

İSLÂMÎ GELENEKTE “KİTÂBET” ALEYHTARLIĞI’NIN YAHUDÎ MENŞE’İ MESELESİ

Mehmet Sait TOPRAK*

“H a t â yapmak istemeyen, büyük ihtimâlle,
hayatta hiçbir şey yapamayacaktır”.

M. Hayri KIRBAŞOĞLU, *Alternatif Hadis Metodolojisi*

ÖZET

Bu makale, temelde, İslâmî gelenekte hadislerin yazılması yasağının yalnızca Hadis Tarihi ve Usûlü bakımından ele alınmasının konunun anlaşılmasında tek başına yeterli olmadığı fikrine dayanmaktadır. İslâmî geleneğin ilk asırdan itibaren bazı nassları merkeze almak sûretiyle geliştirdiği ‘yazı karşıtlığı’ [kerâhetü kitâbeti’l-hadis], önceleri haklı kaygılarla uygulanırken, sonradan sadece şeklî bir uygulamadan öteye gitmeyen dinî bir zaruretmişçesine devam ettirilmiş görünmektedir. Makale, İslâmî gelenekte teşekkül eden bu ‘yazı karşıtlığı’ nın İbrânî gelenekteki ‘yazı karşıtlığı’yla bir bağı olup olmadığını incelemeyi amaçlamaktadır.
Anahtar Kelimeler: İslâmî gelenek, Yahûdilik, Hadis, Kitâbetü’l-Hadis.

THE PROBLEM OF THE HEBRAIC ORIGIN OF OPPOSITION TO “WRITING DOWN OF THE HADITH” IN THE ISLAMIC TRADITION ABSTRACT

The paper has primarily based on the notion that it is not sufficient to consider the prohibition of the writing down of hadiths in Islamic tradition at the context of History of Hadith and its Methodology. The opposition to the writing down of Hadiths [karâhatu kitabati’l-hadith] developed throughout Islamic tradition has some justificatory reasons on the ground of some texts in early times, but then it has been continued as a religious prerequisite which is nothing but only formal operation. This paper aims at investigating whether or not the opposition to writing down of Hadiths appeared in Islamic tradition has a close connection with the opposition in Hebraic tradition.

Keywords: Islamic Tradition, Judaism, Hadith, The Writing down of the Hadith.

* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, E-posta: sait.toprak@deu.edu.tr .

GİRİŞ

Hadislerin yazılması yasağının İbrânî gelenek içerisinde geliştirilen kutsal metinleri yazma yasağıyla ilişkilendirilmesi âdet halini almış gözükmektedir. Genelde, birbirine benzeyen âdet-örf, uygulama ve insanlığın ortak özelliklerinin kendinden öncekine ircâ sûretiyle kökenlerini orada aramak bilimsel olarak uygun gibi gözükse de, bu methodla önceki gelenekle ilişkilendirme her zaman doğru ve güvenilir sonuç vermeyebilir. Yakın coğrafya ve dinî gelenekler olarak bilinen hatta bazı bilim adamlarınca Yahudiliğin kardeşi olarak nitelendirilen İslâm'da gelişen ya da geliştirilen bütün tutum ve fikirlerin menşe'ini kendilerinden öncekilerle atfetmenin de, bu bağlamda tutarlı olmama ihtimali vardır. İnsan varlığının ontik benzerliği, farklı zaman ve yerlerde, benzer, hatta aynı davranış ve inançların ortaya çıkışını sağlayabilir.

Kanaatimizce, ilk başlarda, İslâmî gelenekte özellikle hadislerin yazılmasına karşı geliştirilen tutum; şifâhî kültüre âşina Araplar indinde sözle hayat bulan hadis ve sünnetin o günün şartları içinde; onların yazılı kültüre yabancılığının tesiriyle de kuvvetlenen ve yazının sözlü olanı farklılaştıran, ötekileştiren, değiştiren karakterinden geliştirilmiş olabilir. W. Ong, "son yıllarda birincil sözlü kültürler ile yazı yazma alışkanlığının derinden etkilediği yazıya âşina kültürlerin bilgi kullanımı ve bilgiyi sözelleştirme yöntemleri arasındaki bazı temel farklar keşfedilmiş; bu keşiflerden çıkan sonuçlar da şaşırtıcı olmuştur"¹ derken, bir yönüyle, kadim zamanlardan beri sözlü kültürlerle atf edilen ya da yazı vasıtasıyla kendilerine ait olanları aktarma âdeti olmayan toplumların, aslında yazıyı kullanan toplumlardan geleneklerini daha koruyucu olabileceğine dikkatleri çekmek istemiştir. Nasıl 'söz'ün bittiği yer' var ise, yazı'nın hiç başlamadığı yer ve zamanlar da vardır.

Kimi yazarlar "Yazı, gücün bir formudur, güç hakikatı kendine göre düzenlemek ve bu düzenlemeyi korumak içindir. Bununla beraber, o (yazı) bir toplumda hâkim bir grup tarafından çoğunluğu baskı altında tutan bir düzenlemeyi kurmak ve korumak için kullanılabilirken, aynı zamanda baskı altında tutulan (mazlum)larca başka bir düzen(leme)yi

¹ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*, Metis Yayınları, İstanbul, Ocak 2003 (3. basım), s. 13.

geliştirmek ve bildirmek için de kullanılabilir”² derler. Aslında yazı, anlam ve yorum açısından iki tarafı keskin bıçak gibidir. Hele söz konusu olan yazılı olanların (nass) istismarı ise, durum daha da farklı bir şekle bürünebilir³. Konuyu dağıtmamak adına, İslâmî geleneğin esas kaynağından başlayarak konuyu ele almak istiyoruz.

1. Kur’ân-ı Kerîm’de Yazı ve İlgili Âyetlerin Şemâsi*

Hadislerin yazılmasına karşı İslâmî geleneğin sergilediği geleneksel tutumu⁴ yansıtan rivâyetlerin değerlendirmesine geçmeden önce,

² Bkz. Constance Classen, *Literacy as Anticulture: The Andean Experience of the Written Word*, *History of Religions*, Vol. 30, No. 4. (Mayıs, 1991), s. 404-421.

³ Hadislerin yazılı malzemelerinin yani yazı ile kaydı ve aktarılmasının doğurduğu problemler hakkında geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 245 vd.

* Bu başlık altında çizilen şemada, Kur’ân’ın, Araplar üzerinde fark edilir bir biçimde zihinsel değişim, dönüşüm, evrilme ve devrim plânını çizdiği rahatça görülür. Ve yine Kur’ân’ın, yazı-yazma ve okuma bilmeyen ümmî bir Peygamber’e bu kadar sıklıkta yazı ile ilgili kavramlarla seslenmesi düşündürücüdür.

⁴ Bu tutum hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kebîr*, VII, 448; Râmahürmüzî, *el-Muhaddisü’l-Fâsıl* (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 363-402; Hâkim, *Müstedrek*, I, 104-106,127; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü’l-İlm* (nşr. Yûsuf el-İş), Dımaşk 1974, s. 20-22, 29, 32-37, 49-53, 57, 92, 95-96, 102, 106; İbn’üs-Salâh, *‘Ulumü’l-Hadîs*, s. 181-183; İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, XX, 322; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, IV, 236-237; VIII, 429; R. Dozy, *Târîhi İslâmiyet* (trc. Abdullah Cevdet), I, 161-162 İstanbul 1908; A. Guillaume, *The Traditions of Islam an Introduction to the Study of the Hadith Literature*, Oxford 1924, s. 15-19; a.mlf., *Islam*, New York 1969, s. 89; Fuat Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956, s. 11 -15, 50-51; a.mlf., *GAS (Ar)*, I, 87-88; Talat Koçyiğit, *Hadis Târîhi*, TDV. Yayınları, Ankara 2003, s. 26-68; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve’l Muhaddisûn*, Kahire 1958, s. 122-129, 226-242; M. Accâc el-Hatîb, *es-Sünne Kable’t-Tedvîn*, Kahire 1963, s. 303-381; Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago 1967, II, 6-7; Muhammed Hamîdullah, *Muhtasar Hadîs Târîhi* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1967, s. 76,78, 79; I. Goldziher, *Muslim Studies*, London 1970, II,181-186, 195-196; M. Mustafa el-A’zamî, *Dirâsât fi’l-Hadîsi’n-Nebevî ve Târîhu Tedvînih*, Riyad 1401/1981, I, 71-83, 90, 92-167; II, 587-588; Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, *el-Envârü’l-Kâşife*, Beyrut 1403/1983, s. 36-38, 43; D. B. Macdonald, *The Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*, London 1985, s. 76-77; İmtiyaz Ahmed, *Delâ’ilü’t-Tevsîki’l-Mübekkir li’s-Sünne ve’l-Hadîs* (nşr. Abdülmü’tî Emîn Kal’acî), Kahire 1410/1990, s. 211-246, 279; Ahmed Abdurrahman es-Seviyyân, *Sahâ’ifü’s-Sahâbe ve Tedvînü’s-Sünneti’n-Nebeviyyeti’s-Şerife* (baskı yeri yok) 1410/1990, s.59-215;

Kur'ân'ın Müslüman olan Arapların zihniyet değişimindeki rolüne işaret etmenin ve bu kavramları Kur'ânî bağlamlarıyla ilişkilendirmenin isabetli olacağını düşünmekteyiz⁵.

Şimdi, Kur'ân'da geçen yazı, yazma, yazı aletleri, okuma ve okumanın farklı şekillerine işaret eden kavramları, konumuzun dinî metinlerdeki önemli bir referansı olduğundan, yazıyı ifade edenlerden başlayarak sıralayalım:

1.1. **Kitab**⁶: [“keteb^e”⁷, “keteb^{et}”⁸, “keteb^{te}”⁹, “keteb^{nâ}”¹⁰, “kütib^e”¹¹, “fe^{ktüb} ühu”¹², “fe^{-kâtib} ühum”¹³, “fe^{ktüb} nâ”¹⁴, “ne^{ktüb} ü”¹⁵, “keteb^{nâhâ}”¹⁶, “ye^{ktüb} ün”^{el-**kitâb**}”¹⁷, “ye^{ktüb}”¹⁸, “fese^{-**ktüb**} ühâ”¹⁹, “te^{ktüb} ühü”²⁰, “te^{ktüb} ühâ”²¹,

Mahmûd Ebû Reyve, *Edvâ' 'ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Kum 1416/1995, s.49-54, 117, 269-275; Ahmet Yücel, *Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (Hicri İlk Üç Asır), İstanbul 1996, s.53-54, 67-69; a.mlf., “*Hadîslerin Yazılmasıyla İlgili Rivâyetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi*”, *MÜİFD*, sayı: XVI-XVII (1999), s.91-118; Reşîd Rızâ, “*el-Kitâbe ve't-Tedvîn fî'l-İslâm*”, *el-Menâr*, X, s.767, Kâhire 1908 (Ahmet Yücel, “*Kitâbet*”, *TDV. İ.A*, XXVI, 83'den naklen). Ayrıca bkz. İzmirli İsmâil Hakkı, *Hadis Târihi* (tenkitle neşir: İbrahim Hatiboğlu), s. 62 vd; Cemal Ağırman, “*Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitâbet Meselesi*”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: V, Sayı: 1, Sivas 2001, s. 155-167.

- ⁵ Kur'ân'daki yazı ve otorite'nin kutsal metinlerdeki yorumu için bkz. Daniel A. Madigan, *The Qur'ân's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey, 2001.
- ⁶ Bu kelime Süryanca'da da (ܟܬܒܐ)=ktab şeklinde geçer.
- ⁷ Bakara (2), 187; Mâide (5), 21; En'âm (6), 12, 54; Tevbe (9), 51; Mücâdele (58), 21, 22; Haşr (59), 3.
- ⁸ Bakara (2), 79.
- ⁹ Nisâ (4), 77.
- ¹⁰ Nisâ (4), 66; Mâide (5), 32, 45; A'râf (7), 145; Enbiyâ (21), 105.
- ¹¹ Bakara (2), 178, 180, 183, 216, 246; Âl-i 'Imrân (3), 154; Nisâ (4), 77,127; Tevbe (9), 120, 121; Hac (22), 4.
- ¹² Bakara (2), 282.
- ¹³ Nûr (24), 33.
- ¹⁴ Âl-i 'Imrân (3), 53; Mâide (5), 83.
- ¹⁵ Âl-i 'Imrân (3), 181; Meryem (19), 79; Yâsin (36), 12.
- ¹⁶ Hadîd (57), 27.
- ¹⁷ Bakara (2), 79; Yûnus (10), 21; Zuhruf (43), 80; Tûr (52), 41; Kalem (68), 47.
- ¹⁸ Bakara (2), 282; Nisâ (4), 81.
- ¹⁹ A'râf (7), 156.
- ²⁰ Bakara (2), 282.
- ²¹ Bakara (2), 282.

[İslâmî Gelenekte “Kitâbet” Aleyhtarlığı’nın Yahudî Menşe’i Meselesi]

“üktüb”²², “se-tükteb”²³ ve kâlû esâtirü'l-evvelin *ikteteb*^{ehâ24}, “kâtibün”²⁵, “kâtib”^{en26}, “kâtibün”²⁷, “kitâb”^{eke28}, “bi-kitâb”^{iküm29}, “kitâbünâ”³⁰, “kitâb”^{ehü31}, “kitâb”^{ihâ32}, “kitâb”^{iyeh33}, “el-kitâb”³⁴, “lîl-kütüb”³⁵, “kütüb”^{ihî36}, “mektüb”^{en37}, “kirâmen kâtibün”³⁸]. Görüldüğü gibi şifâhen indirilse de [inzâl/tenzîl/nüzûl], Kur’ân kendisinden ‘yazılı olan’ ve ‘yazıyla kaydedilen’ bir “Kitâb” olarak sözeder. el-A’zamî ise Kur’ân’ın *sözlü* olarak vahyedilmesine rağmen,

22 A’râf (7), 156.

23 Zuhruf (43), 19.

24 Furkân (25), 5.

25 Bakara (2), 282: “hem aranızda doğrulukla tanınmış bir yazı bilen yazsın, bir yazı bilen de kendisine Allahın öğrettiği gibi yazmaktan kaçınmasın da yazsın”.

26 Bakara (2), 283; Âli-İmrân (3), 145.

27 Enbiyâ (21), 94.

28 İsrâ (17), 14.

29 Sâffât (37), 157.

30 Câsiye (45), 29.

31 İsrâ (17), 71; Hâkka (69), 19, 25; İnşikâk (84), 7, 10.

32 Câsiye (45), 28.

33 Hâkka (69), 19, 25;

34 Bakara (2), 2, 44, 53, 78, 79, 85, 87, 101, 105, 109, 113, 121, 129, 144, 145, 146, 151, 159, 174, 176, 177, 213, 231, 235; Âli-İmrân (3), 7, 19, 20, 23, 48, 64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 78, 79, 98, 99, 100, 110, 113, 119, 164, 184, 186, 187, 199; Nisâ (4), 44, 47, 51, 54, 105, 113, 123, 127, 131, 136, 140, 153, 159, 171; Mâide (5), 5, 15, 19, 48, 57, 59, 65, 68, 77, 110; En’âm (6), 20, 38, 89, 91, 114, 154, 156, 157; A’râf (7), 37, 169, 170, 196; Tevbe (9), 29; Yûnus (10), 1, 37, 94; Hûd (11), 1; Yûsuf (12), 1; Ra’d (13), 1, 36, 39, 43; Hicr (15), 1; Nahl (16), 64, 89; İsrâ (17), 2, 4, 58; Kehf (18), 1, 49; Meryem (19), 12, 16, 30, 41, 51, 54, 56; Mü’minûn (23), 49; Nûr (24), 33; Furkân (25), 35; Şu’arâ (26), 2; Neml (27), 40; Kasas (28), 2, 43, 52, 86; ‘Ankebût (29), 27, 45, 46, 47, 51; Lokman (31), 2; Secde (32), 2, 23; Ahzâb (33), 6, 26; Fâtır (35), 25, 31, 32; Sâffât (37), 117; Zümer (39), 1, 2, 41, 69; Mü’min (40), 2, 53, 70; Fussilet (41), 45; Şûrâ (42), 14, 17, 52; Zuhruf (43), 2, 4; Duhân (44), 2; Câsiye (45), 2, 16; Ahkâf (46), 2; Hadîd (57), 16, 25, 26, 29; Haşr (59), 2, 11; Cum’a (62), 2; Müddessir (74), 31; Beyyine (98), 1, 4, 6.

35 Enbiyâ (21), 104; Sebe’ (34), 44; Beyyine (98), 3.

36 Bakara (2), 285; Nisâ (4), 136; Tahrîm (66), 12.

37 A’râf (7), 157.

38 İnfitâr (82), 11.

kendinden ısrarla **Kitâb** adıyla, **yazılı** bir şey olarak bahsetmesini, onun **yazılı** forma geçirilmesi gerektiğine dâir işaret olarak değerlendirir³⁹.

Şöyle ki, devâm eden diğer âyetlerde geçen kavramlardan da anlaşılacağı üzere, yazı'nın yanında yazıya âit diğer bütün kavramlar istilâhî anlamları gözetilerek Kur'ân'ın insicâmı içerisinde kullanılmıştır:

1.2. **İmlâ** (Kontrollü Yazdırma): [“ve kâlû esâfirû'l-evvelin iktetebehâ ve hiye **tümlâ** 'aleyhi bükraten ve eslâ”⁴⁰],

1.3. **Hatta**: [“tahuttu ^{hû bi-yemînike}”⁴¹],

1.4. **Kalem**: [“nûn ve'l-kalem i ve-mâ yestûrûn”⁴² , “'alleme bi'l-kalem”⁴³ , “lev enne mâ fi'l-arzi min şeceretin **aklâm** ün”⁴⁴ , “aklâm ehüm”⁴⁵]⁴⁶ ,

1.5. **Midâd** (Mürekkebi): [“Kul lev kâne'l-bahru **midâd** en li-kelimâti rabbî”⁴⁷ , “ve lev ci'nâ bi-mislihi **midâd** en”⁴⁸ , “ve lev enne mâ fi'l-ardi min şeceretin aklâmün ve'l-bahru **yemuddü** hû min ba'dihî seb'atü abhurin mâ nefidet kelimâtüllahi”⁴⁹],

1.6. **Sayfa**: [“es-suhuf ^{fi'l-ûlâ}”⁵⁰ , “suhuf ^{fi Mûsâ}”⁵¹ , “fi **suhuf** ^{fin mükerremetin}”⁵² , “ve izâ's-suhuf ^{nişiret}”⁵³ , “le-fi's-suhuf ^{fi'l-ûlâ} **suhuf** ^{ibrâhîme}”⁵⁴ , “suhuf ^{fen müneşşeraten}”⁵⁵ , “suhuf ^{fen mutahheraten}”⁵⁶];

³⁹ Bkz. M. Mustafa el-A'zamî, **Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma** (çev. Ömer Türker-Fatih Serenli), İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 105 vd.

⁴⁰ **Furkân** (25), 5.

⁴¹ **Ankebût** (29), 48.

⁴² **Kalem** (68), 1;

⁴³ **'Alak** (96), 4.

⁴⁴ **Lokmân** (31), 27. Bu âyetin meâli şöyledir : “Eğer yerdeki ağaçlar hep kalem olsa deniz de mürekkebi, arkasından yedi deniz, Allahın kelimatı tükenmez, hakikat Allah, azîz hakîmdir” [Elmalılı'dan].

⁴⁵ **Âl-i 'Imrân** (3), 44.

⁴⁶ Yazının fazileti hakkında geniş bilgi için bkz. Kalkaşandî, **Subhü'l-A'şâ**, I, 63 vd.

⁴⁷ **Kehf** (18), 109.

⁴⁸ **Kehf** (18), 109.

⁴⁹ **Lokman** (31), 27

⁵⁰ **Tâha** (20), 133.

⁵¹ **Necm** (53), 36.

⁵² **Abese** (80), 13.

⁵³ **Tekvir** (81), 10.

⁵⁴ **A'lâ** (87), 18-19.

[İslâmî Gelenekte “Kitâbet” Aleyhtarlığı’nın Yahudî Menşei Meselesi]

1.7. **Defter:** [“ez-zübür”⁵⁷, “zübür”^{il-evvelin}⁵⁸, “bi’z-zübür”⁵⁹, “berâetün fi’z-zübür”⁶⁰, “külli şey’in fe’âlûhu fi’z-zübür”⁶¹, “zübür”^{an}⁶²]⁶³, “ketebnâ fi’z-zübür”⁶⁴, “ve âteynâ Dâvûde zebûr”^â⁶⁵,

1.8. **Kirtâs**⁶⁶: [“ve-lev nezzelnâ ‘aleyke kitâben fi kirtâs in fe-lemesûhu bi-eydihim”⁶⁷, “men enzele’l-kitâbe ellezi câ’e bi-hî Mûsâ Nûran ve hûden li’n-nâsi tac’alûnehu karâtis e tübdûnehâ ve tuhfüne kesîran”⁶⁸,

1.9. **Nüşa:** [“ve fi nüsha tihâ”⁶⁹, **İstinsâh:** [“nestansihu mâ kuntum ta’melûn”⁷⁰,

1.10. **Rakk:** [“fi rakk in menşûr”⁷¹, **Rakame:** kitâbün merkûm⁷², rakîm⁷³,

1.11. **Sicill:** Sicilli li’l-kütüb⁷⁴,

⁵⁵ Müddessir (74), 52.

⁵⁶ Beyyine (98), 2.

⁵⁷ Âl-i ‘Imrân (3), 184; Nahl (16), 44.

⁵⁸ Şu‘arâ (26), 196.

⁵⁹ Fâtr (35), 25.

⁶⁰ Kamer (54), 43.

⁶¹ Kamer (54), 52.

⁶² Mü’minûn (23), 53.

⁶³ Ebû Hilâl el-‘Askerî, Mu‘cemu’l- Furûki’l-Lugaviyye’de, “kütüb” ve “zübür” arasındaki farkları şöyle açıklar: “Zübür, taşa oyulan (kazınan) yazı demektir. Ancak, sonraları bu kullanım yaygınlaşınca, her yazı için zübür kelimesi kullanılır hâle geldi. Ebû Bekir der ki: Zübür diye geçen kelimelerin çoğu, taşa oyulan yazı olarak bilinir. Hattâ Yemen halkı, her yazıyı zübür der. Bu kelimenin aslı, kaba ve sert anlamlarına gelen “el-fehâme” ve “el-ğalaz” kelimelerinden gelir. Bundan dolayı, demir parçasına “zebre” denir. Yine, aslanın omuzunda toplanan kıllar için de “zebre” kelimesi kullanılır. “Zebiret el-bi’ru izâ teviyatehâ bi’l-hicâreti” denildiğinde “su kuyusunun taşla dolduğu” kastedilir. Bu da, taşın sertliğini, kabalığını ifâde sâdedinde kullanılır. Bundan dolayı denir ki: Taşa yazının kazılmasına zübür denir, çünkü zübür, kâğıda, ince deriye değil, kaba ve sert bir zemine hakk edilen yazıdır. ...” .

⁶⁴ Enbiyâ (21), 105.

⁶⁵ Nisâ (4), 163; İsrâ (17), 55.

⁶⁶ Süryanca’da bu kelime ܟܪܬܝܫܐ (kar’tiso) şeklinde imlâ edilmektedir.

⁶⁷ En’âm (6), 7.

⁶⁸ En’âm (6), 91.

⁶⁹ Ar’âf (7), 154.

⁷⁰ Câsiye (45), 29.

⁷¹ Tûr (52), 3.

⁷² Mutaffifîn (83), 9, 20

⁷³ Kehf, (18), 9

⁷⁴ Enbiya (21), 104.

1.12. Varak: [“min varak^{i'l-cenneti}”⁷⁵, “varak^{atin}”⁷⁶,

1.13. Levha: [“ahaze'l-^{elvâh}a”⁷⁷, “fi levh^{in mahfûz}”⁷⁸, “ketebnâ lehü fi'l-^{elvâh}”⁷⁹, “ve elkâ'l-^{elvâh}a”⁸⁰, “zâti ^{elvâh}in”⁸¹,

1.14. Satır: [“nûn ve'l-kalemi ve-mâ ^{yesturûn}”⁸², “ve kitâbin ^{mestûr}”⁸³, “fi'l-kitâbi ^{mestûr}an”⁸⁴, “ve küllü sağırin ve kebîrin ^{müstater}un”⁸⁵,

1.15. Sifir: [“yahmilü ^{esfâr}a”⁸⁶,

1.16. Ders/Dirâset: [“dereste”⁸⁷, “ve ^{deresû} mâ fihi”⁸⁸, “bi-mâ küntüm ^{tedrusûn}”⁸⁹, “kitâbün fihi ^{tedrusûn}”⁹⁰, “min kütübün ^{yedrusûne}hâ”⁹¹, “an ^{dirâset}ihim”⁹²,

1.17. Tilâvet: [“ütlu”⁹³, “^{etlû}hâ”⁹⁴, “^{tüliyet}”⁹⁵, “^{tütlâ}”⁹⁶, “^{yütlâ}”⁹⁷, “ve'l-kameru izâ ^{tela}hâ”⁹⁸, “mâ ^{televtü}hü 'aleyküm”⁹⁹, “^{etlû} mâ harrame rabbüküm”¹⁰⁰, “se-^{etlû}

⁷⁵ Ar'âf (7), 22; Tâhâ (20), 121.

⁷⁶ En'âm (6), 59.

⁷⁷ Ar'âf (7), 154.

⁷⁸ Burûc (85), 22.

⁷⁹ Ar'âf (7), 145.

⁸⁰ Ar'âf (7), 150.

⁸¹ Kamer (54), 13.

⁸² Kalem (68), 1.

⁸³ Tûr (52), 2.

⁸⁴ İsrâ (17), 58; Ahzâb (33), 6.

⁸⁵ Kamer (54), 53.

⁸⁶ Cuma (62), 4.

⁸⁷ En'âm (6), 105.

⁸⁸ Ar'âf (7), 169.

⁸⁹ Âl-i 'Imrân (3), 79.

⁹⁰ Kalem (68), 37

⁹¹ Sebe' (34), 44.

⁹² En'âm (6), 156.

⁹³ Mâide (5),27; Ar'âf (7),175; Yûnus (10),71; Kehf (18),27;Şuârâ (26),69;Ankebût (29), 45.

⁹⁴ Âl-i 'Imrân (3), 93.

⁹⁵ Enfâl (8), 2.

⁹⁶ Âl-i 'Imrân (3), 1; Enfâl (8), 31; Yûnus (10)* 15; Meryem (19), 58, 73; Hac (22), 72; Mü'minûn (23), 66, 105; Lokmân (31), 7; Sebe' (34), 43; Câsiye (45), 8, 25, 31; Ahkâf (46), 7; Kalem (68), 15; Mutaffifin (83), 13.

⁹⁷ Nisâ (4), 127; Mâide (5), 1; İsrâ (17), 107; Hac (22), 30; Kasas (28), 53; Ankebût (29), 51; Ahzâb (33), 34.

⁹⁸ Şems (91), 2.

[İslâmî Geleneğe "Kitâbet" Aleyhtarlığı'nın Yahudî Menşe'î Meselesi]

'aleyküm"101, "ve en-**etlüve** 'l-Kur'âne"102, "mâ **tetlü** 'ş-şeyâtin"103, "ve mâ **tetlü** minhü"104, "li-**tetlüve** 'aleyhim"105, "**tetlü** 'aleyhim âyâtinâ"106, "ve-mâ künte **tetlü** min kablihî"107, "ve entüm **tetlüne** 'l-kitâbe"108, "**netlü** 'aleyke min nebe'i Mûsâ"109, "**netlü** hü 'aleyke mine'l-âyâti"110, "**Netlü** hü 'aleyke bi'l-hakkı"111, "**yetlü** 'aleyhim"112, "**yetlü** 'aleyküm"113, "**yetlü** suhufen"114, "**yetlüne**"115, "**yetlüne** hü"116, "**yetlühu**"117, "hakka **tilâvet** ihî"118, "fe't-**tâliyât**"119,

1.18. **Kırâ'et:** ["**İkra** ' bi'smi rabbike"120, "**İkrâ** ' kitâbeke"121, "**ikrâ** ' ve rebbüke'l-ekrem"122, "fe-izâ **kara** 'te 'l-Kur'âne"123, "fe-izâ **kar** 'ânâ hü"124, "fe'ttebi' **kur** 'ân ehü"125, "inne 'aleynâ cem'ahü ve **kur** 'ân ehü"126, "**kara** 'a hü 'aleyhim"127, "li-**takraû** 'alâ'n-nâsi"128, "kitâben **nakra** ühü"129, "**yakra** üne'l-kitâbe"130, "**yakra** üne kitâbehüm"131, "fe-**kra** ü mâ teyessera mine'l-

99 Yûnus (10), 16.

100 En'âm (6), 151.

101 Kehf (18), 83

102 Neml (27), 92.

103 Bakara (2), 102.

104 Yûnus (10), 61.

105 Ra'd (13), 30.

106 Kasas (28), 45.

107 Ankebût (29), 48.

108 Bakara (2), 44.

109 Kasas (28), 3.

110 Âli 'Imrân (3), 58.

111 Bakara (2), 252; Âli 'Imrân (3), 108; Câsiye (45), 6.

112 Bakara (2), 129; Âli 'Imrân (3), 164; Kasas (28), 59; Cum'a (62), 2.

113 Bakara (2), 151; Talâk (65), 11.

114 Beyyine (98), 2.

115 Bakara (2), 113; Âli 'Imrân (3), 113; Hac (22), 72; Fâtr (35), 29; Zümer (39), 71.

116 Bakara (2), 121.

117 Hûd (11), 17.

118 Bakara (2), 121.

119 Saffat (37), 3.

120 Alâk (96), 1.

121 İsrâ (17), 14.

122 Alâk (96), 3.

123 Nahl (16), 98; İsrâ (17), 45.

124 Kiyâmet (75), 18.

125 Kiyâmet (75), 18.

126 Kiyâmet (75), 17.

127 Şu'arâ (26), 199.

128 İsrâ (17), 106.

129 İsrâ (17), 93.

Kur'âni¹³², “el-kur'ân¹³³, “kur'ân^{en}”¹³⁴, “kur'ânⁱⁿ”¹³⁵, “ve-izâ kurie aleyhimu'l-kur'ân^ü”¹³⁶, “ve-izâ kurie^l kur'ân^ü”¹³⁷, “se-nukriuke fe-lâ tensâ”¹³⁸,

1.19. **Tertîl** : [“ve rettelnâ^{hû}”¹³⁹, “tertil^{en}”¹⁴⁰, “ve rettil^l kur'âne”¹⁴¹, “tertil^{en}”¹⁴² (...) gibi kalıplarla edebî tarzda yazı-yazma, yazı aletleri, yazı malzemeleri ve okuma ve okuma tekniklerinin tamamını Kur'ân'da görmemiz mümkündür.

Kur'an'dan **Kitâb** olarak söz edilmesinin kendi bağlamı içerisinde çok farklı anlamları olduğu kesindir¹⁴³. Bu bağlamda, Peygamber'in “*Benden, Kur'ân'dan başka bir şey yazmayınız, yazarlar varsa da yazdiklarını imhâ etsin*”¹⁴⁴ şeklinde “yazı yasağı”na dair bir söylemin anlamının kapsam alanını genişleterek geliştirmesi, Hadis Tarihi açısından

¹³⁰ Yûnus (10), 94.

¹³¹ İsrâ (17), 71.

¹³² Müzemmil (73), 20.

¹³³ Bakara (2), 185; Nisâ (4), 82; Mâide (5), 101; En'âm (6), 19; A'râf (7), 204; Tevbe(9), 111; Yûnus (10), 15, 37, 61; Yusuf (12), 3; Hıcr (15), 1, 87, 91; Nahl (16), 98; İsrâ (17), 9, 41, 45, 46, 60, 78, 82, 88, 89; Kehf (18), 54; Tâhâ (20), 2, 114; Furkân (25), 30, 32; Neml (27), 1, 6, 76, 92; Kasas (28), 85; Rûm(30), 58; Sebe' (34), 31; Yâsin (36), 2, 69; Sad (38), 1; Zümer (39), 27; Fussilet (41), 26; Zuhruf(43), 31; Ahkâf (46), 29; Muhammed (47), 24; Kâf (50), 1, 45; Kamer (54), 17, 22, 32, 40; Rahman (55), 2; Vâkı'a (56), 77; Haşir (59), 21; Müzemmil (73), 4, 20; İnsân (76), 23; Buruc (85), 21.

¹³⁴ Yusuf (12), 2; Ra'd (13), 31; İsrâ (17), 106; Tâhâ (20), 113; Zümer (39), 28; Fussilet (41), 3, 44; Şûrâ (42), 7; Zuhruf (43), 3; Cin (72), 1.

¹³⁵ Yûnus (10), 61.

¹³⁶ İnşikâk (84), 21.

¹³⁷ Ar'âf (7), 204.

¹³⁸ A'lâ (87), 6.

¹³⁹ Furkân (25), 32.

¹⁴⁰ Furkân (25), 32.

¹⁴¹ Müzemmil (73), 4.

¹⁴² Müzemmil (73), 4.

¹⁴³ Kur'ân'daki 'Kitâb' kavramı hakkında çok değerli gördüğümüz bir araştırma için bkz. Daniel A. Madigan, *The Qur'ân's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton University Press, Amerika, 2001, s. 13-193.

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 12; Müslim, *Sahîh*, IV, 2298-2299; Hâkim, *Müstedrek*, I, 216.

son derece anlamlı ve önemli sonuçları beraberinde getirdiğini söylememiz mümkün gözükmemektedir¹⁴⁵.

Sözlü kültürün hâkim olduğu bir toplumda, kitap ve yazıyı ifade eden bu kadar çok sayıda kelime ve kavramın Kur’ân’da zikredilmesi, âyetlerin kuşkusuz toplumsal bir değişimi sağlamayı hedeflediğini gösterir¹⁴⁶. Yazı ya da kitap, varlığı sabitleştirmekte ve beraberinde bir kurallar manzûmesini zorunlu kılmaktadır. Bu mânâda, medeniyetlerin kökenini yazıya dayandıran yazarlar haksız sayılmazlar. Zira, yazı olmaksızın köklü ve kalıcı kurallar koymak güçtür¹⁴⁷. Bu olgu, yazıyı kullanmayan medeniyetlerin köklü ve kalıcı kuralları olmadığı şeklinde anlaşılmasa gerek. Ancak en azından yazının sabitleyici yönünü göstermesi açısından önemlidir. Yazı ve onun kabı olan dil sâyesinde, sosyal yaşamın bağ daha da otonom bir hal alır. Bir başka bakışla, Kur’ân metnine Kitâb adı verilmesi, onun o dönemdeki ‘*diğer metinler*’den ayırma amacını taşımamaktadır, diyebiliriz. Kur’an dışında Araplar arasında en yaygın bilinen ilk yazılı metin *el-mu'allakatu's-seb'a*'dır. Ayetlerin inişi esnasında Hz. Peygamber’in endişe, kaygı ve tepkisi ve bu âyetlerin yazıya geçirilmesinde onun ve Müs-

¹⁴⁵ Kur’ân’dan tesbît ettiğimiz ve uzun zaman üzerinde düşündüğümüz bu kavram haritası, bir makalenin sınırlarını taşıyacak derecede malzeme önümüze sunmuştur. Ancak, biz, burada sâdece meselenin Kur’ânî boyutunu nazar-ı dikkate arz etmek istedik.

¹⁴⁶ Kanaatimizce bu kavramsal dönüşüm, zihinsel dönüşüme hazırlanan bedevî ve okuma yazma bilmeyen bir toplumu, irfanla, marifet ve hikmetle tanıştırmamanın ve onların zihinlerine belli kavramların yerleştirilmesi amacına matuftur. Yoksa “sağ eliyle yazamayan” ümmî bir Peygamber’in bunları dikte ettirmesinin ne anlamı olacaktı!?

¹⁴⁷ Kuralları ve kanunları yazıya bağlamak, iki türlü güçlüğü beraberinde getirir: ilki; o andaki şartlar ve dilin sınırları ve insanların anlayışına göre oluşturulan ‘metin’in, sonraki zaman ve durumlarda bu şartları ve zamanı aşan ve gelişen dille birlikte vurgularına kaynaklık eden şeylerin ortadan kalkmasından ötürü özdeki anlamının kaybolması. İkincisi ise; sözlü olarak gelen kanun, töre ve kuralların, insan belleği ve davranışları vasıtasıyla taşınmasından ötürü onlarda süreçle meydana gelen doğal değişim.

Bu durum, büyüyen, gelişen ve değişen bir bünyede; elin, ayağın veyahut onunla orantılı olarak kol ve bacakların gelişmesi gibi düşünülebilir. Tam tersi de elbette sözkonusu edilebilir. Yazı, en iyi kayıd aracı olmasına rağmen, aynı zamanda, dogmaların yerleşmesinin, yeşermesinin ve orada mekan kurmasının masum beşiğidir. Bu ikinci yönüyle yazı, insânî eylemlerin anlamlarını tüm jest ve mimiklerini taşımadığı gibi, onların kültürden kültüre geçişinde yeterli performansı da gösteremeyebilir. Bu anlamda, antropologların metnin çevirisi yerine kültürlerin çevirisi kavramını kullanmalarının haklı bir gerekçesi bu gerçeklik olsa gerek.

lümanların gösterdikleri aşırı duyarlılık, *kitâbet kültürüne* fazla âşına olmayan şifahî nakle itimad eden sözlü kültür için oldukça normal bir durumdu. Bu sebeple, Kur'an metni, Arap kültüründeki sözlü dönemle yazılı dönem arasındaki ayırıcı bir halka kabul edilebilir¹⁴⁸. “Kur'ân'a ‘*kitâb*’ adının verilmesinin, İslam öncesi Arap Yarımadası'ndaki dinî atmosferle ilgili bir diğer önemli anlamı daha vardır. Zira, bu dönemde *ehlu'l-kitâb* sıfatı *ummiyyûn* sıfatının zıddı idi. Nitekim ilki Yahudiler ve Hıristiyanları gösterirken, ikincisi, müşrik Arapları ve putperestleri göstermekteydi. Her ne kadar İbn Haldun “Yahudi alimleri, Hicaz çölünde yaşayan, ilim ve sanattan yoksun kimselerdi; hatta bunlar şeriatleri hakkında bilgi sahibi olmayan, mukaddes kitaplarını ve dinlerini anlamayan kimselerdi” dese de, sırf bir dine mensup olmaları ve kitaplarının bulunması, onların, ümmilerin saygısına mazhar olmasını sağlıyordu”¹⁴⁹. Nitekim “Kitab” kavramı, Kur'ân'ın Arap toplumuna bir devrimin kapısını açtı. Çünkü bu kavram, okuma-yazma bilmeyen ümmî bir topluma kendi dilleriyle inmesiyle iki türlü bir ayırma işaret ediyordu: İlki *kendilerini*, ikincisi *Ehl-i Kitab*'ı hedefliyordu. Zira, bundan sonra, sözlü kültürün bir yazılı kitabı olacaktı ve kabilelerin kendilerine göre getirecekleri atalarına bağlı gelenek, kült ve kültürleri değil, artık yazılı metin yani kitab esas olacaktı. İkincisi de şu anlama gelir ki, “Kitab'ın Arapça olarak indirilmesi” ehl-i kitab'ın yanında bulunan ve kısmen tahrif edilen ilahî metinlerin bozulmamış haliyle Arapça olarak yeniden Araplara indirilmesi anlamını ifade ediyordu. Bu yönüyle, **Kur'ân Kitâbı**, sözlü olarak kadim geleneklerin taşıyıcısı hanîfleri yanına alacak, hem de kendisinin getirdiği yeni hamuleyi *Kitap Ehli* olanlarla benzerlikleri sâyesinde paylaşabilecek ve onların bunu kabulüne zemin hazırlayacaktı. Şayet büsbütün yabancı bir metin gelseydi, ne bedevî Araplar ne de orada bulunan Hanîfler ve Kitap Ehli, ona âşinalık sağlayamayacak ve belki de tebliğ, bu denli başarılı olamayacaktı.

Furkan sûresi'nde “Bu Kur'an, eski milletlerin masallarıdır. Muhammed onu adamlarına yazdırtmıştır ve bu yazdırdığı kopyalar sabahları ve akşamları kendisine okunmaktadır”¹⁵⁰ şeklinde bir hitaba Hz. Peygamber'in maruz kalmış olması, Kur'ân'ın Peygamber gözetiminde

¹⁴⁸ Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 79.

¹⁴⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, a.g.e., aynı yer.

¹⁵⁰ Furkân (25), 5.

(iktetebeha) yazdırılması ve yazdırdıklarının kendisine gözden geçirmesi için tekrar okunması (tumlâ aleyhi) gerçeğini dile getirmesi bir yana, o dönemde bu Kitab’ta yazılı olanlarla mevcut Yazılı ve Sözlü Tevrat, İncil ve Qumran (Ölü Deniz Parşömenleri) gibi metinlerle hatta Mısırlıların bir takım yazıtlarıyla paralellik arzetmesinden başka bir şey olmayabilir. Zira itiraz edenler, sadece Kur’ân metnini değil, aynı zamanda diğer dinlerin ya da öğretilerin öykü tarzındaki mitolojik ve apokaliptik haberlerini kabul etmeyenlerdir. “Kur’ân Kitabı” kavramı, sosyal dönüşümü ve reformu en köklü bir şekilde çözmenin yegâne yolu oldu. Bu yönüyle “Kur’ân Kitabı” sözlü kültür içerisinde ‘*biçimlenme*’ ve ‘*kültürü biçimlendirmeye*’ başlamıştır. Bu biçimlenme ve biçimlendirme, elbette ki, Arabın bütün hayat tarzına yansımıştır. Benzer bir şekilde bakıldığında, bundan 20-30 yıl önceki Türkiye toplumunda kitle iletişim araçları (telefon, internet, uydu vb.) henüz olmazdan evvelki toplumsal ve bireysel davranış tarzlarıyla, şu an ve daha sonraki davranış tarzlarındaki değişiklik bizim yakinen gözlemlediğimiz bir toplumsal gerçekliktir.

2. İslâmî Gelenekte Yazı Karşıtlığı Tutumunun Kökeni Meselesi

Kimi batılı yazarlar, İbrânî gelenekteki yazı karşıtlığı tutumunun, büyük ölçüde erken dönem İslam'daki hadislerin yazılması (kitâbetü'l-hadîs) meselesine benzerliğine dikkatleri çekerler¹⁵¹. Bunlardan M. Cook, "Müslümanların tutumunu Yahudilerden ödünç alması, bir takım mesnedlerle desteklenebilecek bir varsayımdır" sonucunu çıkarır¹⁵². O, bu çıkarımına delil olarak da: "Yazı karşıtı İslami polemiğin, sık sık "Ehli Kitab"dan kendi elleriyle kitapları yazanların düştüğü ibret verici durumlara atıfta bulunan âyet ve hadîsleri gösterir"¹⁵³.

Bu açıdan bakıldığında ehl-i kitâb'la ilgili âyet ve rivâyetlerin hedefine ait tam bir kimlik tesbiti yapmak zordur. Bu atıfların kimi yerlerde muğlak olarak bırakılması, dönemin Kitâb Ehli olarak bilinenlerin tamamını gücendirmeme amacına matuf olabileceği ihtimali de mevcuttur: "Ehli Kitab", "Ehl-i Kitabtan bazıları", "Sizden önceki bir kavim", "sizden önceki ümmetler" ve "sizden öncekiler". Ne var ki, öncelikli olarak Yahudilere işaret eden bu ibarelere, Hadisler'de de sık sık vurgu yapılır. Zaten, şu örnekte, âtif çok belirgin yapıldığından, bunların "İsrailîler = İsrailoğulları" olduğu anlaşılır: Kufeli sahabî Ebû Mûsâ el-Eş'arî: "İsrailoğulları bir kitap yazdılar ve Tevrat'ı bırakıp ona uydular" der¹⁵⁴. Basralı tâbiûn İbn Sîrîn ise: "İsraoğulları sâdece atalarından mîras aldıkları kitaplar yüzünden yoldan çıktılar" der¹⁵⁵. Benzer bir târikte, İbn Sîrîn, bunu geçmiş âlimlerin görüşü olarak rivâyet eder¹⁵⁶. Bir başka rivâyette

¹⁵¹ M. Cook, a.g.e., s. 501 (Cook'dan naklen: Schoeler, "Mündliche Thora", s. 213-21, ve krş. s. 224; ayrıca aynı müellif, "Schreiben und Veröffentlichung", s. 37. Schoeler'in "Mündliche Thora und Hadît" adlı kitabında, Müslümanların yazı karşıtlığının İbrânî gelenekle ilgisi ele alınır.).

¹⁵² M. Cook, a.g.e., s. 501. Yahudî kültürünün hadislere tesiri ile ilgili olarak bkz. Özcan Hıdır, *İsrâiliyât-Hadis İlişkisi* (Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları), Danışman: Prof. Dr. İsmail L. Çakan, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Hadis Bilim Dalı, (basılmamış doktora tezi), İstanbul 2000; Ali Kuzudişli, *Yahudî Kültürünün Hadislere Etkisi*, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri, Danışman: Prof. Dr. Nevzat Aşık (basılmamış doktora tezi), İzmir 2004.

¹⁵³ Mesela bkz. Hatib, *Takyîd*, s. 33-34, 43, 49, 50-53, 55-57, 61; ve ayrıca bkz. Schoeler, "Mündliche Thora", s. 221, 223, 228.

¹⁵⁴ *Takyîd*, s. 56; Dârimî, *Sünen*, nu: 486.

¹⁵⁵ İbn Abdilberr, *Câmi'*, s. 65.

¹⁵⁶ Ebû Heyseme, *Kitâbü'l-'İlm*, nu: 152, ayrıca *Takyîd*, s. 61.

de, İsrailoğullarının atalarına ait buldukları kitaplar yüzünden sapıklığa düştükleri hikâyeye edilir¹⁵⁷. Hıristiyanlar, zaman zaman, üstü kapalı bir şekilde ehlu’l-kitâbeyn¹⁵⁸ (أهل الكتابين) ve ehlu’l-kutub¹⁵⁹ (أهل الكتب) gibi terimler kullanılmak sûretiyle gündeme getirilir, ya da açık bir şekilde, bilginler ve Tevrat yanında rahipler ve İncil’den bahsederken dolaylı olarak onlar da geçer¹⁶⁰. Aslında bu haberler, Kufeli sahabî İbn Mesûd tarafından bir yazının silinmesini anlatan bir tek rivâyetin farklı tarîkleridir; diğer tarîkler genelde: “sizden öncekiler...”¹⁶¹ kalıbıyla başlar. Rahiplere ve İncil’e âtıfta bulunan tarîk, hassaten kuşku uyandırıcıdır. Dârimî, yakın bir isnâdla, Vâsıtlı Yezîd b. Hârûn (ö. 206)’dan sadece “*sizden önceki Kitap ehli...*” ve onların “*Rablerinin Kitabı...*”nı ihmalinden söz eden bir ibarenin yer aldığı bir tarîki nakleder¹⁶².

Bunun yanında “Kitab Ehli” ve benzeri örneklere âtıfta bulunan diğer tahsîs nevinden hadisler dahi mevcuttur. Müslümanların 72 fırkaya ayrılacağıyla ilgili meşhur hadis, bu örneklerden biridir¹⁶³. Bu hadisin bir tarîkinde Hz. Peygamber, ümmetinin İsrailoğulları’nın yaptıkları gibi (‘alâ mâ teferrakat ‘aleyhi) yoldan sapacaklarını ifade eder¹⁶⁴. Meşhur hadis, İsrailoğullarına tahsis edilmişçesine, kendilerinden öncekilerin yollarını karış be-karış takip eden Müslümanların akıbeti hakkında kehanette bulunur¹⁶⁵. ‘Atâ b. Ebî Rebâh, “Kitab Ehli” statüsünü Hıristiyan Araplara vermeyi reddederek, bu hususta ilgi çekici bir açıklama yapar: “Ehli Kitap kendilerine Tevrat ve İncil verilen İsrailoğullarıdır; onların mertebelerine giren diğerlerine gelince, onlar bu Ehli Kitâb’a dâhil değillerdir”¹⁶⁶. Müs-

¹⁵⁷ M. Cook, a.g.e., s. 501; İbn Hanbel, el-‘İlel, I, 214, nu: 235.

¹⁵⁸ Hatîb el-Bağdâdî, Takyîd, s. 55.

¹⁵⁹ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., s. 55

¹⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., s. 56.

¹⁶¹ Takyîd, s. 53; Dârimî, Sünen, nu: 483, 485.

¹⁶² M. Cook, a.g.e., s. 501’den naklen Dârimî, Sünen, nu: 475.

¹⁶³ Örnek için bkz. Ebûbekir el-Âcurrî, thk. M.H. el-Faki, Kahire 1950, s.14-18, eserde çok sayıda farklı tarîk “iftirâku’l-ümem fi dînihim” adlı bir bölüm altında bir araya toplanmıştır.

¹⁶⁴ el-Âcurrî, a.g.e., s. 17.12.

¹⁶⁵ M. Cook, a.g.e., s. 502. Hadis için bkz. Abdürrezzâk, Musannaf, XI, s. 369, nu: 20764.

¹⁶⁶ Abdürrezzâk b. Hemmâm, a.g.e., VII, s. 186, nu. 12712, ayrıca bkz. VI, s. 72, nu 10032. Bu bakış açısı için ayrıca bkz. Taberî, Tefsîr, thk. M.M. ve A.M. Şâkir, Kahire,

lüman kaynaklardaki “Benî İsrâîl” kavramının her zaman, *Kutsal Kitab*’da geçen ve sonraki zamanlardaki “Yahudîler”in karşılığı olarak gelen “İsrailoğulları” olmadığına burada dikkat çekilmelidir¹⁶⁷.

Bunun dışında yine bir takım haberlerde, geçmiş kavimlere ait kitaplara fazla dalmamayı ikaz eden hadisler, kimi zaman “kitaplar”dan değil de “bir kitap” tan söz eder. Bu, Ebû Mûsa’dan, yukarıda geçtiği şekilde iktibas edilen İsrailoğulları ve Tevrat’ı tarif eden tahsîs edici rivâyetinde böyledir. Hz. Ömer’in sünen’i yazmama kararı¹⁶⁸ ile ilgili rivâyetin kimi tarîklerinde bu tahsîs bariz bir şekilde görülür*. Bir tarîkte, o, bununla ilgili kararını şöyle açıklar: “Ben, Allah’ın Kitabı’nın yanında bir kitap yazıp, kendilerini ona (yazdıkları kitaba) adayan¹⁶⁹ ve Allah’ın Kitabı’nı terk eden Ehli Kitap’tan bazılarını hatırladım”¹⁷⁰. Çoğu zaman haber: Goldziher¹⁷¹ tarafından bu bağlamda dikkat çekilen bir terim olan Misnâh ya da Mişnâh olarak tanımlanır¹⁷². Ne Hıristiyan kitabı, ne de

t.y., IX, s. 5754, 5771, burada bu görüş Şâfiî’ye atfen verilmiştir. Rivâyetin orijinal metni şöyledir: [قال عطاء : ليس نصارى العرب أهل الكتاب ، إنما أهل الكتاب بنو إسرائيل ، الذين جاءتهم التوراة ، فليس منهم ، فاما من دخل فيهم من الناس ، فليس منهم .]

¹⁶⁷ M. Cook, a.g.e., s. 502. Ayrıca bkz. *Tabakat*, I/I, s. 28.

¹⁶⁸ Nevzat Âşik, *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*, s. 162 vd.

* Hatib, *Takyîd*, s. 83, nu: 70

أن عمر بن الخطاب ، أراد أن يكتب السنة ، ثم بدا له أن لا يكتبها ، ثم كتب في الأمصار من كان عنده منها شيء فليمحه

¹⁶⁹ “*Ekebbû ‘aleyhi*” olarak okunuşu için krş. *Takyîd*, s. 49, 50.

¹⁷⁰ *Takyîd*, s. 50; ve bkz. a.g.e., s. 49; *Tabakat*, III/I, s. 206.5

¹⁷¹ I. Goldziher, “Kämpfe um die Stellung des Hadît im Islam“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 61, 1907, s. 865; ayrıca bkz. T. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg, 1910, s. 26 dipnot: 5.

¹⁷² Mişnâh kelimesinin etimolojisini Wegner şöyle açıklar: “s-n-n kelimesi “diş” anlamına gelen sami dillerde bir isimdir. Bu kelimenin kökünün asıl kaynağı açık değildir, fakat bir görüşe göre bu (iki çene arasında dişlerin tekrar ettiği) gibi “tekrar etmek” anlamına gelir. Açıkçası Arapça bir isim olan Sünne ve İbranca bir fiil olan şinnen her ikisi de alışık olunan tarzda “tekrar be-tekrar” yapılan şeye atıfta bulunmak olarak yorumlanır. Karışıklık bu iki sami kökene sahip “ikinci olmak, çiftlemek, tekrarlamak” demek olan s-n-y /ş -n-y kelimeleri ve “değişmek ya da belirli aralıklarla tekrarlamak” anlamına gelen s-n-y /ş-n-y kelimelerinin (senenin mevsimleri, Arapça sene /İbranca şânâh “yıl” gibi) varlığıyla esaslı hale gelmiştir. Zaten bunlarda aynı şekilde bir “tekrarlama” anlamına sahiptirler. Tesniye 6:7.âyette “we-şinnantam le-bâneikâ” [ve sen (onları) oğullarının zihnine tekrarlayarak yerleştireceksin]. “Şinnân” “tekrar ederek hafızaya yerleştirme ve öğretme” anlamına gelir. “ş-n-n” erken dönemde nadiren de olsa ş-n-y terkiyiy-

herhangi bir başka Yahûdi kitabı, yazı karşıtı (kitabî aleyhinde) haberlerde zikredilir¹⁷³. Aslında, Mişnâh “Ehl-i Kitab”ın okur-yazar ayıbına karşı sert tartışmasının bütününün başlıca hedefini temsil eder. Hadislerin yazılmasına karşı çıkan rivâyetlerde¹⁷⁴, Yahudilerin düştüğü hatanın bu türden bir tenkidi, Yahudî şifahî/sözlü nakil prensiplerinden haberdar olduğuna işaret eder. Ayrıca bunun olumsuz bir tarzda ifade edilmiş olması da kayda değerdir¹⁷⁵.

2.1. İslâmî Geleneğin Yazı Karşıtlığı Tavrına Oryantalist Yaklaşım

Hz. Ömer’in, özellikle Daniel’in Kitabı’na ilgi duyduğu, sözkonusu kitabın Müslümanlar şehri fethettiklerinde Tuster’de bir mezarda bulunduğu ve bu mezarın da Daniyel’in mezarı olduğu rivâyet edilir. Daniyel Kitabı Hz. Ömer’e getirilir ve Hz. Ömer, Arapçaya çevirmesi için onu Ka’b’a gönderir. Gelecekte ortaya çıkacak fitneler hakkında bilgiler içeren kitap hakkında Ebu’l-‘Âliye: “Ben bu kitabı Kur’an’ı okuduğum tarzda okuyan ilk Arap idim”. Ebu’l-‘Âliye sözüne, “o sizin siretiniz (tarihiniz), meseleleriniz, dininiz, konuşma tarzınız ve gelecekte olacak şeyler hak-

le kullanıldı ve bu kelimeden mişnâh kelimesi türetilti. Mişnâ, M.S. 2. asrın başında Yahudî şifâhî şeriatına ait kuralların kanun halinde tedvîninden ibarettir. Mişnâ kelimesi (kavramsal olarak “şinnên” ve sunne ile ilişkilidir) kelimesine “tekrarlama, tekrar, yineleme” anlamına gelir ve yasa yazılmadan önceki asırlar boyunca ezberden sözlü rivâyet/geleneğin öğretilmesi pratiğine işaret eder.

Sunne ise; müslüman fakihlerce hadis rivâyetlerinden istinbat edilerek şeriatın kuralları anlamındadır. Buna mukabil mişnâ da yahudî bilginler tarafından yazıya geçirilen sözlü yasanın kurallar külliyyatını teşkil eder. Bu anlamda Kur’ân’ın kıraati ile sunenin talimi esas olmuştur. Miqrâ bu anlamda kıraat edilen Tevrat’ın, Mişnâ ise ezbere öğretilen Mişnâ’yla benzerlik arzeder. Mesela Talmud’daki bir ibârede “qôrê we şoneh” şeklinde geçer ki ilki Tora’yı okuma, ikincisi ise Mişnâ’yı tekrar etmek anlamındadır.” Açıklama için bkz. Judith Romney Wegner, “*Islamic and Talmudic Jurisprudence: The Four Roots of Islamic Law and Their Talmudic Counterparts*”, *The American Journal of Legal History*, Sayı: 26, Nu: 1. (Ocak 1982), s. 34-35, 36.

¹⁷³ Takyîd’de “Daniel Kitabı” (s.51, 56) apaçacak bir istisnadır. Daha geniş bilgi için bkz. M.J. Kister, “Haddithû ‘an banî isrâîla wa-lâ harağa” (حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج), *Israel Oriental Studies*, 2, 1972, s. 235.

¹⁷⁴ Hadislerin yazılması yasağının bir takım sebepleri hakkında bilgi için bkz. İsmail Lütfü Çakan, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 8-11.

¹⁷⁵ M. Cook, a.g.e., s. 502-503. Bu hadis hakkında farklı bir değerlendirme için bkz. Ali Kuzudişli, *Yahudî Kültürünün Hadislere Etkisi*, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. Nevzat Aşık (basılmamış doktora tezi), İzmir 2004, s. 75 vd.

kında bilgiler içermektedir" şeklinde devam eder¹⁷⁶. Ömer'e Daniel'in Kitabı'nı istinsâh eden (veya okuyan) biri hakkında bilgi verildiğinde, söz konusu adamın, huzuruna getirilmesini emreder, bu tür kitapları yakmaya ve okumamaya söz verinceye kadar onu kırbacıyla döver¹⁷⁷. Şimdi oryantalist yaklaşımı yakalamak gâyesiyle Kister'i takip edelim:

"Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Cafer b. el-Münâdî, *Kitabu'l-Melâhim* adlı eserinde, Süfyânî'nin seferleri/mücadeleleri hakkında uzun bir pasajı, Daniyel'in Kitabı'ndan iktibas eder ve bu pasaj Kurtubî tarafından da nakledilir. Daniel'in Kitabı'ndan önemli bir pasaj, el-Meclisî tarafından nakle-

¹⁷⁶ Rivâyetin tamamı Takyîd'de şöyle geçer:

Ebû Tâlib> Yahyâ b. Alî b. et-Tayyib el-İclî [Hulvân'da lafzen]>Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm b. Ali b. el-Mukrî' [İsfahân'da]>Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî> Abdulgaffâr b. Abdullah b. ez-Zübeyr > Ali b. Müshir > Abdurrahman b. İshâk>Huleyfa b. Kays> Hâlid b. Garfata : Bir gün ben Ömer'in yanında oturuyordum, ansızın Sûs'ta oturan Abdülkays'tan bir adam çıka geldi. Ömer ona: Sen Abdülkays'tan falanın oğlu falansın değil mi?" dedi. O da: evet, dedi. Ömer, ona: Sen Sûs sâkinlerindensin herhalde? Dedi. O da: evet, dedi. Bunun üzerine Ömer, elindeki mızrakla onu dövdü/dürttü. Bunun üzerine adam: Neler oluyor, anlamadım ey müminlerin emîri! Bunun üzerine Ömer ona: Otur! Dedi, o da oturdu. Ve ona [بسم الله الرحمن الرحيم الر تلك آيات الكتاب المبين إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلمكم تعقلون نحن نقص عليك [أحسن القصص] ayetinden [لمن الغافلين] kadar olan kısmı okudu. Ve son kısmı üç kez ona okudu ve üç kez de onu mızrakla dürttü. Bunun üzerine adam: Hay Allah! Ne yaptım ben, anlamadım ey müminlerin emîri! Dedi. Bunun üzerine Ömer ona: Danyel Kitâbı'nı istinsah eden sen değil misin? yoksa, dedi. Adam: Bana emret ne dersen ona uyarım dedi (korkudan). Ömer: Al git ve onu hamîm' ve beyaz yünle yok et, dedi. Sonra: Onu (Danyel Kitabı), ne sen oku ne de halktan birine okut. Şayet senin onu okuduğun ya da halktan bir kimseye okuttuğun haberi kulağıma gelirse, yemin billah olsun ki, o zaman ben senin canına okur, cezayı veririm, dedi. Sonra ona: otur, dedi, o da Ömer'in huzurunda oturdu. Ömer: Ben zamanında ehli kitaptan bir kitabı istinsah edip, onu bir cilt içinde getirdim, bunu gören Resulullah bana: "Bu elindeki şey de nedir?" dedi, ben de: Ey Allahın elçisi! Bu, bilgimize bilgi katalım (artıralım) diye istinsah ettiğim bir kitap, dedim. Bunu duyan Resûl, iki yanağı sinirinden kıpkırmızı kesildi ve toplu kılınmak üzere namaza çağrı yapıldı. Bunu gören ensâr: Nebiniz sinirlenmiş, savaş mı var ne! deyip ardından Resulullah'ın minberine kadar yanaştılar. Resulullah: Ey insanlar! Bana özlü söz söyleme yeteneği verildi ve onların hepsini tamamlayıcısı da yanında en kısa bir şekilde verildi. Ben de size onu bembeyaz ve tertemiz bir şekilde getirdim, şaşkınlığa düşüp ne yaptığını bilmez bir şekilde olmayınız ve böyle olanlara da yakın olmayınız, dedi. Ömer dedi ki: kalktım ve: Biz Allah'ı Rab, İslâm'ı Din, Seni Peygamber olarak gönlümüzce kabul ettik, dedim, sonrasında Resûlullah minberden indi. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, Takyîdü'l-İlm, s. 81.

¹⁷⁷ Hatîb el-Bağdâdî, Takyîdü'l-İlm, s. 81.

dilir. Bu pasaj Muharrem'in ilk gününe göre (Cumartesi, Pazar, Pazartesi...vs.) tespit edilip, yıl boyu meydana gelecek hava ve ürün durumu, musibetler ve savaşlar hakkında, ayrıca Güneş ya da Ay tutulmasının meydana geleceği ayın tespiti konusunda kehanetler içermektedir. er-Ravendi, bu materyale melâhim tipi rivâyetler olarak işaret eder. Daniël'in Kitabı'nın; Ka'b ve yirmi Yahûdî alim tarafından, Filistin'de, karşılıklı müzakereler şeklinde okunduğu anlaşılmaktadır. Ka'b, "Mûsâ'ya Allah tarafından vahyedildiği gibi hiç değişmemiş ve değiştirilmemiş Tevrat" olarak tanımladığı bu kitabın, Tiberya Denizi'ne atılması için emir verir. Ka'b, halkın ona güvenilebileceğinden korkmuştur. Ka'b tarafından gönderilen adam denizin ortasına ulaştığında, sular, denizin dibi görülecek şekilde ayrılır ve adam Kitabı denizin içine atar. Tabiatıyla Ehl-i Kitabın tabi olduğu Kutsal Kitabın kasıtlı bazı değişikliklere ve değiştirmelere maruz kalma tehlikesi vardı. Bu durum, Ka'b hakkında gelen bir rivâyette şöyle yansıtılmaktadır: Ka'b, Ömer'e, Tevrat'tan bazı bölümleri içerdiğini söylediği, yaprakları yırtılmış bir kitap getirir ve onu okuması için izin ister. Bunun üzerine Ömer şöyle der: "Eğer Sina Dağı'nda Allah tarafından Musa'ya vahyedilen kitap olduğunu biliyorsan onu gece gündüz oku"¹⁷⁸.

W. M. Watt, İbn Abdilberr'in Camiu beyani'l-ilm adlı eserinin II. cild s.40-43 sayfaları arasında yer alan "Yahudi ve Hıristiyanlardan bilgi almaktan kaçınma" başlıklı pasajdan aldığı bu bilgiye dayanarak söz konusu yasağın "ilk döneme ait olduğu"nu, çünkü "bunun Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanlarla görüştiklerini, fakat kitaplarını okumadıklarını, akla getirdiğini ileri sürmektedir". Ancak bu iddianın gerçekte savunulacak bir tarafı yoktur. Buhârî tarafından nakledilen bir rivâyet, "Yahudilerin Tevrat'ı İbranice okuduklarını ve onu Müslüman halka Arapça tefsir ettiklerini" açıkça ifade eder. es-Suddî, bazı Yahudilerin Allah tarafından ilham edildiğini iddia ettikleri kitaplar derlediklerini ve onları ucuz fiyatlarla Araplara sattıklarını ifade eder. Son olarak "Babu muhtasar fi mutala'ati kutubi ehli'l-kitabi ve'r-rivâyeti 'anhum" şeklindeki bölüm başlığına işaret edilebilir. Bu bölümde tartışılan konunun, sadece Ehl-i kitaba konuşmak değil, onların kitaplarını okumak ve rivâyetlerini onlara

¹⁷⁸ Bkz.Cemal Ağırman, "İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, V, Sayı: 1, Sivas 2001, s. 125-153 (M.J. Kister, "Haddithû 'an banî isrâîla wa-lâ harağa", *Israel Oriental Studies*, 2, 1972, s. 215-239 sayfaları arasındaki makale Cemal Ağırman tarafından Türkçeye çevirisinden aslıyla karşılaştırılmak suretiyle alınmıştır), s. 145-146 (tercümeden naklen).

isnad ederek nakletmek olduğu açıkça ifade edilir. W. M. Watt'ın, "onlardan herhangi birinin (yani İbn Abdilberr tarafından kaydedilen rivâyetlerin) mevcut şekillerinin hâlâ ilk dönemdeki şekillerine sahip olup olmadıkları" hakkındaki şüpheleri; Ma'mer'in 'Cami'i ve Abdurrezzak'ın "Musannef"i dikkate alındığında mesnedsiz gözükür. Zira bu rivâyetler ve onların isnadları, İbn Abdilberr tarafından doğru olarak istinsah edilmiştir. Bu, İbn Abdilberr'in materyali ile bu yazıda iktibas edilen el yazma kitap karşılaştırılarak tahkik edilebilir"¹⁷⁹.

Goldziher'in İbn Sa'd'dan aldığı bir hadiste¹⁸⁰, Medineli Kâsım b. Muhammed (ö. 107)'den Şamlı Abdullah b. el-'Alâ (ö. 164, 89 yaşlarında iken) kendisi için hadisleri imlâ etmesini istemiş; Kâsım onun yazmasını kabul etmemiş, ve bu anekdotu anlatmış: "Ömer b. el-Hattâb zamanında¹⁸¹, [yazılı] hadisler hızla çoğalmaya artmaya başladı, bunun üzerine o halka yanlarında olan sayfaları kendisine getirmesini söyledi; onlar bunları getirdiklerinde, o bu sayfaları yaktırtmış, ve şöyle demiş: "Demek Ehli Kitâbın Mesnâsı gibi bir Mesnâ hâ!"¹⁸². Aynı Abdullah (burada künyesi Ebû Zebr olarak tanımlanmıştır) yine Kâsım'dan bu anekdotun Ömer'in hükmünün geçtiği bir tarîkini şu lafızlarla aktarır: "umniyye ke-ümniyyeti ehli'l-kitâb"¹⁸³. Bu, Kur'ân'da çoğul bir şekilde "emânî" olarak "Kendi elleriyle Kitabı yazıp, sonra: Bu Allah'tandır"¹⁸⁴ diyenler, ayeti bağlamında geçer; fakat bu muhtemelen burada Mişnâ'ya tahrif olgusu-

¹⁷⁹ M.J. Kister (Çev. Cemal Ağırman), "İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V, Sayı: 1, Sivas 2001, s. 147-148.

¹⁸⁰ M. Cook, a.g.e., s. 503.

¹⁸¹ Hz. Ömer ve hadis rivâyeti hakkında bilgi için bkz. Nevzat Âşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, İzmir 1981, s. 162 vd.; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları, -Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum*, s. 18-19.

¹⁸² *Tabakât*, V, s. 140.3; ayrıca bkz. Zehebî, *Siyer*, V, s. 59.13, a.g.m., *Târîhü'l-İslâm*, thk. 'U. A. Tedmurî, Beyrut, 1987-, 101-120, 220.14 (tamamı Şamlı Zeyd b. Yahyâ (ö. 207)'dan alındı). Bu hadis, Garîbü'l-Hadis yazarları tarafından ilgi görmedi, ve dilci ve lügat bilginlerince de görmemezlikten gelindi. Ebû Müsîr tarafından rivâyet edilen bir tarîkinde Mesnâ (h)'dan hiçbir şekilde sözedilmemiştir. Bkz. Ebû Zur'â, *Târih*, s. 336, nu: 785.

¹⁸³ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 52.

¹⁸⁴ Bakara, 79.

nu atfetme amacını taşır. Abdullah’dan rivâyeti alan râvî, Medâinli biridir¹⁸⁵.

Dârimî’nin aktardığı bir tarîkte “Kıyâmet alâmetleri”nden biri Mesnâ(h)’nin okunacağı (tütla’l-mesnâh) ve buna dur diyecek biri de olmayacak (fe-lâ yûcedü men yuğayyiruhâ)”¹⁸⁶ geçen sözkonusu kelimenin (mesnâh) anlamı sorulduğunda, Abdullah b. Ömer, bu kelimeyi “Kur’ân’ın dışında yazılmak istenen veya yazılmış her kitap” olarak açıklar¹⁸⁷.

¹⁸⁵ M. Cook, s. 503.

¹⁸⁶ Goldziher bunu: "und dass es niemand ändert" şeklinde tercüme eder. Bununla beraber, ğayyera kelimesinin tağyîrû’l-münker olarak anlaşılması gerekir. Bunu İbn Ebî Şeybe’nin aşağıda iktibas edilen nottaki “*fe-lâ ye’ibuhâ ehadün minhum*” cümlesiyle mukayese ediniz. Ğayyirû [غيروا] kelimesinin yer aldığı bir hadiste bu ‘kayyidû ve’dbitû’ [واضبطوا] şeklinde izah edilir. Bkz. Ebû Zur’a, *Târih*, s. 471, nu: 1221.

¹⁸⁷ Dârimî, *Sünen*, nu: 482. Bir başka rivâyet tarîki, İbn Ebî Şeybe tarafından verilmiştir. Bkz. *Musannef*, VII, 501, 37549; “*tutlâ’l-mesnâh*”’ı o, “*tukrâ’l-mesânî aleyhim*” olarak alır. Mesânî burada “Allah’ın kitabının dışındaki diğer bütün kitaplar” olarak tanımlanmıştır. Hadisin isnâdı yine, ikinci asrın ortalarındaki Hıms’a aittir. Burada çoğul bir şekilde mesânî geçmesi, muhtemelen dilde kolay ifade edilmesinin bir sonucudur. Genelde, Müslüman kaynaklarda Kur’ân’da geçen mesânî kavramı ile ilgili tartışmaların, bizim bahis konusu ettiğimiz mesnâ ile bir alakası yoktur (Bkz. U. Rubin, “*Exegesis and Hadîth: the case of the seven Mesânî*”, G.R. Hawting ve A.A. Shareef, *Approaches to the Qur’ân* adlı çalışmanın içinde, Londra ve New York, 1993; Rubin, İbn Şeybe’nin rivâyet ettiği tarîki iktibas eder, ve Suyutî’nin kaynağını da not eder (a.g.e., s. 153, not:2; Suyutî, *ed-Dürü’l-Mensûr*, Kahire, 1314, VI, s. 52.355). İbnü’l-Cevzî, *Garîbü’l-Hadîs*, thk. ‘A.A. Kal’acî, Beyrut 1985, I, 130.16’dan özetle ve İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadis*, thk. T. A. ez-Zavî ve M.M. et-Tannâh, Kahire, 1963-5, I, 225.20) tarafından aktarılan isnadsız olanlardan birinde sadece “*tukrâ fi-mâ beynehum bi’l-mesnâh*” şeklinde bir farklılık aktarılır. Diğeri “*tukrâ’l-mesânî ‘alâ ru’ûsi’n-nâs*” şeklinde iktibas edilmiştir. Bu rivâyet, Ebû Ubeyd [*Garîbü’l-hadîs*, thk. M. ‘A. Hân, Haydarâbâd, 1964-7, IV, s. 281.8] tarafından aktarılmıştır; ayrıca bkz. Cevherî, *Sihâh*, thk. A. ‘A. Attâr, Kahire, 1376-7, muhtasar, 2294b. 13 ve sonraki lügatler; Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi’l-Hadis*, thk. A. M. el-Bicâvî-M.A. İbrâhim, Kahire, 1945-9, I, 159.16 . A. Jeffery, (ed.), *Two muqaddimas to the Quranic sciences*, Kahire, 1954, s. 260.3 (İbn Atiyye’nin mukaddimesi). Bunların içinde *Mesnâh* teriminin doğruya en yakın izahı Ebû Ubeyd tarafından ortaya atılmıştır. Bkz. *Garîbü’l-Hadis*, IV, s. 282.1. Bu açıklama sonraki kaynaklarda tekrar edilegelmiştir.

أخبرنا الوليد بن هشام ثنا الحارث بن يزيد الحمصي عن عمرو بن قيس قال : وفدت مع أبي إلى يزيد بن معاوية بحوارين حين توفي معاوية نعزيه ونهنيه بالخلافة فإذا رجل في مسجدنا يقول الا ان من أشرط الساعة ان ترفع

3. İslâmî ve İbrânî Gelenekteki Kitâbet Aleyhtarlığına Mukâyeseli Bir Bakış

Yazıya karşı İbrânî ve erken İslâmî dönemdeki tutumlar arasındaki önemli şeklî benzerlik, Muhaddislerin ellerinde mevcut hadis malzemesini alenen değil de, evlerinde bir sandıkta saklamak sûretiyle kontrol etme amaçlı kullanmalarında aranabilir.

Bu şeklî benzerlik, Yahudî bilginlerinin halkın önünde otoriteleri zedelenmesin diye yazılı olan metinden okumanın ayıp karşılanmasıyla açıklanabilirken, bunun karşısında Müslüman âlimlerin rivâyetlerine âit kısa notları (tarafe'l-hadîs) veya onların bir nüshasını evlerinde kontrol amaçlı bulundurmaları hadislerin rivâyetinde semâ' ve kırâ'ât metodunun makbûl sayılmasıyla îzah edilebilir. Zirâ Yahudî bilginler için kutsal metinleri okumaları, ikili bir alan ayırımını, yani kamusal ve özel alan ayırımı mecbûrî kılıyordu. İslâmî gelenekte, sırf yazılı olana itimad etmek yerine sözlü rivâyetin eşliğinde sürdürülen bir yazı geleneği geliştirilmiştir. Kütüb-i Sitte devrinden sonra, sözlü olana itimad etmek yerine yazılı olanın eşliğinde bir rivâyet metodolojisi geliştirilmiştir.

Bu ayırımı dâir pek çok rivâyete rastlamak mümkündür¹⁸⁸; Yahudî benzerliği ise Gerhardsson tarafından çok iyi bir şekilde analiz edilmiştir¹⁸⁹. Bu noktanın en açık örneği yazılı notların rolüdür. Yahudî tarafında, böylesi materyalin karakteri, güzel bir şekilde, kimi zaman Rabbilerin yazılı notları için kullanılan "gizli parşömen" (megillat setarim) teriminde

الأشرار وتوضع الأخيار الا ان من أشراط الساعة ان يظهر القول ويجزن العمل الا ان من أشراط الساعة ان تتلى المثناة فلا يوجد من يغيرها قيل له وما المثناة قال ما استكتب من كتاب غير القرآن فعليكم بالقرآن فيه هديتم وبه تجزون وعنه تسألون فلم أدر من الرجل فحدثت هذا الحديث بعد ذلك بحمص فقال لي رجل من القوم أو ما تعرفه قلت لا قال ذلك عبد الله بن عمرو قال حسين سليم أسد : إسناده جيد.

¹⁸⁸ Bu konudaki açıklamalar için bkz. M. Cook, a.g.e., s. 476-481.

¹⁸⁹ Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, s. 157-63; ayrıca krş. Schoeler, "Mündliche Thora", s. 215. Gerhardsson'un kitabı üzerine yapılan bir değerlendirme için bkz. O. C. Edwards, Jr., "Memory and Manuscript by Birger Gerhardsson", *Tradition in the Early Church by R. P. C. Hanson Source: The Journal of Religion*, The University of Chicago Press, Sayı: 44, No. 2 (Nisan, 1964), s. 183-185.

kendini bulur¹⁹⁰. Bu tür notlar, var oldukları kabul edilmesine rağmen, genelde alanın herkesin önünde gösterilmez. Meselâ, Talmudî bir anekdotta bir Rabbi başka birine : “Çık dışarı ve notlarını gözden geçir, incele (mekhilta)” der; o bunun üzerine dediği gibi yapar ve gerçekten de orada kesin bir rivâyet bulur¹⁹¹. Bu örnek Ebû Hureyre’nin kendi özel notlarını kontrol etmek için evine gitmesi meselesiyle şekli bir benzerlik arz eder¹⁹². Ayrıca Hemmân b. Yahyâ’nın dışarı çıkıp kitabına bakması¹⁹³ durumu da bu örneğe yakındır. Erken İslâm’da, bu türden yazılı materyallerin mevcudiyeti kuşkusuzdur¹⁹⁴; fakat Gerhardsson’un “bu özel notlar ve parşömenler sadece ana materyali hatırlatıcı (etraf)”¹⁹⁵ olduğu tarzındaki mülahazası, aynı derecede erken dönem İslâmî hadislerin çoğu için doğru olarak kabul edilebilir gözükmektedir¹⁹⁶.

İslâmî geleneğe, İbrânî geleneğe oldukça yakın ve benzer bir olgu, yazılı halde bulunan kaynaklardan (vicâde)¹⁹⁷ elde edilen malzemeyi alarak, onu şifahî yoldan almış gibi nakletmeye karşı menfî tavırda kendisini gösterir¹⁹⁸. Basra kaynaklı bir hadiste, Kufeli ‘Abîde’ye Basralı İbn Sîrîn: “Ben bir kitap bulsam, ona bakabilir miyim?”¹⁹⁹ ya da bir başka tarikde: “Bir kitap bulsam, onu sana kıraat edebilir miyim?”²⁰⁰ (yani senden doğru nakli elde etmek amacıyla) şeklindeki sorusu vicâdelerin değeri tartışmasını hatırlatır. Yine yukarıda nakledilen İbn Sîrîn’in de yer aldığı başka bir rivâyette, İsrailoğullarının sırf atalarından kalan kitaplardan dolayı sapkınlığa düştüğü anlatılır²⁰¹. Üstü kapalı olarak İslâmî gele-

¹⁹⁰ Megillot setarim için bkz. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, s. 160, krş. Enes b. Mâlik’in meclisi kalabalık olduğunda bu *Mecâlle* kelimesini kullanır. bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 95.

¹⁹¹ *Babil Talmudu*, *Gittin*, f. 44a.23; ayrıca bkz. Gerhardsson, *a.g.e.*, s. 160.

¹⁹² Bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 478, dipnotu: 344.

¹⁹³ Bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 478, dipnotu: 349.

¹⁹⁴ Yahudîlerin tasdik ve şahadetlerinin bulunduğu bir koleksiyon hakkında bilgi için bkz. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s.13-15.

¹⁹⁵ Gerhardsson, *a.g.e.*, s. 161’de italikle yazılanlar.

¹⁹⁶ M. Cook, *a.g.e.*, s. 504.

¹⁹⁷ Kavram hakkında bilgi için bkz. bkz. Talât Koçyiğit, *Hadîs İstihlaları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları-No: 146, Ankara, 1980, s. 464.

¹⁹⁸ M. Cook, *a.g.e.*, s. 504-505.

¹⁹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 45b.

²⁰⁰ A.g.m., *Takyîd*, s. 45- 46; Dârimî, *Sünen*, nu: 476; *İlel*, I, s. 213, nu: 233.

²⁰¹ Bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 501, dipnotu: 565.

nek içerisinde Yahudilerin bu tutumu ayıplanır. Sözlü nakile karşı Yahudilerin tutumu göz önüne alındığında, açıkça yazılı halde bulunan kaynaklarla ilgili bu görüşün Rabbiler tarafından paylaşılacağı varsayılabilir. Ancak İslam-öncesi Yahûdî kaynaklarda buna dair bir kanıt henüz elimizde mevcut değildir²⁰². Bununla beraber, İslamî hadislerin yalnızca M.S. IX. asrın başlarına ait olduğu düşünülen Yahudî bir metinle mukayese edilmesi ilginçtir. Bu asırda, yıllarca, Rabbânî cemaat içinden Filistin ve Babil Talmudu'nda geçen ayinlerin tâbileri arasında bir anlaşmazlık meydana gelmişti. Bir Babil Talmudu savunucusu sözkonusu metni Filistinliler aleyhine bir polemige dönüştürür. Bu Babil Talmudu taraftarı, Filistinliler, kendilerinin “kenara at”²⁰³tıktan sonra onların *buldukları* kitapları (Mişnâ ve Talmud'a ait metinleri) almış oldukları savını ortaya atar. Bu rivâyet, Yahudî cenahında kabul edilen *kitapların gömülmesi* meselesiyle aynı çizgide yer alır²⁰⁴. Bu paralelde, Cook “İslamî kaynaklarda fazla bir şekilde yer alan kitapların imhasıyla paralellik arz eden bir Yahudi kaynağına rastlamadığı”²⁰⁵ni ifade eder.

Hadislerin ahkâmı ifâde edenleriyle, fezâil nevinden olanlarının rivâyeti arasındaki ayırımla, bir başka ifâdeyle ahkâm ve ahlâk konularını ihtivâ eden rivâyetlerin aktarım titizliğinde gösterilen düalist tutumla,

²⁰² Bununla beraber, bu türden bulgulara ait bir alıntıda daha da ayırt edici olan birini şöyle kaydedilmiş: “Rav dedi: Ben, R. Hiyya'nın okoluna ait gizli bir parşömen (mas'ati) şunların yazıldığını gördüm: 'Issi ben Yehuda der:'” (**Babil Talmudu**, *Baba mesi'a*, f. 92a.23; benzer şekilde a.g.e., (aynı eser), *Shabbat*, 6b. 19, 96b.42; ayrıca bkz. **Filistin Talmudu**, *Kil'ayim* 1:1 (f. 27a.5 = çev. Neusner, IV, s. 21). Bu türden İslamî gelenekteki “*vecedtü fi kitâbi fülânin*” tarzındaki alıntılar karşılaştırınız. Örnek için bkz. Fesevî, *Ma'rife*, II, 88.8; III, s. 22.15, 216.3.

²⁰³ Ben Baboi'nin *sefarim...genuzin'e* itimat eden Filistin Talmudu karşısındaki polemigi için bkz. S. Spiegel, “*Le-farashat ha-polmos shel Pirqoi ben Baboi*”, [*Harry Austryn Wolfson jubilee volume* içinde], Kudüs 1965, İbranca Bölüm, s. 273.17 (253-8 sayfaları arasında bir yorumla birlikte).

²⁰⁴ Rabban Gemaliel I ve Eyüp Kitabı'nın bir targumu örneği için bkz. **Babil Talmudu**, *Shabbat*, 115a ve **Filistin Talmudu**, *Shabbat*, 16:1 (=çev. Neusner, XI, s. 409). Çok yıpranmış bir “Torah kitabı”nın bir alim yanında gömülmesi gerektiği ile ilgili haber için bkz. **Babil Talmudu**, *Megillah*, 26b.

²⁰⁵ M. Cook, a.g.e., s. 504-505.

Kitapların yakılması, gömülmesi, suda imhâ edilmesi vb. uygulamaların geniş bir çerçevede ele alınması gerektiğinden burada mesele detaylandırılmadı.

Yahudîlerin Aggada ve Halakaların yazımı karşısında sergiledikleri tutum arasında oldukça yakın bir benzerlik vardır²⁰⁶.

Bu kurala dair uygulama, kuşkusuz erken İslâm’da geniş bir alana yayılmıştı. Bir konuda kendisine soru soran kişiye İbn Abbas: “Arkadaşı- na söyle ki; biz sadece mektupları ve Kur’ân’ı yazarız” cevabını verir²⁰⁷. Bu metin, günümüze olduğu gibi gelememiş olsa da, rivâyetin altında yatan gizli anlam, açıkçası ‘kitâbet aleyhtarlığı’dır. Bununla beraber, biz, kör olduktan sonra, onu Sa’îd b. Cübeyr’e okutsun diye mektup götüren bir kadından İbn Abbas’ın yer aldığı başka bir rivâyetle karşılaşırız²⁰⁸. Yine Sa’îd, İbn Ömer’e gönderilen mektuplara karşı bir hoşnutsuzluğun sezildiği bir haber de mevcuttur.²⁰⁹ Bunların yanında, oldukça müsama- halı bir tutumun sergilendiği haberlere de rastlamak mümkündür²¹⁰. Bunun yanında, Yahudi cenahında, dinî konular üzerine yazılan risâlelere ait uygulama, aynı şekilde yeterince genel gibi görünür²¹¹. Bir Rabbi’den diğere hukukî bir mesele ile ilgili farazi bir mektuptan bah-

²⁰⁶ Aslında bu benzerlik ahlâk ve ahkâm konularına verilen ehemmiyette yatar. Ahkâm dini tahkîm eden ana unsur olduğundan bu otoritenin herkesçe kullanılması sınırlan- mış olabilir. Öte yandan ahlâkî meseleler sulu bir zemîne sahip oldukları ve genel kâideleri içerdiklerinden bu sıkı tedbîre muhâtab görülmemişler. Bunu hem İslâmî ge- lenek hem de İbrânî gelenek için söz konusu etmek mümkündür.

²⁰⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 42; Ebû Heyseme, *Kitâbü’l-‘İlm*, nu: 27.

²⁰⁸ İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, s. 180. krş. Abdürrezzâk, *Musannaf*, I, s. 305 nu: 1173). Hadis şöyler geçer:

عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن سعيد بن جبیر أن امرأة من أهل الكوفة كتبت إلى ابن عباس بكتاب فدفعه إلى ابنه ليقرأه فتتبع فيه ، فدفعه (إلى) فقرأته ، فقال ابن عباس : أما لو هذرمتها كما هذرمتها الغلام المصري ا فإذا في الكتاب : إني امرأة مستحاضة أصابني بلاء وضر ، وإني أدع الصلاة الزمان الطويل ، وإن علي بن أبي طالب سئل عن ذلك ، فأفتاني أن أغتسل عند كل صلاة ، فقال ابن عباس : اللهم لا أجد لها إلا ما قال علي ، غير أنها تجمع بين الظهر والغسل بغسل واحد ، والمغرب والعشاء (بغسل واحد وتغتسل للفجر ، قال فقيل له : إن الوفة أرض باردة ، وإنه يشق عليها ، قال: لو شاء لا ابتلاها بأشد من ذلك

²⁰⁹ *Takyîd*, s. 43; *Câmi’*, s. 66.1

أخبرنا عبد الرحمن بن يحيى ، نا عمر بن محمد الجمحي ، نا علي بن عبد العزيز ، نا أبو يعقوب المروزي ، نا حماد بن زيد ، عن أيوب ، عن سعيد بن جبیر قال : « كتب إلى أهل الكوفة مسائل ألقى فيها ابن عمر فلقيته فسألته من الكتاب ولو علم أن معي كتابا لكانت الفيصل بيني وبينه »

²¹⁰ İbn Sa’d, *a.g.e.*, V, s. 393; Abdürrezzak, *Musannaf*, XI, s. 425, nu: 20901; Hatîb, *Takyîd*, s. 60 vd.

²¹¹ Hatîb, *a.g.e.*, s. 62.

setmek, Yasa'nın yazılmasına dair klasik Talmudî tartışmalardan birinin ortaya çıkmasına zemin hazırlar gibi gözükmetedir²¹².

Müslüman ve Yahudîlerin yazıya karşı tutumları arasındaki karşılaştırma ve çelişiklere dair kimi küçük noktaların bir arada mülâhazası önem arzeder²¹³. "Kâse motifi" diye adlandırılabilir gizemli husus, Roma dönemi Filistin ve erken dönem Müslüman Irak'ta yerleşen yaygın kurgulardandır. Rabbi Ishmael bir adamın bir tomar yazılı duaları yanında sakladığı haberini işitir ve bunu araştırmak için çıkar; merdivende Rabbi'nin ayaklarının sesiyle dehşet içinde karşılaşır, suçlunun kendisi tomarı bir kâse suyun içine fırlatır²¹⁴. Benzer bir hâdise, İbn Mes'ûd'a iyi niyetli olan Kufeliler tarafından farklı konularda dini olmayan yazılar getirildiği; bunun üzerine onun, bu yazıları imha etmek için kullandığı alet olan kâseyi istediği²¹⁵ anlatılır. Bütün bu rivâyetler Kufe merkezlidir²¹⁶. Bir başka paylaşılan tema 'duvara yazı yazmak'tır²¹⁷. Notlar almanın bu tarzı Filistin Talmudu'nda doğrulanmaktadır²¹⁸. Aynı uygulama, İslâmî gelenekte Şa'bî tarafından da tavsiye edilir: "Siz bir şey duyduğunuzda, onu bir duvara dahi olsa yazın!"²¹⁹. Benzer tavsiye aynı zamanda Horasanlı Dahhâk b. Müz'im'e de atfedilir²²⁰. Süfyân es-Sevrî gece hadisleri

²¹² M. Cook, *a.g.e.*, s. 505'den naklen: Bir örnek için bkz. Epstein, *Mavo*, s.699f; Kaplan, *Redaction*, s. 262.

²¹³ M. Cook, *a.g.e.*, s. 506.

²¹⁴ *Babil Talmudu*, *Temurah*, f. 14a-14b.

²¹⁵ *Tosefta*, *Shabbat* 13:4 (ed. Lieberman, II, s. 58.3 = çev. Neusner, II, s. 49), Lieberman'ın yorumuyla birlikte, *Tosefta ki-fshutah*, III, s. 206, ve aynı müellif, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950, s. 206 dipnot: 30; ve karşı. *Filistin Talmudu*, *Shabbat*, 16:1 (f. 15c.29 = çev. Neusner, XI, p. 411); *Babil Talmudu*, *Shabbat*, 115b.9. "Leğen" ve "kâse"nin kullanımı daha uygun olmasına rağmen, Lieberman "sefel"i, "kova" "ingilizce= pail" kelimesiyle tercüme eder.

²¹⁶ Onun tercih ettiği alet muhtemelen *iccâne* olmalıdır (*Takyîd*, s. 39, 54) ya da a "tast" (aynı eser, s. 53a-54a, ve benzer rivâyetler); ayrıca karşı. M. Cook, *a.g.e.*, s.482, dipnotu: 394. Ebû Musa bir "mirkan" kelimesini kullanır (aynı eser., s. 40d; *İlel*, I, s. 214, nu: 236). Anlambilimsel sıralama olarak; "kova", "leğen" ve "tas/kâse" şeklinde sıralanabilir.

²¹⁷ M. Cook= Schoeler, "*Mündliche Thora*", s. 216.

²¹⁸ *Filistin Talmudu*, *Mayim*, 1:1 (27a.7 = çev. Neusner, IV, s. 21).

²¹⁹ *Takyîd*, s. 99-100; *Tabakat*, VI, s. 174.15; *İlel*, I, s. 216, nu. 243. "Duvar" a yazma ile ilgili bazı rivâyetlerde bu kelime harf-i tarifle geçer.

²²⁰ Abdürezzâk, *Câmi'*, s. 72.17.

duvara yazar, ve sonraki gündüz onları istinsah ederdi²²¹. Rabbilere ait dini-olmayan yazılardan biri ensâba (budun-bilim) ait bir eserdi²²². Bir rivâyette Zührî’nin kendi kabilesinin nesebi üzerine olan kitabından başka bir kitaba sahip olmadığı aktarılır²²³.

Paylaşılan bu ortak vasıflar karşısında bir fark noktası kurulmalıdır²²⁴. Yahudî cenahında, biz, eğer bu yazılacak şey yeni bir yorum [milita haddatta] ise bunun bir ölçüde yazılmasına izin verilebileceği fikriyle karşılaşırız²²⁵. Bu, Müslüman cenahındaki kişisel görüşün özellikle istenmeyen bir şey gibi yazılması üzerinde düşünme eğilimiyle karşılaştırılabilir²²⁶.

Nitekim, yazıya karşı Yahudî tutumların, erken dönem Müslümanlarınki gibi, tam bir insicam ve tekdüzelik taşımadığı kayda değer bir husustur. Rabbanî bir müfessir, Sadukî hukuk kitabına karşı Ferisî bir tepkiyi açıklarken: “Biz, yasaları bir kitaba yazmayız” ifadesini kullanır²²⁷. Buna rağmen, bu materyal, Rabbilerin dini-olmayan yazıları *Megillat ta’anit* ya da “Oruç Parşömeni” üzerine yapılan bir tefsirin içinde yer alır. Belki, biz, Yasa’nın yazılmasına karşı kayda değer bir noktayı anlamalıyız. O da: “Kanunları yazanlar, Tora’yı yakanlar gibidir”²²⁸ cümlesinde ifade edilmiştir. M.S. üçüncü ve dokuzuncu asırlar arasındaki devirden bu yana hayatini sürdüren Yahudi elyazması materyal gibi kanunî metinlerin mevcut olmaması bu bağlamda kayda değer bir durumdur²²⁹. Peki, Bet Shean’daki İslam fetihlerinden sonra ya da ondan kısa bir süre önce mevcut olduğu öne sürülen bir Filistin Sinagogu’nun zemini üze-

²²¹ Dârimî, *Sünen* nu: 514.

²²² Ömer b. Abdülaziz’in oğullarından birine zikrullah’ (Kur’ân ya da onunla ilgili dua türü bir metin) duvar üstüne yazdığından dolayı tokat attığı rivâyeti gibi. Bkz. *İlel*, I, s. 216, nu: 244.

²²³ Talmudî dönemlere dair *Megillat yuhasin* hakkında bilgi için bkz. *Encyclopaedia Judaica*, Kudüs, 1971-2.

²²⁴ Bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 507.

²²⁵ Bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 459, dipnotu: 183.

²²⁶ *Babil Talmudu*, *Temurah*, 14b. 14

²²⁷ Bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 492-3.

²²⁸ Bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 499, dipnotu: 544; ayrıca bkz. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, s. 24. Rabbanî tefsirlerin parşömene yazılmasının tarihi kesin değildir; parşömen muhtemelen çok önceleri kullanılıyordu.

²²⁹ *Babil Talmudu*, *Temurah*, f. 14b.5.

rindeki kitâbenin hukukî içeriğini nasıl izah edeceğiz?²³⁰ Bu yasağı esnetmek ve daha hafifletmek için Lieberman²³¹ tarafından geliştirilen bazı mülahazalara karşın, alenen yaygın bir tarzda Yasa'yı yazmak gücü²³². Bu yasaklayıcı kural, kanaatimizce sonraki zamanlarda Yasa'yı korumak lehine geliştirilmiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

Metinlerden-yazılı materyallerden ya da sahifelerden hadisleri rivâyet eden sahafilere karşı caydırıcı tedbirler alınmıştır. Muhaddislerin semâ' metoduyla aldıkları hadisleri sadece ezberlemek amacıyla yazıp, ezberledikten sonra onları yakmak sûretiyle imhâ etmeleri, sahafîlerin ve daha sonra ona ehil olmayanların eline geçeceği korkusundan neşet etmiştir²³³. İmam Malik: "Hadis yazanlar ezberlemek amacıyla hadisleri yazıyorlar, sonra da onları imha ediyorlardı."²³⁴ derken bu gerçeği dile getirmektedir. Bu amaçla muhaddislerden ömürlerinin sonunda bütün kitaplarını yakan yahut ölümlerinden sonra yakılmasını vasiyet edenler de olmuştur²³⁵.

1. Sahâbilerin pek çoğunun ölümü ve tabiûn neslinin bir kısmının Arap olmayanlardan oluşması ve hadis bilgisinin Arapça konuşmayan haklara aktarılması ya da geçmesi,

²³⁰ Bkz. M. Beit-Arié, "The Munich Palimpsest; a Hebrew scroll written before the 8th cent." *Kirjath Sepher*, 43, 1967-8, s. 411-3, 421, 424; ayrıca bkz. S. Hopkins, "The oldest dated document in the Geniza?" [= Genizada en eski tarihli vesika], [S. Morag et al. (ed.), *Studies in Judaism and Islam* içinde] Jerusalem, 1981, özellikle 87 ve 89. sayfalar.

²³¹ Y.Sussmann, "A halakhic inscription from the Beth-Shean valley" [=Beth-Shean vadisinden Halakaya ait bir kitâbe] (İbranca), *Tarbiz*, 43, 1973-4, Haggai Ben-Shammai burada dikkatimi çekti; tarihlendirme için bkz. aynı eser, s.154. Papaz kursları(*mishmarot*)'nı kaydeden kitâbelerin bununla bağlantısını kurmak zordur. (örnek için bkz. R. Degen, "Die Hebräische Inschrift DJE 23 aus dem Jemen", *Neue Ephemeris zur semitische Epigraphik*, 2, 1974).

²³² M. Cook, a.g.e., s. 507.

²³³ Hatib el-Bağdâî, *Takyîd*, 58-60.

²³⁴ İbn Abdilber, a.g.e., I, 64.

²³⁵ Hatib Bağdadi, *Takyîd*, 61-63.

2. Önceleri (Peygamber dönemi ve sonraki ilk asırda) yazı'nın sadece hafızaya yardımcı bir aygıt olarak var olması,
3. Hadis kitabedinin yaygınlaşması ile birlikte ehil olmayanların yazılı kaynaklardan (sahîfeler, cüzler vb.) rivâyet etmeleri sonucu bilgi kirlenmesine sebep olacak şekilde hadislerde tashif ve tahrîfin yapılması²³⁶ türünden sebepler hadislerin yazılması yasağının Peygamber sonrasında devamını tetikleyen âmiller arasında zikredilebilir.

Peygamber döneminde hadislerin yazılmasına karşı öne sürülen rivâyetleri anlamak, öncelikle bu yasağı hazırlayan sosyo-psikolojik ve coğrafî unsurları detaylı bir şekilde incelemekle mümkün olabilir. Harrison, kadim kültürlerdeki yazılı hale gelen literatürü değerlendirirken, günümüz bilim adamlarının büyük ölçüde kadim yakın doğu'da şifahî naklin fonksiyonu ve amacını yanlış anladıklarını söyler. Devamla, o, hâlbuki umumiyetle önemli vâkıalar ya da hususların halk arasında yaygınlaşıp yerleştikten hemen sonra yazılı bir formda kaydedilmesi olgusunun, İbrânîler dışındaki kadim milletlerin olduğu kadar Musa dönemine ait katı bir gelenek olduğunu söyler. İlaveten, şifahî naklin esas hedefinin, 'kimi hâdiselerin, istisnasız yüzyıllar boyunca, türkû ve hikâyeler vasıtasıyla hayatiyetini sürdürmesi ve olayların meydana geldiği çağ ve günün halkına âit uygun olan bilginin yayılmasını sağlamak olduğu'na özellikle dikkatleri çeker²³⁷.

İslâmî geleneğin yazı'ya karşı tutumları ile İbrânîlerin tutumu arasındaki benzerlikler, onların birbirinden etkilendiklerini öne çıkarmaktan ziyâde, sözlü kültürde, sözün yazıya nisbetle daha baskın bir rolünün olduğunu ifade etmesi açısından önemlidir.



²³⁶ Hadislerde Tashîf ve Tahrîfe dair çalışma için bkz. Ahmet Tâhir Dayhan, **Hadislerde Tashîf ve Tahrîf**, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, (Danışman: Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu), basılmamış Doktora tezi, İzmir, 2005. Ayrıca bkz. Ahmet Yücel, **Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi**, Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, 35 vd; M. Hayri Kırbaşoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 213 vd.

²³⁷ Roland Kenneth Harrison, **Introduction to the Old Testament**, William B. Eerdmans Publishing Company, Amerika, 1985, s. 209.