

## HADİSLERİN SÖZLÜ RİVAYETİ İLE SÖZLÜ TORA'NIN RİVAYET TEKNİĞİ MESELESİNE BİR GİRİŞ

**Mehmet Sait TOPRAK\***

### ÖZET

Bu çalışmada, İbrânî geleneğinde Sözlü Tora'nın rivayeti ve bunun arka planı ile İslâmî gelenekte Hadislerin sözlü rivayet tekniği, temel kaynaklardan hareketle incelenmiş, ortak yönler ile farklı olanlar ve çelişen hususlar mukâyese edilmiştir. Bu minval üzere, İslâmî gelenekte hadislerin rivâyet tekniği, kısmen de olsa, onunla şekli bir benzerlik taşıyan İbrânî gelenekle birlikte ele alınarak, daha farklı bir paradigmadan anlaşılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Rivâyet Tekniği, Sözlü Tora, Yazılı Tora, Sözlü Rivâyet.

### ABSTRACT

#### **Prolegomena to the Problem of Oral Transmission of the Hadiths and the Oral Torah's Transmission Technique**

In this study, the Oral Torah's transmission in the Hebraic tradition and its background and the oral transmission technique of the Hadiths in the Islamic tradition were examined by using basic sources in two traditions, and common points, different aspects and contradictions in two traditions were also compared with each other. In this manner, it was taken up together oral transmission technique of the Hadiths in the Islamic tradition with Hebraic tradition which possess partly the formal resemblance to Islamic one, and then we tried to understand this subject from a different paradigm.

**Key Words:** Hadith, Transmission Technique, Oral Torah, Written Torah, Oral Transmission.

### GİRİŞ

Sözlü Tora'nın rivâyet tekniği ile Hadislerin rivâyet tekniğinin sözlü-metin olma bakımından karşılaştırmaya bahis konusu yapılması fikri;

---

\* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, E-posta: [sait.toprak@deu.edu.tr](mailto:sait.toprak@deu.edu.tr)

“1. İki gelenek arasındaki Yazı ve Söz karşısında geliştirilen paradoksal tutumlarının benzerliğinden,

2. Hadislerin tahammül sigaları ile Tora'nın icazet, mukâbele ve isnâd benzeri teknik öğrenilmesi ve aktarılmasından,

3. Her iki gelenekte Kutsal Metinlerin yazılmasından çok ezberlenmesini önceleyen tutumlarından,

4. Hz. Musa'ya Sina'da Yazılı Tora'nın yanında Sözlü bir Tora'nın verildiği inancı ile benzer şekilde Hz. Muhammed'e de Kur'ân'ın yanında bir mislinin verildiği anlayışından,

5. İslâmî anlayış içerisinde geliştirilen “Vahy-i metlûv”, “Vahy-i gayri metlûv” ve “Rabbânî, ilâhî, kudsî hadis” kavramlarının İbrânî geleneğindeki izdüşümlerinden” doğmuştur<sup>1</sup>.

: أخبرنا أبو عبد الله أنا الحسن بن محمد بن إسحاق قال : سمعت أبا عثمان الحنط يقول :

**Süfyân b. ‘Uyeyne** der ki: **İlm**'in başı dinlemek (**semâ**'), sonra susup kulak vermek (**insât**), ardından ezberlemek (**hıfz**), daha sonra uygulamak (**amel**), sonra ise yaymak (**neşr**)'tır<sup>2</sup>.

### 1. İbrânî Gelenekte Sözlü Tora Meselesi

“Sözlü Tora”, Yahudî kutsal kitap bilginlerinin üzerinde dikkatle durdukları bir kavram olup, rabbanî teolojileri ve hukuklarının teşekkülünde önemli bir yer işgal etmiştir<sup>3</sup>. ‘Sözlü Tora’ terimi en az beş farklı mânâda

<sup>1</sup> Beş madde hâlinde saydığımız ve içinde daha farklı alt başlıklarla ifade edilebilecek meselelerin herbiri tarafımızdan hazırlanmakta olan “**İbrânî ve İslâmî Gelenekler: Hadîs-Kur’ân ve Talmud-Tora Özelinde**” adlı kitap çalışmamızda detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. **Max Müller**'in “*Who knows only one religion knows no religion*” [Sâdece bir dîni bilen, o bir dîni de tam bilmiş olmaz] şeklindeki meşhur sözü, karşılaştırmalı dinler târihi çalışmalarının önemine işaret etmesi bir yana, dîne ilgili çalışmaların tamamında söz konusu edilebilecek yaklaşım ve metotları ifade eden bir vecizedir. Buradan hareketle, biz de, Hadis’le ilgili çalışmalarımızı, İbrânî geleneğin kutsal metinlerin rivâyeti ve muhâfazasına dair metotlarının İslâmî gelenekle olan benzerliğinden ötürü karşılaştırmalı yapmayı uygun gördük.

<sup>2</sup> Beyhakî, **Şuabü'l-İmân**, II, 289, Had. Nu: 1797.

<sup>3</sup> Bu konudaki tartışmalar ve geniş değerlendirmeler için bkz. Martin S. Jaffee, “A Rabbinic Ontology of the Written and Spoken Word: On Discipleship, Transformative Knowledge and the Living Texts of Oral Torah”, **Journal of the American Academy of Religion**, Sayı: 65, No. 3, (Güz, 1997), s.525-549; Jacob Neusner, **The Theology of the Oral Torah: Revealing the Justice of God**, McGill Queens University Press, Nisan 1999; Jacob Neusner, **The Theological Grammar of the Oral Torah**, Global Academic Publishing 1998; Jacob Neusner, “The Meaning of “Torah Shebe'al Peh” with Special Reference to “Kelim” and “Ohalot”, **AJS Review**, Sayı: 1 (1976), s.151-170; Martin S. Jaffee, “*How Much Orality in Oral Torah? New Perspectives on the Composition and*

kullanılır. Bu kullanımlar, genelde Talmudî edebiyatın eşanlamlısı olarak kullanılır. Aynı zamanda, kompoze edildiği ileri sürülen, içinde Mişna ve diğer Rabbanî metinlerin bulunduğu yazına da denir<sup>4</sup>. Bazen de, üzerinde çalışılan ve okunan Mişna'ya işaret edebilir<sup>5</sup>. Lieberman, "Sözlü Tora" terimini basılmış Mişna için kullanır<sup>6</sup>. Yazılı Yasa'nın Musa'nın Beş Kitabı, Sözlü olanın ise Sina'da Musa'nın aldığı, ondan da Yeşua'nın alıp Yaşlılar (Zekenim/the Elders)'a, Yaşlılar'ın Nebiler'in Büyük Seçilmiş Üyeleri'ne<sup>7</sup> aktardığı Tora olduğunu ileri sürenler de vardır<sup>8</sup>. Baki Adam: "Rabbanî yorumların vahiy sayılmasına binaen Rabbanî Yahudilik'te Tevrat, "Yazılı Tevrat" ve "Sözlü Tevrat" olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır. "Yazılı Tevrat" [Torah Şebihav], Eski Ahid'i; "Sözlü Tevrat" ise [Torah Şeba'alpeh<sup>9</sup>] Yazılı Tevrat'ın

*Transmission of Early Rabbinic Literature.*" *Shofar* 10:53-72, 1992, Jaffee, "Writing and Rabbinic Oral Tradition: On Mishnaic Narrative, Lists and Mnemonics" *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 4:123-146, 1994; Irene Lancaster, **Deconstructing the Bible: Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah**, RoutledgeCurzon, New York 2003; Jacob Neusner, **Uniting the Dual Torah: Sifra and the Problem of the Mishnah**, Cambridge University Press, 1990; Martin S. Jaffee, **Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE-400 CE**, Oxford University Press, Mart 2001; Birger Gerhardsson, **Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity**, Uppsala 1961; Gregor Schoeler, "Mündliche Thora und Hadit: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion", *Der Islam*, 66, 1989, 213-251; G. Schoeler, "Writing and Publishing: On the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam," (Almanca'dan çev. C. Gilliot), *Arabica*, vol. XLIV, no. 3, Haziran 1997, s. 423-435; G. Schoeler, "Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam," ("More on the question of the written or oral transmission of the sciences in early Islam"), *Der Islam* 66 (1989), 38-67; G. Schoeler, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", *Der Islam*, 62/2, 1985, s. 201-230.

<sup>4</sup> Gruber, M. I., **The Mishnah as Oral Torah: A Reconsideration**, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 15 (1984) s.112; J.M. Baumgarten, **The Unwritten Law in the Pre-Rabbinic Period**, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 3 (1972), s. 7.

<sup>5</sup> Mesela **Babil Talmudu**, Temurah 14b'de R. Judah b. Nahmani, Çıkış 34:27'de "Bu yasaları kendin için yaz" ve Çıkış 34:27: "Ağzınla/şifahi olarak bu yasaları al" ayetlerini "sözlü yasalar"ın yazılı olarak naklinin serbest olmadığına ve yazılı olanların da sözlü olarak rivayet edilmesinin yasak olduğuna işaret ettiği şeklinde yorumlar. R. Ishmael Okulunun bir tanna'ı (ravîsi) "Bu yasaları kendin için yaz" ayetine "Pentateuch'de bulunan bu yasaları yazabilirsin, fakat halakot'u yazamazsın" şeklinde mefhumî mânâ verilebileceğini söyler. Bkz. Gruber, a.g.e., s. 112, 4 nolu dipnotu.

<sup>6</sup> Bkz. Saul Lieberman, **Hellenism in Jewish Palestine**, New York, 1950, s. 83-89.

<sup>7</sup> Bu kavram hakkında bilgi için bkz. Willis J. Beecher, **The Men of the Great Synagogue**, *The Hebrew Student*, Cilt: 2, Sayı: 7. (Mart, 1883), s. 201-207.

<sup>8</sup> Leo Jung, **Yoma Translated into English with Notes, Glossary and Indices**. Ayrıca bkz. *The Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein, Londra 1938, s. 134, dipnotu 13.

<sup>9</sup> Jacob Neusner, **The Meaning of "Torah Shebe'al Peh" with Special Reference to "Kelim" and "Ohalot"**, *AJS Review*, Vol. 1. (1976), s. 151-170.

yorumu olan Mişna'yı, daha geniş anlamda, Talmud'u tanımlamaktadır"<sup>10</sup> der. İbranca kutsal yazıların resmî versiyonu "Yazılı Tora", resmi yorumları ise "Sözlü Tora" olarak bilinir.<sup>11</sup>

Hadislerin sözlü rivayeti yanında yazının onu destekleyen bir unsur olarak ilk dönemlerde kayda değer bir ilgi görmesi, Sözlü Tora'nın yanında Yazılı Tora'nın da yer almasıyla şekli benzerlik arz eder<sup>12</sup>. Sadece yazı, yanlış olabilecek anlam'ı ve yazım'ı kendi içinde taşıırken, yazılı rivayetin yanında sözlü olanının da şifâhî olanı destekleyici bir aygıt olarak yer alması, hem anlamı hem de yazımda meydana gelebilecek kusurları ve hataları azamî ölçüde bertaraf edebilir. Bu yönüyle, Yahudilerin Kutsal kitaplarını Hz. Musa döneminden bu yana aktarma metotları, *kısmen de olsa*, Hadis nakil geleneğiyle benzerlik gösterdiği söylenebilir<sup>13</sup>. Rabbanî Yahudilikte, Sözlü Tora, Yazılı Tora etrafında bir kalkan ve zırh gibi durur. Bu koruyucu özelliği ile Sözlü Tora, Yazılı Tora'yı hem koruma hem de daha rahat anlama amacını taşır<sup>14</sup>.

Tevrat'la ilgili bir tarafta, Tanrı bütün harf ve kelimeleriyle Musa'ya yazdırdığını iddia eden Ortodoks Yahudilik anlayışı, diğer tarafta Babil esareti dönüşü Ezra tarafından yeniden oluşturulan ve üzerinde bir takım düzeltmeler yapıldığını kabul eden rabbanî görüş yer alır. Bazı rabbiler Sözlü Tevrat'ı Yazılı Tevrat'tan daha önemli görmekte; Yazılı Tevrat'ta kronolojik ve edebî hata ve yanlışlıkların bulunduğunu, hatta Tevrat'ın başka bir kitapla nesh edildiğini söylemektedirler. Ayrıca Rabbilerin Musa'nın getirdiği Tevrat'ın kaybolduğu veya unutulduğu, Ezra'nın yeni bir Tevrat yazdığı şeklindeki söylemleri, Tevrat'ı Ezra'nın tahrif ettiği yönündeki iddialara delil olarak gösterilmektedir<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Baki Adam, **Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat**, Pınar Yayınları, II.Baskı, ty.İstanbul, s.173

<sup>11</sup> Irene Lancaster, **Deconstructing the Bible: Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah**, RoutledgeCurzon, New York 2003, s. 39. Ayrıca bkz. Harold Herbert Bell, **Oral Torah Education**, The Jewish Theological Seminary of America, (Doktora Tezi), America 1988, s. VII-VIII, 7-9, 21.

<sup>12</sup> Irene Lancaster, **a.g.e.**, s. 48-49.

<sup>13</sup> Rava [רוי] kelimesinin kökeni, harf ve sesleri yer değiştirmek suretiyle Torah ( תורה = תורה), moreh kelimesine göre İbranca yarah, warah'a benzer. Yarah esasen "atmak" anlamına gelir ve bu sebeple o "ezberden okuma"ya işaret eder. Bundan Torah esasen "ezberden okuma=resital", ve "moreh" ise "peygamber" anlamına gelir. Harf ve seslerin yer değiştirmesine dair orta vav harfindeki diğer örnekleri: sava=vasa; hava=vaha; lava=vala şeklindeki İbranca kelimelerde görmek mümkün.

<sup>14</sup> Adam, **Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat**, s. 175.

<sup>15</sup> Bkz. Ali Osman Kurt, **Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması**, Danışman: Prof. Dr. Baki Adam, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü/basılmamış doktora tezi), Ankara 2006, s. 187 vd. Burada Yahudilerin Tevrat'a bakış açılarını şöyle özetlemek mümkündür: **Çağdaş Yahudilikte** Tanrının Tevrat'ı bütün harf ve kelimeleriyle Musa'ya yazdırdığı inancı geçersiz kılınmıştır. Onlara göre, Eski Ahid; Tanrının Musa'ya yazdırdığı bir kutsal kitap değil, asırlar boyu tedricen gelişen, içinde ilahi unsur bulunduğu gibi beşeri unsurdaki bulunan bir kitaplar koleksiyonudur. Tabi

ki, aynı anlayış Tevrat için de geçerlidir. Çağdaş Yahudilik, Aydınlanma sonrasında Yahudiliği çağdaş yaşama uydurma çabası içerisine girer. **Reformist Yahudilikte**, [ki bu hareketin öncüsü Moses Mendelssohn (1729-1786)'dur] Tevrat sadece Yahudi halkının Tevrat'ıdır. Bu anlayışta Yahudilik dışındaki ahlaki öğretiler de kabul edilir. Bu anlayış vahyi kabul etmekle beraber, Eski Ahidi ve onun ilk bölümü olan Tevrat'ın muhteviyatının tümüyle vahiy kaynaklı olmadığını savunur. Bu anlayış, İsrailoğulları'nın Sina'da hiçbir dinî öğreti almadığını, orada sadece Yasa'nın verildiğini ileri sürer. Vahiy, bu anlayışa göre, statik değil, gelişme gösteren bir sürecin adıdır. Dolayısıyla dogma olmadığı gibi, dinî ideallere ulaşmak için de vahye ihtiyaç duyulmaz. Çünkü akıl, insana yeter. **Liberal Yahudilik**, kısmen Reformistlere benzetmek mümkündür. Bu anlayış, belli bir sınıra sahip olmayıp, dogmaya karşıdır. İnsan, bu anlayışa göre, doğruyu sadece vahiyyle değil, aklı ve sezgileriyle de öğrenebilir. Bunlar Tevrat'ı ve Eski Ahidi eleştirmeye açtıkları. Onlara göre, Kutsal Kitap, İsa'dan yüzyıl önce yaşamış İbranî yazarların, şairlerin ve dinî önderlerin öğretilerini, antik bilimini, felsefesini, tarihini, kanununu, şiirini, şarkılarını ve dramalarını ihtiva eder. **Muhafazakar Yahudiler**, reformist Yahudilere karşı ortaya çıkmış bir tepki hareketidir. Bunlar tarihsel geçmişe önem verdiklerinden ötürü "Tarihsel Yahudilik" olarak da bilinirler. Bu anlayış, Reformist Yahudilikle Ortodoksluk arasında orta bir yerde bulunur. Bu anlayışa göre Tevrat'taki her harf ve her ifade Tanrı tarafından gelmiş değildir. Tevrat, Tanrı kelamını içermekle beraber, detaylandırılmış emirler, deyimler, açık lafzî yapısıyla Tanrı kelamı değildir. Onlara göre Tevrat'ın tamamı, Musa'ya Sina'da verilmedi. Verilmiş olsaydı bile, onlara göre, bu beşerî bir kayıt ve anlayışın ürünü olurdu. Bu anlayış, Tevrat'ın kendisinin vahiy olmayıp, vahyin bir kaydı olduğu görüşünü benimser. Muhafazakar Yahudilikte, Tevratın Tanrıdan olması önemli değildir. Önemli olan, Tevrat'ın, Tanrı'nın İsrail halkıyla birlikteliğinin bir kaydı olmasıdır. **Yeniden Yapılanmacı Yahudilik**, Yahudiliği bir medeniyet olarak tanımlar. Dolayısıyla Tevrat, Yahudi medeniyetinin ifadesidir. Bu anlayış, Tevrat'ı, İsrailoğullarının gerçeği arama, kurtuluş yolu bulma çabalarının bir ürünü olarak görür. Onlar, Tevrat'ın Tanrı tarafından Musa'ya yazdırıldığı şeklindeki Rabbanî kaynaklı Klasik Ortodoks anlayışı reddederler. **Ortodoks Yahudilikte** ise, klasik Yahudilik anlayışı kaimdir. Bu anlayışa göre, Tevrat, bütün harf ve kelimeleriyle Tanrı'nın Musa'ya yazdırdığı ilahî bir vahiy kitabıdır. İlaveten, onun yorumu olan Mişna ve Talmud'un da ilahî vahiy kaynaklı olduğuna inanmaktadırlar. Ortodoks Yahudiler, Tevrat'ın vahyiliğini ve otantikliğini ispat sadedinde sınırları zorlayıcı çabalar sergilerler. Bkz. Baki Adam, **Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat**, s. 193-209]. Ortodoks Yahudiler'in Tevrat'ın lafızlarının dizilişinde şifreler ve gizli kodlar olduğu şeklindeki matematiksel çabaların bir örneğini sergileyen Haham Michelson'un kehanetleriyle Said Nursî'nin **Sikke-i Tasdik-i Gaybî** adlı eserinde Kur'an lafızlarının dizilişinde çeşitli tarihler ve gizli kodlar ortaya koyması arasında aynılık derecesine varan bir benzerlik mevcuttur. Başlı başına bir araştırma konusu olduğundan burada sadece benzerlik gündeme getirilmiştir. Bu anlamda, Kur'an dışındaki Hz. Peygamber'in bütün sözlerini ilahî kaynaklı gören anlayışla, Ortodoks Yahudiliğin kutsal metinlere karşı tutumları arasında önemli bir benzerliğin olduğunu söylememiz mümkündür. Ehl-i Sünnet, Şia, Mutezile ve diğer İslamî anlayış tarzlarının kutsal ya da dinî metinlere yaklaşımlarının bu çerçevede ele alınması ayrı bir değerlendirme konusudur. Ancak, Kur'an, Hadis-Sünnet ve Sahabe uygulamaları ile ulemâ ve fukahânın sözkonusu otoritelere bağlılığı ya da ne ölçüde akıl ile nakli buluşturdukları ve birini ötekine önceledikleri türünden meselelerin mahiyeti, Kur'an'la Hadis-Sünnet ve onların açıklama ve yorumları ile o açıklayıcı ve yorumlarının ne şekilde ve hangi kâidelerle ayırt edileceğinde saklıdır.

## 2. Din-Dil ve Sözlü Rivâyet Olgusu ve İlişkisi

*Din* ile *sözlü* rivayet ilişkisinin nereden kaynaklandığını izah etmek güç bir meseledir. Zira, *dil*, sözlü gelenek ve ona ait unsurların fizyolojik esasını oluşturduğu ve onları taşıdığı varsayılırsa, *din* de, bunun ötesine sahip üst bir güce, yanî şifahî geleneğin mânevî zeminine sahiptir. Zirâ, *din* kurduğu, koruduğu ve bir araya getirdiği gelenekler yumağı yoluyla sosyolojik yapıya şekil verir. Bu yönüyle, sosyal hayatta, *din*'le sözlü rivayet arasında sıkı bir bağ kurmak mümkün olabilir. Öyle ki, *din*'in sâbit ve temel kaynaklarından ziyade, sürekli zihinlerde yer eden ve gönüllerde gelip eyemlere medâr olan tarafları daha etkin rol oynar. Bu bağlamda, Hadislerin korunması (hıfz) ve taşınmasının (tahammül) arkaplanında yatan en önemli âmillerin başında, onların kutsal sıfatını hâiz olmaları yatar. Aksi takdirde, Hadis ve Sünnet'in bir sistematiğe sahip olarak, bugüne kadar gelmesi imkansız olurdu. Aynı şekilde, Tevrat'ın da hahamlarca ezberlenip nesiller boyu sonradan yazıya geçirilip ibadet hayatının içinde yaşatılmaya çalışılması da, İslamî geleneğe gibi kutsallık atfedilmesi olgusundan neş'et ediyor olsa gerek. Ayrıca, pek çok ilkel kültürün, kendi totem ve klanlarını korumak adına yaptıkları resim ve sembollerini muhâfaza etmek güdüsü ve anlayışı, kutsal olana duyulan bu derûnî saygıdan kaynaklanır<sup>16</sup>. Dinin Kur'an'dan sonra ikinci ve en önemli kaynağı kabul edilen hadislerin metodolojisinin teşekkülünde de dinî hassasiyetin rolü, bu anlamda önem arz eder.

## 3. İbrâhimî İki Gelenek ve Sözlü Rivâyet-Sözlü Kültür Bağı

Bu araştırma, iki büyük gelenek, kültür ve aynı zamanda biri diğerinin devamı mahiyetinde olan dinin<sup>17</sup> ve ortak dil ailesine sahip iki sâmi ırkın şifahî olarak aktardığı ve sonradan yazıya geçirdiği kabul edilen Tora<sup>18</sup> ile bir dönem

<sup>16</sup> Totem, tabu, klan, resim ve sembollere dair inançlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Emile Durkheim, **Dinî Hayatın İlkel Biçimleri**, (çev. Fuat Aydın), Ataç Yayınları, İstanbul, Mayıs 2005, s. 115, 131 vd., 161 vd., 231 vd.

<sup>17</sup> “**Musaddikan li-ma beyne yedeyhi**” âyeti buna işâret eder. Bkz. Bakara (2), 97.

<sup>18</sup> **Musevilik**'te önceleri Sözlü **Tevrat** olan Tora Şebealpe daha sonraları Mişna ismiyle yazılı hale getirilmiştir. **Mişna** temel olarak Musevi Medeni ve Ceza hukuku olarak tanımlanabilir. Daha sonraları Hahamlarca Mişna'nın daha derinlemesine açıklamaları yapılmış ve buna **Gemara** adı verilmiştir. Sözlü kanunlar ilk defa olarak **Rabi Yehuda HaNasi** tarafından derlenmiş ve **Mişna** (משנה) adı verilmiştir. Mişna İbranice Şana kökünden gelir. Bu “tekrarlayarak belleme” anlamındadır. İbranice olarak kaleme alınmıştır. Mişna, altı bölümden oluşmaktadır. Bunlara İbranice (*sedarim*, tekili *seder* סדר) denir. Bu altı bölümden her biri kendi aralarında 7 ila 12 alt bölüme ayrılır. Her alt bölüme de İbranice *masehtot* (tekili *masehet* מסכת) denmektedir. Mişna'da toplam 63 altbölüm bulunmaktadır. Bunun dışında Tevrat hakkında Türkçe kaynaklarda detaylı bilgi için bkz. Baki Adam, **Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat**, Pınar Yayınları, II. Baskı, ty. İstanbul.; Özcan Hıdır, **İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi** (*Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları*), (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), danışman: İsmail L. Çakan, İstanbul 2000, s. 27-39, 481-500; Ali Kuzudişli, **Yahudî Kültürünün**

sözlü rivayetle korunan hadislerin ve sünen'in naklindeki benzerlikleri, aynîlikleri, farklılıkları, hassasiyetleri ve bunların *rivayetinde* onların *riâyet* ettikleri metotları incelemeyi ve bununla da hadislerin anlam dünyasına yeni bir bakış açısıyla girip, onları 'anlama' ve 'yorumlama'yı hedeflemektedir<sup>19</sup>. Uzun

**Hadislere Etkisi**, (DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), danışman: Nezvât Aşık, İzmir 2004, s. 66 vd.; Hakkı Şah Yasdıman, **Yahudi Kutsal Metinleri Işığında Kadının Evlilikteki Yeri**, (DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), danışman: Ekrem Sarıkçıoğlu, İzmir 2000, s. 18-46; Adil Öksüz, **Ceza Hükümleri Açısından Tevrat ve Kur'an**, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006, s. 33-56; aynı yazarın doktora tezi olarak hazırladığı çalışması Suat Yıldırım'ın danışmanlığında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2003 yılında aynı adla ancak "Mukayeseli Bir Çalışma" ilavesiyle yapılmıştır. Bkz. **A.g.e.**, s.11-35.

<sup>19</sup> Yahûdî ve İslâm literatürünün kapsamlı bir mukayesesinin henüz tam anlamıyla yapılmadığı ortadadır. Müslüman bilim adamlarının Yahudî ve Hristiyan kaynaklarına dair yaptıkları çalışmalar, Yahûdî ve Hristiyan bilim adamlarının İslam kaynakları üzerine yaptıkları çalışmalarla mukayese edilemeyecek derece azdır. Tek kelimeyle, Müslümanlar Yahudî ya da Hristiyanları eksik bilgileriyle değerlendirirken, kısmen İslam'ı değerlendirenler, bazıları önyargılı olsa da, Müslümanlara göre daha fazla bilgiye dayalı düşünceler serdetmişlerdir. Bu sebeple, yeterli çalışma yapılmadan sırf bir takım önyargılarla Hz. Muhammed'in bilgi kaynaklarının tamamen Yahudî menşeli olduğu yönündeki iddialarının bilimsel temellere sahip olmadığı bu konuda kaleme alınan eserlerde göze ilişmektedir. Richard Bell de, "**The Origin of Islam in Its Christian Environment**" adlı eserinde benzer görüşler ileri sürer. Bkz. **A.g.e.** s. 191-194. Ayrıca bu hususta detaylı araştırma ve ortaya atılan fikirler için bkz. ►1. Blair, John C., **The Sources of Islam: An Inquiry Into The Sources Of The Faith And Practice Of the Muhammadan Religion**, The Christian Literature Society For India, Madras, Allahabad, Rangoon, Colombo, 1925, s. 189; ►2. Bell, Richard (1876-1952), **The Origin of Islam in its Christian Environment**, The Gunning Lecture içinde, 1925, Edinburgh University, Macmillan & Company, Ltd, 1926, s. 224; ►3. Bush, George (1796-1859), **The Life of Mohammed; founder of the religion of Islam, and of the empire of the Saracens**, Harper and Brothers, No. 82 Cliff Street, New York, NY, 1837, s. 261; ►4. Gairdner, W. H. T. (1873 - 1928), **The Verse of Stoning in the Bible and the Qur'an**, The Christian Literature Society For India, London, Madras, and Colombo, 1910, s. 31.; ►5. Gairdner, W. R. W., **Christianity and Muhammadanism**, The Christian Literature Society For India, Madras, Colombo, 1910, s. 66; ►6. Abraham Geiger, **Judaism and Islam**, (çev. Almanca'dan İng. Çev. F.M. Young), 1896; 7. Jones, L. Bevan, **Christianity Explained To Muslims**, Y.M.C.A. Publishing House, Calcutta, India, 1938, s. 225.; ►8. Sigismund Wilhelm Koelle, **Mohammed and Mohammedanism: Critically Considered**, Rivingtons, London, England, 1889, s. 540; ►9. Duncan B. Macdonald, **Aspects of Islam**, Macmillan Company, New York, 1911, s. 375.; ►10. David Samuel Margoliouth (1858-1940), **Mohammed, In Series: What did they teach?** Blackie & Son, London, England, University, Macmillan & Company, Ltd, 1939, s.151; 24.►11. Margoliouth, **The Early Development of Mohammedanism**, Hibbert Lectures 1913, Williams and Norgate, London, England, 1914, s. 265.; ►12. Margoliouth, D.S. , **Mohammed and The Rise of Islam**, G. P. Putnam's Sons, London, England, 1905, s. 481; ►13. Margoliouth, D.S. (1858-1940), **Mohammedanism**, (Revised 1912), Thornton Butterworth Ltd., London, England, 1911, s. 255. ►14. Margoliouth, D.S. (1858-1940), **The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam**, The Schweich Lectures 1921, Oxford University Press, London, England, 1924, s. 87.

zamandan beri devam eden seri çalışmaların üçüncü makalesi olması yönüyle, henüz tam anlamıyla kendini bu sınırlı çerçeve içerisinde ifade etmeye kâdir değildir<sup>20</sup>. Bu anlamda, araştırma, ayrı parçaların uygun telifiyle anlamlı bir şemayı oluşturma çabası olacağından, kimi zaman kayıp parçaların tamamlanamadığı noktaları bütüncül bakışla ele almayı ve şemada aralarda boş kalan parçaları yorumlama cesaretini de göze almıştır.

Bu seri makalelerin, uzun zaman sürece ve belki de hiç bitmeyecek bir başlangıcın ilk adımı olacağı ümidini taşımaktayız. Nitekim, Hadislerin sözlü rivayeti etrafında oluşturulan metodolojik yaklaşımların, klasik anlamıyla artık yeterli gelmediği gün kadar açıktır. Açık ki, sözlü rivayetin içeriği ve tabiatını incelemek ve irdelemekten ziyade, hâricî sebep ve afakî sonuçlardan hareketle ilk sebebe doğru giden savunmacı tarzda kaleme alınan çalışmaların sonuç vermediğini söylememiz mümkündür.

Bir hadis ya da rivayet metninin görünüşü veya şekli unsurları neydi ve nasıl bir formül veya form kabul ediliyor ve kabul görüyordu? Rivayetlerin alınma, ezberlenme, yazılma ve yayılma keyfiyeti nasıldı? Ve en önemlisi başta sözlü olarak alınan bu rivayetlerin bir dönem yazısız olarak kalbin levhalarına yazılması ve işleminin mahiyeti neydi? Ve nakil sırasında, değişik bellek ve kültür düzeyine sahip ravîlerin taşıdıkları ve aktardıkları rivayetlerin yazı kalıbı ve formuna geçirilirken ‘anlamın kalıpları’nda meydana gelen değişikliklerin ‘asıl anlam’dan ne ölçüde uzaklaştırdığı meselesi nasıl halledilecekti? Acaba, bütün bu ve daha farklı şekillerde ifade edilebilecek soru ve problemler, hadis usûlü ve tarihinin oluşum seyriinde çalışmaların yönünün şekillenmesine ne şekilde rehberlik etmişti?

Yukarıda saydığımız gerçekliklerin neredeyse tamamını aynıyla Yahudî kutsal literatürünün gelişim seyri için de sözkonusu etmemiz mümkündür<sup>21</sup>. Soruları bir kez de, onların dinî metnlerinin önce asırlar boyunca sözlü naklinin nasıl gerçekleştiğine ve korunabilip korunamadığı meselesine yöneltilim: Tevrat, metin halinde Hz. Musa tarafından yazıldı mı veya yazıya geçirildi mi? Musa mı yazıyı Yahudilere tanıttı? Yahudîlerin yazıyla tanışıklıkları ve yazıya karşı tavrı neydi? Tevrat yoksa Musa tarafından ağızdan ağza Harun’a; Harun’dan iki oğluna; ondan, yaşlılara; yaşlılardan da halka mı nakledildi.! İlk baştan itibaren yazıyla desteklendi mi? Eğer şifahi gelmişse, -ta Ezra dönemine

<sup>20</sup> Sözkonusu mesele ve konuların ayrıntılı açıklama, yorum ve değerlendirmelerin birçoğu yazım aşamasında olan “İbrânî ve İslâmî Gelenekler: Hadis-Kur’ân ve Talmud-Tora Özelinde” adlı kitabımıza havale edildiğinden, burada pek çok meselenin ayrıntısına makalenin hacmini kabartacağı endişesiyle girilmemiştir.

<sup>21</sup> Benzer sorular ve tartışmalar için bkz. Susan Niditch, **Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature**. Library of Ancient Israel (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1996), s.113; David McLain Carr, **Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature**. Cary, NC, Amerika: Oxford University Press, 2005. s.3; Eduard Nielsen- H. H. Rowley, **Oral Tradition: A Modern Problem in Old Testament Introduction**, A. R. Allenson Yayını, Chicago,1954, s. 11 vd.



kadar (İ.Ö. 200)-, peki bu zaman içerisinde Tevrat'ın ilahî ve kutsal kabul edilen kelime ve harflerinin kalıp ve mânâlarında ne gibi değişiklikler oldu? Bunlar bir tahrif mi yoksa sadece belli anlamların başka yakın anlamlı şeylerle değiştirilmesinden mi ibaretti? Kelimeler yerlerinden alınıp başka kelimelerle mi değiştirildi? Ya da kasıt olmaksızın metinde tashifler oldu mu? Yoksa özde anlatılan mânâ aynı olmasına rağmen senaryoda genişletme ve geliştirme mi oldu? İyi niyetlere bağlı olarak ya da tersine bir sebeple! Yahudî bilgileri (ahbâr) kendi hevâ ve heveslerine göre istedikleri metinleri bırakıp, işlerine gelmeyenleri gömüp yaktılar mı ?!... Bu türden onlarca soru ve problem, İbrânî geleneğinde Tora'nın sözlü rivayeti için de söz konusudur.

Elbette “**Kimse yoğurdum ekşidir**” demeyeceği [Küllü hizbin bimâ ledeyhim ferihûn]<sup>22</sup> insanî ve fitrî bir hakikat olsa da, bilimde gerçek aranırken bazen yoğurdumuzun ekşimiş olabileceğini söylememiz gerekir ki, karşımızda yoğurdu ekşi olabilecek olana da: “**Senin de yoğurdun ekşi!**” diyebilelim. Böyle bir anlayış ve yaklaşımla meseleler ele alınmadığı ve sorgulanmadığı müddetçe, sonsuza dek tartışmalar süreceği gibi, ekşi olmayan taze ve tatlı yoğurtları ekşitme ihtimalimiz de her zaman var olacak. Zaten olan oluyor da !... Mesele, tarafımızdan, bu açıdan, İbn Hazm'ın metoduyla<sup>23</sup> bir iddialaşma ve delil çürütme tarzında ele alınmayacaktır.

#### 4. Kültürler Metinlerini Nasıl Ürettiler/Üretirler?

Antik zamanlarda halkların metinleri üretmek, anlamak ve onları toplum ve birey için işlevsel hâle getirmek için nasıl bir metot geliştirdiklerinin arka planındaki anlamı, ‘anlama çabası’nın ilk nüveleri bu metinlerin kendisinde yatar. Biz, dâima kendi kendimize bu metinlerin nasıl meydana geldiği hakkında bir takım faraziyeler oluşturur ve o faraziyelere binaen hakikat olduğunu düşündüğümüz bir takım fikirler öne süreriz. Hakikat saydıklarımıza, yoksa gerçekte hakikat olanlara değil... Halbuki bu metinlerin üretilmesi esnasında meydana gelen modellerin gerçek doğasına inmeden gerçeği bulmanın zorluğu açıktır. Antik zamanlarda elde edilen en eski yazmalar bile, halk tarafından okunmak amacıyla yazılmış yol gösterici, hatırlatıcı olan notlardan ibarettir. Benzer bir şekilde, yaygın eğitimin olduğu Helenistik dönemde sadece *sessiz okuma* vardı<sup>24</sup>. Antik Yunan’da ise, **sözlü** ağızdan irticalî konuşma ve okuma çok daha yaygındı. Antik Yunan’da, bunları seslendirenlerin elinde âdeta sembol vazifesi gören, hatırlatıcı harflerden oluşuyordu. Bu tarzda Peygamber döneminde ashaptan bazılarının hadislerin baş taraflarını hatırlatma amaçlı olarak yazmaları (tarafel-hadîs), dikkate şâyandır.

<sup>22</sup> “Her grup kendi yanında bulunanlarla sevinir/övünüp böbürlenir”. Bkz. Mü'minûn (23),53.

<sup>23</sup> Bkz. İbn Hazm, **al-Fısal fi'l-Milel**, I, 69.

<sup>24</sup> Bkz. David McLain Carr, **Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature**. Cary, NC, Amerika: Oxford University Press, 2005. s. 4.

Hız. Peygamber'in o derin sohbetiyle gönülleri meşgulken, sahâbenin<sup>25</sup> ellerine kalemi tutuşturup hazmetmeden söylenenleri kaydetmeleri zor bir iş olsa gerek. Yazmak ve duyduklarını yazıyla kaydetmek, dinleme [semâ' = عامس ], anlama [idrâk] ve bağlamı yakalama'yı olumsuz bir şekilde etkileyeceğinden, sahabîlerden yazıyı iyi bir şekilde bilenler dâhil, yazma'yı değil [kitâbet], çoğunlukla dinleme [semâ']'yi tercih etmişlerdir. Her ne kadar, "**Hazret-i Peygamber'in her söylediğini, her yaptığını ve bütün davranışlarını günü gününe ve tamı tamına yazıp tesbât etmek**"<sup>26</sup> mümkün gözükme de, ondan bize sayısız sözlü rivâyet malzemesinin yanında, bir kısmı yazılı olanın da geldiği âşikârdır.

Bilindiği gibi antik zamanlarda metinler, umumiyetle *akıcı bir okuma* için değil, bağlamı yakalama amaçlıydı. Zaten Sümer-Akad ve Urartularda olduğu gibi, metinler, çivi yazısı formundaydı<sup>27</sup>. Bu yönüyle bir nevi sembolik anlamlara sahiplerdi, denilebilir. Bu yazıya ya da sembollere âşina olmayıp, bunları çok iyi bilmeyen birinin onları anlaması neredeyse imkânsızdı. Ugarit, Fenike, Suriye ve sesli işaretlerden yoksun İsrail dili sadece hızlıca okumaya yardımcı bir destek unsuru. Çünkü bu dillerde, bize ulaşan bazı yazmalarda ilk bir ya da birkaç harfin yazımı kelimenin tamamını bağlamı içinde verebiliyordu. Metinlerin okunma güçlüğü, ciddi anlamda, bunların nakli/aktarılması esnasında kendisini gösteriyordu. Gılgamış Destanı<sup>28</sup> ve Homer'in<sup>29</sup> eserlerinin uzun zaman öncesinden günümüze kadar gelmesi bunların yazılmadan evvel ezberlenmesinden ve onların sözlü rivayetinden kaynaklanmaktadır<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Sahâbe, ashâb, sahâbî kelimelerinin tamamı s-h-b [صحب] sülâsî fiilen türetilmişlerdir. Adeta Türkçeleşen sohbet kelimesi de bu kökten gelir. Anlamı arkadaşlık ve dostluk içinde konuşmak ve konuştuklarını gönülden paylaşıyor olsa gerek. Sahabe hakkında geniş bilgi için bkz. Bünyamin Erul, **Sahâbenin Sünnet Anlayışı**, TDV. Yayınları, Ankara 2005; Nevzat Aşık, **Sahâbe ve Hadis Rivâyeti** (Tahammül, Nakil ve Tenkidleri), Akyol Neşriyat ve Matbaacılık, İzmir 1981.

<sup>26</sup> Bkz. Ali Yardım, **Hadis II**, s. 12.

<sup>27</sup> Sümer dili ve grameri hakkında bilgi için bkz. Mebrure Tosun-Kadriye Yalvaç, **Sümer Dili ve Grameri**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1981.

<sup>28</sup> Destan hakkında değerlendirmeler için bkz. Tzvi Abusch, *The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretive Essay*, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 121, No. 4 (Ekim - Aralık, 2001), s.s. 614-622; S. H. Hooke, *Some Parallels with the Gilgamesh Story*, *Folklore*, Vol. 45, No.3 (Eylül, 1934), *Taylor & Francis, Ltd.*, s.s.195-211; Samuel Noah Kramer-Thorkild Jacobsen, *Gilgamesh and Agga*, *American Journal of Archaeology*, Vol. 53, No. 1 (Ocak-Mart, 1949), *Archaeological Institute of America*, s.s.1-18.

<sup>29</sup> Bu hususun detaylı açıklaması, Walter J. Ong'un **Sözlü ve Yazılı Kültür** adlı eserinin 31-45 sayfaları arasında yer alan "**Homer's Sorunu**" başlığı altında verilmiştir.

<sup>30</sup> Walter J. Ong, a.g.e., s. 46 vd.; William Alexander Clouston, **Arabian Poetry**, 1881, s. XI-XII. Bkz. <http://www.sacred-texts.com/isl/arp/arp006.htm>. Bu âyetin İngilizcesi şöyle geçer: "<sup>24</sup>And it came to pass, when Moses had made an end of writing the words of this law in a book, until they were finished, <sup>25</sup>That Moses commanded the Levites, which bare the ark of the covenant of the LORD, saying, <sup>26</sup>Take this book of the law, and put it in the

Burada tartışma konusu olan; *sözlü rivayet*'in *yazılı* hâle dönüşen *sözel metin* hâlidir. Bu bağlamda, metinlerin nüshaları, rivâyetlerin ezberlenmesi ve ezberden okunması bir hâkimiyet tezâhürü olarak görülebilir. Burada şuna işaret etmeliyiz ki, **sözlü** olan, **yazılı** olandan sözün tekniği açısından belirgin bir tarzda ayrılmaktadır. Sözlü rivayetlerden yazıya geçirilenler kısmen yazılı olma hüviyetine kavuşsalar da, bunlar için bir üçüncü geçiş tekniğinden söz etmek mümkündür: '*Şifahî sûrete sahip, şeklen yazılı kalıba dökülmüş tarz*'.

Bir toplumun şifahilikten yazıyı bilen okuryazar bir topluma dönüşmesi, beraberinde bünyesi içerisinde son derece kesin bir kayma ve dönüşümü de zarurî kılar. Kanaatimizce, yazı'nın girdiği kültürlerde ille de şifahilik bertaraf edilecek diye bir kural yoktur. Birliktelik de söz konusu olabilir... Hatta öyle ki, bazı durumlarda değişim ve dönüşümün getirdiği endişe ve kaygı, kültürel aktarıma bir dinamizm de katabilir. Bunun yanında, şifahilik, çeşitli anlamları, zamana karşı direngen kültürel farklılıkları ve geleneği muhafaza etme ve kuvvetlendirme görevini üstlenir.

### 5. Talmud'un ya da Sözlü Tora'nın Rivâyeti

Hız. Musa tarafından **yazı**'nın İsrail ulusuna getirilişi, her ne şekilde olursa olsun, bir anda onların alışkanlıklarını değiştiremeyeceği aşıkardır. Yazı, İbrâniler'de kadim bir yöntem olan sözlü gelenek ve rivayetin yerine geçemezdi. Bu noktadan, yazının İsrail ulusunun hayatına *girişiyle*, onun *kapsamlı yayılışı* arasının iyice ayırt edilmesi gerekir. Yazının toplum tarafından yaygın bir biçimde kullanılıp benimsenmesi, çoğu zaman birkaç yüzyılı, bazen de 1000 yıl ya da daha fazla bir zamanı alabilir. İsrail halkı için, başlangıçta, yazılı bir kitap, pratik kullanım açısından elverişli olmayabilirdi. Çoğu zaman, yazıya geçirilen kutsal metinler, tapınakta bulunan ilahî bir kanıt vazifesi görür : ["İbrânilerin on emrini taşıyan ahit sandığıdır ki, o bir şahittir" (*Tesniye* 31: 24-26: "<sup>24</sup>*Ve vaki oldu ki, Musa bu şeriatın sözleri tamam oluncaya kadar onları bir kitaba yazmayı bitirdiği zaman,* <sup>25</sup>*Musa Allah'ın ahid sandığını taşıyan Levililere emredip dedi: <sup>26</sup>*Bu şeriat kitabını alın, ve onu Tanrınız Rabbin ahid sandığının yanına, sana karşı orada şahit olsun diye koyun*"] ve bu metinler kutsal bir emanet olarak orada kalır.*

Umumiyetle, dinî metinler sözkonusu olduğunda, halkın gözünde, onları şifahî olarak öğrenme hâlâ yegâne bir metod olup, bellek de onları muhâfaza etmenin tek vasıtası olarak yerini korur. Yahudî ulusu için de **yazı**, sadece belleğe destek olan bir yardımcı ve Musa'nın kendisi ve diğer birkaç kişi için bir kayıt aracı olarak kullanıldı<sup>31</sup>. Bu sebeple: "ve Rab Musa'ya dedi ki: Bunu, kitapta bir anı/hatıra (levhası) olsun diye yaz ve onu Yeşua ( **יהושע** )'nın

side of the ark of the covenant of the LORD your God, that it may be there for a witness against thee."

<sup>31</sup> Bkz. **Babil Talmudu**, Erubin, 54b.

kulaklarına koy (ona dinlet ki anlasın/şifahî taşısın)<sup>32</sup>” âyeti anlamlıdır. Bu ayetten dolayı, kitapta yazı, yalnızca hususî bir hatırlatıcıdır. Sözlü rivâyet ve ezber ise “**onu Yeşua ( יהושע )’nın kulaklarına koy**”mak ve baş tilmizinin belleğine bırakmak için oldukça kullanışlı ve elverişli bir kayıttır. Yeşua “**çadırdan ayrılmayan Musa’nın vekili genç bir adamdı**”. “*Ve Rab Musa ile, bir adam arkadaşı ile söyleşir gibi, yüz yüze söyleşirdi. Ve Musa otağa dönerdi; fakat hizmetçisi genç adam, Nun oğlu Yeşua, çadırın içinden ayrılmazdı*”<sup>33</sup>. Bu âyetten, biz, Yeşua’nın, Hz. Musa’nın özel Tanna’ı<sup>34</sup> ya da Râvî’si olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Zira, onun vazîfesi, bütün yasa, gelenek ve rivayetleri ezberlemek ve onları okuyup açıklamaktı. Yine “*Ve şimdi kendin için bu ilahi yaz ve onu İsrail’in çocuklarına öğret; onu onların ağızlarına dola*<sup>35</sup> (koy ki, tesbih gibi düşürmesinler ağızlarından, şifahî olarak taşısınlar!), işte, ta ki bu ilahi belki İsrail’in çocuklarına karşı benim adıma şahit olsun ... Bu ilahi bir şahit gibi onların önünde, onlardan önce şehadet edecek; böylece bu ilahi onların zürriyetinin ağızlarından çıkmak sûretiyle unutulmayacak”<sup>36</sup> âyetinde, Yahudilerde kutsal metinleri aktarmanın en önemli destek unsurlarından biri olan sözlü rivayete ve belleğe vurgu vardır. Yahudi ulusunun sözlü olarak taşıdıkları ilahîleri korumaları ve bu koruduklarının onlara şahitliği, onların ezberden (sadir) öğrenilme ve unutulmama esasına bağlanmıştır. Zira, “*Bu Şeriat Kitabı’nı alın, ve onu Allahınız Rabbin Ahid Sandığı’nın yanına, sana orada şahit olsun diye koyun*”<sup>37</sup> âyetiyle de destekleniyor gözükmektedir.

Bir diğer pasajda, biz Yasa/Töre ve geleneklerin muhafazası için Musa tarafından üç metodun öğütlendiğini öğreniyoruz. Şöyle devam eder:

1. “*6*Ve bugün sana emretmekte olduğum bu sözler senin yüreğinde olacak; *7*ve onları oğullarının zihnine iyice koyacaksın, ve evinde oturduğun, ve yolda yürüdüğün, ve yattığın, ve kalktığın zaman bunlar hakkında konuşacaksın. *8*Ve onları alâmet olarak elinin üzerine bağlayacaksın ve onlar gözlerinin arasında alın bağı olacaklar.”<sup>38</sup>

2. Sen onları bir düğüm işareti gibi eline bağlayacaksın<sup>39</sup>.

<sup>32</sup> Çıkış 17: 14.

<sup>33</sup> Çıkış 33: 11.

<sup>34</sup> Râvî, ezberden okuyan ve yazı sanatının bilinmediği İslam öncesi zamanlarda Arap şairlerine refaket eden hafız idi, Tanna ise İbranî okulları ve okul-idarelerine bağlı olan Mişna’yı tekrarlayıcı kimse idi.

<sup>35</sup> Sözlü rivayet için kullanılan bir deyimdir. Krş. **Babil Talmudu**, Erubin 54b.

<sup>36</sup> Tesniye: 31:19

<sup>37</sup> Bkz. Tesniye: 31: 26.

<sup>38</sup> Tesniye 6: 6-9.

<sup>39</sup> Gandz, **a.g.e.**, VII, 2. başlık, s. 314. Ayrıca bkz. S. Gandz, **The Knot in Hebrew Literature, or from the Knot to the Alphabet** [İbranî Edebiyatında Düğüm, ya da Düğüm’den Alfabeye ], *Isis*, Sayı: 14, No. 1, (Mayıs, 1930), The History of Science Society adına basım yapan The University of Chicago Press, s. 197 vd.

3. Sen onları evinin kapı söveleri üzerine ve kapılarının üzerine yazacaksın.

Şimdi, onları kadimlik ve ehemmiyetine göre şöyle sıralayabiliriz: [1.] Okuyarak/**kirâ'**atle ve **tekrarla-ezberleme**, [2.] *Düğüm / bağ semboller* ve hafızayı destekleyici bir takım yöntemlerle oluşturulmuş düğümler vasıtasıyla **sürekli anmak/zikir**. Bunun yanında, hafızaya daha başka bir destekleyici unsur olan [3.] **Yazı**.

Kadim zamanlarda diğer ırklar tarafından aynı amaçla kullanılan ahşap kapı-söveleri, yazı malzemesi olarak kullanılmış oldukça basit ve ilkel bir yöntemdir<sup>40</sup>. Hafızaya yardımcı olan bir diğer ilkel kayıt çeşidi saçak/püsküller (*Şişith*)<sup>41</sup> sistemidir ki, "**halkın onlara bakıp emirleri hatırlaması**" bunun en önemli hedefiydi. Bu kadim İbrani quipu'ları (düğümleri)nin içinde yazı'nın var olduğu bir dönemi temsil ettiğinde şüphe olmayabilir<sup>42</sup>, belki birkaç rahibin yazıyı bilmesine karşın, büyük bir kesim tarafından bilinmiyordu; bu öyle bir dönemde ki bu zaman diliminde bütün kanunlar ve gelenekler sadece bellek tarafından korunmuştur. Belleğin baş desteği, elbette, devamlı ve sebatla yapılan **tekrard**. Halk ilahi ve gelenekleri "evde otururken, yolda yürürken" çocuklarına anlatırdı. Yine biz bunu yaklaşık olarak İ.Ö. 1100'de oluşmuş Yahudi edebiyatının en eski abidelerinden biri olan Deborah ilahisinden de öğreniyoruz<sup>43</sup>. Bu ilahinin hâlihazırda yazı bilgisine dair işaretleri gösterdiği gerçektir. Bu zamanda yine aralarında yazı ve oymacılık sanatının kendilerine veraset yoluyla gelen esnaf grupları ve aileleri mevcut idi. "Makir'den oymacılar ve Zebulun'den katib'in kalemini taşıyanlar indi"<sup>44</sup> âyeti buna işaret eden en önemli delillerdir<sup>45</sup>. Ve böyle olduğu halde, Debora ilahisi açıkça ilahilerin muhafazası için sözlü rivayetin yaygın kullanımını varsayar. Debora'nın: "Ey semerleri pahalı beyaz eşeklere binenler!, ey (yumuşak) halılar üzerine oturanlar! ve ey yolda (yaya) yürüyenler!, söyleyin. Ok atanların gürültüsünden uzakta, su çektikleri yerlerde, orada Rabbin doğru işlerini, İsrail'de saltanatının doğru işlerini anlatacaktır. O zaman Rabbin kavmi kapılara

<sup>40</sup> Bkz. T. Birt, **Kritik und Hermeneutik**, Muenchen 1913, s. 249-251.

<sup>41</sup> Bkz. Sayılar 15: 38, 39 ve Gandz, **a.g.e.**, VII, 2. Başlık, s. 313 vd.

<sup>42</sup> Bkz. S. Gandz, **The Knot in Hebrew Literature, or from the Knot to the Alphabet**, s. 190.

<sup>43</sup> Hâkimler 5: 1-31.

<sup>44</sup> Hâkimler 5: 14.

<sup>45</sup> Kâtipler deri ya da papirüsleri yazı malzemesi olarak kullanırken, hakkaklar (oymacılar) taş üzerine yazarlardı. Kâtipler grubu/loncası içinde yaşadıkları kendilerine mahsus şehirlere sahip olmuş oldukları anlaşılıyor. Kadim Kenanca şehir adı *Qiryat Sepher*'in "Kitaplar ya da Kâtipler Kenti" manasına geldiği anlaşılıyor. Aynı kent, yine *Qiryat Sannah* (Yeşua 15 15, 16, 49) adıyla biliniyordu ki bu adlandırma "Şifahî eğitimin yapıldığı Kent" ya da "Ezberden Okuyucular/Kâriiler ve Ozanlar Kenti" olarak yorumlanabilir. Bkz. Sayce, **The Higher Criticism and Verdict of the Monuments**, 6. baskı, Londra 1901, s. 54 vd. Ayrıca krş. Gandz, **a.g.e.**, s. 454, dipnot 549. M.Ö. 1200'lerde Ras Shamra'da kâtipler için bir okul vardı; bkz. Gandz, **a.g.e.**, s. 418.

indiler”<sup>46</sup> tarzındaki sözleri, ilahinin yazılı bir metin haline getirilmesinden ziyâde, ilahinin herkesin ağzında tesbih haline getirilmesi arzusunun dile getirmektedir. Çünkü Debora, yazıyı çokça bilen bir toplumun değil, şifahî bir kültürün içindeydi. Bu şifahî kültürde, geçerli olan metot, şahıslar vasıtasıyla gerçekleşen *anlatma* ve *aktarmadır*.

### 6. Yazılı ve Sözlü Tora'nın Rivâyet Tekniği

Hız. Musa'nın mitsvaları İsrailoğullarına öğretiş şeklini, Talmud şu şekilde açıklar: “*Musa Kadir-i Mutlak'ın ağzından bizzat öğrenirdi. Çadırına girdiğinde, Harun onu takip eden ilk kişi olurdu. Musa ona, kendisine [Tanrı tarafından Sina'da] verilmiş olan bir mitsvayı bir kez söyler ve ardından tüm detaylarını öğretirdi. Harun [Musa'nın önünden] çekilir ve Musa'nın sağ tarafında yer alırdı. Ardından [Harun'un] oğulları Elazar ve İtamar girerler ve Musa onlara Harun'a söylediklerini aktardıktan sonra çekilirler, biri Musa'nın soluna, diğeri Harun'un sağına otururdu. Bunun ardından ["Zekenim-Yaşlılar" olarak bilinen] yetmiş ileri gelen gelir, Musa onlara da, Harun ve oğullarına öğrettiklerini öğretirdi. Bunun ardından geniş halk kitlesi, Tanrıyı arayan herkes gelir ve [Musa] mitsvayı, herkes onun ağzından duyacak şekilde onlara sunar. Sonuçta, Harun o mitsvayı Musa'nın ağzından dört kez, oğulları üç kez, Zekenim iki kez ve halkın geri kalanı da bir kez dinlemiş olurdu*”<sup>47</sup>.

Daha sonra Musa gider, Harun, Musa'nın ağzından dört kez dinlemiş olduğu mitsvayı tüm açıklamalarıyla birlikte orada bulunan herkese tekrarlardı. Oğulları mitsvayı - üç kez Musa, bir kez de Harun'dan olmak üzere - dört kez dinledikten sonra, Harun da çekilirdi. Harun'un gidişinden sonra Elazar ve İtamar, orada bulunan tüm halka o mitsvayı tekrar öğretirler ve onlar da ayrılırlardı. Böylece yetmiş Zekenim, mitsvayı - iki kez Musa, bir kez Harun, bir kez de Elaazar ve İtamar'dan olmak üzere - dört kez dinlemiş olurlardı. Sonrasında Zekenim de, halk kitlesine mitsvayı bir kez tüm detaylarıyla birlikte öğretirdi. Sonuçta halk, o mitsvayı dört kez dinlemiş olurdu: Bir kez Musa'dan, bir kez Harun'dan, üçüncü kez oğullarından, dördüncü kez de Zekenim'den. Bunun ardından tüm halk, mitsvayı birbirlerine öğretmek üzere dağılırdı.<sup>48</sup> Bu

<sup>46</sup> Hâkimler 5: 10-11.

<sup>47</sup> **Tora ve Aftara**: 1. Kitap **Bereşit**, (çeviri ve düzenleme: Moşe Farsî), Gözlem Yayıncılık, İstanbul 2002, Önsöz, s. 13. [Metinde, tarafımızdan anlamı değiştirmeyen bazı tasarruflarda bulunuldu. Mesela, Moşe'nin Musa yapılması gibi].

<sup>48</sup> Anlam çevirisini verdiğimiz metnin **Babil Talmudu**'nun İngilizce tercümesinde şöyle geçer: “Our Rabbis learned: What was the procedure of the instruction in the oral law? Moses learned from the mouth of the Omnipotent. Then Aaron entered and Moses taught him his lesson. Aaron then moved aside and sat down on Moses' left. Thereupon Aaron's sons entered and Moses taught them their lesson. His sons then moved aside, Eleazar taking his seat on Moses' right and Ithamar on Aaron's left. R. Judah stated: Aaron was always on Moses right. Thereupon the elders entered and Moses taught them their lesson, and when the elders moved aside all the people entered and Moses taught them their

anlatımdan, biz, Yahudî kutsal metinlerinin bir anlamda aktarılma şemasını çıkarabiliriz:

Buradan anlaşılan şu ki, Hz. Musa'dan mitsvayı, Hz. Harun 4 kez; oğulları 3 kez, bir kez de Hz. Harun'dan olmak üzere 4 kez; Zekenim mitsvayı 2 kez Hz. Musa'dan, bir kez Harun bir kez de Elazar ve İtimar'dan olmak üzere 4 kez dinlerlerdi. Sonuçta, halka kadar gelince detaylarıyla 4 defa tekrarı yapılmış oluyordu.

Hz. Musa'nın ölümünden çok kısa bir süre önce Tora'yı yazıya geçirdiği varsayılırsa, kırk yıl çölde dolaşma esnasında onun, Tora'yı sadece şifahi yolla (ağızdan ağza) rivayet ettiği akla gelebilir. Bu anlamda, Tora, yalnızca sözlü bir gelenek ve sözlü bir şeriat niteliği taşıyor gibi gözükmektedir<sup>49</sup>. Ancak Musa'dan sonra Tora yazıya geçirilmişti, onun tek bir nüshası vardı ve bu nüsha tapınakta saklanmıştı: **“Bu yasa kitabını alın, Tanrınız Rabbin Ahid sandığına koyun. Orada size karşı bir tanık olarak kalsın”**<sup>50</sup>. Bu nüsha, tapınakta saklandığından, ibadet ve eğitim-öğretim amaçları için pratize edilemedi<sup>51</sup>.

Yazıyla kayıtlı olan ve pratik edilmediğinden Tora'yı anlamada karşılaşılan güçlüğü farkına varan Rabbiler, onların, Musa tarafından 13 parşömen halinde yazılmış olduğunu söylediler. Zira, bu nüshalardan her biri, bir sıbt (oymak) içindi ve bunlardan biri de Levi sıbtı içindi<sup>52</sup>. Levi sıbtına ait nüshanın, karşılaştırma ve tertibi sağlam yapma amacına hizmet ettiği ve metnin tahrifine yönelik herhangi bir teşebbüse engel olduğu varsayıldı<sup>53</sup>. Herhalükarda Musa'nın ve Hâkimlerin erken zamanlarındaki parşömenleri, çok nadir bulunan ve aynı zamanda oldukça pahalı bir malzeme olduğundan, onda

---

lesson. It thus followed that Aaron heard the lesson four times, his sons heard it three times, the elders twice and all the people once. At this stage Moses departed and Aaron taught them his lesson. Then Aaron departed and his sons taught them their lesson. His sons then departed and the elders taught them their lesson. It thus followed that everybody heard the lesson four times. From here R. Eliezer inferred: It is a man's duty to teach his pupil [his lesson] four times. For this is arrived at a minori ad majus: Aaron who learned from Moses who had it from the Omnipotent had to learn his lesson four times how much more so an ordinary pupil who learns from an ordinary teacher. Bkz. **Babil Talmudu, Erubin 54b.**

<sup>49</sup> Krş. Erubin 54b ve Gandz, **a.g.e.**, XVII, 7. başlık s. 456.

<sup>50</sup> Tesniye 31: 26.

<sup>51</sup> Tekrarla ve hayatın içinde tatbikle metnin hayatıyeti daha rahat sağlanabilir. Hele bir de metin, açıklanma, anlaşılma ve okunma gibi unsurlardan yoksun bırakılmışsa, o zaman, halk ve belki de din adamları, metne geçen uzun zaman sonrasında yabancılaşabilir.

<sup>52</sup> *Pesiqta of Rab Kahana*, ed. Buber, 197<sup>b</sup>.

<sup>53</sup> Bir başka rivayet, musahhah/tashih edilmiş ve karşılaştırılarak okunmuş Tora parşömenlerinin haricinde tapınakta muhafaza edilen model bir kopyasının varlığından söz eder. Ne var ki, bu rivayet, kitapların kullanımının hayli yaygın olduğu ikinci Tapınak sonrası zamanlara işaret eder. Erken zamanlarda, bununla beraber ve belki Ezra döneminde (M.Ö. 444), Tora parşömenleri hala çok yaygın değildi. bkz. Blau, **Studien zum althebraischen Buchwesen**, Budapeşte 1902, s. 97, 84. dipnotu.

yer alan bütün öğretici bilgiler ağızdan ağıza (şifahi olarak) yayılmış olmalıydı. Yeşua ve ondan daha uzun ömürlü olan Yaşlılar [Zekenim= Bilgeler], Tora'yı ya da ondan bir kısmı ezbere (sadırda) biliyor olmalılar: “Yeşua yaşadıkça ve Yeşua'dan sonra sağ kalan ve Rabbin İsrail için yapmış olduğu bütün işlerini bilen Yaşlılar durdukça, bütün günlerinde İsrail Halkı Rabbe kulluk edecektir”<sup>54</sup>. Fakat onların ölümünden sonra “Ne Rabb'i ne de İsrail Halkı için Rabbin yaptıklarını bilen bir nesil çıktı”. Tora'nın muhafazası adına dile getirilen bu ifadelerin tarzından, bir sözlü gelenek evresini karakterize ettiğini söylememiz mümkündür.

### 7. Sözlü Tora'nın Rivâyet Tekniği Üzerine Bazı Mülâhazalar

İbranî geleneğinde, sonrasında görüldüğü gibi<sup>55</sup>, görevleri kalplerinde ve belleklerinde “Tora'yı taşımak” olan bir ruhbanlar sınıfı vardı, bunlara *Tophes ha-Torah* “Tora'nın taşıyıcısı/hamili” denilirdi. Bu durum, İslâmî gelenekteki Kur'an *Hâfızları*'na tekabül etmektedir, der Macdonald<sup>56</sup>. Benzer şekilde, Veda'ları sadırlarıyla ezberlemek zorunda olan Hindu rahiplerinin hususi bir sınıfı vardır<sup>57</sup>. Tora'nın bu taşıyıcıları, âdeta kitapların işini gördüler. Onlar, *resmi neşrin* olmadığı Ezra zamanına değin, Yasa'nın yani Sözlü Tora'nın soydan soya birbirilerine taşıdıkları koruyucuları oldular. Fakat bu, “Tora'nın taşıyıcıları/ravileri” her zaman Tanrı'yı bilen ve ona inananlardan olmazdı. Peygamber Yeremya'nın sözleri, onların Hz. Musa ve Rabbin “gelenekleri/sözleri”ni değil, “yanlış ve tahrif edilmiş gelenekleri/sözleri” taşıdıklarına işaret eder.

Allbright, İbraniler'deki Tora'nın rivayeti ve menşei ile İslam'daki Hadis arasında bazı benzerliklere işaret eder<sup>58</sup> ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadislerin anlaşılmasında meydana gelen ihtilafların, bütün hiziplerin kendileri için bunlardan menfaat sağladıkları muteber politik ve dinsel bir silah gibi kullanmaları sonucunu doğurduğunu iddia eder<sup>59</sup>. Allbright'ın taraflı bakışı bir yana bırakılırsa, bu dönemde birbirine zıt ve İslam'ın ruhuna aykırı rivayetlerin çeşitli guruplar ve bir takım hadisçi geçinenler tarafından Hz. Peygamber'e nispet edildiği de âşikardır<sup>60</sup>.

İsrail'in sahte peygamberleri ve “Tora'nın ravileri” de benzer şekilde, Hz. Musa'dan sonra Tora'ya aykırı bir tutum geliştirmiş olabilirler<sup>61</sup>. Onlar açık

<sup>54</sup> Yeşua 24: 31.

<sup>55</sup> Bkz. Yeremya 2:8.

<sup>56</sup> *Aspects of Islam*, New York 1911, s. 299.

<sup>57</sup> Bkz. Max Müller, *Lectures on Religion*, Londra 1878, s. 153,162. dipnotu ve Gandz, *The Dawn of the Literature*, XIV, 2. Başlık, s. 390 vd.

<sup>58</sup> *The Archaeology of Palestine*, s. 156.

<sup>59</sup> Bkz. Gandz, *a.g.e.*, XIX, 6. Başlık, s. 511.

<sup>60</sup> Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Sadık Cihan, *Uydurma Hadîslerin Doğuşu*, s. 31-50.

<sup>61</sup> Başka kültürlerde kullanılan sened benzeri teknikler, müslümanların bir çok yönüyle bilgi temelli olarak geliştirdiği ve onun için alt bilgi kolları ihdâs ettikleri özelliklere sâhip



bir şekilde, Hz. Musa ve onun Tora'sını ifşa etmeyip, hakikati gizlemeye, ahdi bozmaya yeltenmiş olabilirler. Belki de, onlar gelenekleri-rivayetleri kaybettiler veya unuttular ve Musa'nın gerçek Tora'sını yeniden inşâ etmeyi iddia ettiler. Onlardan bazısı, Tora'yı sözlü rivayetler formunda "rivâyet etti", diğerleri ise, bu sözlü rivâyetlerin muhtemelen bir kısım yazılı parçalarına sahiplerdi. Güvenilir, sahîh resmi bir neşir ve umumiyetle muteber kabul edilen metin Ezra zamanında (yaklaşık İ.Ö. 444) ortaya çıktı<sup>62</sup>. Yazılı Tora'nın bu neşriyle birlikte, herkes üzerinde araştırma yapacağı bir metne ulaşabildi ve böylece Kutsal Kitap kâtipleri devri başladı. Hz. Musa'nın ve Yeşua'nın ölümünden, Ezra tarafından yapılan bu resmi neşre değin, ya da, tabir yerindeyse Kral Josiah (y. İ.Ö. 622)<sup>63</sup> devrinde Şeriat Kitabı'nın bilinen keşfine kadar, Tora pratikte mühürlenmiş, kapalı bir kitap olarak kaldı, inkâr edildi ve bütün evreniyle birlikte unutuldu, diyebiliriz. Bu durum, Yahudî kutsal metinlerinde Kral Davud'un haddini aştığı günahları için af dilemesi bağlamında şöyle anlatılır: "Davud asla Ahid sandığında mühürlü kalan Tora'yı okumadı. Yeşua, Eleazar ve Yaşlılar'ın ölüm gününden, Zadok'un ortaya çıktığı gizli kitabın yeniden keşfine değin, bu kitap Ashtoret'a tapınan İsrail tarafından asla açılmadı"<sup>64</sup>.

Tora'nın, Hz. Musa döneminde yazıya geçirilmiş olması ve resmi olarak Ezra zamanında basıldığı gerçeğine rağmen, Yahudi bilginler, hiçbir yazılı nüsha yokmuş gibi davranarak, onu **ezber** yoluyla öğrenmeye ve şifahi olarak ağızdan ağza aktarmaya devam ettiler. Bu anlamda, Mezmurlar 119'uncu babın Tora ve gelenekleri ezberleyen öğrenci için hazırlanmış olduğu gözüküyor<sup>65</sup>. Şu âyetler de bu duruma işaret ediyor olsa gerek: "Gurbetim evinde senin kanunların bana mezmur oldular. Ya Rabb senin ismini gece de zikrederek şeriatını ezberledim"<sup>66</sup>; "Tora ... bütün gün benim tefekkür ve

---

olmadığı gibi, herhangi bir kurala da dayalı değildi. **Selahattin Polat**, bu duruma şu sözleriyle işaret eder: "*Yahudi hristiyan ve hindlilerce kullanıldığı iddia edilen isnâdlar, islâm âlimlerinin rivâyet kritik ölçüleri içerisinde değerlendirildiğinde hiçbir kıymet ifâde etmemektedir. Bir metnin başına sâdece râviler zincirHata! Yer işareti tanımlanmamış.i eklemek, o metnin mevsûkiyetini göstermez. Bu zincirin uydurma olup olmadığı, râviler arasında kronolojik irtibatın bulunup bulunmadığı ve râvilerinin güvenilirlik durumu incelenmelidir. Bu açıdan islâm isnâd sisteminin bir benzeri daha gösterilememektedir. Ayrıca müslümanlar isnâd sistemiyle ilgili pekçok yan ilimler geliştirmişlerdir*" (Polat, **Hadîs Araştırmaları**, s. 13-6). Ayrıca isnâd sisteminin ortaya çıkışına dâir farklı bir yorum için bkz. Recep Şentürk, "*Social and Literary Structure of Isnad: A Historical Perspective*", **Hadîs Tetkikleri Dergisi**, II/1, s. 39-41.

<sup>62</sup> Krş. G. F. Moore, **Judaism**, Cambridge 1927, s. 42.

<sup>63</sup> Bkz. S. Schechter, **Fragments of a Zadokite Work: Documents of Jewish Sectaries**, I, Cambridge 1910, s. 5, 2-5. satırlar arası, ve s. XXXVI.

<sup>64</sup> S. Schechter, **Fragments of a Zadokite Work: Documents of Jewish Sectaries**, I, Cambridge 1910, s. 5, 2-5.

<sup>65</sup> Krş. N. Krochmal, **Moreh Nebukhei ha-Zeman**, XI, 3; ed. Rawidowicz, Berlin 1924, s. 163.

<sup>66</sup> Mezmurlar 119: 54.

zikirimdir”<sup>67</sup>. “Kanıtların/şehadetlerin benim eğlence ve sevinç kaynağımdır”<sup>68</sup>. Bu âyetler, ezber ve tekrarla birlikte onlar üzerinde düşünmeyi ve onu adeta hayatının ta kendisi yapmayı öğütler<sup>69</sup>.

Hız. Musa’dan 1500, Ezra’dan 500 yıl sonra, hâlâ Tora’nın tamamını hafızasından ezber yazabilen Tannaim [raviler] vardı<sup>70</sup>. Benzer şekilde, İskender’in işgalinden uzun zaman öncesinden bu yana, Vedalar’ın ezber öğrenildiği bilinir. Derlenmelerinden 3000 yıldan daha uzun bir süre geçmesine rağmen, (Vedalar’dan) yazılı nüshaları tahrip olanlarının her birini Brahmanların dudaklarından şifahi olarak alıp tekrar oluşturabilmek mümkündür<sup>71</sup>. Rabbiler, Süleyman’ın Meselleri’ni çok basit bir şekilde takip ediyorlardı: “Merhamet ve hakikat seni terk etmesin, onları boynuna bağla. Onları (Tora’yı) kalbinin levhası üzerine yaz”<sup>72</sup>; “Onları parmaklarına bağla. Onları kalbinin levhası üzerine yaz”<sup>73</sup>.

“Bilgi *rahiplerin dudakları* vasıtasıyla muhafaza edildi, ve Tora onun ağzından alındı ve öğrenilip araştırıldı” bir kitaptan değil\*. Eğitim ezberle yapılıp öğretiliyordu. Okul çocukları, Tevrat’ın tamamını 6-10 yaşları arasında ezberleyip öğreniyorlardı. Onlar Tevrat’ın tamamını ezberleyip aldıktan sonra, Mişna’ya geçiyorlardı. Kutsal Kitabı’nın her ayetinin ezber bilinmemesi kara cahillik olarak görülürdü. Öyle ki, Tevrat’ın ezberlenmesi, halk ilkokullarında çocuklara verilen disiplin getirici bir cezaydı.

Blau, haklı olarak, Talmudçular’ın Kutsal Kitapla ilgili istikrar ve sebatını en iyi gösteren şeyin onların iktibas ettikleri bir ayetin nerede geçtiğini asla belirtmemelerine dikkatleri çeker<sup>74</sup>. Aynı durum Mişna için de çok sıkı bir şekilde uygulanır. Talmud’dan asla bab ve bölüm iktibas edilmez. Metin üstünkörü ve basitçe zikredilir ve herkesin onu ezber bildiği varsayılır. Yine, Blau, Greek ve Romalı şairlerin metinlerinin keza okunmak için değil, bilakis

<sup>67</sup> Mezmurlar 119: 97

<sup>68</sup> Mezmurlar 119: 24

<sup>69</sup> Bir başka açıklama için bkz. Gandz, **a.g.e.**, V, 3. Başlık, s. 304. Ayrıca kısa açıklama için bkz. **a.g.e.**, XVII, 7.başlık, s. 454.

<sup>70</sup> Bkz. Yer. Megillah IV, I, (Blau, **Zur Einleitung in die heilige Schrift**, Budapeşte 1894, s.86, dipnot 1.

<sup>71</sup> Bkz. Gandz, **The Dawn of...**, XIV, 2. Başlık, s. 390.

<sup>72</sup> Süleyman’ın Meselleri 3:3.

<sup>73</sup> Süleyman’ın Meselleri 7:3.

\* Malaşi/Malaki ( מַלְאָכִי ) 2: 7. Tam olarak şu şekilde geçer: “Zira kâhinin dudakları ilmi hıfz etmeli, ve adamlar şeriatı onun ağzından aramalıdır; çünkü ordular Rabbin elçileridirler”. Bkz. **Kitab-ı Mukaddes**, İstanbul 1886, s. 780. Bu eser, İbrânî, Keldânî ve Yunânî lisanlarından bi’t-tercüme “Maarif-i umumiye nezaret-i celilesinin 14 Muharemmü’l-haram 1301 ve teşrin-i sani 1299 tarihli ve 752 numarolu ruhsatnamesiyle İngiliz ve Amerikan Bible Şirketleri masarifiyle İstanbul’da Boyacıyan Agop matbaasında tab’ olunmuştur”.

<sup>74</sup> Blau, *Studien zum althebraeischen Buchwesen*, s. 81.

ezberlemek için yazıldığına işaret eder<sup>75</sup>. Bu durum, aynı şekilde Kutsal Kitap metni için daha katı uygulanırdı; çünkü yazı, yalnızca belleğe bir destekti. Okuyucu için sadece tek bir kelime görmesi kafi idi ve o, o kelimeyi gördükten sonra, bütün metni ezberden okumaya devam edebilirdi. Çoğunlukla, parşömen tomarları çok küçük ve el altında taşınmaya elverişli idiler. Bu sebeple, bir kimse rahat bir şekilde Tora'nın tamamını yanında her yere götürabiliyordu.

### 8. Hadislerin Rivâyetinin Mahiyeti ve Rivâyet Tekniğinin Oluşumu

Muhaddisler veya daha genel anlamda Müslümanların, Kur'ân-ı Kerim'i hıfz etme gibi, hadisleri de ezberlemeye gayret ettikleri bilinen bir gerçektir<sup>76</sup>. Bazı sahabîler, bir kısım hadisleri Peygamber henüz hayatta iken, bazıları ise daha sonra yazmışlardır<sup>77</sup>. Bu arada, onlardan hadisleri yazmayanlar hattâ onların yazılmasına karşı çıkanlar da olmuştur<sup>78</sup>. Ancak Peygamber'den duydukları hadisleri birbiriyle müzâkere edip hatırlamak, kısa notlarla kaydetmek ise *ashâbın müşterek âdetiydi*. Bu âdet, geliştirilerek t a b i û n döneminde devâm ettirilmiştir<sup>79</sup>. Nitekim kaynaklarda, **Sevrî**'nin her gece yatmadan önce *Kur'ân*'dan bir sûre okur gibi hadis cüzlerini okuyup hıfzını kontrol etmesi türünden haberler buna işaret eder gözüküyor<sup>80</sup>. Dolayısıyla, sahâbe döneminde olduğu gibi, tabiûn döneminde de sünnetin muhâfaza ve intikâlinde hadislerin **ezberlenmeden** sâdece **yazı** ile yetinilmesi hoş karşılanmamıştır<sup>81</sup>. Sâdece yazı ile yetinenlere, **Sevrî**'nin, "*İlm'i (hadis'i) kağıt parçalarına emânet eden ne de kötü biridir!*" [بئس المستودع العلم القرطبي] dediği rivâyet edilir<sup>82</sup>. Ancak, vesikalar, onun hadisleri yazmayı kınamasına karşın, ihtiyâten ve güvenilirlik açısından yazdığından da sözediler<sup>83</sup>.

Hadîsin ilk muhâfaza usûllerinden biri olan **e z b e r**<sup>84</sup>, '*sünnet bilgisi*'nin intikâlinde **y a z ı** ile beraber çoğu zaman var olmuştur<sup>85</sup>. Özellikle, hicrî ilk iki asırda ezber, yazıdan daha evlâ görülmüştür<sup>86</sup>. Çünkü 'Arab yazısının tekâmülü öncesinde ezber, yazının takyîd edici ve yanlış sebepler olacak hatâlara düşmeye mâni olacak bir vazîfeyi ifâ etmiştir<sup>87</sup>. Gerek

<sup>75</sup> Blau, **a.g.e.**, s. 80.

<sup>76</sup> M. Fuad Sezgin, **Buharî'nin Kaynakları**, Kitâbiyat, Ankara 2001, s. 38.

<sup>77</sup> Örnekleri için bkz. Koçyiğit, **Hadîs Târîhi**, s. 41-68.

<sup>78</sup> Hatîb el-Bağdâdî, **Takyîdü'l-İlm**, s. 36-60.

<sup>79</sup> A'zamî, **İlk Devir Hadîs Edebiyatı**, s. 34-161.

<sup>80</sup> İbn Ebî Hâtim, **Takdimet'ül-Cerh ve't-Ta'dîl**, I, 116.

<sup>81</sup> Bkz. Mehmet Sait Toprak, **Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Üşî'nin Nisâbü'l-Ahbârı**, İzmir 2005, (Basılmamış Doktora tezi), s. 44-45.

<sup>82</sup> İbn Ebî Hâtim *el-Cerh*, I, 68; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 58.

<sup>83</sup> Hatîb, **a.g.e.**, a.y.

<sup>84</sup> A'zamî, **Dirâsât**, 71-83.

<sup>85</sup> Hatîb, **a.g.e.**, s. 64 vd.

<sup>86</sup> Hatîb, **a.g.e.**, s. 57.

<sup>87</sup> A'zamî, **İlk Devir Hadîs Edebiyatı**, s. 165-166.

sahabîlerden, gerekse daha sonrakilerden bazılarının hadîslerin yazılmasına taraftar olmamalarının sebeplerinden en önemlisi, ‘hadîsleri koruma arzusu’ olduğu söylenebilir<sup>88</sup>. Bunun yanında, toplumda, hadîsleri yazanların, yazıya güvenip ezberi ihmâl edebileceği endîşesi, sözkonusu tutum ve anlayışın gelişmesi ve güçlenmesinde önemli bir rol oynamıştır<sup>89</sup>.

### 9. İsnâd Olgusu-Hadis ve Sözlü Tora

**Hadis** ve **Tora**’nın rivayet tekniği arasındaki farklılıkla ilgili olarak Hadis nakil tarzı ile Tora’nınki arasındaki esaslı farkın, Tora’nın rivayet zinciri türünden bir isnad’ının mevcut olmaması gösterilebilir<sup>90</sup>. Bu durum, Tora’nın rivayetinde, muhtemelen hadîs rivâyet metodolojisindeki ferd-i muhâlif<sup>91</sup>, ferd-i nisbî<sup>92</sup> ve ferd-i mutlak<sup>93</sup> diye tabir edilen isnadlarla ilgili olduğunda kabul edilebilir<sup>94</sup>.

Hadîs ıstılahından hareketle şunu söylemeliyiz ki, Talmud’un rivayet zincirinde râviler tek tek birbirinden rivayetleri herhangi bir inkıta (kopukluk) olmaksızın almış değillerdir. Çünkü, Talmud’un ya da Sözlü Tora’nın naklinde, hadîslerde olduğu gibi Hz. Peygamber’e kadar varan muttasıl bir isnad zincirinden söz etmek mümkün gözükmemektedir<sup>95</sup>. Bununla beraber, Babil Talmudu’nda Mişna- Avot 1’de: “Musa, Sina’da Tora’yı aldı ve onu Yeşua’ya rivayet etti ve Yeşua, Yaşlılar’a ve Yaşlılar, Peygamberler’e ve Peygamberler de Büyük Sinangog’un Adamları’na rivayet ettiler ” şeklinde geçen ibârede, Tora’nın Hz. Musa’ya kadar varan kesintisiz bir isnad zincirine sahip olduğu anlaşılabilir. Burada, aslında, Tora’nın topluluk halinde bir isnadının olduğu, hadîste olduğu gibi tek tek râviler tabakasına sahip olmadığı sonucu çıkarılabilir.

<sup>88</sup> Yaşadıkları kültür içerisinde karşılaştıkları Yahûdî ve Hristiyan din âlimlerinin durumunu gören sahâbilerin, ileride müslümanların da yazdıkları metinlere dayanıp, ‘fiilde pratik değerle anlam bulan Söz’ün, ‘kitâbî kült’e dönüşmesi korkusu da, onların hadîslerin yazılmasına karşı durmalarının bir başka sebebi olarak zikredilebilir.

<sup>89</sup> İbn Hacer, **Fethü’l-Bâri**, I, 168.

<sup>90</sup> Bkz. Albright, **The Archaeology of Palestine**, s. 156. Ayrıca bkz. Gandz, **The Dawn of Literature**, s. 424.

<sup>91</sup> Bkz. Talat Koçyiğit, **Hadîs İstılahları**, Ankara 1980, s. 108

<sup>92</sup> Bkz. Talat Koçyiğit, **a.g.e.**, s. 110.

<sup>93</sup> Bkz. Talat Koçyiğit, **a.g.e.**, s. 109.

<sup>94</sup> Hadîslerde “sened” kullanımı, metnin güvence altına alınması şeklinde yorumlanabilir. Bir anlamda, sened; mutlak bilgi kaynağı kabul edilen “Peygamber’in söz fiil ve takrîri ile bilge ashâbın O’nu anlamlandırma çabalarına dâir haberler”in kaynak şahıslarını gösteren bir belgedir. Henüz yazılı edebiyata geçmeyen ve kitâbetin yaygınlaşmadığı bir toplumda; “kim kimden aldı?”, “bunu sana kim söyledi?”, “nerden aldı?”, “kimden duydun?”, “bunu sana kim haber verdi?”, “senin bu husustaki görüşün nedir?”, “bir gün, ben Peygamber’in yaptığını dediğini görmüştüm, duymuştum” şeklindeki pek çok tahammül yolunu anlatan ifâdeler, hadîsin alınırken hangi metodlarla senedinin teşekkül ettiğine işâret eden kalıplardır.

<sup>95</sup> İbn Hazm, **el-Fisal**, II, 81 vd.

Mişna'nın derlenmesi zamanında, Tora (Tevrat), o zamanlarda yüzyıllardır yazılı bir formda gelmiş ve Yazılı Tora olarak biliniyordu. Buna rağmen, burada Yazılı Tora'nın güvenilir ve sahih bir şekilde, ilk ravî ağına kadar ulaşan kesintisiz bir rivayet zinciri tarafından doğrulanması ve desteklenmesi gerekiyordu<sup>96</sup>. Sözlü gelenekte, şahıs-şahitlere ait bir zincirin doğrulanması yapılmaksızın yazılı bir belgenin tek başına varlığı hiç bir değer taşımaz. Özelde Hadis tarihinde *Vicâde* (buluntu) olarak geldiği kabul edilen bir kitap/risâle, genelde sokakta bulunan sahipsiz bir meta (lukata), müellifsiz bir kitap, imzasız-kefilsiz ya da şahitsiz bir sözleşme, hakiki ve sahih bir vesika vasfından yoksundur. Sözlü rivayet metodunun önemi, ilmin yazılı kitaplardan nakledildiği bir zamanda bile, onu alan kişinin aldıklarını aktarabilme keyfiyetine bağlanmak sûretiyle, ilk rivâyet usûlünün yanî sözlü destekle ezberin değerine işaret olsa gerek.

### SONUÇ YERİNE<sup>97</sup>

Hadislerin **sözlü** olarak nakliyle hıfz ve muhafazasının yanında, Peygamberî sözün anlam kaybını en aza indirme endişesiyle **yazı**'nın desteğinin sağlanması meselesi, ilk başlarda **yazı karşıtlığı** [Kitâbet Aleyhtarlığı] ile

<sup>96</sup> Talmud'la hadislerin rivâyet tekniğinin benzerliğini ve yahudî menşe'li olduğu meselesi kimi bilim adamları tarafından dile getirilmiştir. Bunların bazısı, Rabbanî Yahudîlerin inkitaya uğramayan senede benzer avot sistemine sahip olduğunu söylerken, bazısı da, kesintisiz bir şekilde Hz. Musa'ya ulaşan bir rivâyet silsilesinin olmadığını iddia etmişlerdir. İslâmî gelenekte, bilginin hocalar vasıtasıyla icâzetle alındığı dönemlerde, hocalar, talebelerin önünde kitabın tümünü ezberden okumak yerine, sadece bu kitabı talebelere yazılı bir metin olarak verir (münâvele) ve haddesenâ (حدثنا) (bazen kısaltarak nâ ya da senâ) formülüyle kendi salahiyeti üzerinde bu elden yazılı olarak verdiği kitabın içindeki rivayetlerin nakline dair onlara izin verirdi. Münâvele olarak bilinen bu yöntem, sonraları ilmî değeri daha az olan icâze'ye dönüştürüldü. İcazet metodunun sıhhati sorunu tartışmalıdır. (Bkz. Talat Koçyiğit, **Hadis İstılahları**, s. 152-160). Bir talebe hocaya gelir ve ona rivayetleri ihtiva eden bir yazmayı takdim eder, ve hoca, onu okuduktan sonra, ya da okumadan belki, talebeye eceztü leke... [şana izin verdim...] formülüyle kendisinin salahiyetiyle okuduğu rivayetleri nakletme izni verir. Bu yönüyle bakıldığında, bu türden rivayet hakkını alma karmaşası ve endişesi ilk asırların değil sonraki dönemlere ait bir uygulama olsa gerek. Oysa İbrânî gelenek için ilk dönemlerle son dönemler arasında, İslâmî gelenekteki hadislerin rivayetinde olduğu gibi bir ayırım yapmak zor gözükmemektedir. İslâmî gelenekte, dinî ve dın-dışı metinlerde bile, bir yazmanın sahihliği, onun asıl müellife kadar kesintisiz varan bir icâzeler ve münâveleler zincirine sahip olmasına bağlıydı. Aksi takdirde, bu yazma, vicâde olarak kabul edilir ve içindeki bilgiler, sahip olması gereken değere, ancak onların başka benzer rivâyetlerle teyidiyle ulaşabilirdi. Goldziher, **Babil Talmudu**, Abot I, 1'in bu Mişna'sını, Tora'nın münâvele metoduyla geldiğine delil olarak gösterir. Zira ona göre, Yazılı Tora, sözlü aktarımın şahitliliğiyle doğrulanmalıdır. Bkz. I. Goldziher, **Muhammedanische Studien**, II, Halle 1890, s.175-193, ve ayrıca bkz. Gandz, **The Dawn of Literature**, XIX, 4-5. başlık.

<sup>97</sup> Böyle bir başlıkla araştırmamıza bitirmemizin sebebi, **Giriş** mâhiyeti taşıyan bu makalemizin genişletilmesi ve teorilerimizin örneklemelerinin diğer makalelerimizde ele alındığını/alınacağını ifade etmek istememizden kaynaklanmaktadır.

karşılırken, sonrasında **yazı taraftarlığı**'na dönüşmüştür<sup>98</sup>. Aynı şekilde, Yazılı Tora'nın yanında, Yahudî bilginlerin belleklerinde şifahî olarak aktarılan ve Yazılı Tora'nın yorumu olan Sözlü Tora da, ilkin yazıya geçirilme yasağıyla karşılaşması<sup>99</sup>, zamanla bilginlerin sözlerinin kaybolduğu fark edilince de yazıya geçirilmeye başlanması benzer âmille izah edilebilir<sup>100</sup>. Bunun yanında, Homerik şiir, Beowulf, Gılgamış, Ergenekon, Dede Korkut (...) gibi destansı yapıtlar, aynen olmasa da, sözlü'den yazılı hale geçirilirken, onların da benzer bir takım evrelerden geçtiklerini söylememiz mümkündür<sup>101</sup>.

<sup>98</sup> Bkz. Mehmet Sait Toprak, “**İslâmî Gelenekte “Kitâbet” Aleyhtarlığı'nın Yahudî Menşe'i Meselesi**”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXV, İzmir 2007, ss.147-175.

<sup>99</sup> Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Mehmet Sait Toprak, “**İbranî Gelenekte “Kitâbet” Aleyhtarlığı: Yazı Karşıtlığı Paradoksu**” *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXV, İzmir 2007, ss.127-146.

<sup>100</sup> Maimonides (İbn Meymûn), çok açık ve gayet mükemmel bir şekilde İslâmî hadis ve isnadından haberdardı. Bundan dolayı, o, Talmud'un müellifi R. Asm'dan (352-427) Musa'ya kadar kesintisiz 40 ravî tabakasından oluşan muttasıl rivayet zinciri oluşturmak için titiz bir gayret sarfetti. Bu hususta geniş bilgi için onun Mişna ve Kanun (Code)'a yazdığı genel giriş mahiyetindeki yorumuna müracaat edilebilir. Bununla beraber, Maimonides tarafından verilen Arap devri öncesi erken dönem Yahudî kroniklerinden çıkarılan bu rivayet zincirinin olması kuvvetle muhtemeldir. Krş.Gandz, a.g.e., XVII, 8. başlık, s. 459. Bu sözkonusu rivayet zinciri dönem ve tabakalara göre şöyledir: ► **I. SİNA (İ.Ö. 1312):**1. Musa 2. Yeşua. ► **II. YAŞLILAR (İ.Ö. 1260-860):** 3. Pinchas ve 70 Yaşlı, 4. Haham Eli 5.**Peygamber** Samuel 6. Kral Davud. ► **III. PEYGAMBERLER (İ.Ö. 860-360 ):**7. Achiyah 8. Elijah 9. Elisha 10. Yehoyada 11. Zechariah ben Yehoyada 12. Hosea 13. Amos 14. Isaiyah 15. Micah 16. Joel 17. Nachum 18. Habakuk 19. Zephaniah 20. Jeremiah 21. Baruch ben Neriah. ► **IV. THE GREAT ASSEMBLY MAN (İ.Ö. 360-260):** 22. The Great Assembly 120 yaşlıdan oluşuyordu, Ezra, Zekeriya, Daniel ve Mordechai (...) 23. Shimon the Tzaddik (Sadık Simon). ► **V. TANNA'İM - Mişnaî Devir (İ.Ö. 260 -İ.S. 200):**24. Socho'lu Antigonos 25. Yose ben Yoezer, Yose ben Yochanan 26. Yehoshua ben Perachiah, Nittai of Arbel 27. Yehuda ben Tabbai, Shimon ben Shatach 28. Shemayah ve Avtalyon 29. Hillel ve Shamaï 30. R. Shimon ben Hillel, R. Yochanan ben Zakkai 31. Rabban Gamliel (Yaşlılar'dan), R. Eliezer ben Hyrcanus, R. Yehoshua ben Chananiah, R' Shimon ben Netanel, R' Elazar ben Arakh 32. Rabban Shimon ben Gamliel I, Rebbe Akiva, Rebbe Tarfon, R. Shimon ben Elazar, R. Yochanan ben Nuri 33. Rabban Gamliel II, Rebbe Meir, Rebbe Yishmael, Rebbe Yehudah, Rebbe Yose, R. Shimon bar Yochai 34. Rabbi Shimon ben Gamliel II 35. Melik Rabbi Yehudah (M.S. 190'da Mişna'nın düzenleyicisi). ► **VI. AMORA'İM-Talmudî Devir (İ.S. 200-500):** 36. Rav, Shmuel, Rabbi Yochanan (Kudüs Talmud'unu cem' eden) 37. Rav Huna, Rav Yehudah, Rav Nachman, Rav Kahana, Rabba bar bar Channa, Rav Ami, Rav Asi 38. Rabbah, Rav Yosef, Rav Chisda, Rabba bar Rav Huna. 39. Abaya, Rava 40. Rav Ashi, Ravina (Babil Talmudu'nu İ.S. 500'de cem'eden.). Daha geniş bilgi için bkz. Isodere Twersky, **Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)**, New Haven-London, Yale University Press, Amerika 1980; Moses Maimonides, **Maimonides' Introduction to the Talmud**, (İbranca'dan İngilizce'ye çev. Zvi Lampel), The Judaica Press, Brooklyn, 1998.

<sup>101</sup> Bu evrelerden burada tek tek söz edilmeyecektir.

Hadislerin sözlü rivâyeti yanında yazının onu destekleyen bir unsur olarak ilk dönemlerde kaydadeğer bir ilgi görmesi ve Yazılı Tora'nın yanında Sözlü Tora'nın da yer alması gerçeği, her iki geleneğin sözkonusu tutumlarının anlaşılmasının ilk adımıdır. Sadece yazı, hem yanlış anlamı ve yazımı kendi içinde taşıırken, yazılı rivayetin yanında sözlü olanının da bulunması, her iki kusuru (yanlış anlam/anlama ve yazım) azami derecede bertaraf edebilir. Bu yönüyle Yahudilerin Kutsal kitaplarını, Hz. Musa döneminden bu yana aktarma metodları, Hadis nakil geleneğiyle benzeşmektedir.

Hadîsin ilk muhâfaza usûllerinden biri olan ezber<sup>102</sup>, 'sünnet bilgisi'nin intikâlinde yazı ile beraber her zaman var olmuştur<sup>103</sup>. Özellikle, hicrî ilk iki asırda ezber, yazıdan daha evlâ görülmüştür<sup>104</sup>. Çünkü Arap yazısının tekâmülü öncesinde *ezber*, yazının yanında onu takyîd edici ve yanlışla sebep olacak hatâlara düşmeye engel olan bir görevi ifâ etmiştir<sup>105</sup>. Gerek sahabîlerden, gerekse tabiûn ve sonraki nesillerden bazılarının hadîslerin yazılmasına taraftar olmalarının sebeplerinden en önemlisi, onların '**hadisleri koruma arzusu**'dur<sup>106</sup>. Zâten, toplumda, hadisleri yazanların yazıya güvenip ezberi ihmâl edebileceği düşüncesi bu anlayışın güç bulmasında katkı sağlamıştır<sup>107</sup>.

Nihâyetinde, yazının erken dönemlerde dâima artan bir şekilde ilgi gördüğü, târihî bir gerçektir<sup>108</sup>. Otuz kadar sahâbe ile görüştüğü rivâyet edilen **Muâviye b. Kurre**'nin (ö.113/731) "*Bildiklerini yazmayanın ilmi, ilim sayılmazdı*" sözleri<sup>109</sup>, yazının ilmî teâmül olarak, tâbiûn devrinde kazandığı önem ve gördüğü ilgiyi en güzel şekilde dile getirmektedir. Bu anlayışın ürünü olarak ilk dönemlerde meydana getirilen ve elden ele, dilden dile sonraki kuşaklara aktarılan cüzler, sahîfeler, hem yazının, hem de yazıldıkları dönemlerin birer şâhididirler<sup>110</sup>.

Hem İbrânî hem de İslâmî geleneklere bakıldığında metinler, bu kültürlerin taşıyıcısı olmuşlardır, ancak yegâne taşıyıcısı değil. Belki bu görevi üstlenenlerden sadece biridir, metinler. Bu yönüyle, sözlü rivayetin özüne işaret edecek özel bir tarihinin olduğu düşüncesi, Peygamber'e ait kabul edilen söz/eylem ve onay-onamaların içerik yönünden doğru analiz edilmesinin

<sup>102</sup> A'zamî, **Dirâsât**, 71-83.

<sup>103</sup> Hatîb, **Takyîdü'l-İlm**, s. 64 vd.; M. Fuad Sezgin, **Buharî'nin Kaynakları**, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 24-143.

<sup>104</sup> Hatîb, **a.g.e.**, s. 57.

<sup>105</sup> A'zamî, **İlk Devir Hadîs Edebiyatı**, s. 165-166.

<sup>106</sup> Yaşadıkları kültür içerisinde karşılaştıkları Yahûdî ve Hristiyan din âlimlerinin durumunu gören sahâbîlerin, ileride müslümanların da yazdıkları metinlere dayanıp, 'filde pratik değerle anlam bulan Söz'ün, 'kitâbî kült'e dönüşmesi korkusu da, onların hadislerin yazılmasına karşı durmalarının bir ikinci sebebi olarak zikredilebilir.

<sup>107</sup> İbn Hacer, **Fethü'l-Bârî**, I, 168.

<sup>108</sup> Hatîb, **a.g.e.**, 72 vd.

<sup>109</sup> Dârimî, **Sünen**, I, 134, nu: 496.

<sup>110</sup> Ali Akyüz, **Saîd b. Mansûr'un Musannefi'nin Yeniden İnşâsı**, s. 40. Geniş bilgi için bkz. A'zamî, **Dirâsât**, 92-323.

yöntemini ortaya koymada ipuçlarını önümüze serecektir. Bu ipuçları da, İbranî gelenekte mevcut Yazılı Tora'nın yorumu ve esas anlamının gizli olduğu anlayışıyla değer bulan Sözlü Tora ile Kur'ân'ın beyanı olan Hadislerle yöntem açısından mukayese ile daha rahat anlaşılır hale gelebilecektir. Müslümanlar indinde **Hadis, Sünnet** ve **Âsâr** nasıl ki, **Kur'ân**'ın anlaşılması güç, kapalı kalan, izaha muhtaç müteşabih hatta muhkem âyetlerini açıklamada önemli bir kaynak olarak kabul ediliyorsa, **Sözlü Tora (Talmud)** da Yahudîler nezdinde, **Yazılı Tora**'nın açıklaması ve onunla hayat bulan tarafı ve Yahudî ulusunun zenginliği olarak görülür. Bu anlamda, Sünnetle Mişna arasında yakın dilbilimsel benzerlikler kuranlar da mevcuttur<sup>111</sup>.

Metinlerin sözlü rivayetle sözelleşerek kitaplara girmesi, onun bir anlamda bulunduğu kendi tarihini içermese de, biz, bir takım karinelerle; yani o metnin içinden hareketle içinde yer alan kişiler, yerler, zamansal ifadeler, bağlamlar, dilsel analiz ve coğrafyayla ilintileyerek daha geniş bir metin analiz sistemini geliştirebiliriz. Bu sayede, metn'e yapılan müdahaleleri görme ve onların neden yapıldıklarını irdeleme ve yeterli bir şekilde metnin künhüne vakıf olmaya yol alabiliriz. Peygamber'e ait olan ifade kalıplarını içinde taşıyan bir kap mahiyetindeki metin bütünü, tarih içinde olması yönüyle tarihî'dir. "Rivayet edilen metinler, metindeki tarih (muhteva) ve metnin tarihi (ortaya çıkış ve teşekkül süreci) olmak üzere başlıca iki perspektiften tarihî analize konu edilebilir. Rivayete konu olan metin ister hadis, isterse başka bir tarihî malzeme

<sup>111</sup> **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 Sünnet 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 şānāh "yıl" gibi) varlığıyla esaslı hale gelmiştir. Zaten bunlarda aynı şekilde bir "tekrarlama" anlamına sahiptirler. Tesniye 6:7.âyette "we-şinnantam le-bāneikā" [ve sen (onları) oğullarının zihnine tekrarlayarak yerleştireceksin]. "Şinnēn" "tekrar ederek hafızaya yerleştirme ve öğretme" anlamına gelir. "ş-n-n" erken dönemde nadiren de olsa ş-n-y terkihiyle kullanıldı ve bu kelimeden mişnâh kelimesi türetildi. Mişnâ, M.S. 2. asrın başında Yahudî şifâhî şeriatına ait kuralların kanun halinde tedvîninden ibarettir. Mişnâ kelimesi (kavramsal olarak "şinnēn" ve sunne ile ilişkilidir) kelimesi kelimesine "tekrarlama, tekrar, yineleme" anlamına gelir ve yasa yazılmadan önceki asırlar boyunca ezberden sözlü rivayet/gelenekün 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 "qōrē we šōneh" 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.



olsun, ifade edilen hususlara olgu değeri atfetmeden önce, tarihî bir yaklaşımla ele alınıp metin ve içerik açısından sorgulanması gerekir.”<sup>112</sup>. Bir anlamda, sözlü rivayetin doğasını araştırma ve kritiğini yapma, aynı zamanda metnin tarihini ve metindeki tarihi de araştırmak demektir.

Metin, kendisini nakleden unsurların kendisine kattığı şeylerle de, kendine yapılan müdahalelerin ne olduğunu bir bütünlük içinde ele alındığında öz'ü taşıması açısından bir değerdir<sup>113</sup>. “Tarihî bir metin olarak herhangi bir hadisi tahlile kalkışmak, metindeki tarihi ve metnin tarihini birlikte dikkate almayı gerektirir. Her durumda ve her metin bağlamında birini diğerine incelemek, biri lehine diğerini görmezden gelmek, metnin yanlış anlaşılmasına ve isabetli olmayan değerlendirmelere yol açabilir. Hadislerin tenkidinde, yorum veya izahında herhangi bir yanlış değerlendirmeye sapmamak için, 'metnin tarihi' ve 'metindeki tarih' olmak üzere iki tarihî boyutun mutlaka birlikte dikkate alınması gerekir”<sup>114</sup>. Sözlü rivayetin kendine ait meziyetleri yanında kendine has kısıtları ve eksik tarafları da vardır. Bu açıdan, sözel olan metnin çeşitli vasıtalarla aktarılmasında meydana gelen bir takım menfi durumlar, söz'ün bu serüvenine değil, Peygamber'e aidiyetine yöneltilerek hafifletilse de, asıl mesele burada, o serüvenin mahiyetinde yatmaktadır. Sorunun çözümünde, râvîlere mi, o ravilerden alıp kitaplara kaydedenlere mi, yoksa siyasal ortam içerisinde gelişen dile mi başvurulacağı ciddi bir adımdır. Dahası bu adımların sırasında neyin neden önce ve nasıl yapılacağı daha önemlidir. Tarih boyunca hadislerin güvenilirliği tesbit edilirken ravilerde aranan şartlarda gösterilen titizlik<sup>115</sup>, metinlerin içeriğinin ve tarihinin tahlilinde asla gösterilmemiştir. Kanaatimizce, hadis ravîlerinin güvenilirliği meselesi, hadisin sıhhatini tesbitte nasıl önemli bir sacayağı ise, aynı şekilde, metinlerin içerik ve tarih açısından incelenmesi de, o derecede önemlidir. İslam bilim geleneği içerisinde senedlerin tenkidi için rical (hadis ravîleri) üzerine kaleme alınan cerh-tadil türü eserlere bakıldığında bu meselenin ne derecede önemsendiği görülecektir. Bunun yanında, aynı ölçüde değeri haiz hadis metni, o metnin tarihine ve metindeki tarihe ait konulara ait eserlerin çok az olduğu gün gibi gözükülecektir. Hadis metinlerinin dinin ikinci önemli kaynağı olması yönüyle gördüğü ilginin bu anlama çabasını daralttığını söylememiz mümkündür. Metni derecelendirme, metnin sıhhatine değil, metni taşıyan senede itibarla teşekkül ettiğinden, sözlü rivayetle geldiği olgusu

<sup>112</sup> Süleyman Doğanay, “*Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihî Boyutu*”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V/1, 2007, s. 64.

<sup>113</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*.

<sup>114</sup> S. Doğanay, *a.g.e.*, V/1, 2007, s. 64.

<sup>115</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdullah Karahan, *Hadis Ravîlerinin Güvenirliği* (Tespiti, İmkani, Hadisin Sıhhatine Etkisi), Sır Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 29-226.

görmezden gelinen sözel metin, asıl değerini bulamadan yığınlarla etrafında eser oluşturularak günümüze kadar gelmiştir<sup>116</sup>.

Sözlü rivayetler, metinleşme sürecine girdikleri andan itibaren yorum ve buradan da anlam, anlama, açıklama ve söylem aşamasına geçer. Metinlerin yorumlanmasında, sadece metin oldukları ve sözlü anlatımın çok az özelliğini metin içinde taşıdıklarından, anlama ve yorumlamada son derece belirgin güçlükler çıkarırlar<sup>117</sup>. Anlama aslında yorumlamadır. Metni anlama sorunları, hermenötik uğraşı oluşturur. Dolayısıyla, hermenötik uğraşı; çözümlenecek bir metni oluşturan özelliklerin bir bölümünü taşır. Bu da metnin yorumunun nasıl olacağını belirler. Şimdi, yazılı halde bulunan bir kültür içinde asırlardır renklenmiş, önceleri sözlü iken sonradan sözel olan (yazıya geçirilen söz) hadis metinleri de bu yönüyle hermenötik uğraşın bir nesnesidir. Zaten Hans-Georg Gadamer (1985:146) “Metinleri anlama sanatıyla ilgili klasik disiplinin Hermenötik” olduğunu söyler<sup>118</sup>. P. Ricoeur ise “Hermenötik” sözcüğünün birincil anlamının, kültürün yazılı belgelerinin yorumlanması için gerekli kurallara ilişkin olduğunu kabul eder. O, bu çıkış noktasını kabul ederken, *Wilhelm Dilthey*'in *Auslegung* (yorum, metin çözümlemesi) kavramına da aynı zamanda bağlı kalır. *Verstehen* (anlama, kavrama), yabancı bir öznenin, ruhsal yaşamın kendini ifade ettiği (*Lebensausserungen*) her türlü göstergeyi kullanarak ne demek istediğini ya da neyi amaçladığını anlamaya dayanır. Buna karşılık *Auslegung*, daha belirli bir işittir: Yalnızca sınırlı bir göstergeler kategorisini, yazıyla tesbit edilmiş olan göstergeleri kapsar. Buna, yazıya benzer biçimde tesbit edilmiş olan her türlü belge ve anıt gibi şeyler de dahildir, der Ricoeur<sup>119</sup>.

**Sünnet-Hadîs** hicrî II. asırda sened ve metinle birlikte bütün hâlinde metinleşirken, **kavlî** (sözlü) özelliğinde taşıdığı zenginliğini, büyük ölçüde yazı'ya geçirildiğinde (kitâbî özelliğinde) muhâfaza edememiştir. Çünkü, hadisin Hz. Peygamber'e âid olan kısmı (*metin*) aktarılma esnasında, râvînin iç ve dış dünyâsıyla her zaman temâs hâlinde olmuştur. Bilgi'yi taşıyan kişi (ravi), ilk kaynağa varıncaya dek, **yazılı** dahi olsa, bunu şahıştan şahısa almak sûretiyle, metn'e sığdırılamayan anlamı, ya edâ sigaları sâyesinde ya da kendi şartları içerisinde canlandırma cihetine gitmiş olabilir. Bu durum, **metn**'in yorumunu da taşıdığından, **metn**'i zenginleştirmiş olabileceği ve onu, ilk söyleyenin zihnindeki mânâyâ yakınlıştırabileceği gibi, tersi bir durumda sözkonusu olabilir. Hadisler

<sup>116</sup> Bu husûsta ayrıntılı bilgi için bkz. M. Emin Özafşar, **Hadîsi Yeniden Düşünmek: Fıkhî Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998. Ayrıca bkz. Mehmet Görmez, “*Fıkhü'l-Hadîs*”, TDV.İA., XII, 547-549, İstanbul 1995.

<sup>117</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Görmez, **Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, TDV. Yayınları, Ankara 2000.

<sup>118</sup> Hans-Georg Gadamer, **Truth and Method**, New York: Crossroad. First Pub. as *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), s. 146.

<sup>119</sup> Bkz. P. Ricoeur, “**The Model of the Text Meaningful Action Considered as a Text**”, *Social Research*, Yıl: 1971, Sayı: 38, s. 529-62.

için bahis konusu ettiğimiz durum, Yazılı Tevrat'ın açıklaması olan ve Yahudî ulusunun yaşam tecrübesinin bir sonucu olan Sözlü Tora ve onun tannaları (ravîleri) için de söz konusu edilebilir. Buradan, her iki kutsal sıfatı verilen metin kütesinin belli standartlara bağlanarak aktarılmasının zarureti kaçınılmaz olmuştur. İlkinin (Hadis) ilk dönemlerde bu rivayet tekniklerini geliştirmeye yöneldiği anlaşılırken, ikincisinin (Talmud/Tora) bu hususta çok geç davrandığını söylememiz mümkün gözükmemektedir.

Hadisin iki kanadını oluşturan sened ve metin zaman içerisinde birbirine değer açısından takdîm ve tehir edilseler de, hiç bir zaman, onların Hadis İlimleri içerisindeki yerleri sarsılmamıştır<sup>120</sup>. Ne var ki, yine şartların tesiriyle, Hadis'in bilgi nazariyesinde cereyân eden değişim ve dönüşüm **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, usûl içerisinde mevcûd bazı kuralların terkini ve onlara yenilerinin eklenmesini zarurî kılmıştır.

Elimizde mevcut hadis metinlerinin yaşama veya yaşamda ifâde bulan anlamlarını anlamak, Hadislerin sözlü'lük ya da şifâhîlik karakterinden yazılı'luk ya da kitâbîlik özelliğine kavuşmasının serencamını anlamada yatar. Bu anlama'yı gerçekleştirme, çok çeşitli bilim dallarının yardımında ve Hadislerin kendine benzer bir kültürle mukâyesesindedir. Kanaatimizce, bu da, Hadislerin nakliyle benzerlik arz eden İbrânîlerin Sözlü Tora'sının rivayet tekniklerinin doğasını anlamada saklıdır.

---

<sup>(120)</sup>İsnâd sistemi, İslâmî rivâyet geleneğinde son derece önemlidir. Bu durum birçok âlim tarafından da dile getirilmiştir. Bunun örnekleri için bkz. Müslim *Sahîh* (mukaddime), s. 14-16; İbn Hazm *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, II, 81-84; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefi Ashâb'il-Hadis*, s. 40, 43; Abdülfettâh Ebû Gudde, *el-İsnâd min'ed-Dîns*. 22-23; Yardım, *Hadîs I*, s. 178-184.