

Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon

Gregor *SCHOELER**
Çev. Hüseyin *AKGÜN***

I.

“Hadisin Kur’ân karşısındaki durumu, Yahudilikte sözlü öğretinin yazılı öğreti karşısındaki durumu gibidir.”*** J. Horovitz tarafından formüle edilen,¹

* Makalenin yazarı Prof. Dr. Gregor Schoeler 1944’te 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 G. Schoeler ve Andreas Görke’nin yürüttüğü “Reconstructing the Earliest sira Texts: the Hıgra in the Corpus of Urwa b. al-Zubayr” konulu bir projeyi İsviçre devletinin desteğiyle 2002 yılından beri sürdürmektedir. Schoeler’in siyer, İslâm kültür tarihi, Arap edebiyatı, Fars edebiyatı, İslâm ilimleri tarihi gibi değişik alanlarda eserleri mevcuttur. Özellikle siyer rivâyetlerinin sahihliğine dair eseri *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* önemlidir. Ayrıca *Der Islam*’da sözlü ve yazılı rivâyet konusunda, birbirinin devamı niteliğinde yayınlanan “Die Frage der Schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam” (1985, LXII, 201–30); “Weiteres zu Frage de Schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam” (1989, LXVI, 38–67); Çevirisini sunduğumuz “Mündliche Thora und Hadith: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion.” (1989, LXVI, s. 213–251); “Schreiben und Veröffentlichen: Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten” (1992, LXIX, s. 1–43) başlıklı makaleleri ile J. Schacht’ın Mûsâ b. Ukbâ’yle ilgili makalesine reddiye niteliğindeki “Mûsâ b. ‘Uqbas Maghâzi” (*The Biography of Muhammad*, ed. H. Motzki, Leiden 2000, 67–97) başlıklı makalesi dikkate değerdir.

** Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni, huseyinakgun@hotmail.com

*** Tercümeyle esas olan makale “Mündliche Thora und Hadith: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion” adıyla *Der Islam*’da (LXVI, Berlin 1989, ss. 213–251) yayımlanmıştır. Makalenin ilk şekli, Union Européenne des Arabisants et Islamisants’ın (Budapeşte, 29 Ağustos-3 Eylül 1988) 14. kongresinde sunulmuş, ardından daha da geliştirilmiş bir versiyonu 1988 Eylül’ünde Oxford’da düzenlenen Hadith Colloquium’unda katılımcıların müzakeresine sunulmuştur. Bunlardan Patricia Crone, G. H. A. Juynboll, F. Zimmermann ve H. Motzki’ye birçok önerileri ve faydalı eleştirilerinden dolayı müteşekkirim. Bunlardan bazılarını değerlendirerek önünüzde duran bu çalışmaya dâhil edebildim. Bu bilimsel toplantıda yaptığım sunumda sadece bir noktanın esaslı bir şekilde eleştirildiğini okuyucunun bilmesi belki önemli olabilir. Bu eleştiri noktası şudur: Hadislerin Emevîler tarafından tedvîn edildiğine dair Arap rivâyet kaynaklarında yer alan iddiamın tarihî olduğu konusunda Goldziher’e katılarak tereddüde düşenlerin benim bu tedvîn faaliyetinin özellikle hadisleri yazma karşılığı Iraklı

acla uygun bu kıyaslama İslâm bilimlerinde hiçbir şekilde genel kabul görmemiştir. I. Goldziher temel araştırması olan “*Über die Entwicklung des Hadith*”de² bu görüşü, sadece ‘yanıltıcı’ ve ‘yanlış’ olduğunu belirtmek ve kesin bir şekilde reddetmek üzere nakletmiştir. [214]

A. Sprenger’in “*Über das Traditionswesen bei den Arabern*” adlı makalesinde yer alan³, daha ilk zamanlarda hadislerin yazılı olarak tespit edildiğini destekleyici çok sayıdaki delilleri ile ilk dönem İslâm toplumunda hâkim olan, yazılı kayıtların Kur’ân’a hasredilip, bunun yanında hadisin sözlü öğreti olarak yer alması görüşü Goldziher’e çelişkili görünmüştür. Sprenger’in de bildiği gibi⁴ bu yazılardan kasıt tabii ki ‘literatür’ anlamında kitaplar değil, daha ziyade hususî kullanıma yönelik olarak münferit ifadelerden derlenerek hazırlanan mecmualardır.⁵

Bununla birlikte Goldziher, hadislerin yazılması konusunda, hadişçilerin kendi içerisinde bile muhalifleri olduğunu kabul etmeliydi. Goldziher’e göre bu, ‘hadisleri yazmaya isteksizlik’ henüz ilk zamanlarda yaygın değildi, aksine bu ‘daha sonra oluşacak önyargıların bir sonucuydu.’⁶ Rivâyetleri yalnız ezberleyerek şifahî olarak nakletme veya çekinmeden yazabilme konusu, hadis bilgileri arasında uzun süren bir tartışma mevzuu olmuştur. Ancak bu tartışma, Goldziher’in de iki kez vurguladığı gibi sırf ‘teorik’i ve hadisleri yazma meselesinde ‘umumiyetle benimsenen [hadislerin yazılması] uygulama’sını değiştirecek durumda değildir.⁷

hadisçilerin durdurulmasında etkili olmuş olabileceği yönündeki tezime karşı görüş ileri sürmeleridir (bk. bununla ilgili olarak, *Exkurs 2*, s. 229).

Kavramların kullanımına dair bir not: Hadit kelimesini bazen ‘der’ artikeli ile *maskulin* (eril), bazen (das’ artikeli ile *neutral* (ne eril ne dişil) olarak kullandım. *Der Hadit* bütün hadisleri, cins isim *das hadit* ise tekil hadisi ifade etmektedir. Yine s. 224’te (Diagrammen’in yorumunda) geçen (CL) ifadesinin açılımı *common link* (PCL) ifadesinin açılımı da *partial common link* şeklindedir. İktibas usûlüne dair bir not: (kısaltmalarda bildiri tarzı yerine makale tarzı benimsenmiştir. Hadisin yazımını destekleyen ya da yazıma karşı olan hadislerin iktibasında bu tür hadisleri tam olarak bir araya toplayan Hatib el-Bağdâdî’nin *Takyîd*’inden dipnot verilmiştir. (*Takyîd*’den dipnot vermek aynı zamanda hadisin deşifre edilip tanınmasında da hizmet etmektedir.) Diğer kaynak göstermeler ise *Takyîd*’i yayına hazırlayan Yûsuf el-İş’in ilgili hadise düştüğü dipnotlarda yer almaktadır. Son olarak Ma’mer b Râşid’in *el-Câmi*’i ve İbn Ebî Şeybe’nin *Musannefi*’i gibi el-İş tarafından kullanılmayan kaynaklar söz konusu olduğu durumlarda, ihtiyaç duyulduca, ek olarak bu kaynaklara atıf yapılacaktır.

¹ Josef Horovitz, “Alter und Ursprung des Islam”, *Der Islam*, 1918, sayı 8, s. 44.

² Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1890, II, s. 194.

³ Alois Sprenger, “Über das Traditionswesen bei den Arabern”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, 1856, sayı 10, s. 1–17.

⁴ Sprenger, “Über das Traditionswesen”, s. 5 vd.

⁵ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 196.

⁶ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 196.

⁷ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 196 ve 197.

O hâlde Goldziher hiçbir şekilde, hadislerin çekinmeden yazıldığı ilk zamanlardan sonra, yazıya muhalefete sebep olan ve yazımı engelleyen teolojik ve dinî düşüncelerin ortaya çıktığını iddia etmemiştir. (Temel bir eserde, dünyayı ‘bâtıl bir inanç’tan, yani hadislerin uzun bir süre şifahi rivâyet edildiği inancından kurtarmak isteyen müellif, Goldziher’in görüşünü yanlış yorumlayarak bu sefer kendisi yeni bir ‘bâtıl inanç’ meydana getirmiştir).⁸

Goldziher’in söz konusu karşılaştırmaya itirazı şu noktadadır: Yahudi sözlü geleneği olan [215] *Talmud* (Mişna’yla birlikte *Gemara*) ve *Midraş*’ın⁹ içeriği – tabi ki bugün tıpkı yazılı öğreti olan Kitâb-ı Mukaddes gibi yazıyla kaydedilmiş ve basılmış olarak önümüzde olmasına rağmen– başlangıçtan itibaren yüzyıllarca sırf sözlü olarak nakledilmiştir. Oysa bugün yazının kullanımına dair çok sayıda belge sayesinde¹⁰ bunun böyle olmadığı bilinmektedir. Sözlü öğretinin yazılması konusunda, resmen yayımlanmış ve genel olarak tanınmış bir yasa hiçbir zaman söz konusu değildir. Gerçi kabul edilmelidir ki ‘çoğu zaman yazıma (özellikle *Halakhôth*’ların¹¹ yazımına) karşı güçlü bir muhalefet vardı’.¹² Bu karşı çıkış, kendisi için yazmaktan çok, ‘umumun kullanımına açık olan yazım’a yöneliktir.¹³ Bu bağlamda S. Lieberman bir karşılaştırma için, ‘*ekdosîs*’in¹⁴ Helenistik kategorilerini, özellikle ‘*syngramma*’¹⁵ ve ‘*hypomnēma*’¹⁶ kavramlarını ön plâna çıkarmıştır.¹⁷ *Syngramma* sadece Kitâb-ı Mukaddes’ti. Ayrıca onun, okullarda sadece yazılı sayfalardan okunması, ezbere aktarılması gerekiyordu. Buna karşın sözlü yasa –yazılı hâle gelinceye kadar– uzun bir süre *hypomnēmata*¹⁸ şeklinde kalmıştır. Ancak bunlar, okullarda ve halka açık tartışmalarda kullanılmazdı. Her hâlükârda sözlü yasa, *Amoraim*¹⁹ dönemi (yaklaşık m. s. 200–500) boyunca yazılı nüshalar olmaksızın öğretilmiş ve nakledilmiştir.²⁰

Ortaya konulan belgeler Goldziher tarafından reddedilen “Hadisin Kur’ân karşısındaki durumu, Yahudilikte sözlü öğretinin yazılı öğreti karşısındaki durumu gibidir” karşılaştırmasının yeniden tartışılabilir olduğunu göstermektedir.

(Yalnız, burada antrparantez işaret edilmelidir ki, eski Hıristiyanlık dönemlerinde de söz konusu karşılaştırma yapılmıştır. O dönemde ‘yazı’nın (*Eski Ahit*) yanında başlangıçta yayımlanmış bir İncil, daha doğrusu *Yeni Ahit* yoktu. Bilâkis sözlü olarak nakledilen ‘Rabb’in sözü vardı ki, ‘yazı’ karşısında daha yüksek bir otoriteye sahipti.²¹ Rabbin sözünü naklederken hâfizayı desteklemede ‘*hypomnēmata*’nın kullanıldığını B. Gerhardsson adı geçen kitabı ihtimal dâhiline sokmuştur.²²)

Tekrar, Yahudi ve Müslümanların ‘sözlü öğreti’yi nakletme tarzına geri dönelim. [216]Yapılacak teferruatlı bir araştırma sadece münferit benzerlikleri ortaya çıkarmayacak aynı zamanda sözlü Tevrat’ın aktarımı ile ilgili olarak kazanılan bilgiler hadisteki benzer bakış açısının araştırılmasını da verimli kılacaktır.²³ Bununla birlikte, benzerliklerin yanı sıra benzerlik arz etmeyen noktaların ve farklı gelişimlerin olması da olağan bir durumdur.

Burada her şeyden önce, *Talmud* ve hadisin ‘sözlü’ rivâyetinin,²⁴ hem *Talmud* hem de hadiste benzer problemleri beraberinde getirdiği, benzer tezahürlere sebep olduğu ve benzer *toposlar*²⁵ meydana getirdiği gösterilecektir.

Meselâ her iki tarafta da âmâların güvenilir bir râvi kabul edilip edilmeyeceği tartışılmıştır. Burada doğal olarak onların yeterli bir râvi olarak kabul edilmelerini engelleyici bir sebep olarak bilgilerini yazı yoluyla kontrol edemeyecekleri gerçeği dikkate alınmaktadır.²⁶

Her iki tarafta da öğrenciler, özellikle dersi dinlerken yazmaya önem veriyorlardı. Yahudilerde yazı malzemesi olarak, yazı tahtaları, not defterleri (tedvin edilmiş bir²⁷ şekilde) (İbranice *pînaqşiyôth*, Yunancada *pinakes*) ve hatta gizli (kişisel) tomarlar (*m’gillôth s’târîm*); ‘hatırlatıcı kitaplar’ (*sifre zikkârôn*) olarak kullanılıyordu.²⁸ Müslümanlar tarafında da aynı şekilde, silinmesi kolay

⁸ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (GAS), Leiden 1967, I, s. 53–54.

⁹ Bk. Kaatz, *Die mündliche Lehre und ihr Dogma*, Leipzig 1922, s. 1.

¹⁰ Bk. Hermann L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraş*, Münih 1921, s. 10 vd.; Samuel Lieberman, *Hellenism in Jewish Paletsine*, New York 1950, s. 87–88, 204–205; Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961, s. 159 vd.

¹¹ [Dinî yasalara dayalı kurallar.] Gerek metin içinde gerekse dipnotlarda görülen köşeli parantez içindeki ifadeler tarafımızdan eklenmiştir (çev.).

¹² Strack, *Einleitung*, s. 14.

¹³ Strack, *Einleitung*, s. 14.

¹⁴ [Edisyon].

¹⁵ [Kitap].

¹⁶ [Özel amaçlı kullanım için alınmış notlar].

¹⁷ Lieberman, *Hellenism*, s. 87–88.

¹⁸ [*Hypomnēman*ın çoğuludur].

¹⁹ [Gemârâ’nın toplanmasına katılan hahamlara “açıklayıcılar” anlamında bu ad verilirdi].

²⁰ Strack, *Einleitung*, s. 14.

²¹ Krş. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (ed. Kurt Galling), Tübingen 1957, I, s. 113–114, makale “Bibel”, II B: *Sammlung und Kanonisierung des NT*.

²² Bk. özellikle Gerhardsson, *Memory*, s. 202, 335.

²³ Bunun tam tersinin de geçerli olabileceği bana büyük bir ihtimalle mümkün görünmektedir. Bk. özellikle aşağıda s. 225.

²⁴ Bilindiği üzere, “sözlü” ifadesi “cum grano salis” [ihtiyatlı] olarak anlaşılmalıdır.

²⁵ [Klişe, kalıplaşmış ve yerleşik söz, durum].

²⁶ *Jewish Encyclopedia*, New York-Londra 1907, XII, 19–20, *Talmud* md.; el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ‘ilmi’r-rivâye*, Haydarabad 1970, s. 303, 344–345.

²⁷ [Üzerine yazı yazılmış olan parşömen, kâğıt gibi nesnelere üst üste konması ve kenarlarından tutturulmasıyla oluşmuş eski bir kitap türü].

²⁸ Lieberman, *Hellenism*, s. 87, 204; Gerhardsson, *Memory*, s. 160–161.

olan yazı levhaları (elvah, sabbûrât)²⁹ ve defterler (karârîs, tek. kurrâse) de kullanılmaktaydı. Ancak sonuncusunun kullanımına, Kur'ân nüshalarına (mesâhif) benzedikleri gerekçesiyle genellikle itiraz edilmiştir.³⁰ Bu kayıtlar, sonsuza kadar kalmaları için tutulmamıştı.³¹ Bundan dolayı bazıları öğrencilerinden, yazdıklarını ezberledikten sonra silmelerini istiyorlardı.³² Bazı hadisçiler ise, kendileri öldükten sonra kayıtlarının –yakmak veya gömmek şeklinde– yok edilmesini vasiyet ediyorlardı.³³ Buna karşın yazmaya karşı çıkanlar da *etrâf* (ipuçları) denilen kayıtların tutulmasına karşı değillerdi. Bunlar, hadislerin başları ve sonlarının not edildiği kayıtlardı.³⁴ Yazı malzemesi kıt olduğu ve her zaman bulunmadığı için, Yahudi öğrenciler Müslüman öğrenciler gibi bazen duvarlara yazmak zorunda kalıyorlardı.³⁵ Müslümanların tarafında, bunların dışında bazen avuç içleri ve [217] sandaletlerin de bu maksatla kullanıldığını görmekteyiz.³⁶

Buna rağmen orada burada büyük miktarlarda kalıcı *hypomnēmalar* meydana gelmiş olmalıdır. Ayrıca her iki tarafta da kayıtların çokluğu, çok abartılı bir şekilde, deve yüküyle ifade edilmiştir. 400 deveye yüklendiği iddia edilen, Mar Zutra adındaki bir kişiye ait, I. Tarihler 8: 37–38 ve 9: 43–44'e yönelik *haggadik*³⁷ yorumlar³⁸ ile Mûsâ b. Ukbe'de toplandığı iddia edilen, Abdullah b. Abbâs'a ait bir deve yükü 'kitap' karşılaştırıldığında ikincisi mütevazı kalmaktadır.³⁹

Öğreticilerden nakledilen rivâyetlerin, umumun kullanımına yönelik yazılmasına izin verilmediğinden her alınan cümleyi nakledenin ismi ile rivâyet etmek gerekiyordu. ... İmkânlar ölçüsünde erken dönem otoritelerinin isimleri de zikredilmeliydi ki, onlar şu sözü söylemişlerdir: "Eğer isnad zincirini

²⁹ Hatib, *Takyid*, s. 109

³⁰ el-Dârimî, *Sünen* (nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî), Medine 1966, I, s. 100; Hatib, *Takyid*, s. 48; İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihi ve mâ yenbağî fi rivâyetihi ve hameletihi*, Kahire ts., I, s. 67; Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago 1967, II, s. 60.

³¹ Hatib, *Takyid*, s. 46–47; İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 67; krş. aşağıda s. 222.

³² Hatib, *Takyid*, s. 53 vd., 58 vd.

³³ Hatib, *Takyid*, s. 61 vd.

³⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef* (nşr. Abdülhâlik Han el-Afgânî), Haydarabad-Bombay 1966–83, IX, s. 51 (no: 6484); Ebû Hayseme, *Kitâbü'l-İlm*, (*Min künûzi's-sünne: resâilü'l-erba'a* içerisinde) (nşr. Nâsiruddîn el-Elbânî), Şam 1385, s. 141 (no: 135); İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 62; Dârimî, *Sünen*, I, 99. Ayrıca krş. s. 235.

³⁵ Lieberman, *Hellenism*, s. 87; Gerhardsson, *Memory*, s. 161; Hatib, *Takyid*, s. 100.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlme ve ma'rifeti'r-ricâl* (nşr. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu), Ankara 1963, I, s. 42, 50; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IX, 51 (no: 6489); krş. Sezgin, *GAS*, I, 63.

³⁷ [Haggada, Eski Ahit'te yer alan detaylı ve anlaşılması zor konuları; hikâyeler, fıkralar, vecize ve efsanelerle daha çekici hâle getirmek için uygulanan yorum metodudur].

³⁸ Strack, *Einleitung*, s. 14.

³⁹ Hatib, *Takyid*, s. 136.

Mûsâ'ya kadar çıkarabiliyorsan, çıkar..."⁴⁰ J. Horovitz, o zamanlar *Talmud* (Amoralar-) dönemi Yahudi okullarının bu uygulamasının, isnadın bir örneği olarak görülebileceği görüşünü savunmuştur.⁴¹ Bu, olanaksız değildir. Bugün G. H. A. Juynboll'un araştırmalarının sonucuna göre⁴² isnadın, Müslümanların ikinci iç savaşında (61/73680–692) ortaya çıktığı tespit edilmiş gibi görünmektedir. Bu dönemde, (o sırada kesin şekliyle yazılı olarak düzenlenen) *Talmud*'un bu onaylama sistemine aşına olan yeter sayıda mühtedinin söz konusu sistemi rivâyet ilmine aktarmış olma ihtimali vardır. Ancak daha güçlü bir ihtimal ise burada her iki kültürde paralel bir gelişmenin olmasıdır. Bir toplumda yazılı kaynakların eksik olması veya kabul edilmemesi durumunda doğal olarak râviye, kaynağı bildirilmesi gereken rivâyetin, sözlü kaynağını (yani râvisini) belirtmekten, bununla 'desteklemek'ten (esnede → isnâd) başka bir yol kalmıyordu.

Goldziher'in de doğru tespit ettiği gibi,⁴³ Müslümanlar tarafında, hadislerin yazımına muhalefetten; hadislerin yazılmasına karşı ve taraf olanlar arasında, uzun süren sırf teorik, ancak çok önceleri yerleşmiş bulunan hadislerin yazılması uygulamasına hiçbir etkisi olmayan bir tartışma çıkmıştır. Görünen o ki, Yahudilikte hiç buna benzer bir durum ortaya çıkmamıştır. Onlarda sözlü yazının yazımını savunan bir delile hiç rastlanmamıştır.

Bunun gibi, sözlü *Tora*'nın yazıya geçirilmesi de hiçbir zaman resmen devre dışı bırakılmamıştır.⁴⁴ [218] *Mişna* ve *Talmud*'un son şekliyle yazılı hâle getirildiği tarihin, yalın hipotez olarak, hem de Ortaçağ Yahudilerinde olduğu gibi, günümüz Yahudi ve Hıristiyan bilginleri arasında tartışılması da yine bununla bağlantılıdır. Yahudi sözlü yasasının temel eseri olan *Mişna* için belirsiz olan bu tarih, (en geç) M.S. 200'le, (en erken) yaklaşık M.S. 500 tarihleri arasında kapsamaktadır ki, bu da en az 300 yıldan fazla demektir.

Burada her şeyden önce şu soru sorulmaktadır: Rabi Akiba (m.s. 100'lü yıllar) ve özellikle Haham Yehuda ha-Nasi'nin (ö. m.s. 200'lü yıllar) erken dönem *Mişna* derlemeleri ve redaksiyonları, yazıya geçirilmiş miydi, yoksa geçirilmemiş miydi? S. Lieberman'ın⁴⁵ görüşüne göre Haham Akiba, öğrencilerinin *hypomnēmatasını* kullanarak yeni *Mişna*'yı derlemiştir. Ancak, özel râvilerin (bunlar *Tanna'im* olarak adlandırılıyorlardı) ezberlenmiş metinleri okulda nakletmeleri suretiyle 'yayımlanma'sı yalnız şifahîydi. *Tanna'imlere*, tereddütlü

⁴⁰ Strack, *Einleitung*, s. 14.

⁴¹ Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", s. 46.

⁴² G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge 1983, s. 17 vd.

⁴³ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 197.

⁴⁴ Krş. N. Brüll, "Die Entstehung des babylonischen Talmuds als Schriftwerkes", *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, 1876, sayı: 2, s. 8.

⁴⁵ Lieberman, *Hellenism*, s. 91 vd.

durumlarda metin de sorulabiliyordu. Buna göre, yeni *Mişna*'nın birçok 'nüs-halar'ı yaşayan kitaplar formunda yayımlanmıştır. Lieberman'a göre Haham Yehuda, *Mişna*'nın 'yeni edisyon'unda aynı metodu kullanmıştır.⁴⁶

Jewish Encyclopedia'nın "Mişna" maddesini⁴⁷ yazan yazar tarafından temsil edilen diğer bir görüşe göre, Halakhôth yazma yasağını tamamen ortadan kaldırmamakla birlikte, Haham Yehuda yaşlandığında, bizzat kendisi yazılı olarak *Mişna*'yı kayıt altına almıştır. Nitekim şifahi öğretim metodunda, öğreticiler yazılı *Mişna*'yı, şifahi anlatım için sadece bir kılavuz olarak kullana gelmişlerdir.

Erken dönem *Mişna* derlemelerinde, büyük ihtimalle yazılı notlar kullanıldığı hâlde,⁴⁸ henüz yazılı 'yayımlar' söz konusu değildi. Böyle bir neticeye muhtemelen ilk olarak *Talmud*'un son redaksiyonu çerçevesinde (belki M.S. 500'lü yıllarda veya daha geç; bunun kesin zamanı da tartışılmıştır) ulaşılabilmektedir.⁴⁹ Sonuç olarak, öğrenim malzemesi o kadar çoğalmıştı ki, bu durumda bir 'kitap yayımı' daha fazla ertelenemezdi.⁵⁰

Söz konusu problem hadisin gelişiminde de ortaya çıkmaktadır. Burada sorulması gereken, erken devir 'klâsik öncesi' musannef çalışmalarının (bölümlere göre tasnif edilmiş derlemeler ki en eskisi -Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri gibi- kanonik derlemelerden 100 yıl önce (yaklaşık VIII. yüzyılın ortaları) medyana getirilmiştir), önceden yazılı olarak ortada olup olmadığı sorusudur. Müteakiben bu soru üzerinde detaylı olarak durulacaktır. [219]

Evâil edebiyatında, ilk musanniflerden (musannef derleyen) olarak adından övgüyle bahsedilen bilginlerden birisi Basralı hadisçi ve kelimci Sa'îd b. Ebî Arûbe'dir (ö. 156/773).⁵¹ Onun zamanında -ve sonrasında- Basra'da (ve genel olarak tüm Irak'ta) hadislerin şifahi olarak 'yayımlanması'na özel bir önem veriliyordu. Bu, Basralıların çoğunun hadisi ezbere naklettikleri (yani bir yerden okumadıkları) anlamına gelmektedir. Gerçi kendilerine ait yazılı belgelere sahiptiler, ancak bunları umuma açık yerlerde kullanmaktan çekiniyorlardı. Sa'îd b. Ebî Arûbe'yle ilgili olarak, "لم يكن له كتابا إنما كنا يحفظ" / Onun (kesinlikle) bir kitabı yoktu, o daha ziyade ezberlemeye özen gösteriyordu" denilmiştir.⁵² Bu bir topos değildir. Nitekim diğer Basralı bilginlerden açıkça bunun tam tersi kaydedilmektedir ki bunlardan birisi olan Hemmâm b. Yahyâ'nın (ö. 164/781),

diğerlerinin aksine bazen kitabına bakmak zorunda kaldığı belirtilmiştir.⁵³ O zaman Sa'îd, gerçekten *Musannef*'ini sadece hâfızasında mı tutuyordu? Bu daha ilk baştan olası görünmüyor. Çünkü musannef-derlemeleri dediğimizde, elimizde olan (Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/827) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) eserleri gibi) en eski örneklerinde de görüldüğü üzere, çok geniş kapsamlı derlemeler söz konusudur. Zaten bunun böyle olmadığı kanıtlanabilir de. Nitekim biz Sa'îd b. Ebî Arûbe'nin kendisine daima refakat eden ve kitaplarını yazan bir kâtibinin -adı Abdülvehhâb b. Atâ'dır- olduğunun haberini alıyoruz.⁵⁴

Basra'da uzun bir zaman, bilginlerin *hypomnēmatas*ını umuma açık olarak kullanmalarına ve rivâyetlerine delil olarak göstermelerine kötü gözle bakılıyordu. San'â'ya yerleşmiş olan, diğer bir erken dönem musannef eserinin musannifi Basralı Ma'mer b. Râşid (ö. 154/770), Yemen'de 'kitaplarına özen göstermeye ve içine bakmaya' alışmıştı. Çünkü burada ezberden rivâyete değer verilmiyordu. Memleketi olan Basra'da kaldığı sıralarda ise, ezberden rivâyet etmeye kendisini mecbur hissediyordu.⁵⁵

Ünlü Basralı hadis münekkidi Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (ö. 198/813) da aynı şekilde hâfızasından rivâyette bulunuyor⁵⁶, ancak uzun hadisleri öğrencilerinin 'kitaplarından' okuyordu.⁵⁷

Irak'ın diğer bir merkezi olan Kûfe'de de (Medine'de olduğu gibi) ezber yoluyla rivâyet tercih sebebiydi. Musannef türü bir eserin ilk Kûfeli yazarı olan Yahyâ b. Zekeriyâ İbn Ebî Zâide (ö. 182/798) ezberden rivâyet ediyordu.⁵⁸ [220] Yahyâ b. Zekeriyâ İbn Ebî Zâide'nin *Musannef*'ini kendi eserine örnek alan Vekî b. el-Cerrâh (ö. 197/812) da bu metodu benimsemişti.⁵⁹

Derlemeleri günümüze kadar gelen en yaşlı musanniflerden, Kûfe menşeli İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) abidevi eserinin bazı bölümlerine girişte, "Bu, Peygamber'den ezbere bildiğim ..." demektedir.⁶⁰ Bu garip ifade tarzı, bazı müdevvinlerin kayıtlarının birçok ciltli yazmalara ulaştığı bir dönemde bile,

⁴⁶ Lieberman, *Hellenism*, s. 96-97.

⁴⁷ *Jewish Encyclopedia*, VIII, 614.

⁴⁸ Krş. Strack, *Einleitung*, s. 18, 71.

⁴⁹ Krş. *Jewish Encyclopedia*, "Talmud" maddesi, XII, 20.

⁵⁰ Brüll, "Enstehung", s. 18-19.

⁵¹ İbn Hanbel, *İlel*, s. 348; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, Beyrut 1984-85, VI, 358, bk. Abdülmelik b. Abdilaziz b. Cüreyc; ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-huffâz*, Haydarâbad 1955-58, I, 177.

⁵² Zehebî, *Tezkira*, I, 177; İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 57.

⁵³ ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl* (nşr. Ali b. Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1963-65, IV, 309; İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 61.

⁵⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir* (nşr. Eduard Sachau), Leiden 1904-40, VII.2, 76; İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 399.

⁵⁵ İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 279, bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm.

⁵⁶ İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 192.

⁵⁷ El-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ev medineti's-selâm*, Kahire 1931, XIV, 140.

⁵⁸ İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 183-184.

⁵⁹ İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 112; krş. Gregor Schoeler, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", *Der Islam*, 1985, sayı: 62, s. 207.

⁶⁰ Örneğin: İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, X, 154.

yazılı eserlerini *hypomnēma* şeklinde takdim etme konusunda kendilerini mecbur hissettiklerini göstermektedir.

Irak'ta uzun bir süre, râvilerin *hypomnēmatasını* umuma açık olarak kullanmalarına kötü gözle bakılmakla birlikte *evâil* edebiyatı, rivâyet ettikleri hadis için 'kitapları'nı delil olarak açıkça gösteren ilk bilginlerin kimler olduğunun verisini içermektedir ki bunların, Basralı Ravh b. Ubâde (ö. 205/821) ve Kûfeli Ebû Usâme (Hammâd b. Usâme) (ö. 201/817) olduğu ifade edilmektedir.⁶¹ Buna karşın Süfyân b. Uyeyne'ye (ö. 198/814) 'Kitaplarını göster!' şeklinde bir talepte bulunulduğunda, "Ben (hıfzımda) kitaplarımdan daha iyi muhafaza ediyorum." şeklinde cevap vermiştir.⁶²

Hilâfetin başşehri olan Bağdat, hadis ilmi ve diğer bilimlerin merkezi olan Kûfe ve Basra eyalet şehirlerinin konumunu tamamen devraldığına, hadisleri ezbere rivâyet metodundan yavaş yavaş uzaklaşmaya başlandı. IX. yüzyılın ikinci yarısının en önemli Bağdatlı hadisçilerinden Ali b. el-Medîni (ö. 234/849), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) içerisinden sadece Basra menşeli olan Ali b. el-Medîni ezbere rivâyet metodunu hâlâ uygulamaya devam ediyordu. Buna karşın Ahmed b. Hanbel bu metoda fazla itibar etmiyordu. Öyle ki o, Abdürrezâk'ın Yemen'de gayretli bir şekilde kitaplarını kullanan ve içine bakan Ma'mer'den (bk. yukarıda) rivâyet ettiği bir hadisi, herhangi bir Basralının hadisine tercih ediyordu (ki bunlar hâfızalarına güvendiklerinden hata yapıyorlardı).⁶³ Öte yandan Ma'mer'in Basra'da yaydığı hadislerde (orada ezbere rivâyet ettiği) hataların olduğu iddia edilmiştir.⁶⁴

Çok ciltli bir hadis derlemesi olan *Müsned*'in derleyicisi olarak Ahmed b. Hanbel, kendi uzmanlık alanında yazının öneminin tabii ki farkındaydı. Öğrencilerinden birisinin "İlim (hadis kastediliyor) yazılmamış olsaydı yok olurdu!" sözüne, "Elbette, hadisler yazılmasaydı biz (hadisçiler) ne olurduk ki?" şeklinde karşılık verdiği rivâyet edilmektedir.⁶⁵

Yahyâ b. Maîn'in biyografisini yazanlar ise, onun yığınla 'kitaplar' yazdığını ve geride bırakmasını överek ön plâna çıkarmaktadırlar.⁶⁶ [221] Gerçekten de o, zamanının en çok hadis yazan hadisçisi olarak kabul edilmiştir.⁶⁷

O hâlde, Bağdat'ta da daha önce diğer Irak dışındaki merkezlerde olduğu gibi, esas itibarıyla hadislerin hâfızadan nakledilmesi gerektiği talebinden vazgeçilmiştii. Bu doğal bir gelişmeydi. Sonuçta üstesinden gelinmesi gereken ma-

teryal bu arada o kadar çoğalmıştı ki, materyalin –birbirini takip eden ders saatleri aralıklarına bölünmesine rağmen– hâfızadan rivâyet ederek üstesinden gelinmesi mümkün değildi. En azından hatadan sakınmak isteniyor idiyse bu böyleydi.

II.

Buraya kadar belki de en ilginç soruyu büyük ölçüde ele almadık. Soru şu: Neden Yahudilikte ve İslâmiyet'te bu kadar uzun bir süre –en azından teorik olarak– hadislerin hâfızadan rivâyetinin gerekliliğine bağlı kalınmıştır? Sorunun cevabı bizi düşüncelerimizin çıkış noktasına geri götürmektedir.

Yahudilikte yüzyıllar boyu, yalnız Kitâb-ı Mukaddes'in 'yazılı' olmaya tahsis edildiği; *Mişna*'nın veya *Talmud*'un bunun yanı sıra sözlü öğreti olarak yer alması gerektiği görüşünün hâkim olduğu kesin bir gerçektir. Buna uygun bir görüş olarak İslâmiyet'te, *Takyîdu'l-ilm* 'ilmin kayıt altına alınması' (hadislerin yazılı hâle getirilmesi) birçok hadis –Peygamber, sahâbi ve tâbiî sözleri– delil getirilerek yasaklanmıştır.

İşte böyle hadislerle birkaç örnek: Bu konuyla ilgili çok meşhur bir hadis, Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin şahâdetiyle Peygamber'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Benden Kur'an'dan başka hiçbir şey yazmayın! Eğer birisi benden Kur'an dışında bir şey yazmışsa, onu hemen silsin!"⁶⁸ Ebû Hüreyre'ye dayandırılan, aynı şekilde meşhur diğer bir Peygamber sözünde, "Allah'ın kitabı dışında bir kitap mı istiyorsunuz? Ancak sizden önceki toplulukları, Allah'ın Kitab'ı dışında yazdıkları kitaplar sapkınlığa yöneltmiştir," denilmiştir.⁶⁹ Bu hadiste –bu sırada yazılı hâle getirilmiş olan– Yahudi sözlü öğretilerine yapılan gönderme kayda değerdir.

Sahâbeden Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin bizzat kendisine yöneltilen yazılı not aldırma ricasına, "Yoksa bunlardan Kur'an nüshaları mı yapmak istiyorsunuz? Peygamberiniz bize anlatmaya (كان يحدثنا) önem veriyordu, aynı şekilde siz de bizim Peygamber'den aldıklarımızı hıfzettiğimiz gibi, bizden aldıklarınızı hıfzediniz!" şeklinde cevap verdiği rivâyet edilmektedir.⁷⁰ [222]

Tâbiinden Ubeyde b. Amr es-Selmânî ve İbrahim b. Yezîd en-Nehâî'nin kendilerinden yazan her bir öğrencisine, "لا تُخَلِّدَنَّ عني كتاباً/Benden yazdıklarınızı sonsuza kadar muhafaza etme!" dedikleri rivâyet edilmektedir.⁷¹

Bir de bu grup hadislerin karşısında, yazmaya açıkça izin veren hadisler yer almaktadır. Tabii ki bu izin öncelikle hâfızayı desteklemek için not almaya yönelikti. Bazen bu durum, hadisin metninde kendini göstermektedir.

⁶¹ İbn Hacer, *Tehzib*, III, 254.

⁶² İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 107.

⁶³ İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 279.

⁶⁴ İbn Hacer, *Tehzib*, X, 219.

⁶⁵ İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 75.

⁶⁶ Zehebî, *Tezkira*, II, 429; İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 247–248.

⁶⁷ İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 248.

⁶⁸ Hatib, *Takyîd*, s. 29–32; krş. aşağıda s. 231–232 ve diyagram I.1.

⁶⁹ Hatib, *Takyîd*, s. 33–35; krş. aşağıda s. 231–232 ve diyagram I.3.

⁷⁰ Hatib, *Takyîd*, s. 36–38; krş. aşağıda s. 231 ve diyagram II.1.

⁷¹ Hatib, *Takyîd*, s. 46–47.

Nitekim Peygamber'in –yine Ebû Hüreyre'ye göre– bununla ilgili olarak, hâfızasının zayıflığından şikâyet eden bir adamı konu edinen çok meşhur bir hadisinde şöyle dediği nakledilmektedir: “Hafızana sağ elinle yardım et!”⁷² Ayrıca Peygamber torunu Hasan b. Ali'nin çocuklarına ve yeğenlerine, “İlmi öğrenin! Sizden her kim onu (hafızadan) rivâyet etmeye muktedir değilse, o yazsın ve evinde muhafaza etsin!” şeklinde tavsiyede bulunduğu söylenir.⁷³

Bu arada, bu grubun hadisleri bizi, diğer grubun yazmayı reddetmesinin *hypomnēmataları* –ki bunlar yazılmış olsalar dahî, daha sonra silinmeli veya yok edilmeliydiler– da kapsadığı şeklinde bir yanılığa düşürmemelidir.⁷⁴

O zaman bu düşünceye göre, niçin sadece Kur'an yazılmalı, buna karşın hadisler hâfızada korunmalı ve nakledilmeliydi? Kur'an'ın yanı sıra ikinci bir yazılı öğreti niçin bulunmamalıydı?

Bugüne kadarki açıklama girişimlerinde ağırlıklı olarak, sıkı bir şekilde hadislerin metnine bağlı kalınmıştır. Hepsini aynı metinlerin yorumlanmasıyla ortaya çıkan bu açıklamalar eski âlimlerin görüşleri doğrultusunda şekillenmiştir. Bunlar tarafından, hadislerin yazımına karşı çıkılmasıyla ilgili en çok öne sürülen sebepler arasında şunları sayabiliriz:

(1) Kur'an benzeri ikinci bir kitabın ortaya çıkması veya yazılı hadislerin (Peygamber hadisinin belirttiği üzere özellikle vahyin iniş süreci içerisinde)⁷⁵ Kur'an metinleri ile karıştırılması endişesi. Bu doğrultuda gelenek, Kur'an metninin derleyicisi, daha doğrusu redaktörü olan beş kişiden üçü olan, Zeyd b. Sâbit (ö. 42/663; Medine), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653; Kûfe) ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi (ö. 42/662; Basra), rivâyetlerinin ve sözlerinin yazılmasına şiddetle karşı çıkan kişiler olarak takdim etmektedir.⁷⁶ [223]

(2) İnsanların, yazılı hadislerle meşgul olmaları sebebiyle Kur'an'dan alıkonulması endişesi. Yahudi ve Hıristiyanlar tek vahiy kaynağını bırakıp, başka kitaplarla ilgilenmeleri sebebiyle yanlış yola sapmışlardı. Aynı vahim hataya düşmekten sakınmak gerekirdi.⁷⁷

(3) İnsanların, yazılı olana –ki bu kalıcı değildi– aşırı güvenmelerinden korkulması ve bunun sonucunda ezberlemeleri gereken kelimeleri yeteri kadar ezberleyememeleri endişesi.⁷⁸

⁷² Hatib, *Takyid*, s. 65–68; krş. aşağıda s. 236–237.

⁷³ Hatib, *Takyid*, s. 91.

⁷⁴ Bk. yukarıda s. 216 ve aşağıda s. 226.

⁷⁵ Hatib, *Takyid*, s. 57; İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 68; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. T. A. Sa'd ve M. M. el-Hevârî), Kahire 1978, I, 315.

⁷⁶ Zeyd için bk. aşağıda, yorumuyla birlikte diyagram I.4; Ebû Mûsâ el-Eş'arî için bk. yorumuyla birlikte diyagram II.2; Abdullah b. Mes'ûd için bk. aşağıda s. 226 ve Hatib, *Takyid*, s. 38–39.

⁷⁷ Hatib, *Takyid*, s. 57; krş. yukarıda s. 221, aşağıda s. 228.

⁷⁸ Hatib, *Takyid*, s. 58; İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 68–69; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 315.

(4) Hadislerin ehil olmayan (إلى غير أهله), yanlış kişilerin eline geçebileceği endişesi.⁷⁹ Bu endişenin, aynı zamanda bazı hadisçilerin, yazılı eserlerinin ölümünden sonra yok edilmeleri yönünde vasiyette bulunmalarının da sebebi olduğu söylenir.⁸⁰

Kendileri için, hadislerin yazılı hâle getirilmesi ve tedvîn edilmesini bir gerçeklik olarak önlerinde bulan geç dönem hadis münekkitleri (İbn Kuteybe, Hatib el-Bağdâdî, İbn Abdilberr, İbn Hacer), yazma aleyhtarı hadislerle, yazmayı tasvip eden hadisleri telif etmeye çalışmışlardır. Böylece, meselâ ikinci grup [rivâyetlerin] farklı bir zamanda (vahyin gelmediği bir sırada) veya birincilerden daha sonra ortaya çıktıkları kabul edilmiştir.⁸¹ Eğer yazmayı tasvip eden hadislerin daha sonra ortaya çıktığı farz edilirse, bu durumda iki hadis grubu arasındaki ihtilâf, bir sünnetin diğerini nesh ettiği şeklinde açıklanmıştır.⁸² Ayrıca bu konuda, Peygamber'in, Abdullah b. Amr b. el-Âs gibi yazmayı iyi bilen belli kişilere⁸³ yazma izni verdiği, yazmaya daha az ehil olan diğerlerine vermediği de delil olarak kullanılmaktadır.⁸⁴ Bunu telif etmenin diğer bir yolu ise, yasağın (sadece) kendilerinin yazılı malzemeye fazla güveneceğinden endişe duyulan kişilere mahsus olduğu, buna karşın iznin bu hatadan emin olanları kapsadığı şeklindedir.⁸⁵ Son olarak şu delile de ulaşılabılır: Erken dönem hadisçileri (İbn Abbâs, Şa'bî, Zührî, Katâde vd.) saf Arap oldukları için mükemmel bir hâfızaya sahiptiler. Daha sonra ise her şey değişmiştir. Bu sebeple ve malzemenin çoğalmasından dolayı yazmak zaruret kazanmıştı. Yazma olmasaydı hadislerin çoğu kaybolurdu.⁸⁶

Hadisleri yazmaya karşı çıkma gerekçelerine geri dönersek, G. H. A. Juynboll'un, bu konuda değişik modern Mısır bilginlerinin, Ortaçağ'da yaşayan seleflerinden genelde farklı olmayan açıklamaları ile ilgili olarak belli bir bölüm ayrılan [224 *The Authenticity of the Tradition Literature*⁸⁷ adlı kitabına atıfta bulunulabilir.

N. Abbot'un⁸⁸ ve F. Sezgin'in⁸⁹ de açıklama girişimleri tamamen bu minval üzeredir.

⁷⁹ Hatib, *Takyid*, s. 61, 64; bk. aşağıda s. 227.

⁸⁰ Hatib, *Takyid*, s. 61; bk. yukarıda s. 216.

⁸¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, Kahire 1326/1908, s. 365–366; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 315.

⁸² İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 365–66; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 315.

⁸³ Bk. aşağıda s. 234–235.

⁸⁴ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 366.

⁸⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 315.

⁸⁶ İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 69–70; Hatib, *Takyid*, s. 64–65.

⁸⁷ G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Egypt*, Leiden 1969, s. 47–61.

⁸⁸ Abbot, *Studies*, II, 7.

⁸⁹ Sezgin, *GAS*, I, 62.

Goldziher bu olguyu anlamak için çok sayıda girişimde bulunmuştur. O, (sonradan yazdığı) makalelerinden birisi olan “*Kämpfe um die Stellung des Hadit im Islam*”da⁹⁰ kaynaklara daha fazla inmektedir. Goldziher, yazıya karşı çıkılma sebeplerinden biri olarak dindar insanların, kasıtsız olarak, ancak kendi hataları sonucu hadisin orijinal sözlerinin değişebileceği endişelerini zikrediyor.⁹¹ Ona göre bir diğer sebep de, hadislerin Kur’ân ile birlikte aynı otoriteyi paylaşmasına karşı çıkan geniş çevrenin yazımı reddetmesidir.⁹² Üçüncü bir sebep olarak o, (sakıncalı hadislerin rivâyetinin baskı altında tutulması şeklindeki) ‘eğilimin görüşü’ne dikkat çekmektedir.⁹³ Goldziher’in de çok iyi bildiği gibi bütün bu argümanlar,⁹⁴ hadislerin şifahi olarak yayılmasını sağlamak amacıyla yönelik olsa da daha büyük oranda onların yazılı kaydına karşıdır.

Goldziher, *Muhammedanische Studien*’de hadislerin yazımına karşı bu tutumu kaynaklardan tamamen uzak durarak açıklama çabası içindedir.⁹⁵ Buna göre o eski rey okullarının “hukukun serbestçe öğretiminin yazılı metinler tarafından daha az engellenmesini sağlama” çabaları üzerinde durmaktadır. Gerçekten de hadislerin (ve re’yin) yazımına erken dönemde karşı çıkanlar arasında fukahâ ve kadılar dikkat çekmektedir.⁹⁶ Öyle ki Goldziher’in bu görüşü, fazla genelleştirilmezse eğer, kesinlikle mesnetsiz değildir. Şüphesiz Ehl-i rey arasında (özellikle VIII. yüzyılın ortalarından itibaren), hadislerin yazılı olarak yayılmasına karşı çıkanlar olduğu gibi taraf olanları da görebiliyoruz.⁹⁷ Ancak daha sonraki dönemlerde bilginlerin, hadisleri sadece kendi düşünceleri için birer dayanak olarak değil, bilâkis daha çok sırf derleme gayreti ile rivâyet ettikleri, bundan dolayı da kanaatlerine ters –ve birbiriyle de çelişen– hadislerin çoğalmaya başladığı daha fazla hesaba katılmalıdır.

Bu makalede yukarıdaki soru tekrar ele alınacaktır. Bu çözüm girişimi, önküklerin yerini almaya değil, ikmal etmeye yönelik olacaktır. Getireceğimiz temel delilimizin ilham kaynakları; bir yandan Goldziher’in, yazmaya karşı çıkılması konusunda bazen ortaya çıkan ‘eğilimin görüşü’ hakkındaki düşünceleri, diğer taraftan Yahudi bilginlerinin kendi alanlarında söz konusu soruya verdikleri cevaptır. [225]

⁹⁰ Goldziher, “Kämpfe um die Stellung des Hadit im Islam”, *ZDMG*, 1907, sayı: 61, s. 860–872.

⁹¹ Goldziher, “Kämpfe um die Stellung”, s. 862.

⁹² Goldziher, “Kämpfe um die Stellung”, s. 863 vd.

⁹³ Goldziher, “Kämpfe um die Stellung”, s. 861.

⁹⁴ Goldziher, “Kämpfe um die Stellung”, s. 862, 865.

⁹⁵ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 194 vd.

⁹⁶ Bk. aşağıda s. 226, 231, 232.

⁹⁷ Hatib, *Takyid*, (nâşirin girişi), s. 21–22.

İlgili alandaki Yahudi kaynaklarında bu konuyu başlıca beş değişik şekilde açıklama girişimine rastlanır.⁹⁸ Bu açıklamalar çoğunlukla pür varsayımlara dayanmakta olup bu konuda metinsel ya da başka bir tarzda doğrudan bir delilin getirilmesi mümkün gözükmemektedir.⁹⁹

Seyrek de olsa temsil edilen teoriler şunlardır: (1) Yazım yasağı, “Hukuk öğretimini, değerli ve ehil bilginlerle sınırlı bir çevrede tutacaktı”; (2) Yazım yasağının “yalnız bir yazılı *Tora*’nın var olması gerektiği yönünde bir duygunun taşındığı mistik bir sebebi vardı”; (3) “Sapkınların metne ilâve girişimlerine veya benzer şüpheli karakterlerdeki bütün eserlerin akademilere girmesine karşı bir önlemdi”; (4) Yazım yasağının sebebi, “güvenilmez ve aldatıcı bir kaynak olarak görülen yazılı ifadeye güvenilmemesiydi.”¹⁰⁰

İlk iki madde ile ilgili aynı veya benzeri argümanları, yazma yasağını savunan Müslüman bilginlerde de açıkça gördük. (1.) madde, yukarıda s. 223’deki (4.) madde ile ve aynı şekilde aşağıda s. 227’deki (4.) madde ile karşılaştırılmalı. Yukarıdaki (2.) madde ile yukarıda s. 222–223’deki (1.) ve (2.) maddeler karşılaştırılmalıdır. (4.) madde, ‘iştilmiş rivâyetin’ (الرواية المسموعة) gerekliliği ve ‘sadece yazılı olan rivâyetin’¹⁰¹ reddedilmesi konusunda Müslüman bilginlerin temel delilidir.¹⁰² (3.) maddeyle ilgili bir paralellik görünmemektedir.

Bu arada, Yahudi bilginleri tarafından daha çok temsil edilen teori ise şudur:

5. Yasa öğreticilerinin başlangıçtaki hedeflerine göre sözlü öğreti tek, tamamlanmış ve nihaî olmamalıydı. Yasanın yazımının yasaklanmasıyla; yasaları uyarılma, uydurma, gerektiğinde değiştirme, hatta belli hükümleri ilga etme imkânı veren belli bir esnekliğin korunması istenmiştir.¹⁰³

Şüphesiz İslâm’da, beklenildiği üzere nadiren dile getirilse de, yazma yasağının arkasında çoğu zaman bunu gerektiren bir tutum olmuştur. Bu arada, bunu açıkça ortaya koyan bazı belgeler vardır. [226]

(1) İbn Şihâb ez-Zührî’nin (ö. 124/742)¹⁰⁴ bir haberine göre Halife Ömer (13–23/634–644) *süneni* (‘gelenekler’; Peygamber’in söz ve fiilleri demektir) yazdırmayı düşünmüştür. Belli bir düşünme süresinden sonra bu plânından

⁹⁸ Bunlar, Kaplan tarafından derlenmiştir. Julius Kaplan, *The Redaction of the Babylonian Talmud*, New York 1933, s. 265, 268.

⁹⁹ Kaplan, *Redaction*, s. 265, 268.

¹⁰⁰ Kaplan, *Redaction*, s. 268.

¹⁰¹ Çoğunlukla, basitçe “kitâb(e)” şeklinde adlandırılır.

¹⁰² Bk. aşağıda s. 237; Schoeler, “Die Frage”, s. 227–228.

¹⁰³ Kaplan, *Redaction*, s. 265; Brüll, “Entstehung”, s. 3 vd.; Kaatz, *Die mündliche Lehre*, s. 2; Strack, Einleitung, s. 14; Renée Bloch, “Ecriture et tradition dans le judaisme: aperçu sur l’origine du Midrash”, *Cahiers Sioniens*, 1954, sayı: 8, s. 13.

¹⁰⁴ Bk. aşağıda 224.

vazgeçmiştir.¹⁰⁵ Daha sonra Ömer, hadislerin sadece yazılı değil, şifahî olarak yayılmasının da şiddetli muhalifi olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki onun, muhtevası, belirli bir meselede serbestçe hareket etmesine engel olduğu için, birçok sahâbenin otantikliğini tasdik ettiği [Hz.] Muhammed'in bir sözünün yayımına (*zâhîren*) karşı çıktığı rivâyet edilmektedir.¹⁰⁶ Ömer'in, hadislerin yazılı ve sözlü olarak muhafaza ve nakline yönelik bu aşırı tutumu, geniş çevrelerde kabul görmemiştir. Gerçi daha sonra bazı aşırılar tarafından (az sayıda Mu'tezile, Hâriciler) 'kitâbîlik' temsil edilmişse de,¹⁰⁷ genel olarak bakıldığında, 'sözlü öğreti' olan hadisin, 'yazılı öğreti' olarak Kur'an'ın yanında yer alması gerektiği şeklindeki, aşırılıklardan uzak orta yol bilginler arasında uzun bir dönem hâkim olmuştur.

(2) Hadislerin yazılmasına karşı olanlar arasında kendisinden sıkça alıntı yapılan sahâbî Abdullah b. Mes'ûd'un¹⁰⁸ bir keresinde oğlu tarafından, bir hadisi daha önce farklı olarak naklettiği konusunda uyarıldığı rivâyet edilir. Abdullah b. Mes'ûd oğluna böyle bir kaniya nasıl vardığını sorduğunda oğlu, "Ben bunu (o zaman) yazmışım" şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine o, oğluna bu defteri getirmesini emrederek, bunun derhal yok edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁰⁹

(3) Mekke'li hukuk bilgini Amr b. Dînâr (ö. 126/743), öğrencilerinin kendisinden hadis veya hukukî görüşlerini (*re'yini*) yazmalarına izin vermiyordu. Onun "Belki, yarına kadar görüşümden (*re'yimden*) kastediliyor vazgeçeceğim!" dediği rivâyet edilmektedir.¹¹⁰

(4) Mezhep kurucusu el-Evzâ'ye (ö. 157/774) nispet edilen bir söz de bu bağlamdadır. "Bu ilim (hadis kastediliyor) daha önce, derslerde öğrenildiği ve karşılıklı müzakere edildiği sıralarda soylu bir işti. Ancak kitaplara girdikten sonra parlaklığı kaybolmuş (ذهب نوره) ve ehil olmayan insanların (إلى غير أهله) eline geçmiştir.¹¹¹ [227] Tedvin edilmemiş hadislerin bir sıfatını açıklamak için kullanılan 'nur' mecazı gerçi doğrudan, onun değişken ve esnek karakterine işaret etmese de, buna çok benzer bir şeye işaret etmektedir. O da bunun, vasıtasız, canlı, anında birebir kişiden öğrenmenin, kitaplardan öğrenmeden daha

üstün olarak nitelendiği, bunun kesin kaybının geri dönülmez bir vakta olarak esefle karşılandığıdır.¹¹² el-Evzâ'nın, 'ehil olmayan insanların eline geçmiştir' şeklindeki ikinci argümanı ile Yahudilerin söz konusu olan diğer soruya kendi alanlarında verdikleri cevabı ele alınmış olmaktadır: "Yazım yasağı, yasanın eğitimini, değerli ve ehil bilginlerle sınırlı bir çevrede tutacaktı".¹¹³

III.

Rivâyete göre Emevî halifesi II. Ömer (99–101/717–720), râvilerinin ölümü neticesinde hadislerin kaybolacağı endişesiyle, ilk resmî derleme (*tedvîn*) talimatını veren kişidir.¹¹⁴ Kendisinden önce diğer bazı Emevî halifeleri de bazen hadislerin yazımı ve derlenmesi ile ilgili bazı düzenlemelerde bulunmuşlardır (I. Mervân (64–65/684–685)¹¹⁵ ve özellikle II. Ömer'in babası Abdülaziz b. Mervân (ö. 85/704)¹¹⁶ gibi).

I. Ömer'in ölümünden itibaren durum temelli değişmişti. Artık Emevîleri rahatsız edecek hadisleri açıklayacak çok az sahâbî kalmış ya da hiç kalmamıştı. Emevîlerin himayesinde bir redaksiyon, yöneticilere ancak yarar sağlardı. Bununla birlikte, rivâyetlerin de bildirdiğine göre, dindar olan II. Ömer'in bu girişiminde tamamıyla dinî gerekçeler ön plânda olmuş olabilir.

Eğer rivâyet doğruysa, II. Ömer'in hadis için oynadığı rol, Osman'ın (23–35/644–656) Kur'an için oynadığı role benzemektedir.

II. Ömer'in ilk görevlendirdiği bilginin Ebû Bekir b. Amr¹¹⁷ b. Hazm (ö. 120/737) olduğu rivâyet edilmektedir.¹¹⁸ Ancak, ilk olarak Medineli İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) bu projeyi yürütüp, tamamlayabildiği söylenmiştir: [228] "İlmi (hadis kastedilmektedir) (kapsamlı bir biçimde) ilk olarak derleyen ve yazan İbn Şihâb'dır (أول من دَوَّن الحديث وكتبه ابن)."¹¹⁹ Hadislerin yayılmasını da önemli ölçüde hızlandıran bu kişinin (bk. aşağıda) ömrü boyunca vicdan azabı çekmiş olduğu görünmektedir. En azından, kendisinden veya onun hakkında

¹⁰⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, III.1, 206; Hatib, *Takyîd*, s. 49–51; Diğer kaynaklar için bk. Abbott, *Studies*, II, 7.

¹⁰⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, IV.1, 13–14; krş. Goldziher, "Kämpfe", s. 861.

¹⁰⁷ Bk. Goldziher, "Kämpfe", s. 864 ve en son çalışma olarak, Michael Cook, "Anan and Islam: the Origins of Karaite Scripturalism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSIA)*, 1987, sayı: 9, s. 161–182.

¹⁰⁸ Bk. yukarıda s. 222, 1. madde.

¹⁰⁹ Hatib, *Takyîd*, s. 39.

¹¹⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 535; bk. aşağıda s. 235. Burada Goldziher'in, *Ehl-i rey'in* yazım yasağına olan ilgisi ile ilgili görüşü hatırlanmalıdır; bk. yukarıda s. 224.

¹¹¹ Hatib, *Takyîd*, s. 64.

¹¹² Ben büyük bir ihtimalle, özellikle bu bakış açısının –esnekliğin yanı sıra– ilk Hıristiyanlarda, Tanrı sözünün sözlü olarak naklinde ön plânda tutulduğunu düşünüyorum; krş. yukarıda s. 215.

¹¹³ Kaplan, *Redaction*, s. s. 265; krş. yukarıda s. 225.

¹¹⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, II.2, 134; Hatib, *Takyîd*, s. 105–106; İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 76; Dârimî, *Sünen*, I, 104; krş. Abbott, II, 25 vd.; Sezgin, *GAS*, I, 281.

¹¹⁵ Hatib, *Takyîd*, s. 41; İbn Sa'd, *Tabakât*, II.2, 117; Dârimî, *Sünen*, I, 101.

¹¹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII.2, 157; krş. Sezgin, *GAS*, I, 62–63.

¹¹⁷ [Yazar bunu sehven "Umar" şeklinde vermiş. (çev.)]

¹¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, II.2, 134; Sezgin, *GAS*, I, 56–57; Abbott, *Studies*, II, 25 vd.

¹¹⁹ İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 73, 76; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, I-X, Kahire 1932–38, III, 363; krş. Sezgin, *GAS*, I, 280.

rivâyet edilen bazı sözlerden bu sonuca ulaşılmaktadır. Zührî'nin bu bağlamda en çok kaydedilen en önemli sözü şudur:

Bizler, bu yöneticiler bizi zorlayınca kadar ilmin (hadis kastediliyor) yazılmasını hoş görmezdik. Şimdi ise, artık hiçbir Müslüman'ı bundan (hadisin yazılması kastediliyor) men etmememiz gerektiği düşüncesindeyiz.” (كنا نكره كتابة العلم حتى أكرهنا) (عليه هؤلاء الأمراء فرأينا أن لا نمنعه أحدا من¹²⁰).

Birinci Ara Söz: *kerihe'l-kitâb(e)* “yazmayı hoş görmüyordu”

F. Sezgin tarafından önerilen “Bizler, hadislerin *kitâb* şeklinde nakledilmesini hoş görmezdik (bu, metinleri bir hocanın önünde okumadan veya ondan semada bulunmadan... basitçe yazmaktır)” şeklindeki tercüme değil, yukarıdaki tercüme doğru olduğu muhakkaktır.¹²¹ Gerçi, *kitâb(e)* diğer bir bağlamda, ‘sadece yazmak’ [suretiyle gerçekleştirilen] yetkisiz rivâyet yöntemi olarak tanımlanabilir. Meselâ; “إذ حدثت (عمرو بن شعيب) عن أبيه عن جدّه فهو كتاب ومن هنا جاء” (Amr b. Şuayb)'ın babasından, onun da kendi babasından rivâyetleri ‘kitap’tır. Zayıflığı da oradan kaynaklanmaktadır” ifadesinde olduğu gibi.¹²² Ancak *kerihe'l kitâb* şeklindeki bir ifadeyi bu anlamda yorumlayamayız. Genel geçer kullanımı bu yöndedir. Şu dört örnek bunu belgeleyecektir:

(1) İsmâil b. Uleyye dedi ki: “Yazmayı hoş görmüyorlardı (كرهوا الكتاب). Çünkü onlardan önce gelenler (Ehl-i kitap kastediliyor) kitaplara güvenmişler ve onlara hayran olmuşlardı. Yazmayı hoş görmemelerinin diğer bir sebebi ise, bunların (kitaplar kastediliyor) kendilerini Kur’ân’dan alıkoyacağı endişesidir.”¹²³

(2) Ahmed b. Hanbel, “Mihne’ye boyun eğenlerden hadis yazmayı hoş görmüyorum (أكره الكتاب عن أجباب في المهنة).” demiştir.¹²⁴ [229]

(3) Alkame b. Vakkâs'ın, “Yazmanın hoş görülmediğini bilmiyor musun (أن (الكتاب يكره)?)” şeklindeki bir sorusuna (Mesrûk), “Tabi ki biliyorum. Ben onları (hadisleri kastediyor) sadece ezberlemek istiyorum. Daha sonra onları yakacağım.” diyerek cevap vermiştir.¹²⁵

¹²⁰ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (Abdürrezzâk'ın *el-Musnnefi* içinde, nşr. Habiburrahmân el-A'zamî, Beyrut 1392/1972, I-XI), XI, 258 (no: 20486); İbn Sa'd, *Tabakât*, II.2, 135; Hatîb, *Takyîd*, s. 107; krş. diğer kaynaklar için Sezgin, *GAS*, I, 281.

¹²¹ Sezgin, *GAS*, I, 281.

¹²² Zehebî, *Mizân*, III, 265; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 44; aynı ifade için bk. *Tehzîb*, VIII, 48; aynı şekilde *Tehzîb*, VI, 360, Abdülmelik b. Abdilaziz b. Cüreyc'in biyografisi.

¹²³ Hatîb, *Takyîd*, s. 57.

¹²⁴ Zehebî, *Mizân*, IV, 410.

¹²⁵ İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 66; Hatîb, *Takyîd*, s. 59.

(4) “İbrahim en-Nehâî... hadisi defterlere yazmayı hoş görmüyordu (كان يكره (أن يكتب الحديث في الكراريس).”¹²⁶

Her dört yerde de, *kitâb(e)*yi ‘salt olarak bir yerden yazma şeklindeki rivâyet metodu’ olarak tercüme etmek anlamsızdır. Bu, aynı zamanda, *bâbu zikri kerâhiyeti kitâbe(ti)-ilmi ve tahlidihî fi's-suhuf*¹²⁷ ve *bâbu mâ câe fi kerâhiyeti kitâbi'l-ilm*¹²⁸ gibi bölüm başlıkları için de geçerlidir. Çünkü bu bölümlerde, nakil metodu olan *kitâbe*ye değil, yazmaya karşı görüş bildirilmektedir.

İkinci Ara Söz: Emevîlerin görevlendirmesiyle, Zührî tarafından bir hadis derlemesi gerçekleştirilmiş midir?

I. Goldziher, II. Ömer'in hadisi tevîn ettirme çabaları ile ilgili haberlerin ahistorik olarak reddedilmesi gerektiği düşüncesindeydi. Ona göre, ‘saygılı halef, ‘dindar halifeyi, İslâm'ın hadis edebiyatı ile yakın bir ilişki içerisine sokmaya’ gayret göstermiştir.¹²⁹ Ancak yukarıda kaydedilen, muhtemelen özde doğru, her hâlükârda tarih bakımından daha eski olan hadis (kuşkusuz her ne kadar ‘buradaki yöneticiden’ kastedilen kesin olarak II. Ömer olmasa da) bunun aksini ortaya koymaktadır. Zira daha Zührî'nin öğrencisi Ma'mer b. Râşid'in (ö. 154/770) elimizde bulunan *el-Câmi'* adlı eserinde aynı bu şekilde kaydedilmektedir.¹³⁰ Bunu, Ma'mer'in –bir musannif olarak faaliyetine bir nevi haklılık kazandırmak için– uydurduğunu düşünmek tamamıyla imkânsızdır. Çünkü o, sonraki musanniflerin de yaptığı gibi, *bâbu kitâbi'l-ilmde* yazmayı destekleyen hadislere (bunların sayısı üçtür) yer verdiği gibi, yazmaya karşı olan hadisleri de (dört!) nakletmektedir.¹³¹ Diğer taraftan, “bu yöneticiler bizi zorladılar” sözündeki Emevî karşıtı tarizin, Ma'mer'in tarafgir tahrifine (kendisinin Emevîler ve hocası Zührî karşısındaki olumsuz tutumu sebebiyle¹³²) veya Zührî'nin bizzat kendisine dayandığı ihtimallerini yok sayamayız. Ancak bu, Zührî'nin Emevîlerin görevlendirmesiyle hadisleri kapsamlı bir biçimde yazılı hâle getiren (*tedvîn*) ilk kişi olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Bu gerçek, ilgili sözde açık olarak herkesçe tanınmakta ve tarihî olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı da şüphe uyandırmamıştır. [230]

¹²⁶ Dârimî, Sünen, I, 100; krş. yukarıda s. 216.

¹²⁷ İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 63.

¹²⁸ el-Tirmizî, *Sahîh*, Bulak 1292, II, 111.

¹²⁹ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 210–211.

¹³⁰ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (*Musannef* de), XI, 258 (no: 20486).

¹³¹ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (*Musannef* de), XI, 257–259.

¹³² Krş. Ladewig Peterson, “Studies on the Historiography of the ‘Ali-Mu’âwiya conflict”, *Acta Orientalia*, Kopenhagen 1963, sayı: 27, s. 102–103.

Zührî, özel kullanımı için büyük miktarlardaki hadisleri çekinmeden kaydetmeye çalışırken,¹³³ halifelik tarafından verilen görevi yerine getirmek ona, – onlarca yıldır geçerli olan, resmî bir redaksiyonun sadece ‘kitap’ (Kur’ân) için geçerli olduğu icmânın, ‘sözlü öğreti’ (hadis) için olmamasından dolayı– bir tabuyu yıkmak gibi görünmüştür. O, belki yukarıda kaydedilen (s. 226) I. Ömer’in daha önce hadisleri yazma plânından sonradan vazgeçmesiyle ilgili rivâyeti tedavüle sokarak, kendisine görev veren kişiyi plânından vazgeçirmeyi umut etmiş olabilir mi?

Derlemenin tamamlanmasından sonra II. Ömer’in –yine Zührî vasıtasıyla– defterlere bunların kopyalarını hazırlattığı ve daha sonra birer nüshalarını yönetimi altındaki bölgelere gönderdiği rivâyet olunmaktadır.¹³⁴ Bu, haklı olarak tarihîliği konusunda tereddüt edilebilecek, daha çok Osman’ın Kur’ân’ı yazdırdıktan sonraki hareket tarzını model alan bir haber gibi görünmektedir. Aslında kuvvetle muhtemel olan, Zührî’nin derleme faaliyetini II. Ömer öldükten sonra gerçekleştirdiği veya en azından tamamladığıdır. (bk. aşağıda)

Zührî, Hişâm’ın (105–125/724–743) emri altında prenslerin özel hocalığını yaptığı sırada, topladığı malzemeleri bizzat kendisi de ‘neşretmiştir.’ Ancak daha sonra bu davranışı da ona bir sorun olmuş görünmektedir. Onun, “Yöneticiler bana (hadisleri) yazdırdılar (استكتبني). Daha sonra ben onlara (yönetici olarak prenslere kastedilmektedir) yazdırdım (فأكتبهم). Şimdi bunu (hadis kastedilmektedir) sadece yöneticilere yazdırıp, başkalarına yazdırmadığımdan dolayı Allah’tan utanıyorum” dediği rivâyet edilmektedir.¹³⁵

Her hâlükârda bundan sonra Zührî’nin çevresinde –ve şüphesiz bütün Suriye’de– hadislerin yazımı, umuma açık kullanımı da dâhil, artık yasak sayılmazdı. Öğrencilerden birisi, “Biz, Hişâm onu zorlayınca kadar Zührî’den hadis yazma yönünde gayret göstermiyorduk. Daha sonra o, Hişâm’ın oğulları için yazdı. Şimdi halk da hadisleri yazıyor” şeklinde bir haber nakletmiştir.¹³⁶ Zührî’nin uzun bir süre kendisinin de duyulmamış bir şey [çirkin] olarak kabul ettiği, hadislerin resmen yazıya geçirilmesi ve yayılmasını haklı gösterecek tek argüman yöneticilerin uyguladıkları baskı değildi. O, başka sebepler de zikretmiştir: “Doğudan bize gelen, bizim kabul etmediğimiz ve tanımadığımız hadisler olmasaydı, hadisleri ne yazardım, ne de yazılmasına izin verirdim.”¹³⁷ Burada, bir sonraki bölümde bizi meşgul edecek, doğu –batı karşıtlığı (bu, Irak–Suriye demektir) dile getirilmektedir. [231]

¹³³ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi’ (Musannef)* de, XI, 258–259 (no: 20487); İbn Sa’d, *Tabakât*, II.2, 135; Hatib, *Takyîd*, s. 107; Zehebî, *Tezkira*, I, 109; krş. Josef Horovitz, “The earliest Biographies of the Prophet and their Authors”, *Islamic Culture*, 1928, sayı: 2, s. 46–49.

¹³⁴ İbn Abdilberr, *Câmi’*, I, 76.

¹³⁵ İbn Abdilberr, *Câmi’*, I, 77.

¹³⁶ Ebû Nu’aym, *Hilye*, III, 363.

¹³⁷ Hatib, *Takyîd*, s. 108.

IV.

Emevî taraftarı ve dostu da olan Zührî bile, başlangıçta hadisleri resmî olarak yazma projesine direnmek istemişse, o zaman diğer Emevî otoritesi altındaki Suriye dışındaki, özellikle Emevî karşıtı Irak’ta bu girişime muhalefet edenlerin çıkması beklenir. Gerçi bu doğrultuda, doğrudan açıkça ifade edilmiş bir muhalefet bulunmamaktadır. Buna karşın muhaliflerin kendilerini dolaylı yoldan ifade ettikleri görülmektedir. Bunu iki yolla gerçekleştirmişlerdir: Birincisi, hadislerin yazılı olarak korunması karşıtı rivâyetleri artırarak daha fazla tedavüle sokmuşlardır. Kuşkusuz, bu konuda daha hicrî I. yüzyılda küçük bazı tartışmalar olmuş olabilir.¹³⁸ Bu arada, ilgili hadisi yayan (bana göre illâki ‘uyduran’ anlamına gelmez) son¹³⁹ müşterek râviyi (common link) ortaya çıkarmayı hedefleyen Schacht/Juynboll¹⁴⁰ yöntemine göre konuyla ilgili hadislerin isnad analizi, bu tartışmaların ilk olarak hicrî I. yüzyıldan II. yüzyıla geçiş döneminde kuvvet kazandığını (yani II. Ömer’in öldüğü 720’li yıllar) ve birkaç on yıl sürdüğünü açıkça göstermektedir. Yazmaya karşı olan son müşterek râviler, ağırlıklı olarak (elbette münhasıran değil) Basralı, Kûfeli ve Medinelilerdi. Ayrıca bu konudaki sahâbî hadisleri (muhtemelen tâbiî hadisleri de) Peygamber hadislerinden daha eskidir. Birinci grup için şu iki örneğe işaret etmek yeterlidir: Birincisi, Basralı Ebû Nadra’nın (el-Münzir b. Mâlik (ö. 109/727))¹⁴¹ (doğrudan râvisi olan) Ebû Sa’îd el-Hudrî’ye nispet ettiği “Yoksa bunlardan Kur’ân nüshaları mı yapmak istiyorsunuz? ...” [sahâbî] hadisini¹⁴² tedavüle sokmasıdır. İkincisi ise, Kûfeli Kadı Ebû Bürde’nin (ö. 104/722)¹⁴³ (babası) Ebû Mûsâ el-Eş’arî’ye dayandırdığı, “Ben babamdan birçok kitap yazıyordum. Ancak o, onları siliyordu...” [sahâbî] hadisini¹⁴⁴ yaymasıdır.

Hadislerin yazılması karşıtı Peygamber hadislerinin –ilk bakışta bunların sayısı dörttür– son müşterek râvileri olarak şunlar görünmektedir:

(1) Basralı Himmâm b. Yahyâ (ö. 164/781)¹⁴⁵; (2) Kûfe menşeli olup, daha sonra Mekke’ye göç eden [232] Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814)¹⁴⁶; (3) Medinelî

¹³⁸ Bk. aşağıda s. 234, 236–237.

¹³⁹ [Müellif bununla, kısmî müşterek râvilerden birisini değil müşterek râviyi kastetmektedir]

¹⁴⁰ Bk. bununla ilgi olarak aşağıda, s. 244.

¹⁴¹ İbn Hacer, *Tehzib*, X, 269; Zehebî, *Mizân*, IV, 181–182.

¹⁴² Bk. yukarıda s. 221; diyagram II.1.

¹⁴³ İbn Hacer, *Tehzib*, XII, 21–22; Zehebî, *Tezkira*, I, 95.

¹⁴⁴ Hatib, *Takyîd*, s. 39–41; diyagram II.2.

¹⁴⁵ İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 60 vd.; Hatib, *Takyîd*, s. 29–32; krş. yukarıda s. 221 vd.; diyagram I.1.

¹⁴⁶ Sezgin, *GAS*, I, 96; Hatib, *Takyîd*, s. 32–33; diyagram I.2.

Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 182/798)¹⁴⁷; (4) Medineli Kesîr b. Zeyd el-Eslemî (ö. 158/774).¹⁴⁸

Ancak, ilk üç râvinin rivâyet ettiği hadisler asıl itibarıyla kesinlikle aynıyken, daha sonra râvileri tarafından sözleri değiştirilerek nakledilmişlerdir. Her birinde isnad, Peygamber – Ebû Sa’îd el-Hudrî – Atâ’ b. Yesâr – Zeyd b. Eslem (I.1–I.2) veya Peygamber – Ebû Hüreyre – Atâ’ b. Yesâr – Zeyd b. Eslem (I.3) şeklinde başlamaktadır. Bununla yukarıdaki son müşterek râviler, ikinci derecede son müşterek râvi (Juynboll’un terminolojisinde ‘kısmî müşterek râvi’) olmuş olurlar. Böylece Medineli fakih Zeyd b. Eslem (ö. 136/753) gerçek son müşterek râvi olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁹ O, Kur’ân’ı tefsir ederken reyini kullanma alışkanlığıyla tanınmıştı –ve durumu tartışılmıştı–.¹⁵⁰ Bunun peşi sıra, hadisleri yazmayı yasaklayan (ele almadığımız) iki peygamber hadisi – yani I.3 ve I.4– VIII. yüzyılın ortalarında Medine’de tedavüle sokulmuştur. Bunlardan biri –bir kuşak sonra Medine’de tekrar ‘kollara ayrıldığı’ hesaba katılmadan– biraz değişmiş formlarıyla Basra ve Mekke’ye ‘ihraç’ edilmiş ve yayılmıştır.¹⁵¹ Bu hadisler ile ilgili geniş bilgi, diyagramların yorumlarında verilecektir.

Emevîlerin emriyle hadislerin yazılmasına muhalefetin bir başka çeşidi de, –özellikle Irak merkezlerinde– ezbere dayalı rivâyetin ön plâna çıkarılmasıydı. Bu görüşü temsil eden Basralı hadis tenkitçilerine, eserlerini ‘kitap’ olmaksızın nakleden Kûfeli ve Basralı musannıflara örnekler yukarıda,¹⁵² başka bir bağlamda sunulmuştu. Burada özellikle, erken dönem Müslüman bilginlerin bizzat kendilerinin, hadisleri ezberlemeyi Iraklı râviler ile ilişkilendirdiklerini gösteren başka bazı delillere değinmek istiyoruz.

Ahmed b. Hanbel, rivâyetleri ezber yoluyla korumayı Basralıların mezhebi olarak tanımlamaktadır.¹⁵³ O, Basralı hadisçi ve kelamcı İbn Uleyye’nin (ö. 194/809),¹⁵⁴ Amr b. Şu’ayb tarafından tedavüle sokulan,¹⁵⁵ Mekke menşeli, yazmayı destekleyen peygamber hadisi karşısında nasıl endişelendiğini haber vermektedir. [233] Kendisi de Basralı olan âmâ bilgin Katâde b. Di’âme’yi (ö.

117/736)¹⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, “hafıza bakımından Basralıların en iyisi” (أحفظ من أهل بصره) olarak nitelendirmektedir.¹⁵⁷ Abdürrezzâk’ın Ma’mer’den rivâyet ettiği hadislerin, (hafızalarına güvendikleri için hata yapan) diğer Basralıların rivâyet ettiklerinden kendisine daha sevimli geldiğini beyan eden de yine Ahmed b. Hanbel’dir.¹⁵⁸

Kûfeli hadis- ‘hafızları’ da (حفاظ الكفيين للحديث) bilinen bir kavramdır.¹⁵⁹ Kûfeli A’mes (ö. 148/765), zamanının Kûfe halkının hadisçisi olarak övülmektedir. Tabi ki ‘bir kitabı yoktu’ (كان محدثو أهل الكوفة في زمانه ولم يكن له كتابا). Onun, arkadaşlarıyla kıyaslandığında “en iyi Kur’ân okuyan ve en iyi hadis- ‘hafızı” olduğu söylenmektedir (كان أقرأهم للقرآن وأحفظهم للحديث).¹⁶⁰

Özellikle Irak’ta, hadis yazılmasına şiddetle karşı çıkışın arkasındaki sebep, Emevî karşıtı konumundaki Basra, Kûfe ve Medine’nin, Emevî Şam’ına muhalefetine aranabilir. İnsanlar, Suriye dışında her yerde, Emevî devleti himayesi altında tedvîn edilmiş ve yayılmış hadisleri hemen kabul etmeye hazır değillerdi. Üstelik Zührî’nin, bazen yöneticilerin uygun bulduğu hadislerin kabulü konusunda baskı gördüğü de iddia edilmiştir.¹⁶¹

Belki de Müslüman toplumun; her dinî ve siyasî grup, hatta her bilgin, Emevî örneğini takip edip, kendi hadis koleksiyonunu yazılı olarak halka yaydığına, Müslümanların pek çok mezhebe ve kelâmî kollara ayrılacağına, [bunun] İslâm’da birliğin ilelebet kaybolmasına yol açacağına, farkında olduğu bir dönem olmuş olabilir. Her hâlükârda esnek bir ‘sözlü öğreti’nin, ayrılığın kaynağı olma tehlikesi çok daha azdı. ‘Yazılmadığı’ sürece, hadislerin sonuçta –aynı (yazılı öğreti) Kur’ân gibi– ‘bir bütün’ olduğu illüzyonuyla yaşanabilirdi.

Hadis yazımına karşı çıkışın muhtemel bir başka nedeni de şu olabilir: Çoğunlukla kelâmçı, hem de ekserisi Kaderiyeci de olan Basralı hadisçiler (örneğin İbn Uleyye ve Sa’îd b. Ebî Arûbe gibi) tartışmalarında, esnek ‘sözlü öğreti’yi kullanmaya alışkınlardı ve buna değer veriyorlardı. [234] Aynı durum Şiîliğin son derece etkili olduğu şehirler olan Kûfe ve Medine’deki bilginler için de geçerliydi. Eğer amaç kendi pozisyonunu savunmak ve karşı tarafın görüşlerini çürütmekse, bu durumda sözlü bir öğretinin, (ikinci bir) yazılı öğretiyeye sahip olma karşısında bazı avantajları vardı. ‘Yazılı öğreti’ olarak Kur’ân tamamen yeterliydi. Metni sağlam olan Kur’ân’ın, korunması ve rivâyeti ise *Kurrâ*’ (Kur’ân okuyucuları) denilen bilginler topluluğu tarafından büyük bir

¹⁴⁷ Sezgin, *GAS*, I, 38; Hatib, *Takyîd*, s. 33–35; krş. yukarıda s. 221; diyagram I.3.

¹⁴⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 370 vd.; Hatib, *Takyîd*, s. 35; diyagram I.4.

¹⁴⁹ Sezgin, *GAS*, I, 405–406; diyagram I.1/2/3.

¹⁵⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 341.

¹⁵¹ Hadisleri yazmayı yasaklayan en eski sahâbi hadislerinden birini yayan Ebû Bürde’nin bir kadı, yine bu konuyla ilgili en meşhur peygamber hadisini yayan kişi olan Zeyd b. Eslem’in, Ehl-i re’y’in özellikle seçkin bir temsilcisi olması; Goldziher’in, Ehl-i rey’in hadisin sadece sözlü olarak yayılmasını istedikleri yönündeki görüşünü destekler mahiyettedir. Bk. yukarıda, s. 224’e ve s. 226’daki 3. maddeye.

¹⁵² Bk. yukarıda s. 219–220.

¹⁵³ İbn Hanbel, *İlel*, s. 55; Hatib, *Takyîd*, s. 79.

¹⁵⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 241 vd., bk. İbrahim b. Miksân’ın biyografisi.

¹⁵⁵ Hatib, *Takyîd*, s. 74 vd.; bk. aşağıda s. 235 ve diyagram III.1.

¹⁵⁶ Sezgin, *GAS*, I, 31–32.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 318.

¹⁵⁸ Bk. yukarıda s. 220.

¹⁵⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 183, bk. Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide’nin biyografisi.

¹⁶⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 196, Süleyman b. Mihrân’ın biyografisi.

¹⁶¹ Horovitz, “Earliest Biographies”, s. 41; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 38 vd.

gayretle sağlanıyordu. Yalnız değişmemiş metnin yorumlanmasında bazı farklar oluyordu. Buna karşın sırf sözlü olarak rivâyet edilen bir öğreti; ilâveler, eksiltmeler, maksatlı değişiklikler ve tahrîfâtlar ile bilhassa bazen de hadisler uydurarak kolayca uygun şekle sokulabilirdi. Bunun gerçekten vaki olduğunu ve nasıl gerçekleştiğini J. van Ess'in¹⁶² ve M. Cook'un¹⁶³ araştırmaları göstermektedir. Esnek kalma, sabit olmama isteği, hadisin sözlü öğreti olarak korunması çabasında mutlaka bir rol oynamıştır. Bu gelişme sürecinin sonunda, ezberden hadis rivâyetinin özellikle Basra'da sadece bir spor müsabakası gibi sürdürülmüş olduğu görülmektedir.

Öyleyse hadislerin yazılmasına taraftar olanlar nerede yer alıyorlardı? Söz konusu hadislerin isnadlarının tetkiki, yazmayla ilgili sözlerin belki de daha hicrî I. yüzyılda yayılmış olabileceğini göstermektedir. Burada pek çok yerde Mekkeli sahâbi Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın (ö. 65/684)¹⁶⁴ adı dikkat çekmektedir. Bazen o, ilk râvi olarak zikredilmekte,¹⁶⁵ diğer bazı durumlarda ise kendisi ve yazmaya olan düşkünlüğü rivâyetin konusu olmaktadır.¹⁶⁶ Hatta bir yerde o, aynı zamanda hem ilk, hem de son müşterek râvi olmuş olabilir.¹⁶⁷ Abdullah b. Amr kendisi için Peygamber ve sahâbenin hadislerini yazdığı bir *sahîfenin* (bu 'defter' demektir) sahibiydi. O, –muhakkak emsalleri arasında en meşhuru olan– bu *sahîfeyi* diğerlerinin yapmaya çalıştığı gibi gizli tutmuyor, bilâkis bununla alenen övünüyordu. Hatta ona bizzat kendisi *es-Sâdika* ismini vermişti. Bu eser, ilk râvi olarak bizzat Abdullah'a dayandırılan, yaygın olarak alıntı yapılan özel bazı hadisleri içermektedir.¹⁶⁸ Daha sonra bu sahîfe, Abdullah b. Amr'ın ailesi içerisinde babadan oğula miras kalmıştır. Buna biraz sonra tekrar döneceğiz. [235]

Bu sırada hadislerin yazılı olarak korunmasıyla ilgili rivâyetler, özellikle müteakip hicrî II. yüzyılda yayılmaya başlamıştı. Hadislerin çoğu ilk olarak bu zaman diliminde dallanıp budaklanmaktadır. Daha eski bir tarihi taşıması muhtemel rivâyetler ise bu zaman diliminden sonra yeniden kollara ayrılmaktadır (Juynboll'un terminolojisinde buna, *kısmî müşterek râvi* adı verilmektedir). Bu arada çoğu kez, Mekkeli Amr b. Şuayb'ın (ö. 118/736)¹⁶⁹ adı ya son müşterek râvi (CL) ya da ikinci dereceden müşterek râvi (PCL) olarak dikkat

¹⁶² Bk. Josef van Ess, *Zwischen Hadit und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferung*, Berlin-New York 1975.

¹⁶³ Michael Cook, *Early Muslim Dogma: a Source-Critical Study*, Cambridge 1981.

¹⁶⁴ Sezgin, *GAS*, I, 84.

¹⁶⁵ Hatib, *Takyid*, s. 74–82, diyagram III.1; *Takyid*, s. 68–69, diyagram III.2; *Takyid*, s. 84–85, diyagram IV.2.

¹⁶⁶ Hatib, *Takyid*, s. 82–84, diyagram IV.1.

¹⁶⁷ Hatib, *Takyid*, s. 74–82, diyagram III.1; ancak bk. s. 247–248.

¹⁶⁸ Hatib, *Takyid*, s. 84–85, diyagram IV.2.

¹⁶⁹ İbn Hacer, *Tehzib*, VIII, 43 vd.

çekmektedir.¹⁷⁰ O, kendisine *sahîfesi* miras kalan Abdullah b. Amr'ın torununun oğludur. Amr, *sahîfeyi* babasından 'işitmediği', sadece önünde 'hazır bulduğu' konusunda bazen kınanmıştır.¹⁷¹

Müslüman hadis münekkitleri hadislerin ezberlenmesini, Iraklılarla, özellikle Basralılarla ilişkilendirirken,¹⁷² 'hazır bulunan' sahîfeleri 'Suriye'¹⁷³, daha çok 'Mekke ve Yemen'le¹⁷⁴ irtibatlandırmaktadırlar.

Mekke'de hadisin yazılmasını temsil edenlerden birisi Mücâhid'dir (ö. 104/722)¹⁷⁵. Onun, öğrencilerine yazmaları için *hypomnēmatasını* (*kütüb*) bıraktığı rivâyet edilmektedir.¹⁷⁶ Bir kuşak sonra, Sa'îd b. Ebî Arûbe¹⁷⁷ ile birlikte ilk musannef eser yazarlarından kabul edilen¹⁷⁸ Mekkeli İbn Cüreyc,¹⁷⁹ "Hiç kimse benim gibi, hadisi yazılı olarak bir araya getirmemiştir (*mâ devvene'l-ilmü tedvîni ehad*)"¹⁸⁰ diyerek kendisiyle övünmektedir. Üstelik bunu, Basra'da Sa'îd b. Ebî Arûbe'nin bir kitaba sahip olmamasından övgüyle bahsedildiği bir dönemde söylemektedir.

Elbette Mekke'de, yazmaya karşı çıkanlar da vardı. Ancak yazmayı savunanlar, Basra'da sözlü rivâyeti temsil edenlerde uzun bir süre görüldüğü gibi, nerdeyse hiçbir şekilde kapalı bir cepheyi oluşturmuyorlardı. Hadislerin sözlü olarak korunması gerektiği görüşünü savunan en ünlü Mekkeli ise, Amr b. Dînâr'dır (ö. 126/743).¹⁸¹ Ali b. el-Medînî, onu [Hz.] Muhammed'in ümmeti içerisinde en seçkin altı hadis koruyucusu (*huffâz*) arasında saymaktadır (geri kalan beşin içerisinde iki Basralı, iki Kûfeli ve Medinelî ez-Zührî vardır).¹⁸² Buna rağmen Amr b. Dînâr'ın, öğrencisi Süfyân b. Uyeyne'nin bir *etrâf* hazırlamasına izin verdiği rivâyet edilmektedir.¹⁸³

Hadislerin yazılmasına en az muhalefet Yemen'deymiş gibi görünmektedir. Yemenli Hemmâm b. Münebbih (ö. 101/719)¹⁸⁴ –nakil yoluyla– elde edilmiş ve

¹⁷⁰ Hatib, *Takyid*, s. 74–82, diyagram III.1; *Takyid*, s. 68–69, diyagram III.2; *Takyid*, s. 82–84, diyagram IV.1.

¹⁷¹ İbn Hacer, *Tehzib*, VIII, 44 vd., özellikle 47–48; Zehebî, *Mizân*, III, 264 vd.; İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 93.

¹⁷² Bk. yukarıda s. 232–233.

¹⁷³ Hatib, *Takyid*, s. 53: 9, 54: 20.

¹⁷⁴ Hatib, *Takyid*, s. 54: 11.

¹⁷⁵ Sezgin, *GAS*, I, 29.

¹⁷⁶ Hatib, *Takyid*, s. 105.

¹⁷⁷ Sezgin, *GAS*, I, 91.

¹⁷⁸ Bk. yukarıda s. 219.

¹⁷⁹ İbn Hanbel, *İlel*, s. 348.

¹⁸⁰ İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 358.

¹⁸¹ Bk. yukarıda s. 226, 3. madde.

¹⁸² İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 195, bk. Süleyman b. Mihrân el-A'meş'in biyografisi.

¹⁸³ İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 353; *etrâf* terimi için bk. yukarıda s. 216.

¹⁸⁴ Sezgin, *GAS*, I, 86.

yayımlanmış bir *sahîfenin* müellifidir. [236] Onun, ‘kitapları’ kardeşi Vehb¹⁸⁵ için satın aldığı nakledilir. Her ikisi de ‘işitilen’ rivâyete işte böyle az değer veriyorlardı. Yemen’de ezbere dayalı rivâyette bulunulmadığını daha önce verilen Hemmâm b. Münebbih’in talebesi Ma’mer b. Râşid misalinde görmüştük.¹⁸⁶

Bu bulgu, şimdiye kadarki resmimize nasıl eklenecektir? Her şeyden önce Şam’dan çok uzakta olan Mekke ve San’a’da hadislerin tedvînine karşı muhalefetin, Irak ve Medine’den daha zayıf olduğu ya da hiç olmadığı dikkat çekmektedir. Mekke ve Yemen’de *sahîfelerin* halka açık olarak kullanılması çoktan beri bilinen bir gelenek hâlini almış gibi görünmektedir. Eğer gerçekten yukarıdaki hadisi (III.1) Abdullah b. Amr b. el-Âs önceden yaymışsa, onun bu bakış açısını, daha hicrî I. yüzyılda genel olarak kabul gören –her hâlükârda (mümkün olduğunca gizli tutulan) *hypomnēmataya* kaydedilmiş– hadislerin sözlü olarak öğretilmesi icmâna karşı az sayıda ortaya çıkan muhalefet içerisinde değerlendirmek akla yakındır.

Müteakip hicrî II. yüzyılda, yazmanın söz konusu hadislerle savunulması, Emevîlerin hadisleri tedvîn etme gayretlerine hizmet etmekten daha çok –en azından kısmen Irak– Medine menşeli yazım düşmanlığına karşı bir tepkiyle ilgili görünmektedir. İlk öncüler arasında yazılı notlara sahip olanlar dikkat çekmektedir. Bunlar *sahîfelerini* –Amr b. Şu’ayb’ın durumunda olduğu gibi– değerli bir aile mirası olarak gören ve bundan dolayı hadislerin yazılı olarak korunmasına taraf olan kişilerdi. Bu durum, İbn Uleyye olayında gördüğümüz üzere,¹⁸⁷ tekrar Basralı birisinin karşı reaksiyonuna sebep olabilir.

Bu II. yüzyılda, yazmaya taraftar olanları belli ‘ideolojik’ gruplara ayırmak mümkün görünmemektedir. Bunlar, değerli *sahîfelere* sahip olan veya hâfızaları iyi olmayan, ya da hangi sebeple olursa olsun ezberden rivâyet oyununda yer almaya istekli olmayan daha çok pragmatist kişilere benzemektedirler. Bu duruşları ile onlar, bu metotların tartışılabilirliğinden çoğu zaman bahsedilen Ahmed b. Hanbel’in öncüleridirler.¹⁸⁸ Yaklaşık II. yüzyılın ortalarından itibaren bunların arasında bazen hadisleri –son müşterek râvi olarak– yazarak yaymış olan Iraklılara da rastlanmaktadır. Bunlardan birisi olan Basralı Hasîb b. Cahdâr (ö. 146/763)¹⁸⁹, hâfızasının kötü olduğundan yakınan bir adama Peygamber’in “Hafızana sağ elinle yardım et!” dediği yönündeki Peygamber hadisini¹⁹⁰ tedavüle sokmuştur. [237] Zaten Hasîb önceden Müslüman münek-

kitler tarafından bu hadisi uydurduğu yönünde şüpheli görülmüş¹⁹¹ ve hadis münekkitlerinin geneli onu yalancı olarak nitelemişlerdir.¹⁹² Onun, yazılı kayıt karşısında konumlanan II. yüzyıl Basra’sında –bir peygamber hadisine dayanarak– hadisleri yazmayı savunan duruşunun kendisine bu ünü kazandırmış olması çok muhtemeldir.

Beş hadiste de metin, “İlmi bağlayın! (فَيَدُوا الْعِلْمَ)” yani hadisleri yazım şeklindeki. Bu slogan, Peygamber’e,¹⁹³ Ali’ye,¹⁹⁴ Abdullah b. Abbâs’a,¹⁹⁵ Enes b. Mâlik’e¹⁹⁶ ve hatta Ömer’e¹⁹⁷ nispet edilmektedir. Neticede gerçekten hadislerin kesin bir biçimde ‘bağlanması’ yani yazı ile kayıt altına alınmasını, hicrî III. yüzyıldaki (milâdî IX. yüzyıl) bir başka gelişme göstermektedir. Yahudilikte olduğu gibi, İslâmîyet’te de sözlü öğreti, ikinci bir yazılı öğreti olmuş ve ilk yazılı öğretiden hiç de aşağı kalmayan bir hürmet görmüştür.¹⁹⁸

Bununla birlikte yazmayı savunanların rakiplerine karşı mutlak bir galibiyet kazandıkları söylenemez. Çünkü uzun bir zamanı kapsamış bulunan sözlü rivâyeti savunanların bir kolu, ideal olan –hocanın dersinde - ‘işitilen’ rivâyeti (*semâ*), IX. yüzyılda ve sonrasında da terk etmemişlerdir. ‘Sadece yazılı olan’ rivâyet (*kitâb(e)*), önceden de olduğu gibi zayıf olarak nitelenmiş ve her zaman mümkün olduğunca bundan kaçınılması istenmiştir.¹⁹⁹ Her ne kadar pratikte bu dev eserleri, müelliflerinin veya icazetli râvilerinin derslerinde tam olarak dinlemek pek az kişiye nasip olmuş olsa da,²⁰⁰ az ya da çok neticede redakte edilen Buhârî, Müslim vd. *Kütüb-i sitte* eserlerinin de temelde mümkün olduğunca sema yoluyla alınması istenmiştir.²⁰¹

¹⁸⁵ İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 59.

¹⁸⁶ Bk. yukarıda s. 219.

¹⁸⁷ Bk. yukarıda s. 232–233.

¹⁸⁸ Bk. yukarıda s. 220, 233.

¹⁸⁹ Zehebî, *Mizân*, I, 653; İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbü’l-mecrûhin mine’l-muhaddisin ve’d-du’afâ ve’l-metrûkin* (nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyd), Halep 1402, I, 238.

¹⁹⁰ Hatîb, *Takyîd*, s. 65–68; bk. yukarıda s. 222.

¹⁹¹ Zehebî, *Mizân*, I, 653.

¹⁹² Zehebî, *Mizân*, I, 653.

¹⁹³ Hatîb, *Takyîd*, s. 68–70; diyagram III.2.

¹⁹⁴ Hatîb, *Takyîd*, s. 89–90.

¹⁹⁵ Hatîb, *Takyîd*, s. 92.

¹⁹⁶ Hatîb, *Takyîd*, s. 96–97.

¹⁹⁷ Hatîb, *Takyîd*, s. 88; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IX, 49 (no: 6478).

¹⁹⁸ Bk. Goldziher, “Kämpfe”, s. 869 vd.

¹⁹⁹ Krş. Yahyâ b. Ma’in, Ali b. el-Medîni vd.nin, Amr b. Şu’ayb’ın sahîfesi hakkındaki tartışmaları için; İbn Hacer, *Tehzib*, VIII, 47–48, bk. Amr b. Şu’ayb’ın biyografisi; Zehebî, *Mizân*, III, 264–265; İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 93; krş. yukarıda s. 235.

²⁰⁰ Krş. Goldziher, “Neue Materialien zur Literatur des Überlieferungswesens bei der Mohammedanern”, *ZDMG*, 1896, sayı: 50, s. 466–467; Johann Fück, “Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Buhârîs Traditionssammlung”, *ZDMG*, 1938, sayı: 92, s. 62 vd.

²⁰¹ Krş. Fück, “Beiträge”, s. 62.

I.1

“Benden Kur’an’dan başka hiçbir şeyi yazmayın!”

Hemmâm b. Yahyâ
(ö. 163/780; Basra)Zeyd b. Eslem
(ö. 136/753; Medine)Atiâ` b. Yesâr
(ö. 103/721; Medine)Ebû Sa`îd el-Hudri
(ö. 74/693; Medine)

Peygamber

(Takyîd, s. 29-32)

I.2

Peygamber bana müsaade etmedi.

Süfyan b. Uyeyne
(ö. 198/814; Kûfe, Mekte)

Zeyd b. Eslem

Atiâ` b. Yesâr

Ebû Sa`îd el-Hudri

Peygamber

(Takyîd, s. 32-33)

I.3

“Allah’ın kitabı dışında bir kitap mı istiyorsunuz?”

Hemmâm b. Yahyâ
(ö. 780; Basra)

Zeyd b. Eslem

Atiâ` b. Yesâr

Ebû Hüreyre
(ö. 58/678; Medine)

Peygamber

(Takyîd, s. 33-35)

I.1/2/3



Hemmâm b. Yahyâ



Süfyan b. Uyeyne

Zeyd b. Eslem

Atiâ` b. Yesâr

Ebû Sa`îd el-Hudri/
Ebû Hüreyre

Peygamber

(Takyîd, s. 29-35)

I.4

Peygamber’in kendi sözlerini yazma yasağı.

Kesir b. Zeyd el-Eslemî
(ö. 158/774; Medine)el-Mutalleb b. Abdillâh (ö. ?;
Medine)Zeyd b. Sâbit
(ö. 45/665; Medine)

Peygamber

(Takyîd, s. 36-38)

II.1

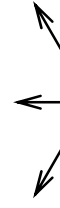
“Yoksa bunlardan Kur’an nüshaları mı yapmak istiyorsunuz?”

el-Müstemir
b. er-Reyyân
(ö. ?; Basra)Kehmes b. Hasan
(ö. 149/766; Basra)Sa`îd b. İyâs
el-Cüreyri
(ö. 144/761; Basra)Ebû Narda el-Münzir
b. Mâlik
(ö. 109/727; Basra)Ebû Sa`îd el-Hudri
(ö. 74/693; Medine)

(Takyîd, s. 36-38)

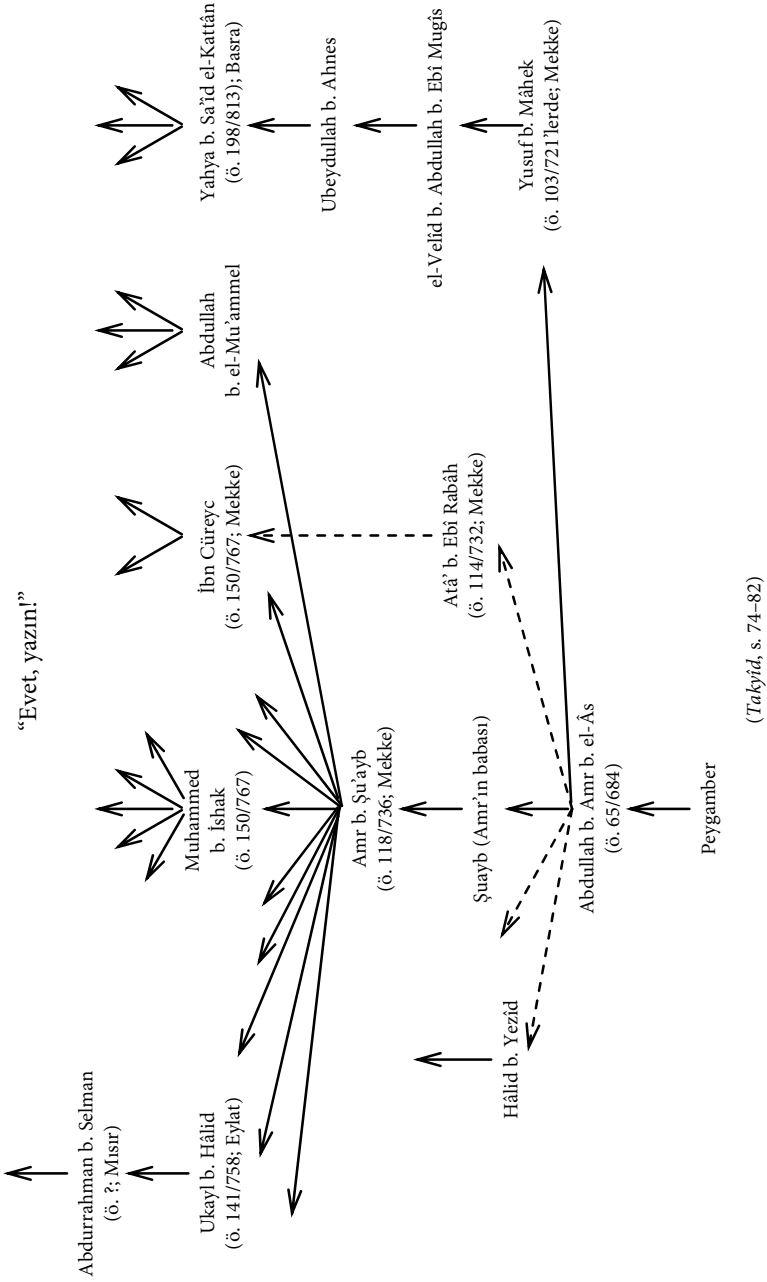
II.2

“Ben babamdan birçok ‘İktap’ yazıyordum...”

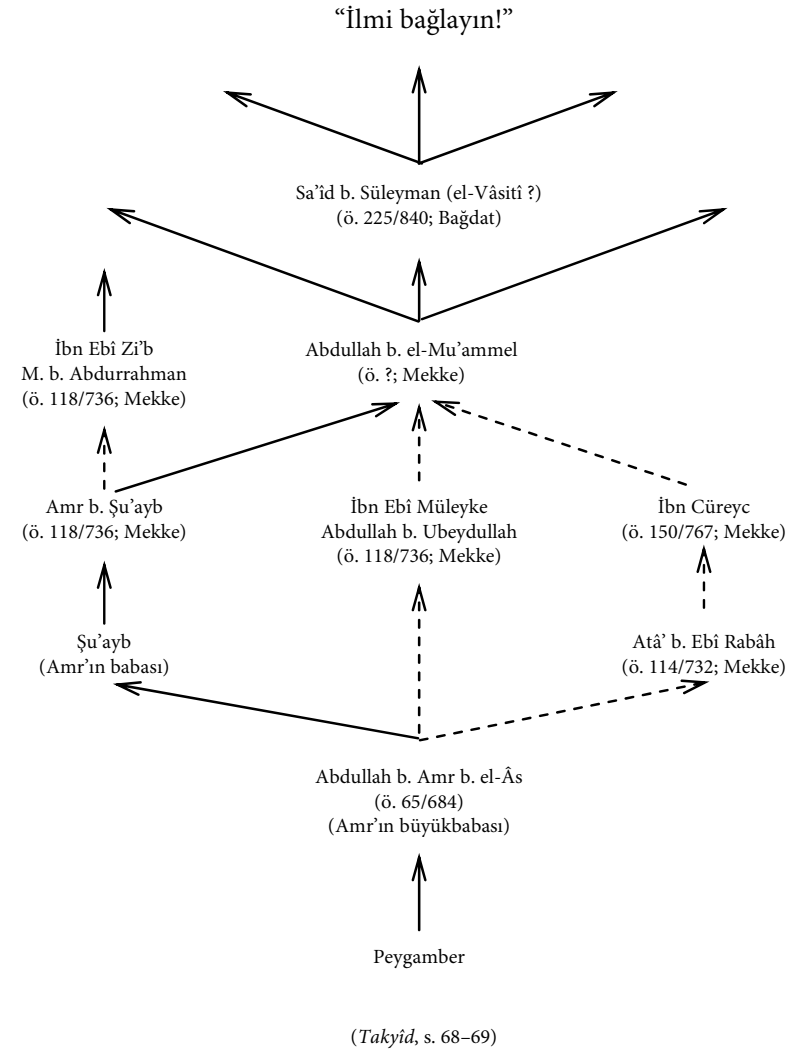
Humeyd b Hilâl
(ö. ?; Basra)Ebû Bürde b. Ebi Musa
(ö. 104/722); Kûfe)Ebû Musa el-Eş’arî
(ö. 42/662); Kûfe, Basra)

(Takyîd, s. 39-41)

III.1

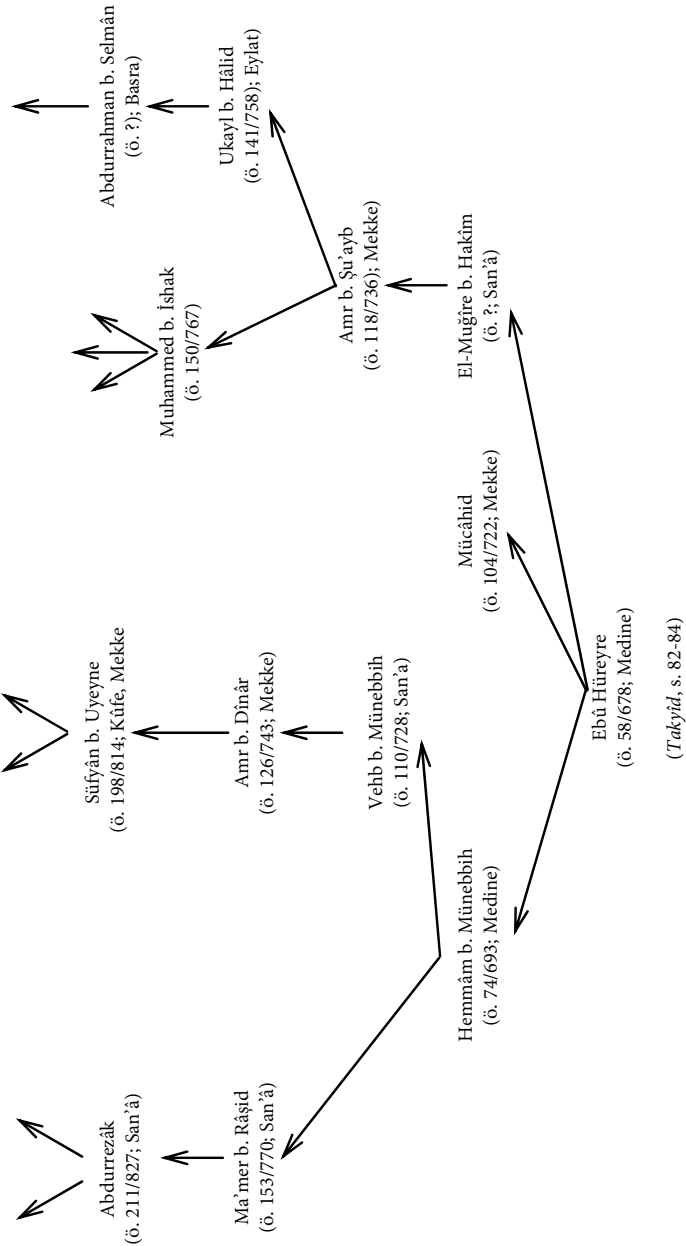


III.2



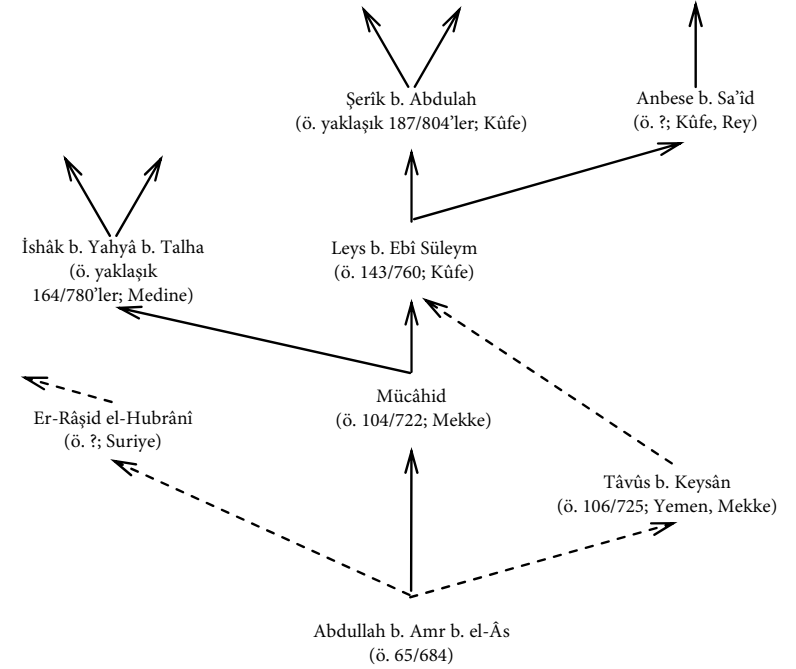
IV.1

“Abdullah b. Amr yazmaya özen gösteriyordu...”



IV.2

“Bu Sadika'dır. Bunlar Peygamber'den işittiklerimdir”



(Takyîd, s. 84-85)

Diyagramlarla İlgili Yorumlar

Önceki [244] sayfalarda verilen diyagramlar, bu çalışmada Schacht/Juynboll'un analiz metoduna göre ele alınan en önemli isnadları göstermektedir. Ben, isnad analizinin bu metodunu böyle isimlendiriyorum çünkü o, J. Schacht tarafından *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*²⁰² adlı eserinde oluşturulmuş, daha sonra G. H. A. Juynboll tarafından *Muslim Tradition*²⁰³ adlı kitapta ve konuyla ilgili diğer makale ve konferanslarda olgunlaştırılmış ve uy-

²⁰² Joseph Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1950, s. 171 vd.

²⁰³ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 206 vd.

gulanmıştır. Bu arada J. van Ess ve ve M. Cook gibi diğer bazı bilginlerin de bu metodu çok verimli bir şekilde kullandıklarını ve kısmen de olsa geliştirdiklerini vurgulamak gerekir.

Bu metoda göre isnad analizinde çıkış noktası tek bir hadistir. Bu hadis ile ilgili bütün isnadlar mümkün olduğunca araştırılmakta, birbirleriyle karşılaştırılmakta ve bir diyagram üzerinde gösterilmektedir. Juynboll'un takip edilen bu sunumuna göre, Peygamber, daha doğrusu en yaşlı/ilk râvi en alta, sonraki râviler ise onun üstünde basamak basamak yer almaktadırlar. Oklar, hadisin kimden kime nakledildiğinin yönünü göstermektedir. Nadir olarak kullanılan veya şüpheli rivâyet yolları, kesik çizgilerle belirtilmiştir. Bu arada Peygamber hadislerinde birçok durumda, Peygamber'den sonra en yaşlı üç veya dört râvinin bütün (diğer durumlarda 'farklı') isnadlarda hep aynı kişiler olduğu, daha sonra isnadın kollara ayrıldığı görülmektedir. O hâlde sunumumuzdaki bu diyagramlar âdeta bir ağaç formundadırlar. Sahâbî hadislerinde ise isnad genellikle daha önceden kollara ayrılmaktadır. İsnadın kendisinde kollara ayrıldığı râvi, yani son müşterek râviyi Schacht ve Juynboll *common link* (CL) olarak isimlendirmişlerdir. Schacht'a göre CL, hadisin yayıldığı en erken tarihe işaret etmektedir. İsnadda, sonraki (ağaç şeklinde) kollara ayrılmalara Juynboll, *partial common links* (PCL) adını vermektedir. Bunlar hadisin sonraki yayılmasından ve bazen de yeniden formüle edilmesinden sorumludurlar.

Schacht/Juynboll metodu ile diğer bir isnad analiz metodu olan Fuad Sezgin'in metodu hiçbir şekilde birbirine karıştırılmamalıdır.²⁰⁴ Benzer şekilde H. Horst,²⁰⁵ L. Zolondek²⁰⁶ ve M. Fleischhammer'in²⁰⁷ de araştırmalarında kullandıkları bu metotta çıkış noktasını sadece bir tane hadis veya tarihî haber (*haber*) oluşturmamaktadır. Bilâkis, derlenmiş belli bir eserin (Buhârî'nin *Sahih'i*, Taberî'nin *Tarihi*'i gibi) kaynakları tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Bu sebeple ilgili eserlerin hepsinden isnadlar toplanmakta ve bir araya getirilmekte (fişlenmekte) ve (fişler) en son râviler (yani müdevvinlerin doğrudan bilgi kaynağı/hocası/şeyhi) esas alınarak düzenlenmektedir. Her defasında bir grubun en son râvisinden hareketle dallanma noktaları araştırılmaktadır. Dallanma noktası her zaman, doğrudan (Sezgin'e göre, her zaman 'yazılı') kaynağı göstermektedir (belki de burada 'doğrudan kaynak' yerine, Zolondek tarafından tercih edilen *collector source* (müdevvin kaynağı) kavramını kullanmak

daha doğru olacaktır). [245] Bununla birlikte isnadda kendilerinde bir dallanma söz konusu olmayan râviler bu kaynakların 'basit râvileri' olmaktadır.

I. ve II. Diyagram

Hiçbir yazım karşıtı Peygamber hadisi I.1-4 (mevcut olanların hepsi bunlardır), içerisinde *fi kerâhiyeti kitâbü'l-ilm* vb. bölümleri olan şu *Kütüb-i sitte* öncesi (bundan sonra: 'eski' [olarak nitelenecektir] hadis derlemelerinde yer almamaktadırlar: Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *Kitâbü'l-Câmi'i*, Ebû Hayseme'nin (ö. 234/848) *Kitâbü'l-İlm'i*, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannefi*. Bunları Buhârî de (ö. 256/870) rivâyet etmemektedir. Buna karşın Müslim (ö. 261/875), I.1'i,²⁰⁸ Ebû Dâvud (ö. 275/888), I.4'ü,²⁰⁹ Tirmizî (ö. 279/892), I.1 ve I.2'yi²¹⁰ bilmektedirler. (*Kütüb-i sitte*'nin geri kalanı dikkate alınmamıştır). Aynı hadisin I.1/2/3 varyantları yukarıda s. 232'de gösterilmiştir. I.1'i ve I.2'yi Tirmizî²¹¹ zaten kabul etmiş ve açıkça kaydetmiştir. I.2 ve I.3'ü Zehebî biliyor görünmektedir. Çünkü o, bu konuda yaygın olan birçok hadise yer verdiği *Mizân*'daki²¹² Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem hakkındaki yazısında I.2'yi zikretmekte ve İbn Uyeyne'yi (I.2'de CL) son râvi olarak vermektedir. Bunun peşi sıra da *münker* ('geri çevrilen', kabul görmeyen) olarak nitelendirdiği I.3'ü (CL: Abdurrahman b. Zeyd) zikretmektedir. (Görünen o ki, Zehebî burada (P)CL-fenomeninin farkına varmıştır!)

Bununla birlikte söz konusu hadis I.1/2/3'ün tamamen bir uydurma olduğunu söylemek zordur. Bilâkis bu daha çok, Ebû Sa'îd el-Hudrî'ye nispet edilen, muhtemelen sahih, ancak her hâlükârda eski olan bir sözün (II.1; bk. aşağıda), Peygambere 'geriye yansıtılmasıdır' ('ref': kelime olarak 'yükseltmek'). Başta Buhârî olmak üzere Orta Çağ muhaddisleri bunu daha önce fark etmişlerdir.²¹³ Gerçekte her iki hadis de içerik olarak aynıdır. Bununla, hadislerin birbirine dönüşümü kolaylaştırılmış olmalı ki, Ebû Sa'îd kendisini daha II.1'de Peygamberle ilişkilendirmektedir ("Aynı şekilde (siz de) bizim Peygamberinizden aldıklarımızı hıfzettiğimiz gibi, bizden aldıklarınızı hıfzediniz."). Bu ilişki, aktarımı kolayca yapma imkânı vermiştir. Geriye yansıtmadan büyük bir ihtimalle Zeyd b. Eslem (I.1/2/3'de CL) sorumludur. (Çok daha düşük muhtemel alternatifi, Zeyd b. Eslem'in –gerçekten veya sözde– kendisinden rivâyette bulunduğu Atâ b. Yesâr olabilir.) Her hâlükârda Zeyd b. Eslem'in râvileri, Hemmâm b. Yahyâ, İbn Uyeyne ve Abdurrahman b. Zeyd, Peygambere yansıtılmış hâliyle hadisi, bu karakteristiği konusunda hemfikir olduklarına göre,

²⁰⁴ Bk. Sezgin, GAS, I, 82 vd.

²⁰⁵ Heribert Horst, *Zur Überlieferung in at-Tabari's Korankommentar*, ZDMG, 1953, sayı: 103, s. 290-307.

²⁰⁶ Leon Zolondek, "An Approach to the Problem of the Sources of the Kitâb al-Aghânî", *Journal of Near Eastern Studies* (JNES), 1960, sayı: 19, s. 217-234.

²⁰⁷ Manfred Fleischhammer, *Quellenuntersuchungen zum Kitâb al-Aghânî*, Halle, 1965.

²⁰⁸ Müslim, *Sahih*, Beyrut 1392, XVIII, 129.

²⁰⁹ Ebû Dâvud, *Sünen* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1369/1950), III, 434 (no: 3647).

²¹⁰ Tirmizî, *Sahih*, II, 111.

²¹¹ Tirmizî, *Sahih*, II, 111.

²¹² Zehebî, *Mizân*, II, 564 vd.

²¹³ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, I, 315; Hatib, *Takyid*, s. 32.

Zeyd b. Eslem'den almış olmaları. PCL olarak; I.1'in metninden Hemmâm b. Yahyâ; I.2'den Süfyân b. Uyeyne ve I.3'ten Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem sorumludurlar.

Hadisin üç versiyonundan en problemlisi, 'yanlışlıkla' ilk râvisi olarak Ebû Hüreyre'nin zikredildiği I.3'tür. Yukarıda da kaydedildiği üzere, Zehebî de bu hadisi 'kabul görmeyen' (*münker*) olarak derecelendirmiştir. Hadisi *Müsned*'inde²¹⁴ rivâyet eden Ahmed b. Hanbel'in onu Ebû Sa'îd el-Hudrî bölümünde (*müsned*) zikretmesi de dikkate değerdir. [246] Hâlbuki kendisi tarafından kaydedilen isnadda da ilk râvi Ebû Hüreyre'dir.²¹⁵ Hatîb el-Bağdâdî ise isnadı (dikkatsizlik sonucu (?) I.3'le karıştırmış (?) ve (CL'den sonra)) İbn Uyeyne *an* Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem *an* ebîhi vd. şeklinde vermiştir. Buna karşın ben bunun, et-Tirmizî²¹⁶ ve ed-Dârimî'de²¹⁷; İbn Uyeyne *an* Zeyd b. Eslem vd. şeklinde olduğunu görmekteyim.²¹⁸

I.4'de de, Peygamber'e bir geriye yansıtma –burada Zeyd b. Sâbit'in görüşü– varmış gibi görünmektedir. Çünkü benzer bir olayda, kendi sözlerinin yazılmasına karşı çıktığı, Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen (başka isnadlı) benzer bir hadis vardır.²¹⁹ Bu geriye yansıtma eyleminden büyük ihtimalle Medineli Kesîr b. Zeyd el-Eslemî (CL) sorumludur. Zehebî'nin, Kesîr b. Zeyd'in *Mizân*'daki biyografisinde²²⁰ yer verdiği bu hadisi, bu şekilde yayanın Kesîr olduğunu yine o, önceden fark etmiştir. O hâlde Zehebî bu olayda da gayet açık bir şekilde CL-fenomenini fark etmiştir!

Hadis II.1, iki 'eski' hadis derlemesi olan Ebû Hayseme'nin²²¹ ve İbn Ebî Şeybe'nin²²² eserlerinde bulunmaktadır. Muhtemelen sahîh, ancak her hâlükârda eski bir hadis. Çünkü eğer Ebû Sa'îd el-Hudrî'ye kadar ulaşmıyorsa bile, diyagramın da açıkça gösterdiği üzere, en geç olarak kendisini takip eden râvi Basralı Ebû Nadra'ya (ö. 109/727) dayandırılmış olmalıdır. (Ebû Nadra, 3 PCL'li apaçık bir CL'dir!)

²¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kahire 1313, III, 12–13.

²¹⁵ Bana ulaşmayan sonraki dönemlere ait iki kaynakta, ilk râvinin “doğru” bir biçimde Ebû Sa'îd el-Hudrî olarak geçtiği iddia edilmektedir. Krş. Hatîb, *Takyid*, s. 34, (Yusuf el-Uş, dipnot 21).

²¹⁶ Tirmizî, *Sahîh*, II, 111.

²¹⁷ Dârimî, *Sünen*, I, 98.

²¹⁸ İbn Hacer, Zeyd b. Eslem'i İbn Uyeyne'nin şeyhleri arasında zikretmektedir (*Tehzib*, IV, 104). İbn Uyeyne (doğ. 725), Zeyd öldüğü sırada (753) 28 yaşında olduğuna göre, bu kronolojik açıdan bir sıkıntı yaratmaz.

²¹⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, II.2, 117; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IX, 53 (no: 6497).

²²⁰ Zehebî, *Mizân*, III, 404–405.

²²¹ Ebû Hayseme, *Kitâbü'l-İlm*, s. 131 (no: 95).

²²² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IX, 52 (no: 6491).

Ebû Sa'îd el-Hudrî'ye ayrıca bir üçüncü, yazma karşıtı hadis daha, başka bir isnadla nispet edilmektedir (İsnad (CL'den sonra): Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ (ö. yaklaşık 141/758; Basra) *an* Ebî'l-Mütevekkil Ali b. Dâvûd (ö. yaklaşık 102/720; Basra) *an* Ebî Sa'îd el-Hudrî; metin: “Bizler Kur'ân ve *teşehhüd* dışında hiçbir şeyi yazmaya gayret göstermiyorduk”).²²³ O hâlde, ilk olarak Ebû Nadra değil de, öncesinde Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin hadislerin yazılmaması gerektiği düşüncesini yaymış olması pekâlâ mümkündür.

Hadis II.2 de –aynı II.1 gibi– , iki 'eski' hadis derlemesi olan Ebû Hayseme'nin²²⁴ ve İbn Ebî Şeybe'nin²²⁵ eserlerinde yer almaktadır. Bu da hadislerin yazılmasına karşı, en fazla iktibas edilen, en önemli hadislerdendir ve aynı şekilde muhtemelen sahîh, her hâlükârda eskidir. Çünkü eğer Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye kadar geri götürülemezse bile, tekrar diyagramın gösterdiği üzere, en geç olarak oğlu Ebû Bürde'ye (Kûfe'de) dayandırılmış olmalıdır. (Ebû Bürde, PCL'i olan bir CL olarak görünmektedir)

Hadislerin yazılmasına karşı rivâyetleri araştırmamızın pozitif sonuçları olarak şunları yazabiliriz: (1) Büyük ihtimalle Peygamber bu manada herhangi bir açıklamada bulunmamıştır; (2) Daha VII. yüzyılda bile bazı Medineli râvilerin yasağı dile getirdiklerini kabul etmemek mümkün değildir; (3) Yasaklama, kesinlikle tâbiîn döneminde (VIII. yüzyılın ilk çeyreğinde), özellikle Basra ve Kûfe'de temsil edilmiştir; (4) Tebe-i tâbiîn döneminde (VIII. yüzyılın ikinci çeyreğinde) Medine'de ise Peygamber'e geri yansıtılmıştır.

III. ve IV. Diyagram

Burada verilen, [247] yazmayı destekleyen hadisler şu 'eski' derlemelerde yer almaktadırlar: III.1, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde²²⁶; IV.1, Ma'mer b. Râşid'in *Câmi*'inde²²⁷. Ayrıca başvurulan *Kütüb-i sitte*'den; III.1, Ebû Dâvûd'ta²²⁸; IV.1, Buhârî²²⁹ ve Tirmizî'de²³⁰ yer almaktadırlar.²³¹

²²³ Hatîb, *Takyid*, s. 93; Ebû Dâvûd, *Sünen*, III, 434 (no: 3648).

²²⁴ Ebû Hayseme, *Kitâbü'l-İlm*, s. 145 (no: 153).

²²⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IX, 53 (no: 6495).

²²⁶ İbn Ebî Şeybe, “*Musannef*”, IX, 49–50 (no: 6478).

²²⁷ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi* (*Musannef* de), XI, 259 (no: 20489).

²²⁸ Ebû Dâvûd, *Sünen*, III, 434 (no: 3646).

²²⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 313–314.

²³⁰ Tirmizî, *Sahîh*, II, 111.

²³¹ Burada ele alınmayan diğer bir hadiste (Buhârî, *Sahîh*, I, 311 vd.; Ebû Dâvûd, *Sünen*, III, 434; Tirmizî, *Sahîh*, II, 111), Peygamberin mâlum Ebû Şah'a özel bir durumda, kendisine bir *hutbe* yazılmasına izin verdiği rivâyet edilmektedir (iddiaya göre ilk râvi: Ebû Hüreyre; CL: Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 749; Yemâme)). “Eski” derlemelerin hiçbirinde yer almayan bu hadis, ayrıca modern Müslüman münektitler tarafından da sahîh görülmektedir (krş. Juynboll, *The Authenticity*, s. 49).

Yazmanın yasaklandığı hadislerde rivâyetler mutata ağaç formuna sahipken (Peygamber hadisleri: Peygamber – sahâbî – tâbî – (– tâbîi) – CL; burada ele alınan sahâbî hadisleri: Sahâbî – Tâbî = CL) yazmaya izin verilen hadislerin isnad yapıları hakkında hüküm vermek daha zordur. En azından hiçbirisi ilk bakışta ağaç formu izlenimi vermemektedir. Ancak III.1, III.2 ve IV.2 hadislerinin yorumlanması yoluyla belki ağaç formuna dönüştürülebilir.

III.1, bu forma yakın durmaktadır. Her hâlükârda bu hadisin mutata yerde çok açık olarak, birçok PCL'i olan CL'i vardır ki o da, Amr b. Şu'ayb'tir. O hâlde hadisi yayanın Amr b. Şu'ayb olduğu kesindir. Ancak ilk râvisi olan Abdullah b. Amr'ın bizzat kendisinin bunu yaymış olması da mümkündür. Çünkü isnad daha onun bulunduğu noktada dallanmaktadır. Şüphesiz diğer (Amr b. Şu'ayb'a ulaşmayan) Abdullah b. Amr kaynaklı isnad zincirlerinin çoğu müferit olarak nakledilmişlerdir. Bunlardan bazılarında da, uydurma olarak bir kenara bırakılmalarını gerektirecek müphem kişiler yer almıştır. Ancak bu, CL'i (veya PCL) Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân olan, Yûsuf b. Mâhek an Abdullah b. Amr isnad zinciri için kolaylıkla söylenemez. Bu isnad İbn Ebî Şeybe²³² ve Ebû Dâvûd'ta²³³ yer almaktadır. Bana, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'ın (CL veya PCL olarak) bu isnadı uydurduğu (imkânsız olmasa da) olası görünmemektedir. Belki de Amr b. Şu'ayb an ebîhi vd. şeklindeki 'zayıf' (çünkü sadece 'yazılı' rivâyete dayanan) isnad yerine 'daha iyi' ('semâ'î' rivâyete dayalı) olan bu isnada sahip olduğundan böyle düşünüyorum. Zira hadisin içeriği, yazmaya şüpheyle karşı çıkan Basralı bir bilgin olan Yahyâ için pek de uygun olmasa gerekir. Öyleyse Yahyâ'nın bu hadise kendi uydurduğu 'daha iyi' bir senedi eklediği kesinlikle düşünülemez. Bu konuda müteakip durumu daha güçlü bir ihtimal olarak görüyorum. Yahyâ'nın söylediğine göre hadisi, el-Velîd b. Abdullah b. Ebî Muğis'ten²³⁴ alan şeyhi Ubeydullah b. el-Ahnes²³⁵ aynı zamanda Amr b. Şu'ayb'ın da talebesidir.²³⁶ Onun rivâyette birçok hataya düştüğü, önceden Müslüman hadis münekitleri tarafından söylenmiştir.²³⁷ Bundan dolayı bu hadiste de, sehven veya kasıtlı olarak gerçek râvisi Amr b. Şu'ayb yerine diğer bir hocası olan el-Velîd b. Abdullah'ı zikrettiği kolaylıkla düşünülebilir. [248] Eğer durum böyleyse, ağaç formunu hemen hemen elde etmiş oluruz. Sadece, daha iyi durumda ve kesinlikle tarihsel olan İbn Cüreyc an Amr b. Şu'ayb senedine göre nadir olarak rivâyet edilen, görünürde sadece İbn Cüreyc'in şahadetine dayandırılan, daha az güvenilir olan İbn Cüreyc an Atâ' b. Ebî Rabâh şeklindeki senedin üzerini çizmemiz gerekecektir. Amr b. Şu'ayb'ın (bir CL

²³² İbn Ebî Şeybe, "Musannef", IX, 49 (no: 6479).

²³³ Ebû Dâvûd, *Sünen*, III, 434 (no: 3646).

²³⁴ İbn Hacer, *Tehzib*, IX, 123.

²³⁵ İbn Hacer, *Tehzib*, VII, 3.

²³⁶ İbn Hacer, *Tehzib*, VII, 3.

²³⁷ İbn Hacer, *Tehzib*, VII, 3 (İbn Hibbân'ın görüşü).

olarak) hadisi yaydığı düşüncesi takip edilmek istenir ve kabul edilirse, bu durumda onun hadisi, büyük büyükbabası Abdullah b. Amr'a nispetle 'mekûf' olarak mı, yoksa kontrolü mümkün olmayacak tarzda 'babamdan, o da büyük-babasından' senedi ile (öncelikle Amr b. Şu'ayb'ın repertuarında olan IV.1 dikkate alınmalı) Abdullah üzerinden ref yoluyla edilen Peygambere dayandırarak mı rivâyet ettiği sorunu üstünde düşünmek gerekecek, (Bu durumda yukarıda ele aldığımız hadis I.1/2/3'dekine tamamen paralel bir olayla karşı karşıya kalmış oluyoruz ki bu da muhtemelen II.1'den türetilmiştir!) Bu ihtimali, Amr b. Şu'ayb'ın genellikle bir hukuk kaynağı olarak Peygamber hadisine olan sempatisi de desteklemektedir.²³⁸

Son olarak, bütün bu düşüncelerin bir hipotez niteliğinde olduğunu vurgulayalım. Dolayısıyla isnad analizine dayanarak Abdullah b. Amr'ın bu hadisi daha VII. yüzyılda yaymış olduğunu kesin olarak söylememiz mümkün değildir.

Yine hadis III.2 hakkında olumlu şeyler söylenebilir. Metni diğer bir varyanttan, yani III.1'in sözlerinin güncellenmesinden ibarettir. Güncellenmeden hadisi Amr b. Şu'ayb'den alan Abdullah b. el-Mü'emmelle sorumludur.²³⁹ O, hadisin eski şeklindeki "evet, yazın!" metnini, 'ilmi bağalın' sloganıyla²⁴⁰ değiştirmiştir. O hâlde burada tam bir uydurmadan söz edilemez. Bilâkis söz konusu olan *mânâ ile rivâyetin* özel bir çeşididir. Amr b. Şu'ayb üzerinden Abdullah b. Amr'a ulaşmayan diğer iki rivâyet zinciri şüphelidir. Bunlardan birisi olan, İbn Cüreyc an Atâ' b. Ebî Rabâh an Abdullah b. Amr şeklindeki rivâyet yukarıda tartışılmıştı.²⁴¹ Diğer, İbn Ebî Müleyke an Abdullah b. Amr şeklindeki rivâyet ise sonunda İbnü'l-Mü'emmelle'in şahadetine dayanmakta ve büyük ihtimalle uydurmadır. Belki de İbnü'l-Mü'emmelle bu ilâve sened ile kendi güncelleştirilmiş rivâyet sürümünü desteklemek istemiş olabilir. Eğer düşüncemiz isabetliyse –ki bu olayda kuvvetle muhtemel isabetli– bu hadis için de (CL'i Amr b. Şu'ayb, PCL'i Abdullah b. el-Mü'emmelle olan) mutata ağaç formunu elde etmiş oluruz.

Burada ele aldığımız, yazmaya izin veren iki sahâbî hadisinden birisi olan IV.1 her hâlükârda eskidir. Çünkü Ma'mer'in *Câmi'*inde yer almaktadır.²⁴² Ma'mer onu doğrudan hocası Hemmâm b. Münebbih'ten rivâyet etmektedir. Eğer hadis Ebû Hüreyre'den gelmiyorsa, en azından ondan bir kuşak sonraki birisi tarafından ona nispet edilmiş olmalıdır. Hadisin diyagramda da görüldü-

²³⁸ Krş. Harald Motzki, "Quellenstudien zur Entstehung der islamischen Jurisprudenz: Die mekkanische Rechtschule bis zur mitte des 2./8. Jahrhunderts", basılmamış doçentlik tezi, Hamburg 1988, s. 206.

²³⁹ Krş. III.1.

²⁴⁰ Bk. yukarıda s. 237.

²⁴¹ Krş. yukarıda III.1 yorumu.

²⁴² Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (*Musannef* de), XI, 259 (no: 20489).

ğü üzere İki CL veya (eğer sözde ilk râvi olan Ebû Hüreyre CL olarak kabul edilirse) PCL'i vardır: Hemmâm b. Münebbih ve Amr b. Şu'ayb. Amr, bu hadisi, biri Mücâhid, diğeri el-Muğîre b. Hâkim olmak üzere Ebû Hüreyre'den iki senedle rivâyet etmektedir. [249]

IV.2'de apaçık olarak (2 PCL'li) CL Mücâhid'tir. Demek ki o, hadisi VIII. yüzyılın başlarında veya daha önce yaymış olmalı. (Sözde) İlk râvisi Abdullah b. Amr olan diğeri rivâyet zincirleri, ya nadiren şahidlik edilmiş (Ebû Râşid el-Hubrânî *an* Abdullah b. Amr rivâyetinde olduğu gibi) veya sadece bir râvinin şahadetine dayanan rivâyetlerdir (Leys *an* Tâvûs *an* Abdullah b. Amr gibi. Tâvûs sadece Leys tarafından zikredilmiştir ki o, bunu güvenilir bir rivâyetle Mücâhid'ten almıştır).

Özet ve sonuç olarak şu tespitlerde bulunabiliriz: Kesinlikle daha VIII. yüzyılın başlarında, hadislerin yazımını destekleyen rivâyetler Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Amr'a dayandırılmıştır (IV.1, IV.2). Muhtemelen de bu hadisler, daha VII. (hicrî birinci) yüzyılda her nasıl yayıldılarsa, bu iki sahâbîden gelmektedir. Yazmaya izin verilen Peygamber hadisleri muhtemelen söz konusu (Amr b. Şu'ayb'ın (ö. 118/736) III.1-2'de açık bir CL olduğu) sahâbî hadislerinden daha sonra, ama yazmayı yasaklayan (Zeyd b. Eslem'in (ö. 136/753) CL olduğu) Peygamber hadislerinden kesinlikle daha önce ortaya çıkmışlardır.

Kuramsal kronolojik bir silsile olarak şu sonuç ortaya çıkmaktadır (biz burada belki konuyla ilgili bazı basit tartışmaların olduğunu düşündüğümüz I./VII. yüzyılı dikkate almıyoruz):

(1) Bazı tâbiiler, yazmayı destekleyen hadisleri, her şeyden önce muhtemelen uzun süredir var olan hadislerin (umumun kullanmasına yönelik) yazılmaması yönündeki (teorik) icmâya bir tepki olarak, daha sonra (2)'yle olan ihtilâflardan dolayı sahâbeye dayandırmaktadırlar (VIII. yüzyılın ilk çeyreği; özellikle Mekke ve Yemen'de).

(2) Aynı zaman diliminde diğeri bazı tâbiiler, yazma karşıtı hadisleri, öncelikle muhtemelen her geçen gün artan hadislerin hâfizayı desteklemek için yazılması uygulamasına bir tepki olarak, daha sonra (1)'le olan ihtilâflardan dolayı ve –her şeyden önce– Emevîlerin tedvîn çabalarına bir reaksiyon olarak sahâbeye dayandırmaktadırlar (Basra, Kûfe; Mekke'de de).

(3) Yazmayı destekleyen Peygamber hadisleri (VIII. yüzyılın birinci ve ikinci çeyreği; özellikle Mekke'de) (2)'ye tepki olarak, ortaya çıkmıştır.

(4) Yazma karşıtı Peygamber hadisleri (VIII. yüzyılın ikinci ve üçüncü çeyreği; Medine, Basra) (3)'e, bilhassa, yazılı derlemelerin hadisçiler tarafından özellikle, Şam, Mekke ve San'a'da, umuma açık olarak kullanımının her geçen gün artmasına tepki olarak ortaya çıkmıştır.