihai şeklini alan metin aslı (ibtidâî) vasfını asla tam olarak kaybetmemektedir. (krş. aynı kişi, *the Tefsîr*, s. 126 ve 135).

<sup>111</sup> Rotter, *Die historischen Werke*, s. 122, meselâ, Taberî'nin, el-Medâini'yi vicâde formunda alıntılacağı yerde "gerçek bir Medâini'nin" mevcut olduğu görüşündedir. Ona göre 'orijinalin kopyası' söz konusu olduğu için (aynı yer, s. 109) bu ve buna benzer durumlarda o, metnin en yüksek derecedeki orijinalliğini hesaba katmaktadır. Kaynak eseri koleksiyonlardan (mecmualardan) mümkün olduğunca aslı şeklinde çıkarabilmeyi esas alan modern görüşün karşısında, et-Taberî'nin ve zamanındaki diğer Arap-İslâm âlimlerinin görüşü durmaktadır. Onlar orijinal sanat eseri mahiyetindeki kitapları orijinaline uygun nakletmenin değil de, bilâkis sahil rivâyetleri nakletmenin (bkz. yukarı s. 219) önemli olmasından dolayı, behemehâl noktalama işaretlerinden yoksun olabilen el yazmalarını ve yazma-anlama yanlışları ile boşluklar olan (krş. s. 222) metinleri değil de, güvenilir râvîler tarafından kendilerine ulaşan metinleri –aslı lafzı üzerinde çalışılmış, hatta zenginleştirilmiş olmasına rağmen– tercih etmişlerdir. Gerçi hadisler –diğer malzemelere nazaran– erken bir zamanda mümkün olduğunca sözlü rivâyet edilmiş görünmektedir; Mücâhid'in Kur'ân Tefsiri özelinde, Stauth'un (*die Überlieferung*) araştırması, yaklaşık h. 150'den (miladî 8. yüzyılın son çeyreğinden) itibaren pek az varyantın, devam eden rivâyet sürecinde metne girdiğini göstermiştir. (a. y. s. 228; krş. Rotter s. 108).

âlimlerinin bakış açısına işaret etmek lazım. Onlar yalnız yazılı rivâyetleri sakıncalı görmekte idiler ve sadece bir otoriteden 'dinlenmiş' olan versiyonu tam olarak kabul ediyorlardı. (Muhakeme usûlünde yazılı dokümanın geçerli delil olabilmesi için içeriğinin güvenilir şâhid tarafından sözlü olarak onaylanmasını gerekli gören İslâm hukukçularının içtihadıyla karşılaştırın.) Kopya etmeye olan güvensizliğin arkasında sadece bir ideolojinin durmadığı, bilâkis imlâ hatalarına aldanmak, yanlış anlama ve (haksız yere) isnad edilen malzeme takılmaya karşı gerçek bir korku olduğu sık sık kaynaklarda görülmektedir. Sadece bir misâl!

*Kitâbü's-Şî'r veş-şu'arâ*<sup>112</sup> adlı eserinde İbn Kuteybe semâin bütün ilimlerde önemli olduğunu fakat din ve şiir bilimi için vazgeçilmez olduğunu söylemiştir. Çünkü şiirde *sâbe ve şâye* arasındaki fark, dinlenilmediği sürece (إذا أنت لم تسمعه) ayırt edilemez. Sonra İbn Kuteybe, 'ilmi yazılı malzemelerden alanların' (الرواية المسموعة) 'dinlenen rivâyeti/okuma şekli' (الأخذون عن الدفاتير) için hata yaptıklarını göstermek için daha başka misâller getirmektedir. Bu, genelde [227] noktasız yazılan Arapça yazısının özelliği karşısında ciddi bir argümandır.<sup>113</sup>

Semâ veya kırâat şeklindeki 'ders'lerde, ilmin sözlü ve yazılı nakledilerek birbirini tamamlamasıyla İslâm o zamanki anlayışa göre, ilimleri otantik bir şekilde rivâyet edebilme müessesesi kurmuştur.

6. Son olarak has İslâmî rivâyet usûlünün kökenine yönelik bir düşünce daha. Horovitz'in İslâmî isnâda etkisini iddia ettiği, Talmud zamanının Yahudi okullarındaki tasdik usûlünün yanında,<sup>114</sup> mümkün olan diğer iki irtibat noktasını dikkate almamız lazım:

(a) İlk devir İslâm ve ondan önceki şairliğin rivâyeti.<sup>115</sup> Şairlik 'Arapların ilmi' olarak görülüyordu<sup>116</sup> ve bu 'ilim' kendine has bir şekilde nakledilmiştir. Şairin bir veya daha çok râvîsi vardı, bu râvîler şiirleri ezberliyorlardı – ilk dönemde bile – hafızaya yardım için gerektiğinde notlar tutuluyordu<sup>117</sup>, böylece otantik versiyonlara sahip olup onları yayabilmişlerdir. Erken Abbasî dö-

<sup>112</sup> İbn Kuteybe, *Introduction au livre de la poésie et des poètes*. Texte arabe... avec introduction, (tradition et commentaire par Gaudefroy-Demombynes. Paris 1947, s. 20 vd.

<sup>113</sup> Krş. F. Rosenthal, "The Technique and Approach of Muslim Scholarship", *Analecta Orientalia*, 24 (1947), s. 1-74, burada s. 24 vd.; Pedersen, *The arabic Book*, s. 32; Fleischhammer, *Quellenuntersuchungen*, s. 22\*.

<sup>114</sup> "Alter und Ursprung des Isnad", *Der Islam*, (1918), s. 39-47.

<sup>115</sup> Krş. GAS, 2, s. 14-33 (Literatur bilgileri orada).

<sup>116</sup> Krş. G. Schoeler, *Einige Grundprobleme der autochthonen und der aristotelischen arabischen Literaturtheorie*, Wiesbaden 1975 (AKM 41,4), s. 5, özellikle dipnot 3.

<sup>117</sup> Krş. GAS, 2, s. 21 vd.

nemine kadar râvîler metinlerini otorite biçimde kullanmışlardır; hatta bazı şairler (mesela Cerîr ve el-Ferazdak) râvîlerinden şiirlerini kontrol edip bazı incelikleri düzeltmelerini beklemişlerdir.<sup>118</sup> Bu mahiyetteki rivâyet şekli sonraki – elbette daha fazla gelişmiş – İslâmî ilimlerin rivâyet metoduna o kadar benziyor ki birincisinin ikincisine etki ettiği haklı olarak tahmin edilebilir.<sup>119</sup> [228]

(b) Antik çağın son dönemindeki okul geleneği. Eğer Hıristiyan-Arap usta mütercim Huneyn b. İshâk (v. 873) *Sendschreiben über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen* (Suriye ve Arap Galen Tercümeleri Hakkında Mektuplar) adlı eserinde, “aynı bugün Hıristiyan dostlarımızın *üskül* denilen ilim merkezlerinde, eskilerin kitaplarından veya başka kitaplardan bir ana esere yönelik her gün toplandıkları gibi<sup>120</sup> aynı şekilde İskenderiye’de tıp bilimlerinde onların (kesinlikle Galen’in) ana eserlerinin okunması (kırâ’a) ve yorumlanmasına yönelik toplandıkları” haberini verdiğinde artık antik dönemin sonundaki okul geleneği ve onların devamı olan İslâmî dönemdeki Hıristiyan-Arap âlimliği<sup>121</sup> ile İslâm’daki ilimlerin rivâyetleri arasındaki bağlantıyı görmek zor değildir. [229]

<sup>118</sup> Krş. G. Schoeler; *Die Anwendung der oral-poetry-Theorie auf die arabische Literatur*, Der Islam 58 (1981), s. 205–236, burada s. 229 ve dipnot 132’de verilen Literatur.

<sup>119</sup> Krş. GAS, 2, s. 27, dipnot 1.–er-Râfi’nin eserinde; *Ta’rîhü’l-‘Arab*, Kahire 1940, c. I, burada GAS, bu esere atf yapıyor, s. 295 vd’inde her iki rivâyetin ilişkisi ele alınmış görünüyor. (Kitab elimde mevcut değil).

<sup>120</sup> G. Bergsträsser, *Humain Ibn Ishâq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen...* nşr. ve tercüme, Leipzig 1925 (AKM 17,2), s. 18 (arab.), tercüme s. 15 (Almanca).

<sup>121</sup> Huneyn b. İshâk’ın zamanındaki İskenderiye’de (Nastûri) Hıristiyanların hekimlik dersini kırâat olarak tasvir ettiği gibi, felsefi ve tıbbî öğretim daha sonraki dönemde hâlâ Arap Hıristiyan ve Müslümanlarda bu şekilde naklediliyordu. Meselâ Hıristiyan doktor ve filozof İbn Tayyib (v. 1043) Bağdat’taki Azudî hastanesi’nde tıbbî bir ‘klâsik’i –Galen’in *an Glauken* adlı kitabını– öğrencilerine okutuyor ve kendisi de metni yorumlayıp, bunu öğrencilerine yazdırıyordu (İbn Usaybi’a, *Uyûnü’l-‘enbâ fi tabakâti’l-etıbbâ*, (nşr. Nizar Ridâ), Beyrut 1965, s. 323).

Kırâat genelde felsefe ve tıba biliminin naklinin normal usuûlü olmuş gözüküyor. el-Farabî (v. 950), Aristoteles’in “Fizik”ini 40 defa “okumuş” (İbn Usaybi’a s. 606; krş. Rosenthal, *The Technique*, s. 4, Yahya b. Adî (v. 973), Ebû Bişr Mettâ (v. 940) ve el-Fârâbî’ye (aynı yer s. 318); İbn Butlân (v. 1068) İbn Tayyib’e (a.y. s. 325) okuyordu. vb.

Muhtemelen burada eski çağ sonlarının tıbbî-felsefî ders geleneğinin dolaysız bir devamı söz konusudur. Fakat daha sonraki zamanda galiba İslâm bilginlerinin öğrenim ve öğretim metotlarının bazı ayırıcı özellikleri İslâm’daki “yabancı” bilimlere tepki oluşturabilmiştir.

Her hâlükârda İslâmî rivâyet usûlünün özelliği Arap felsefesi ve tıpçılarının sahip olduğu antik çağ günlerindeki Yunan bilimlerinin rivâyetine yönelik tasavvurlarına etki etmiştir.

N. Rescher, el-Fârâbî’nin öğretim faaliyetleri için hazırladığı mantık çalışmalarının tarihi hakkındaki haberinde (İbn Usaybi’a, s. 604 vd.), Aristoteles’e kadar uzanan bir isnad şekli verdiğine dikkat çekmektedir. O, hocasını (Yuhanna b. Haylân) ve onun hocasını da zikretmektedir; daha eski zaman içinse birbirini takip eden okulları saymaktadır. Şurası şimdiki son

derece dikkat-i şâyandır ki, el-Farabî mütercim Hunayn’ın ve onun okulunun muazzam başarısını tam bir sükût ile geçiştirmektedir. Rescher bunu şöyle açıklar, filozof, “mantığı kitapların ve belgelerin bir konusu olarak değil, bilâkis mantığı ihtisasın ve tecrübelerin canlı (yaşayan) sözlü rivâyeti olarak” görmüş ve–Aristoteles’le başlayarak–hoca tarafından öğrencilere nakledilmiştir (N. Rescher, *el-Fârâbî an Logical Tradition*, Rescher’in *Studies in the History of Arabic Logic* adlı eseri içerisinde Pittsburgh 1963, s. 21–27, burada s. 25 vd.)

Rescher, gerçi el-Fârâbî’nin haberlerinin bazı bölümlerinde el yazmalarının (nüsah) söz konusu olduğunu fark etmemiştir. (İbn ebî Usaybia, s. 604). İskenderiye’nin fethinden sonra Augustus, eski Aristoteles ve Theophrast’ın zamanından kalan Aristoteles el yazmalarını kopya etmelerini ve onlardan öğrenmelerini (أمر ... أن يكون التعليم منها) emretmiş. Başka bir ifadeyle –bizim terminolojimizle–: el-Fârâbî antik çağ mantığının rivâyetini tıpkı zamanındaki İslâm bilimlerinin rivâyet edildiği gibi veya ona benzer bir şekilde rivâyet edildiğini düşünmektedir: Bilimin eğitim müessesesindeki nakli olarak –sözlü ders olarak, fakat yazılı malzeme-ye de dayanarak. [230]