

**YAZININ İSLÂM MEDENİYETİNDEKİ EPİSTEMOLOJİK SORUNU:
HATİB BAĞDADI'NİN (Ö. 463/1071) TAKYÛDU'L-İLM'İ***

Yazan: Paul L. Heck
Çeviren: Nevzat TARTI**
ntarti@hotmail.com

İslâm medeniyetinde bilgi tespitinin, onu nakletme metodları ile yakından ilişkili olduğu iyi bilinmektedir.¹ Çünkü rivayetin sıhhati, nakledilen bilginin değerlendirilmesinde merkezi bir öneme sahiptir. Sözde bilginin değerini belirlemek için kullanılan, aklî analiz gibi diğer kriterler ise, geleneğin iddialarının aksine, ikinci plandadır.² Bu durum, hem vahyedilmiş hem de vahyedilmemiş bilgi için³, özellikle de hadisten önce vahyedilmiş malzeme için geçerlidir. Bilgiyi tespit amacıyla, bilgi naklinin sözlü ve yazılı türünü tanımlamak ve düzenlemek için bir takım kurallar belirlenmiştir.⁴ Bununla beraber yazı, yaygın kullanımı ve pratikteki kabulünden uzun bir süre sonra bile müslüman hadis alimleri arasında şüpheler oluşturmaya devam etmiştir.⁵

Yazı niçin problemdi ki? Bir öğrencinin peygambere ait bir rivayeti hocasından sözlü olarak alması ile onu bir kitaptan okumuş olması arasında ne fark olabilirdi? Kaldı ki müslüman alimlerin de ifade ettiği gibi, rivayetin şekli güvenilirliğinin kaçınılmaz bir ölçüsü de değildi.⁶ Zira râvî eklemeleri (ziyadât), yazılı olan kadar sözlü rivayet için de

** Kuşkusuz her anlama ve anlatmanın öznel bir boyutu ağır basar. Bir anlama şeklini yansıttığı için, yazıların farklı dillere çevirileri de bu özelliği taşımaktadır. Bu nedenle, üzerinde çalıştığımız bu çeviri, bizim anladığımız ve anlatabildiğimiz derecede bir doğruluk imkanına sahiptir. Buradaki çabanın, etik boyutu dışında bir nesnellikten söz edemeyiz. Bu itiraflardan sonra, okuyucunun bilmesi gereken ve çevirene ait bazı tasarrufları hatırlatmakta yarar vardır. Makalenin hayli uzun olması bizi, çeviri sırasında mümkün olduğu kadar kısaltma yapmaya zorlamıştır. Ama bu kısaltmalar, cümlelerin yapıları ve anlamları için geçerli olmayıp, uzun parantez içi ifadeleri metin içinde eritmek, bazı ifade ve cümlelerin transkripsiyon sistemi ile yazılmış ve tekrar özelliği taşıyan arapça metinlerini iptal etmek gibi müdahalelerdir. Bu sayede metnin sıkıcılığını bir parça önlemiş ve kısmi bir akıcılık sağlamış olduğumuzu düşünüyoruz. Ayrıca, yeri geldiğinde görüleceği gibi, yazarın kaynak olarak kullandığı Arapça metin ile yazarın İngilizce metni arasındaki küçük bir farklılığa işaret dışında, makalenin kendisi ve yaklaşımlara ilişkin herhangi bir değerlendirme de yapmadık. (N. Tartı)

¹ Bu, özellikle hakikati toplumsal ve dolayısıyla bir kuşaktan diğerine genişleyen bir olgu olarak anlama eğilimindeki Sunni İslâm ı açısından doğru olabilir. Bkz. N. Calder. "The limits of Islamic Orthodoxy", *Intellectual Traditions in Islam* (editör: F. Daftary), Londra ve New York 2000, s. 66-86.

² Bkz., Chr. Decobert, "L 'inslilution du waqf la baraka et la transmission du savoir," H. Elboudrari (ed.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*'ın içinde, Kahire 1992, s. 25-40.

³ Bkz. G. Endress, "Die Handschriftliche Überlieferung," in W. Fischer, *Grundriss der Arabischen Philologie, Band I: Sprachwissenschaft*' in içinde, Wiesbaden 1982, s. 285-291, özellikle s. 288.

⁴ Bkz.. J Robson, 'Hadith," EI, III, s. 23-28, özellikle s. 27-28

⁵ Bkz. G Vajda. "De la transmission orale du savoir dans l'Islam traditionnel," *L'Arabisani IV*, s. 2-8, Paris 1975. *La transmission du savoir en Islam (VII-XVIII siecles)* içinde yeni bir düzenlemeyle tekrar basıldı London 1983.

⁶ Örneğin bkz., Silefi, *el-Veciz fi Zikri'l-Muciz ve'l-Muciz*, yayımlayan: M. Hayr el-Bikaî, Beyrut 1411/1991. Özellikle s. 56'ya, Silefi'nin (d. 576/1180), yazılı bir eserini rivayet konusunda hadis aliminden alınan *icâzet*'in, onu sözlü olarak almaktan daha az güvenilir olduğu anlayışını reddettiği yere bakınız.

mümkündü. Peki yazı, İslâm'daki bilginin bu öznel yapısını ve tinsel boyutunu yok edecek bir işlev görebilirmiydi? Kuşkusuz İslâm'daki bilgi, onun değerini belirlemede önemli bir araç olan "kişiler"le ilişkilidir: Özellikle peygamber sünneti, bu tür bir rivayet şeklinin tinsel yapısına bağlıdır. Bununla birlikte, birisi hadisi doğrudan hocadan dinlemiş olsa, veya, yüzyüze görüşme imkanları bulunmadığında, bir hadis aliminden kendi otoritesiyle neşredilmiş bir kitabın içeriğini rivayet konusunda yazılı bir izin (*icâzet*) almış olsa, bu şart yerine gelmiş sayılabilir. Yani yazışmayla verilen böyle bir izin, prensip olarak, bilginin sözlü rivayette bulunan tinsel şartlarını karşılayabilir. Aslında *icâzet* (izin), *semâ'* (dinleme-işitme) ile eşdeğer ve her ikisi de rivayet bilgisinin otoritesini meşrulaştıran rivayet zincirine denk kabul edilmiş olmaktadır. Ama yine de, alimler asırlarca, yazının hadis rivayetindeki kullanımı etrafında teorik parametreler oluşturma konusunda kaygılı idiler. Halbuki yazı, bilgi naklinin imkanlarını genişletme gücüne sahiptir. Sözlü rivayette bulunmayan anonim olabilme potansiyeli ile yazılı bir rivayet, sözlü rivayetten temelde farklıdır. Anonim olarak rivayet edilmiş bilginin, vahyedilmiş bilgi sözkonusu olduğunda genellikle izin verilmeyen aklın bilgi tesbitindeki kullanımına çok yakın bir benzerlik arzettiği söylenebilir. Hiç kimsenin karşılaşamayacağı şekilde uzak yerlerde yaşayan bir yabacıya, hatta doğmamış birisine bile *icâzet* verilir. ⁷ Nihayet bir kez kamuoyuna açılan kitap, kendine ait özel bir statü kazanmış olmaktadır. Böylece kitap, otoriteleri sadece sünnetin sözlü rivayetini tekelinde buldurmaya dayanan hadiscilerin prestiji için değil, aynı zamanda İslâm vahyinin dayandığı epistemolojik temeller için de daha derin bir tehlike oluşturmaktaydı.

Burada yazının işte bu epistemolojik meydan okuması tartışılacaktır. Erken dönem İslâm yazısının doğası hakkında G. Schoeler'in yazdığı makaleler, hafızaya destek veren notlar ve er geç son şekliyle kamuoyuna açık bir kitap olarak ortaya çıkan yazının iki kullanım şeklini de inandırıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. ⁸ Bu makaleler, erken dönem, özellikle ilk II.-III. asır İslâmî kaynakların teşekkülü hakkındaki anlayışımızı da hayli netleştirmektedir. Yazı sorunu o asırlardan bu yana hala problem olmaya devam etmektedir. Öyleyse bundan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Bilgi naklinin yazılı şekli ile ilişkili epistemolojik bir endişe de vardı ve bu endişe, son şeklini alan kitabın yaygın ve kabul görmüş kullanımı durumunda bile yok olmamıştı. İşte bu soruna, ilerleyen satırlarda, Hatîb Bağdadi'nin (ö. 463/1071) *Takyîdu'l-İlm* adlı eseri doğrultusunda bir göz atmak istiyoruz. Bu kitapta yer alan tarihi rivayetler, sözlü ve yazılı bilgi naklinin İslâm tarihinin erken döneminde kullanımı hakkındaki çalışmasında M. Cook

⁷ Bkz. a.e. s. 67-68. Mevcut olmayan birine verilen bir *icâzeti*, yani sözlü rivayet gerçekleşmediğinde anonim olan yazının boşluğu doldurabileceği ihtimalini Hatîb Bağdadi'nin haklı bulmasının anlatıldığı yer. Bir defasında bir çocuk doğmuş ve hadis eğitimi almıştı. Eserin yazarı hayatta olmadığı halde o çocuk, doğumundan önce aldığı *icâzet* ilkelerine göre bir eseri yetkili olarak okutmuştu. Krş. İbnü's-Salâh (d. 643/1245), *al-Mukaddime fi 'ulûmi'l-hadis*, yayınlayan Âişe Abdur-Rahman, Kahire, 1990, s. 339. *İcâzet* ve istismar edilmesini de içeren bir tartışma için bkz., I. Goldziher, *Muslim Studies*, çeviren C.R. Barber ve SM. Stern, iki cilt, Chicago 1968, II, s. 175-180

⁸ G. Schoeler. "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam," *Der Islam* 62 (1985), s. 201-230; "Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam," *Der Islam* 66 (1989), s. 38-67; "Mündliche Thora und Hadit, Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion." *Der Islam* 66 (1989), s. 213-251; "Writing and publishing. On the use and function of writing in the first centuries of Islam," *Arabica* 44 (1997), s. 423-435.

tarafından ele alınmıştır⁹. Bununla birlikte, yazarın hicri V. asırdaki muhatapları sorununu hesaba katmak gerekmektedir. Çünkü Hatîb'i, bir kısmı peygamber sünnetini korumak için yazının yasal bir arac olarak kullanılması, diğerleri de kullanılmaması gerektiği doğrultusunda (peygambere, ashabına ve tabiine atfedilen) her tür çelişkili rivayeti okuyucusuna sunmaya götüren şey, kesinlikle sıradan bir kolleksiyon merakı değildi. Aksine o kitabıyla, -sözlü rivayet ile hafızaya alternatif olarak yazılı rivayet ve müstakil bir hafıza olarak yazılı rivayet şeklindeki- çeşitli bilgi aktarma yollarının, vahyedilmiş bilginin epistemolojik şartlarına uygun olarak sıralandığı hiyerarşik bir iskelet oluşturmayı amaçlamaktaydı.

Schoeler (1997) yazının Yakın Doğu'daki iki olası şeklini nasıl kazandığını şöyle göstermektedir: 1) Her hangi bir ferman, sözleşme veya anlaşma haberinin halka duyurulması için tapınağa veya kutsal bir yere bırakılan resmi evrak ve akit tutanağı gibi halka sunulan bir bilgi olarak kullanımı; 2) Arab-İslâm kültüründe, yazılı notlarla desteklenmiş veya desteklenmemiş olsun, her birinin yayılması esasen sözlü bir olgu olan şiir, hadis ve Kur'ân için yararlı bir araç ve hafızaya yardımcı ya da alternatif olarak işlev gören kişisel notlar şeklinde gelişimi. Birincisi, yazının bilgi naklinde temel bir araç olarak kullanılışını, ikincisi ise yardımcı bir araç oluşunu göstermektedir. Erken dönemden itibaren, hafızası zayıf olanlara hadis ezberlemenin yardımcı bir unsuru olarak açıkça yazma izni verilmişti. Bununla birlikte bilgiler son şeklini almış bir kitapta yer aldığı anda, yazının muhtemel üçüncü bir şekli, fakat bu defa bilgi naklinin yardımcı değil potansiyel olarak temel bir aracı şeklinde ortaya çıkmış oluyordu.¹⁰ Son şeklini almış bir yazı, -devlet destekli bir ferman ve duyuru gibi- açıkça ilan edilmiş, otoritesini sadece kamuoyuna duyurulmuş olmaktan alan bir bilgiye benziyordu. Düzenlenmiş son şekliyle kamuya açık kitabın ortaya çıkmasıyla, sözlü rivayete veya isnâda dahi başvurmaksızın, hadisin resmen ilanı, kitap vasıtasıyla yeterince gerçekleştirilme imkanı buluyordu.¹¹ Artık bilginin kitaba neşri sayesinde bir kişi

⁹ M. Cook, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", *Arabica* 44 (1997), s. 437-530. Onun, sözlü ve yazılı gelenek konusundaki ilk dönem müslüman hassasiyetleri ile İbrani Yahudiliği arasında benzerlik bulunduğu iddiası, İslâm'ın ilk iki asrı, özellikle hem İslâm hem de Yahudilikteki, diğer geleneklerin aksine, yazılı ve sözlü gelenek arasında mevcut gerginlik açısından inandırıcıdır. Fakat ben yine de İslâm'ın V. asrında müslümanların yazı etrafında yaptıkları münakaşaların, kendi koşulları içinde ve kendi epistemolojik bağlantıları ışığında anlaşılması gerektiğini burada savunmak istiyorum.

¹⁰ Kitap formundaki yazının, bilgi nakletme ve neşretmenin güvenilir bir aracı olarak düşünülmesi, İslâm tarihinde sınırları belirgin olarak ayrılan bir süreç bulunduğunu ileri sürmek anlamına gelmez. Buradaki amacımız aksine, bilgi aktarımının asli unsuru olarak yazı kavramı ile ilişkilendirilen değerlerin, yardımcı yazı kavramı ile ilişkilendirilen değerlerle nasıl yanyana bulunduğunu göstermektir. Ve yine bu değerlerin, bağımsız bir bilgi kaynağı olarak yazı kavramı ile, rivayet teorilerini yaymak için sözlü rivayet imtiyazını elinde tutan hadisçilere nasıl meydan okuduğunu göstermektir. Kuşkusuz, pratikte II./VIII. asırdan sonra tam anlamıyla sözlü bir rivayet de yoktu, fakat sözlü rivayetin teorik önceliğini devam ettirmek için süregelen bir kaygı vardı. Krş. Zehbi'nin, hadiscilerin IV. tabakasında ilk adımını sözlü rivayetle başlattığı yer. *Tezkiratu'l-Huffaz*, Beyrut, (5 cilt, 3 mücellid), I, s. 120.

¹¹ İşte burası endişenin odak noktası idi. Krş. İbn Abdilberr (ö. 463/1071), *Câmiu' Beyani'l-İlm ve Fadlihi*, hazırlayan Abu'l-Aşbal ez-Zuheyrî, Riyad 1414/1994, özellikle bkz. I, s. 292, "Hadis yazan birisi, yazısında kayıtlı olana güvünmesin, aksi halde ezberlemez ve ezber geleneği zayıflar." Bundan sonra ezberlenmeyen bilginin önemsiz olduğunu açıklayan şiirler gelmektedir. Örneğin s. 294, "Kim hafızaya önem verirse bilinçli olur. Onu ihmal eden ise sadece kuruntuya kapılır."

açıkça “İmam Ahmed *Musned*’inde dedi ki...” şeklinde konuşabiliyordu.¹² Bu durum hadis ilminin prensipleri açısından ciddi sonuçlar getirmişti. Çünkü şimdi kitap, güçlü bir potansiyel bilgi kaynağıydı. Artık hafızaya alternatif bir araç olarak kabul edildiği için yazılmış notlar yani yazılı koruma değil, yazarının haberi olmaksızın karşılaştığı kitap halinde neşredilmiş bir rivayetten, bilgi kaynağı olarak ne anlaşılacağı problemi ortaya çıkmıştı.¹³ Peki *Kitap, isnâd* ile eşdeğer olacak mıydı? Hadis alanında, güvenilir râvîler zinciri gibi kitap da otorite kabul edilebilirmiydi?

Hatîb’in kendisi açıkça ifade etmemiş olsa da, biz onun *Takyîdu’l-ilm* adlı eserinin aslında yazının İslâm’ın ilk iki yüzyılındaki kullanımının tarihsel bir anlatımı anlamına gelmeyip, ait olduğu sosyal tabakanın¹⁴ değerlerini yansıtan kuramsal bir çatı kurma girişimi olduğunu savunacağız. Bu çatı, sözlü rivayetin mutlak otoritesinin geçerli olduğu araçların geleneksel hiyerarşisini hala korurken, realitedeki yazıyı bilginin otoriter bir kaynağı olarak yerleştirmeye çalışan bir çatıdır. Tartışmamız üç aşamalı olacaktır. Önce, bir bütün olarak klasik dönemdeki (yani IV/X-VII/XIII. asırlar) epistemolojik kaygılara göz atarken, yazarın dönemindeki benzer epistemolojik kaygılara da dikkat çekerek eserin yazıldığı entelektüel bağlamı kurgulayacağız. İkinci aşamada, yazının bilgi aktarmada genellikle temel bir araç olarak kullanıldığı zaman bile, hadis rivayetinde yardımcı bir unsur olarak belirlenmesi anlayışını koruma noktasında hadisçilerin sergilediği genel ısrarları vurgulayacağız. Ve son olarak, İslâm

¹² Bu noktaya ilgili olarak bkz. İbnu’s-Salâh, a.g.e., s. 358-361, birisinin bulduğu (*vicade*) ve fakat rivayeti için izin almadığı bir kitaptan rivayet sırasında gerekli olan uyarıları ele aldığı yer. Özellikle s. 359’a yani rivayetin bu şeklini, esasen isnâd otoritesini yok etmesi (*munkatı*) nedeniyle kusurlu kabul ettiği yere bakınız. Ayrıca İbnu’s-Salâh’ın ilginç bir sonuç çıkardığı şu sözlerle karşılaştırınız: “Eğer o [yani hadis talebesi] bir hadis yazarına isnad edilen bir kitaptan rivayet etmek istiyorsa ‘falan-falan şöyle-şöyle dedi’ şeklinde bir ifade kullanmasın. Ama yazılı metnin sıhhatinden emin olması hali, yani o ya da güvenilir birisinin, ilk bölümde hatırlattığımız şekilde, birkaç orijinal metin ile karşılaştırması durumu müstesna. Günümüzde pek çok kişi, araştırmadan ve tahkik etmeden, terminoloji [yani, böyle bir rivayete isnâd ya da *icâzet* formunda izin verildiği izlenimi uyandıran bir terminoloji] kullanmaya izni verme konusunda gevşek davranıyorlar. Öyle ki, onlardan bir tanesi belirli bir yazara ait bir kitabı okuyor ve o nüshanın güvenilirliğinden emin olmaksızın ‘falan-falan şöyle-şöyle dedi’ ya da ‘falan-falan şöyle-şöyle anlattı’ diyerek o kitaptan rivayette bulunuyor.” s. 359

¹³ Krş. İbn Abdi’l-Berr, a.g.e., s. 305, Peygamberin kutsal olmayan yazıları (*sahifatu’r-rasul*) ile desteklenmiş otoritenin, kitabın yazar dönemindeki kullanımıyla ilişkilendirilme girişiminin gerçekleştiği yer. Yani İbn Abdi’l-Berr sanki bir zamanlar tapınak veya kutsal mekanlara emanet edilen resmi belgelere (yukarıya bakınız) verilen otoritenin şimdi kitaplara verilmekte olduğunun farkında gibidir.

¹⁴ Farklı bir sınıf olarak Hadisçiler hakkında bkz. G. Makdisi, *The Rise of Coneges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981; J. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education*, Princeton 1992; ve M. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, Cambridge 1994. Bilginin kitap formunda varolmasının din alimlerinin prestiji için bir tehdit oluşturma ihtimali, Ortaçağ Avrupasındaki Yahudilik hakkında da açıkça sözkonusuydu. Krş. E. Kanarfagal, "Rabbinic authority and the right to open an academy in medieval Ashkenaz" *Michael* 12 (1991). 233-250. XIII. yüz yılda, Kuzey Fransa’daki Yahudi toplumunda kitapların varlığı, okul açarken üstattan izin alma zorunluluğunu sona erdirmişti. Kanarfagal çarpıcı iki örnek sunmaktadır: 1) s. 236, XIII. yüzyıldan itibaren, “şerhler, hikayeler, hukuki hükümler, talmud metni için insanların öğretmenidir ve bütün bunlar zeki birisi tarafından belirlenmiştir” diyen Eureux metni; 2) s.241, “bununla birlikte hukuki kural ve hükümlerin artık yazılı olduğunu, herkesin şeri hükümleri araştırabileceği, hüküm koyabileceği ve bir rahibin eskisi kadar çok itibar sahibi olmayacağını” savunan, XIV. yüzyılda Ri’ye atfedilen *Semag mi-Zurich*. Kanarfagal s. 248’de şu sonuca ulaşmaktadır: “Talmut sonrası halakah literatürü, talmud hükümlerini belirleyen öğretmenin eşsiz konumunu yok etti. Artık öğretmen otorite değildi... çünkü hüküm, şimdi, herkesin mütalaa edebileceği ve kendi sonuçlarını ondan çıkarabileceği kitaplara dayanıyordu.”

medeniyetinin yazıyı hiçbir zaman sadece hafızanın bir şekli değil, aynı zamanda kendi şartları içinde daima aktif bir özne olarak gören çevrelerini ıceleyerek konuyu sonuçlandıracağız. Nitekim kendi dönemindeki realiteyi, yani öncelikle ve baskın bir şekilde tamamen kitaba dayanan bilgi naklini betimleyen bir yazı anlayışını açıkça ifade etmek için, kitabının IV. ve son bölümünde, Hafîb'e materyal ve model sunan şey işte bu tür çevrelerdi.

Yazının Hadis rivayetindeki problemlı yapısı, Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Marîfetu ulûmi'l-hadis*'inde, bir kitaptan hadis öğrenme alışkanlığını tartışması sırasında kısmen anlatılmaktadır.¹⁵ Pekı yazı, sözlü rivayet gibi aynı gücü kullanabilir mi? Nîsâbü'rî öncelikle süreci şöyle anlatmaktadır: bir talebe güvenilir bir hadis râvîsine, o râvînin yazılı durumdaki ve bir başka memlekette kitab olarak neşredilmiş eserinden aldığı hadisin bir parçasını *arz* etmektedir. Râvînin yeterli derecede incelemesi sonucu, öğrencinin kitaptan yaptığı rivayette bulduğu şey kendi rivayetine uygun ise o zaman şu soru ortaya çıkmaktadır: -kitaptan yapılan- bu rivayet işlemi, sözlü rivayetteki *semâ'* gibi aynı güce sahip mi? Daha sonra Nîsâbü'rî, bunun sözlü rivayetle aynı olduğunu düşündükleri söylenen meşhur kişilerin isimlerini, İslâm tarihinin en erken dönemlerinden başlayarak (Medine, Mekke, Kufe, Basra, Kahire, Dımaşk ve Horasan şeklinde) şehirlere göre listelemektedir. Bu duruma, Sasanili Kisra'ya doğrudan değil, Bahreyn emiri (*Azîmu'l-Bahreyn*) aracılığı ile yazılı bir doküman gönderen Peygamber kadar etkili bir örnek ile daha ileri bir destek verilmiştir. Yani Peygamberin elçisi Abdullah b. Hazafe mektubu, daha sonra Kisra'ya ulaştıran Bahreyn emirine vermiştir. Böylece sözlü bir temeli bulunmayan yazılı bir rivayet, yani bilgi neşri gerçekleşmiştir (karş. dipnot: 12). Ayrıca, Irak'a giderken, Yahya b. Saîd el-Ensârî'nin, Zuhrî (ö. 124/741) kanalıyla rivayet edilmiş yüz tane hadisi yazılı olarak göndermesini kandisinden istediği Enes b. Malik hakkındaki alıntı da delil gösteriliyor. Yani Zuhrî'den Malik kanalıyla Yahya b. Said el-Ensari'ye gelen, Malik'in de rivayetin kabul edilebilir bir aracı olarak ısrarla savunduğu, yazılı bir rivayet. Son olarak konuyu kapatırcasına Nîsâbü'rî, "on yedi yıl Malik ile beraber oldum ama onun *Muvatta'*ı hiçbir kimseye ezbere okuduğunu görmedim. Onun, 'yazılı rivayet, daha yüce olduğu halde Kur'ân hakkında kabul edilirken, nasıl olur da hadisler hakkında kabul edilmez? Hadisciler *arz* ile hadis aldığı halde, siz *arz* ile hadis almayı nasıl kabullenmiyorsunuz? Niçin siz de onların yaptığı gibi yapmıyorsunuz' diyerek sadece sözlü rivayetin kabul edilebileceğini düşünenleri birkaç kez azarladığımı gördüm." diyen Mutarrif b. Abdillâh'a ait bir rivayeti zikretmektedir. Gerçekten bizzat kendisine sorulduğu zaman Malik'in, "*arz* ile rivayet, *semâ'* dan daha geride değildir" dediği de söylenmektedir.

Bununla birlikte Nîsâbü'rî, ansızın, kendi dönemindeki hadis çalışmalarının durumu ışığında artık bütün bunların hiç birisinin geçerli olamayacağını savunmaya başlamaktadır. O, geçmişte *arz* ile rivayete izin verenlerden söz ederken, şöyle karşılık vermektedir: "Eğer onlar günümüzdeki hadisçilerin yaptıklarını görselerdi *arz* ile rivayete izin vermezlerdi. Eğer muhaddis kendine ait kitabında ne bulunduğunu bilmiyorsa, tashih için kendisine nasıl *arz* yapılabilir ki?"¹⁶ *Arz* ile rivayetin hafife alınmayacak sözlü bir boyutu olmasına rağmen hadisçinin tashih işlemi, neşredilmiş yazılı bir eserin hocadan talebeye ulaşan rivayetinin belirli bir isnâdını ispatladığında,

¹⁵ *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadis*, Hazırlayan M. Huseyn, Haydarabad 1497/1977, s. 256 vd.

¹⁶ İbnu's-Salâh da, "Eğer hoca kendisine okunan şeyi ezberlememişse, işte bu hakkında ihtilaf edilen bir konudur" derken aynı noktaya temas ediyordu. a.g.e. s. 324

Nîsâbûrî yine de bir çok alimin rivayet ettiği her şeyi hatırlayamaması konusundaki hata ihtimalini düşünmektedir. Şu halde Nîsâbûrî'nin asıl korkusu, kitap ile bilgi rivayetinin otorite olarak kabul edilmesidir.¹⁷ Yani, hadisi ilk olarak nakleden alim, eğer yazılı halde bölge bölge dolaşan kitabındaki malzemeyi tam olarak kontrol etmemişse, *arz* ile rivayeti otorite kabul etmek, rivayetin en önemli gücünü yazarına değil, kitaba vermek ile eşdeğerdir. Sanki Nîsâbûrî, Hadis çevrelerinde hakim olan yazı kavramının hala hafızaya yardımcı bir unsur olduğu [yani son şeklini almış kitabın hadis çevrelerinde henüz tam olarak kendini ispatlamadığı] Malik gibi bazı önderlerinin döneminde bu kadar çarpıcı bir şekilde yüzleşmedikleri rivayetin kitab halindeki neşrinin gücünü farketmektedir. Düzenlenmiş son haliyle basılmış bir kitabın, kişisel kullanım amaçlı yazılı notların aksine, onu yazandan bağımsız bir bilgi kaynağı olarak potansiyel bir gücü vardı. Aslında Nîsâbûrî yazıyı kesinlikle kabul etmekte, ama kitaba bilgi kaynağı olarak bir otorite vermek istememekteydi. Yani *Arz* uygulamasına pratikte izin verilirken o teoride *semâ'* ile eşit olamazdı. Çünkü bu, *isnâd*ın otoritesini kitaplara vermek anlamına geliyordu. Görüldüğü gibi, her halükarda bilgi naklini sözlü olarak belirleme endişesi ağır basmaktaydı¹⁸

Ve halen Nîsâbûrî, sanki rivayet konusunda yazının yaygın kullanımı ile yüz yüze kaldığında yapılacak hiçbir şey olmadığını ve temelde kuşkuları bulunsa da onu tablonun içine koymaya çalışabileceğini düşünerek, tartışmanın sonunda baştaki konuma geri dönüyor gibidir. Bu yüzden o, hadis malzemesinin sahih bir rivayetinin yazılı olarak da gerçekleştirilebileceği olgusunu destekleyen iki rivayetle konuyu bitiriyor.¹⁹

Şu halde, burada kazanılacak veya kaybedilecek olan şey, esasen rivayet zincirinin, dolayısıyla sözlü kültürün otoritesi idi. Nitekim Hatîb bizzat bunu, *el-Câmi li ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sami*'sinde, herhangi bir rivayet zincirine ihtiyaç duymayan malzemenin yazılması konusunu ele aldığı bölümde ifade etmektedir.²⁰ Bölüm, zikri geçen bütün hadis malzemesinin bir rivayet zincirine muhtaç olduğu açıklamasıyla başlamaktadır. Eğer rivayet zinciri düşerse, her şeyin boşa gideceği de ifade edilmektedir. Başka bir ifadeyle, rivayet zinciri hadis için temel unsurdur. Bunun nedeni, “bana göre rivayet zinciri dinin bir parçasıdır, eğer isnâd olmasaydı, her isteyen istediğini söylerdi.” diyen İbnu'l-Mubarek'e (ö. 181/797) atfedilen bir alıntıda gösterilmiştir. Başka bir ifadeyle, isnad edilse bile geleneğe yeterince bağlı olmadıkça din hakkında konuşmanın bir değeri yoktur. Bu tür bir düşünce Hatîb tarafından *Şerefu ashâbi'l-hadis ve nasihati ehli'l-hadis*'te zikredilen ve “din, görüş (kelam) ile değildir, bilakis gelenek, yani kaynaktan elde edilen rivayetlerdir” diyen bir alıntıda tekrarlanmıştır.²¹ Bu iki alıntı, bir

¹⁷ Yazarak alınan bilgi, yazarına yüz defa arz edilmiş olsa bile kişilerin onun hatasızlığından hala emin olamayacağını iddia ederek, böyle bir bilgi nakli metodunda bir problem olduğuna işaret eden İbn Abdilberr ile karşılaştırmız. a.g.e., s. 338.

¹⁸ Krş., İbnu's-Salâh, a.g.e., s 316 ve 320.

¹⁹ Sözlü rivayeti savunma bağlamındaki ilginç bir açıklama için, Zey b. Sabit'e atfedilen bir rivayeti zikreden İbn Abdilberr'in a.g.e.'ine bkz. s. 278. Zeyd b. Sabit, insanların kendi rivayetlerini yazıyla kaydettiklerini öğrendiğinde, şu açıklamayı yapmıştı: “Biliyorsunuz belki de size haber verdiğim her şey, size bildirdiğim gibi değildir.” Tuhaf karşılansa da bu sözler, yazı ve bilginin eksik nakline kapı aralaması muhtemel bir metodun belirsizlikleri hakkındaki ciddi kuşkuları öne çıkarmaktadır.

²⁰ *el-Câmi li ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sami* hazırlayan Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyze Beyrut, 1417/1996. s. 370 vd.

²¹ *Şerefu ashâbi'l-hadis ve nasihati ehli'l-hadis*, hazırlayan Amr Abdulmunim Salim, Kahire 1417/1996, s. 124.

arada düşünülduğünde, bilginin isnâda değil nazar ve istidlale dayandığını düşünen ve teolog olarak isimlendirilen *kelâm* taraftarlarına bir cevap gibi görünmektedir.²²

Kelamcılara göre aklî çıkarım, kişiyi (Tanrı'nın varlığı, alemin yaratılışı, peygamberliğin gerekliliği gibi) inancın çeşitli araçlarına inanmaya götürürken, isnâd ve aklî çıkarımın otoriteleri epistemolojik olarak farklıdır.²³ Dolayısıyla onlar tek bir bilgi anlayışının içinde ele alınamazlar. Bununla birlikte kelamcılar, aşağıda tartışılacağı gibi, Tanrı'nın emirlerinin bilgisine ulaşmada vahye olan ihtiyacı kabul etmişlerdir. Ama kuşkusuz kelamcıların esas ilgilerini ilâhî emirlerin ayrıntılarına ait bu bilgi değil, fakat daha çok aklî muhakemenin takip ettiği, rivayet temelli bilgiye kapalı teolojik bilgi oluşturmuştur.

Hatîb, burada, birincisi epistemolojik olarak isnâd ile ispatlanan hadis ve ikincisi isnâdsız kabul edilen diğer bütün bilgiler olmak üzere, bilgi konusundaki iki yaklaşımı hesaba katmakla yerinde bir davranış sergilemektedir. O, bilgi konusundaki bu ikili yaklaşımını, *Câmi*'de de (s.311-312) sürdürmektedir. O İlk olarak, -salih ve zahit kişilerin menkıbeleri, hatiplerin öğütleri, aydınların vecizeleri gibi- diğer bütün ahlaki bilgi çeşitleri için bir isnâdın güzel, fakat böylesi bilgilerin geçerliliği ve etkisi açısından, zorunlu olmadığını iddia etmektedir. Daha sonra, "felsefi/beşeri hikmetin otoritesi yani isnâdı onun varlığıdır." şeklindeki Yusuf el-Hasen er-Râzî'ye atfedilen bir rivayeti de aktarmaktadır. Diğer bir ifadeyle, tek başına tecrübe ve muhakeme, bir otorite gerekmez, beşeri bir hikmeti doğrulayabilir ya da yalanlayabilir. Bunun hemen ardından, öğrencileri kendisine kitaplarda buldukları öğütlerden istifade edip etmeyeceklerini sorduklarında, "evet, eğer duvarda yazılı bir öğüt bulursanız onu da dikkate alın ve yararlanın" diyen İbnu'l-Mubarek'e isnad edilen bir rivayet gelmektedir. Bununla birlikte o, din (fıkıh yani vahiy kaynaklı bilgi) hakkında sorulduğunda, "sözlü bir rivayet (*semâ* ') olmaksızın herhangi bir kıymeti yoktur" demiştir.²⁴

²² Diğer yandan *sözün/kelâmın* bu kullanımı, kelam ilminden daha çok hadis ile de ilişkili olabilirdi. Hatîb'in iddiasına göre mana, her iki durumda da aynıdır. Yani güvenilir bir rivayeti olmayan bilgi naklidir. Krş. el-Âmirî (ö. 381/992), *Kitâbu'l-i'lâm bimenakibi'l-islâm*, hazırlayan: Ahmad Abdulhamid Ğurab, Kahire 1387/1967, s. 111, Âmirî burada kelamcıların hadisçiler ve onların sözlü olarak rivayete bağlılıklarını hafife alışından bahsetmektedir. Kelamcılar ise, bu rivayetlere sadece bir görüş olmaktan öte herhangi bir entelektüel önem atfetmezler. Yine Âmirî'nin, *kelam* ve *fıkıh* gibi diğer ilimler gerçek *düşünceyi* gerektirdiği halde, hadis ilimlerinin sadece hafızanın bir işlevi olduğu şeklinde yorum yaptığı yer ile karşılaştırınız. s. 121.

²³ Bkz. U. Rudolph, "Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-As'ari's und al-Maturid's," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 142 (1992), 72-89. "Aklî kurgunun nihayette vahyedilmiş bilgiye uyması beklenirken, Mutezili düşünce karşısındaki geleneksel tepki içinde, bilgiye -duyusal sezgi ve dini gelenek şeklinde- iki epistemolojik zemin kazandırılmıştır. Örneğin s. 77-78. "Birincisi anlamın anlaşılmasından ve kesintisiz (sahih) isnâddan oluşur, diğeri de kişinin kendine has aklî süpekülasyonu ortaya çıkar. Böylece anlama kabiliyeti tek başına bir şey ifade etmez, aksine iki temelden sadece biri olur. Şöyle ki anlama kabiliyeti kesin verilerin anlaşılmasından elde edilebileceği gibi, bizzat isnâdın ifadelerinden de anlaşılabilir. Özellikle Eşari, aklî, Allah'ı tanıma konusunda vahiyden tamamıyla koparmak istemez. Buraya iki kayıt koyar; birincisi, Akıl bu yolda Allah'ın varlığını sadece test edebilir. Diğer taraftan Allah'ın sıfatlarını tasvir edemez. Çünkü bizim Allah'a verdiğimiz ilâhî isimler, Eşari'ye göre vahiyle dillendirilmelidir. Görülüyor ki Eşari, aklî süpekülasyonların vahiyden kaynaklanan bir çerçeve içerisinde kalmasına azami dikkat göstermiştir." {Tırnak içinde yer alan bu alıntıyı Almanca'dan çeviren Ayşegül-Dr. M. Faik YILMAZ çiftine teşekkür ediyorum: N. Tartı}

²⁴ Bu önemli nokta yani vahyin bir garantörü olarak hadis ilminin gerekliliği konusu, Âmirî tarafından uzunca işlenmiştir. a.g.e., s. 113. O şöyle demektedir: "... ve hadisçiler mesleklerini korurlar. Kim bir hadis uydurmak, bir senedi değiştirmek, bir rivayeti bozmak ya da kahramanlık destanları,

Bütün bunlardan nasıl bir sonuç çıkarılabilir? Öncelikle Hatîb'e göre, bilgi konusunda iki epistemolojik yaklaşım vardır: Birincisi, doğruluğu tecrübe ile anlaşılan ve kendisinden başka bir güce ihtiyacı olmayan beşeri hikmet. Bu tür bilgiler, hikmet olarak kendi etkileri ile bilinir ve kabul edilirler. Bizim için burada önemli olan şey, İbnu'l-Mubarek hakkındaki son rivayette görüldüğü gibi, bilgi konusundaki bu yaklaşımın kitaplarla olan ilişkisidir. Sanki Hatîb şöyle demek istemektedir: "Bakın, genelde felsefi ve etik/beşeri bilgilerle alakalı olduğu sürece kitapları kullanmak güzeldir, fakat onları, herhangi bir isnâda dayanmaksızın vahiy kaynaklı bilgiler için kullanırsanız, o kitaplarda bulduğunuz şeylerin, aklî istidlal peşinde olanlarca vahyin ayrıntıları konusunda bize söyleyebileceklerinden daha değerli olacağını zannetmeyin." Diğer bir ifadeyle bir kitap, eğer bir isnâda ve bir *semâ'* ihtimaline dayanıyorsa dinin amaçları için bir değer ifade eder; o zaman siz bir kitaptaki bilgileri kaynağını bilmeden alabilirsiniz.²⁵ Beşeri bilgi dikkate alındığında, insan aklı beşeri bilgiyi belirleyebileceği için, problem olmadığı halde, insan aklı vahyedilen bilginin mahiyetini tanımlamayla belirleyemediğinden ilâhî bilgi söz konusu olduğunda bu durum bir problemdir." O zaman amaç sadece, gerekliliğini aklın (en azından kelamcılara göre) kabul edebileceği vahy için değil, aynı zamanda vahyin ayrıntıları yani aklın ilâhî vahiyden yardım almaksızın ortaya çıkaramayacağı Tanrı'nın buyrukları için de epistemolojik bir garanti sağlamak olur.²⁶

Bunu tasdik bağlamında Hatîb, bir sözü *isnâdsız* olarak yazarken yakalanan Horasani'nin durumunu anlatmaktadır. Kendisine, yaptığı bu iş hakkında sorulduğunda

hükümdarlar tarihi, akşam safası ve savaş hikayeleri gibi edebi haberleri hadise eklemek isterse, bütün hadisçilerin en sert tehzibi ile karşılaşır." Yukarıda İbnu'l-Mubarek'e atfedilen bir rivayette fıkıh, peygamber sünnetinden farklı iken, fakih tarafından verilen hükümler eninde sonunda vahye dayandığı derecede geçerlilik sahibidir. Ayrıca Sokrat hakkındaki bir hikayenin tarihi gerçekliğinin, peygambere ait rivayetlerin tashihinde kullanılan bir ifade biçimine yani çokça tekrarlanmaya (tevatür) bağlandığı yer ile karşılaştırınız. Âmirî, *Kitâbu'l-emed ale'l-ebed*, Editör: E. Rowson, New Haven 1988, s. 70.

²⁵ Krş. İbnu'l-Cevzi, *el-Hatt ala hıfzi'l-İlm*, hazırlayan F. Abdulmunim Ahmed, Alexandria 1983, s. 23. "Yüce Allah bizim toplumumuzu, Kur'ân ve sünnetinin ezberi ile ayrıcalıklı kılmıştır. Bizden öncekiler, kutsal kitaplarını sayfalarından okurlardı ve onları hafızalarında tutamazlardı. Üzeyir çıkıp Tevrat'ı ezberinden okumaya başlayınca, "İşte bu Tanrı'nın oğludur." dediler. Biz öyleyse, çocuklarımıza Kur'ân'ı yedi yaşında iken ezbere okutturan kişiye ne kadar minnettar kalacağız? Bu yüzden kendi peygamberinin söz ve eylemlerini güvenilir bir şekilde rivayet eden bizden başka hiçbir toplum yoktur. Çünkü Peygamber sünneti önceki kuşaktan sonrakine nakledilmekte ve rivayet Peygambere ulaşmaya kadar tetkik edilmektedir. Diğer toplumlar, kağıt üzerinde gördükleri şeyi, kimin yazdığını veya aktardığını bilmeden rivayet etmektedir."

²⁶ Bu nokta, Âmirî tarafından da doğrulanmaktadır. Bkz., *Kitâbu'l-i'lâm bimenakıbi'al-islâm*, s 103-104. Âmirî, ilâhî emre boyun eğme ihtiyacının insan aklı tarafından onaylandığını ileri sürmektedir. Çünkü o tümünü kuşatmak şöyle dursun bilgiyi öğrenemez bile. Bu aynı zamanda hadisçilerin, kitabın yaygınlaşması ile isnâda alternatif olarak *icâzet* konusunda ısrarcı olmalarının da temel nedenidir. Ya birileri hadis ilminin epistemolojik zeminine bilgi taşımayı, onu bir tür isnâd gibi kabul ederek kitapla gerçekleştirmek zorunda kalmış, ya da diğerleri yazılı rivayeti kendi şartları içinde kabul etmiş ve hadis ilmini belirli bir noktaya doğru taşımıştır. *İcâzet'in* isnâd kadar yasal bir rivayet aracı olduğunu göstermek için Silefî'nin her çareye başvurmasının sebebi işte budur. Hadisçilerin yazılı rivayeti en azından teorik olarak *icâzet* aracılığıyla kontrol altında tutmalarını yönlendiren şey, vahyedilmiş şeri ahkâmın ayrıntılarının dayandığı epistemolojik temeli koruma kaygısıdır. Örnek olarak Bkz. Silefî, a.g.e., s. 54. Eş zamanlı olarak gerçekleşen, isnâdın imkanlarını yazılı rivayet yoluyla artırma ve kontrol etme kaygısı için bkz. İbnu's-Salâh, a.g.e., s. 341. "Sanki onlar bu tür bir hadis nakli (yani *icâzet*) ile nakilde bulunma yeteneğine sahip çocuğun, bu ümmete has isnâdın halkasını devam ettirmeye odaklanmış bir kapasiteye ulaşır ulaşmaz, hadisi üstlenebileceği görüşünü kabul etmiş gibidirler."

o, bilgiyi toplumsal değil kişisel olarak kullanmak niyetinde olduğu yönünde Farsça cevap verir: “Ben onu çarşı-pazar için değil, evim için istiyorum”. Hatîb bu durumda kazanılacak veya kaybedilecek olan şeyi açıklama konusunda oldukça dikkatlidir (s. 372): “Eğer Horasani’nin yazdığı şey dindarane menkıbeler ve nasihatler içeriyorsa, yaptığı şey normal olurdu. Fakat eğer o, dini emirlerden (ahkam hadisleri, yani Tanrı’nın emirlerinin ayrıntıları) oluşan ya da insan davranışlarını düzenleyen helal-haram ile ilgili hadisler içerdiyse, o zaman isnâdı düşürmede hata yapmış olmalıydı. Çünkü yazdığı bilgiyi sağlamlaştırmanın yolu isnâddır. Yine o isnâd araştırması ve onun sahlîliğini incelemekten vazgeçmemeliydi.”

Kuşkusuz, hadisçilerin sözlü rivayetin teorik önceliğini kendisiyle korudukları ısrarcı yaklaşımı (yani yazılı rivayeti sözlü terimlerle ifade etmenin bir sonucu olarak *icâzet-isnâd/semâ’* sistemini) araştırmanın çeşitli yolları vardır. Her şeyden önce, bilgi arenası ve onun rivayetinde çıkarların tehlikede olduğu bir gerçektir (Bkz dipnot: 14). Yani sözlü rivayete verilen öncelik, yukarıda açıklandığı gibi, bilginin moral boyutuna hizmet etmeyi amaçlarken, aynı zamanda, salt bir sanatın ifadesi değil, hadisçilerin İslâm toplumundaki prestijini korumanın bir yolu idi. Kısacası onlar, İslâm içinde, kendileri için (*isnâd*ın yanında *icâzeti* de içerecek şekilde) *isnâd/semâ’* sistemine dayanan bir konum belirlemişlerdi. Onların varoluşu ve hareket tarzı, hadisin nihai teminatının rivayet zinciri olduğu öncülüne bağlı idi. Eninde sonunda, eğer – halka yazılı formda duyurulmuş bir bilgi olarak- yazı, rivayetin temel bir aracı olarak düzenlenmiş olsaydı, İslâm toplumunda hadisçilerin işgal ettiği konum, vahyedilmiş kuralların muhtevasını içeren birkaç kitabın yazımıyla tasfiye edilmiş olabilirdi²⁷. Bir başka ifadeyle, peygamber sünnetinin bilgisi, eğer ilkelere göre, rivayet zincirlerine gerek kalmaksızın kitaplara yerleştirilmiş olsaydı, ne *ilmu’r-ricâl* gibi çeşitli hadis branşlarına ne de hadisçiler sınıfına ihtiyaç kalırdı.

Sözlü rivayete tanınan öncelikle ilgili bir başka açıklama, vahiy bilgisinin ritüel önemi açısından yapılabilir. Bu bilginin her bir okunuşu vahy olgusunun yenilenmesi anlamına gelir ve vahyedilmiş bilgi çok zaman yazılmamış terimlerle tasavvur edilir. Ozanlar, şairler ve vaizlerin her biri, seyircileri üzerinde güçlü bir hakimiyet oluştururlar. Belki bu, bir metnin sayfasında yer alan sessiz yazılı kelimelerden daha büyük bir güçtür. Bütün bunlardan başka, lafızları sözlü olarak kurgulayanlar, Tanrı’nın kelamı ile olan sözlü iletişimi ne yazıya ne de metne dayanan peygamberi örnek almaktadırlar. İslâmîyet’te Kur’ân’ın temel sözlü doğası, resmi bir kitap halinde yazılı olarak toplanmasından sonra bile devam etmiştir²⁸. Kur’ân’ın, bu gün bile, okunması

²⁷ Hadis öğretiminde sözlü rivayete verilen öncelik ile, bilginin diğer dallarını öğretirken ona öncelik tanıma arasında bir ayırım yapmak oldukça önemlidir. Hadis öğretiminde sözlü rivayet, burada tartıştığımız gibi, vahyin detaylarının epistemolojik teminatı idi ve o, bu yüzden İslâm medeniyetinde peygamber sünnetinin koruyucuları olarak hadisçilerin sosyal statülerini etrafında oluşturdukları bir odak idi. Sözlü rivayet, pedagojik yararı nedeniyle diğer bilgi alanlarında da tercih edilmiş olabilir. Fakat o epistemolojik bir esas değildi. Örneğin genellikle öğretimin daha etkin bir aracı olarak sözlü rivayet lehindeki tartışma için bkz. J. Schacht ve M. Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy Between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo. A Contribution to the History of Greek Learning Among the Arabs*, Kahire 1937, s. 83 vd., özellikle, okumak görmeye benzerken kelimelerle haberleşme işitmeye daha çok benzediği için öğretimin kelimelerle, yani sözlü anlatım ile iletişime dayandığı kadar, daha esaslı bir şekilde okumaktan öte işitmeye dayandığının ileri sürüldüğü s. 84’e bkz.

²⁸ Bkz. D. A. Madigan, *The Qur'an's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton 2001.

değil, ezbere tekrar edilmesi, hafızanın nakil aracı olarak imtiyazlı gücünü göstermektedir. İslâm daki peygamberi hitab, diğerlerinde olduğu gibi bir *semâ'*, yani sözlü ve işitsel rivayet sorunudur. Bu aynı zamanda, en az kendisinden türediği vahiy kadar bir *semâ'* deneyimine sahip hadisin öğrenim ve rivayetinin, esasen nasıl değerlendirileceğini düşünmemizde bize yardım eder.²⁹ Bu, (Cuma hutbesinde kullanılıyorsa da) hadisin ibadette kullanıldığını iddia etmek anlamına değil, fakat hadis faaliyetinin (*midraş* bağlamında Yahudilerin sözlü ve yazılı Tevrat incelemesi anlayışına benzer şekilde) ibadetten geri kalmayan dini hatta ayinsel bir olay olduğu anlamına geliyor ve onu korumak için aslında onun orijinal sözlü îlânının bazı işaretlerini, en azından sembolik olarak, sürdürmek gerekiyordu. –Müslüman, Yahudi veya Hristiyanlara ait- bütün kitaplar, esasen ibadet sırasında ezbere okunmak için tasarlanmıştır (Nitekim hadis de esasen İslâmî kutsal kitabın bir parçasıdır).

Sözlü rivayetin teorik önceliği üzerindeki ısrarlar hakkındaki böylesi açıklamalarla ilgili olarak kim ne düşünürse düşünsün, bizim buradaki amacımız, daha önce bahsedildiği gibi, sözlü rivayetin müslümanlar tarafından geliştirilmiş olan epistemolojik bir açıklaması üzerinde durmaktır. Beşeri ya da vahyedilmemiş bilgi, isnâdsız alınabilir ve doğrulanabilir: Akıl onun doğruluğunu rasyonel yeti ile anlayabilir. Ama vahyedilmiş bilginin tasdik edilebilmesi için bir isnâd ile desteklenmesi gerekir. Kelamcılar, aklî çıkarımın inanç araçlarına götürebilceğini göstermek için çalışmalarına rağmen, dinin detaylarına inildiğinde bu epistemolojik ikilem ile esaslı bir uyum içindedirler. Meşhur kelamcı Abdu'l-Kahir b. Tâhir el-Bağdadi (ö. 429/1037) bilginin teorik alanlarının sınıflarını açıklamaya yönelik olan kitabının birinci bölümünün dokuzuncu başlığında, dinin teolojik prensipleri üzerine şöyle yazmaktadır:³⁰

Nazari ilimler dört gruptur. Birincisi, aklın kıyas ve muhakeme yoluyla gerçekleştirdiği istidlal, ikincisi tecrübe ve alışkanlıklarla kazanılanlar, üçüncüsü vahiyle öğrenilen şeriat, yani ilâhî kurallar ve dördüncüsü, bazı insanlar ile canlı varlıklarda bulunup bazısında bulunmayan ilham [bu, daha sonra açıklanacağı gibi, peygamber ilhamı olmayıp, şair ve ozanlara lütfedilmiş bir ilham veya özel bir yetenektir]. Aklın muhakeme ve istidlal ile öğrendiği –alemin yaratılışı, onu yaratanın ezeliyeti, tekliği, sıfatları, adaleti, hikmeti, kullarına menevi sorumlulukla birlikte emanetini vermesi, mucizelerinden yola çıkarak onun elçilerinin peygamberliğinin bilinmesi gibi- şeyler bilginin teorik ve aklî kısımlarına (maarif) aittir. Deneyim ve pratik ile bilinen –tıbb ve tedavi ilmi ile çeşitli meslekler ve sanatların ilmi gibi- ilimler [yani herhangi bir tıbbi tedavi veya diğer bir tedavide ya da bir meslek veya diğer birinde tekrar tekrar yapılması gereken şeyler] alışılmışı kıyas yoluyla

²⁹ Krş. Decobert, ag.e. Decobert, peygamber konuşmasının sözlü doğası Tanrı'nın vahyedilmiş buyruklarından ve dolayısıyla onun otoritesinden farklı olduğu için hadisleri yazma konusundaki isteksizlik ile sözlü rivayet arasındaki bir bağlantıya işaret etmektedir. Örneğin s. 30 ve 34, "Perygamberin sünnetini yazıya geçirme konusunda gelenekçilerin ne kadar isteksiz davrandıkları bilinmektedir. Yapılan konuşmanın o anki ve söze bağlı anlamı bu sözün anlaşılması için temeldir. Zaten yasama görevi içinde Tanrı-insan mesafesi ve O'nun Kelamı'nın anlaşılması ile ilgili temel kavram "ilm"e tekabül etmektedir." {Tırnak içindeki Fransızca ifadeleri çeviren Dr. Mustafa Sarıca'ya teşekkür ediyorum: N. Tartı} Böylece vahy hükümlerinin sözelliği onun vahyedilmişliğinin sembolik bir işareti idi ki, müslüman toplum bu özelliği, sadece meşrulaştırmak için değil, aynı zamanda kutsallaştırmak için kendi kurumlarına atfediyordu.

³⁰ *Kitâbu usuli'd-din*, İstanbul 1928, s. 14-15.

elde edilir, fakat onların yöntemi deneyim ve alışkanlıkla öğrenilir. Vahiyle öğrenilen ilim ise, helal veya haram, vacib, sünnet, mekruh ve diğer fihhi hükümlerin ilmidir.

Bir başka ifadeyle, bu tür bir epistemolojik taksim, yani özellikle tanrı hakkında neyin akılla neyin de vahyle öğrenilebileceği problemi, yukarıda işaret edildiği gibi, tıpkı Hafîb'in *Câmi*'de yaptığına benzemektedir.

Yukarıdaki alıntıda, birinci grubun ya da bilgi anlayışının (yani tümden gelim) taraftarı olmasına rağmen kelamcı Bağdadi, bazı bilgilerin, yani Tanrı'nın emirlerinin, bilgiye tümevarım dışı bir yaklaşım gerektirdiğini de reddetmemektedir. Diğer bir ifadeyle, kelamcılarının savunduğu bilgi anlayışı –tümdengelim-, inancın temel araçlarına ulaşabilirken, tamamiyle farklı bir bilgi anlayışı gerektiren vahyin detaylarına, yani sahih sünnete, ulaşamaz.³¹ Böylece, sözlü rivayetin önceliği konusundaki teorik ısrarlar, kendisi için insan aklının yetkin epistemolojik bir araç olduğu vahiy bilgisinin genelini içeren diğer bilgi türlerinin aksine, vahyedilmiş bilginin detaylarına olan epistemolojik yaklaşım biçimini sürdürmektedir. Kitap, birinin bir kitapla kurabileceği özel bir ilişkiye, yani otoriter bir gelenekten farklı olarak bilginin okuyucusu ile ilişkisine önem katacak derecede yaygın kullanılmış olabilir. Ve V. hicri asırda hadis kitap neşri ile rivayet edildiği doğrudur. Fakat hadisçiler, kişinin epistemolojik itibarına, yani akli istidlal ile ya da otoriter bir gelenek ile gerçekleşen bir bilgi anlayışına en azından düşünce planında, işaret etmenin hayati önem taşıyan görüntüsünü görmezden gelmediler. Peygamber hadisinin prestijini gösteren işaret, şüphesiz, temelde sözlü terimlerle belirlenen rivayet zinciri idi. Çünkü –temelde sözlü olan- bir rivayet zinciri, bilgi rivayetindeki çokanlamlılığı sınırlayan bir şeydi. Böylece o, bilginin sıhhatini korumada isnâdsız ve yazılı olarak neşrinden daha etkili idi. Eğer peygamber sünneti esasen yazılı terimlerle belirlenmiş olsaydı, yukarıda ileri sürüldüğü gibi, sadece hadisçilerin mesleğinin modası geçmiş olmaz, aksine hadis ilmi epistemolojik teminatını da kaybetmiş olurdu. Çünkü kitabın doğası, yani bilginin kaydedilmiş hali, rivayet zincirini kaydetme ihtiyacını ortadan kaldırmakta: Onun yerine kitaba açıkça sadece bilgi yazılmaktadır. Hadis çevrelerinde, yazıyı hafızaya bir alternatif olarak tanımlamak ve terminolojik metodlar kurmak amacıyla, hadisçileri rivayet usulündeki incelikler konusunda uyarmak için ortak bir takım çabalar da gerçekleştirilmiştir. Örneğin Silefi, böyle bir sistem kurmaktadır: Hadis, hocanın huzurunda sözlü olarak alındığında, “*bana heber verdi*” lafzı; hocayla karşılaşmaksızın mektuplaşmayla alındığında “*bana yazdı*” lafzı; hocanın yazılı kitabından ezbere okunarak alındığında, “*bana anlattı*” ya da “*bana haber verdi*” lafızları kullanılmalıdır...vs.³² Başka bir ifadeyle, ilmin yazılı olarak neşri yok olmayacaktı. Gerçekte o, ileride göreceğimiz gibi, bu tür bir ilmin garantisi olamasa da, daha sağlam bir kaydı sayılmıştı. Ve yine de, yukarıdaki örneğin çağrıştırdığı gibi, yazıyı hadis ilmi tarafından tasarlandığı şekilde rivayet zinciri ile uyumlu bir kategoride sürdürmek gerekiyordu.³³

³¹ a.e. s. 20-23

³² Silefi, a.g.e., s. 59. Daha fazla delil ya da epistemolojik öncelikleri sürdürmek için terminolojik araçların kullanımı hakkında bkz., J. Dering/R Sellheim, “sama',” EI, VIII, 1018-1020, özellikle s. 1020: “IV./X. asrın ikinci yarısında, *okuyan* karşısında *dinleyeni* güçlendirmek için, hukukçular arasında yeni bir gelişme yaşandı. Öğretme ve öğrenme merkezlerde kurumlaştırıldığında, bunun için bir halka oluşturuldu.”

³³ Hatta bir öğrenciye birisinin eserini yazılı olarak rivayet izni verirken, yazılıdan ziyade sözlü olarak alması tercih edildi. Bkz. İbnu's-Salâh, a.g.e., s. 345.

Hiçbir yerde, yazının, hadisçilerin anladığı şekliyle hafızaya denkliğinden daha ileri entelektüel yöntem değerlerine uygun terimlerle belirlenmesi girişimi olmamıştır. O, evcilleştirilmek için hafıza gibi sözlü terimlerle: Yani hafızanın bir alt kümesi olarak tanımlanmıştır. Yazının (sözlü hafıza karşısında) bir hafıza türü olarak tanımlanması, onun hadis çevrelerindeki esas görevinin - kaynakların yazılı son şekliyle istikrar bulmasından önce (örneğin: *kutub-i sitte* III./IX. asırda derlenmiştir) - hafızaya yardım etmek olduğu en erken dönemlerde elbette etkili idi. Bununla birlikte, hadis seçimi ve öğreniminin, en erken dönemden beri var olduğu halde, Hatîb'in döneminde sadece teorik bir biçim kazandığı da ifade edilmelidir.³⁴ Öyleyse, hadis öğretim ve araştırma metodunun temelinde yatan teorik temelleri oluşturma çalışması, onun için iyi bir zamanlama olacaktı. Hadis alanının entelektüel değerlerini korumak için, hafıza gibi kabul edilen yazıyı kontrol altına alma yolunda harcanan bazı çabaları gösterelim diye başvurduğumuz Hatîb'in bir kitabı işte böyledir.

Kitâbu'l-kifaye fi ilmi'r-rivaye, peygamber sünnetini araştırma ile ilgili kurallar konusunda ders kitabı olarak yazılmıştır.³⁵ Bu kitapta yazı ve hafıza neredeyle eş anlamda kullanılmıştır. “Hadis hafızının, başkasının kitabındaki ya da hafızasındaki bir şey konusunda şüphesi olduğunda onu doğrulamaya izin” başlıklı bölümde (s. 216-217), böyle bir kişinin hem başkasına ait kitaptan aldığı hem de birisinden duyduğu ve ezberlediği bir rivayetin sıhhatini araştırabileceği ayrıntılarıyla açıklanmaktadır. Aynı şekilde, “ezberimde olan” (*hifzi*) ile “kitabımda olan” (*Kitâbî*) ifadelerinin aynı anlamda kullanıldığı, “kitaplarında olan ile muhaddislerden öğrendikleri arasında bir fark bulanlar” (s. 219-221) başlığı altında da birkaç örnek verilmektedir. Birinin kitabı ve bir başkasının ezberi herhangi bir rivayette birkaç kelime farklı olabilmesine rağmen, muhtemelen ikisi de, rivayet edilmiş bilginin kaydı açısından, eşit statüye sahiptir. Elbette zikredilen rivayetler, yazının bağımsız bir kitap olarak değil de genelde hafızaya yardımcı olarak kabul edildiği bir zamana aittir. Fakat Hatîb, böyle bir tarihsel-dilsel farklılık göstermeyecek bir muhataba hitab etmektedir. Daha doğrusu okuyucuları, onun kitab ve belleğin bilgiyi ispatta eşit bir güce sahip olduğuna, bir başka ifadeyle, kitabın bir tür hafıza olduğuna inandığını düşünebilirlerdi. Çünkü “hafızası zayıf olanın, kitabının aslından aktardığı hariç, hiçbir hadisi alınmaz” başlığı altında böyle bir görüş ileri sürmektedir. (s. 223)³⁶

Yazı ve hafızanın esasen aynı olduğu konusunda okuyucularını ikna etmek için daha fazla bir çaba içinde Hatîb, yazılı bir şeyin sadece ezberlenmesi şartıyla sahih bir bilgi kaynağı olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmektedir. Ancak bu, ustaca fakat dikkate değer bir şekilde yazının hafızaya yardımcı olduğunu söylemekten farklıdır: Burada bilgi naklinde bir yardımcı unsur olarak yazı ile, bir esas olarak yazı arasındaki ayırıcı yok olmaktadır. Orada, kitabını göstererek “bunu ben, ezberlememiş olsam da, *semâ* ile aldım” diyerek yazısına itimat eden güvenilir birinden hadis kabul edilip edilemeyeceği sorusunun Malik b. Enes'e sorulduğu bir rivayet de aktarılmaktadır. (s. 227) Malik bu soruya, kitaba kendinden habersizce bir ekleme yapılabileceği için onun rivayetinin kabul edilemeyeceğini söyleyerek yanıt vermektedir. Bir başka rivayette benzeri bir soruya (s. 227), bu defa: “Bu tür kişilerden hadis alınmaz, çünkü onların kitaplarına geceleyin ilaveler yapmalarından korkarım.” diyen Malik tarafından cevap

³⁴ Ya da, alternatif olarak yaygınlaşan şey, Hatîb tarafından belirlenen hadis öğretim teorisi idi.

³⁵ *Kitâbu'l-kifaye fi ilmi'r-rivaye*, Haydarabad, 1457.

³⁶ Elbette, *Kitâb*, (*German Schrift* anlamında) kitap kadar, basit olarak yazmayı ifade edebilir, fakat Hatîb'in toplumunda bilinen epistemolojik taksimi bulandıran şey tam da bu belirsizlikti.

verilmektedir. “Ezberlenmemiş hiçbir şeyi yazı ile kaydetmeyin” diyen bir alıntıda da açıkça görüldüğü gibi, hadis ve onun epistemolojik parametrelerine kaygı ile yaklaşıldığı sürece, yazı sadece hafıza ve sözlü rivayet kavramları ile kavranabilir. Bu, işi tersinden yapmak gibi görülebilir, fakat, aslında Hatîb’in tartışmasında neyin kazanılıp neyin kaybedileceğini açıklamaktadır.

Kitâb kavramını *hıfz* terimleri ile ele alma çabası devam etmektedir. Mervan b. Muhammed’e isnad edilen bir rivayette (s. 230), bir hadisçinin üç şey olmaksızın hiç bir şey yapamayacağı iddia edilmektedir: *güvenilirlik*, *ezber gücü* ve *sahih kitaplar*. Fakat ona bu üçünden sadece ikisi, örneğin kitap hafızanın yerini tutabileceği için, güvenilirlik ve kitaplar lütfedilmişse, yine de bir sakıncası olmayacağı ilave edilmektedir. Bu defa bilgi naklinde bir yardımcı olarak yazı ile bir esas olarak yazı arasındaki ayırıcı tekrar kaybolmaktadır. Yahya b. Main’e (s. 230) isnad edilen bir başka rivayette şu bilgi vardır: “Ebu Hanife: ‘Kişi sadece bildiği ve ezberlediğini rivayet edebilir’ derdi, ama biz diyoruz ki: ‘Eğer elinde mevcut *Kitâb*taki her şeyi, ezbere bilse de bilmesede, rivayet edebilir’” Yine, Abdullah b. Davud (ö. 231-232) hakkında rivayet edilen bir başka haberde “kitaplarımız bizden daha sağlamdır” ifadesi yer almaktadır. Bu durum, Hatîb’in okurlarınca nasıl anlaşılmıştır? Hafızaya yardımcı olarak yazı mı? Yoksa hafızaya alternatif olarak yazı mı? *Kitâbın hafıza* ile bu kadar yakından ilişkilendirilmesi, yazının hafızaya bir yardımcı olduğunu ya da, sembolik olarak, yazının hafızaya eşit olduğunu -yazıyı sadece notlar halinde değil bilakis müstakil kitap olarak kullanan- Hatîb’in okurlarına göstermek anlamına mı gelmektedir?³⁷ Birincisi, Hatîb’in okuyucularına en iyi ihtimalle tuhaf bir şekilde antika merakını çağrıştırmış, en kötü ihtimalle de saçma gelmiş olabilir. Dahası, yazı ve hafızanın aynı olduğu konusundaki bu ısrar, hadisin epistemolojik temelini korumak için yazının, teorik de olsa, yazı-dışı terimlerle korunması gerektiği bilincini ifade etmektedir.

Yazı, kuşkusuz tehlikelidir. Hatîb onu ama ve cahil hadis talebelerine benzetmektedir. (s. 228-229) Onlar, ne okur ne de yazabilirler. Bu yüzden, onların sözlü rivayetleri geçersizdir. İlk bakışta bu anlamsız bir tutarsızlık gibi görünmektedir. Okuma ve yazma yetersizliği, sözlü bir rivayeti niçin geçersiz kılsın ki? Burada anlatılmak istenen şey aslında ama ve cahilin, kendilerine okunan bilginin kaynağını, yani kitabı doğrulayacak imkanlara sahip olmadığıdır: Böyle bir rivayete onların tashih edemeyeceği bir şeyler sokuşturulmuş olabilir (krş. dipnot: 19). Bunun tam tersi de doğrudur, nitekim o şöyle devam etmektedir: Eklemeler eğer ezberlememişse yazdığı şey için de mümkündür. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı, yetkili veya yetkisiz olarak almış olsa dahi, tek bir rivayet hakkında bile bir şüphesi varsa, kendi eli altında (!) olsa bile, kişinin kitaptan bilgi aktaramayacağı sonucu çıkar (s. 233-237).³⁸ Açıkçası yazı,

³⁷ Hadis ilminin ciddi bir yozlaşma içinde olduğu yolunda, sanki Hatîb ve çağdaşlarının içten bir kaygıları vardı. Örneğin hafızalar artık bir zamanlar olduğu gibi güçlü değildir, ve bunun sonucu olarak, bu sahayı korumanın tek aracı, hafızanın yanında, kitaba bağımsız bir statü kazandırmaktır. Hadisteki genel yozlaşmayı hatırlatan Abdilberr’in a.g.e. I, s.21-22 ile karşılaştırmız. Yine, hafızalar eskisi gibi olmadığından, gerçek alimlerin yok olmasıyla peygamber sünnetinin de yok olabileceğinin ifade edildiği yer ile (S. 296.) ve sonuç olarak peygamber sünnetini korumak için artık kitaplara ihtiyaç bulunduğunun ifade edildiği yer ile (s.295) karşılaştırmız. Ayrıca, İshak b. Mansur’un İbn Hanbel’e “Eğer ilim (peygamber sünneti) yazılmazsa, yok olabilir” dediği ve onun da “evet eğer ilim yazılmamış olsaydı biz nerede olurduk?” şeklinde cevap verdiği rivayet ile karşılaştırmız. s. 329.

³⁸ Bu, kuşkusuz, muhtemel *icâzet* istismarını ifade etmektedir. Bkz. dipnot: 7. Başkalarınca yazılmış kitapların yazarı olma iddiasına örnek için bkz. Hucvuri, *Keşfu’l-mahcub*, çev., Nicholson, London 1976 (tekrar baskı), s. 2. Yazar orada, daha önce yazdığı diğer eserlerde olduğu gibi, birisinin gelip

bilginin temel garantisi olarak kabul edilmemiştir. Ve yine, Hatîb'in yazıyı kontrol altına almak için sadece bir kitapta harcadığı zaman, *isnâd*, *icâzet* içinde sembolik olarak korunurken bile, yazının yaygın kullanımının, hadisin (bir rivayet zinciri ile vahyedilmiş kaynağına doğru) rivayet edilmiş bir olgu olarak varsayımını tehlikeye düşürdüğü izlenimi vermektedir. Peygamber sünneti, epistemolojik tabiatı gereği akli muhakemeye değil, kişiden kişiye aktarıma dayandığı için, kelam gibi anonim bir sorun haline gelemezdi. Ama ya da cahil bir kelamcının elindeki bir kitap problem oluşturmuyordu. Kendisine ondan ne okunursa, onu aklıyla değerlendirebilirdi. Fakat ama ya da cahil bir hadisçinin elindeki bir kitap, tamamıyla farklı bir olaydı. Böyle bir alim, kendisine ondan okunan şeylere ekleme yapılıp yapılmadığını fark edemezdi. Burada işaret edilmesi gereken en önemli şey, yazıyı bir hafıza türü olarak belirleme çabalarının, kendi terimleri içinde bir bilgi kaynağı olduklarını savunmak için kitapların gücünü kullanma konusunda etkili olmadığıdır.

Bu gerçek, muhtemelen Hatîb'in yaşadığı zamanda kısmen belirgindi, ama ondan sonra gelen İbnu's-Salâh (ö. 643/1245) problemle gerçekten tam olarak yüzleşecekti. Ona göre, rivayetın temel bir aracı olarak kitaplara karşı artan bağıllık nedeniyle, sahih olarak rivayet edildiğini belirlemenin bir yolu olamayacağı için kitap halinde rivayet edilen pek çok hadisin reddedilmesi gerekiyordu. Sadece Buhari (ö. 256/870) ve Muslim (261/874) gibi, sahih olduklarına inanılan kişilerin derlemeleri kullanılabilirdi. Onun kabul ettiği gibi kitaplar, sadece bilgiyi alime aktaran bir araç olmaktan çok, güvenilir bir şekilde bilgi neşretme statüsüne ulaştığı için, sadece yanlarındaki diğer yazılı bilgileri onlarla karıştırmayacakları çok iyi bilinen birileri ile beraber kalmak gerekiyordu. Bir başka ifadeyle o, haklarında her hangi bir kuşku bulunmayan hadis kitaplarını kutsal kitab gibi yüceltmekteydi. (bkz., dipnot 39) Fakat bu defa, hadis ilminin tamamı boşa gitmesin diye, diğer yazılı hadisler hakkındaki kuşkuculuğu harekete geçirmektedir. Pasajın tamamı alıntıya değer.³⁹

Eğer *-hadis cüzleri* veya başkalarından rivayet ettiklerimizde–bulduğumuz sahih bir hadis, Buhari ve Muslim'in sahih kitaplarından birinde yer almıyorsa ve hadis üstatlarının güvenilir ve meşhur eserlerinden birinde sahih olduğuna dair bir bilgi de yoksa, çağımızda sadece senede bakarak sahihliği anlamada kişisel karar vermek zorlaştığından, onun sıhhati konusunda kesin bir hüküm vermeye kalkışmayız. Çünkü bütün isnâdların râvîleri arasında sahih için istenen hafıza (*hafıza*), koruma (*zabt*) ve titizlik (*itkân*) gibi şartları taşımadan, rivayetinde kitabına dayanan birisini mutlaka buluruz. Böylece, kısaca, sahih ve hasen hadisi tanıma konusunda hadis üstatlarının güvenilir, şöhret sahibi ve şöhretiyle tahriften uzak addedilmiş eserlerinde koyduğu kurallara güvenmek gerekir. Ve artık tedavüldeki rivayet zincirinin amacı, bundan farklı olarak, bu ümmetin kendisiyle seçkin kılındığı isnâd zincirinin korunmasına dönüşmüştür.

onu sahipleneceği korkusunun, kitabın üzerine ismini yazmasına neden olduğunu ifade etmektedir. Krş. Endress, a.g.e., s. 288.

³⁹ İbnu's-Salâh, *al-Mukaddime fi 'ulûmi'l-hadis*, yayımlayan A'îşe Abdu'r-Rahman, Kahire, 1990, s. 159-160. Yukarıdaki alıntıda var olan epistemolojik endişelerce motive edilen İbnu's-Salâh, bir kısım hadis kitaplarına açıkça meşru bir statü vermeye kalkmıştı. Kitabının 28. bölümünde (s. 428 vd) listeyi eksik bırakırken, Malik b. Enes, İbn Hanbal (ö. 241/855), Buhârî, Muslim, Ebu Dâvud (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), Nasâî (ö. 303/915) ve Bayhakî'nin (ö. 458/1065) eserlerini listeye almaktadır. Am İbn Mace'nin (d. 273/886) eserinin, peygamber hukukunda yer almak için bir başka yüzyılı beklemesi gerekiyordu.

İbnu's-Salâh, sadece hadis araştırmasındaki bir uygulama olarak değil, fakat ilim rivayetinin teorik garantisi olarak da, yazıyı bütünüyle reddetmek istiyormuş gibi görünmektedir.⁴⁰ Diğer bir ifadeyle o, –bilginin kaynağı olarak kitabın yaygın kullanımını vererek– yazının hiçbir zaman hafızayla sınırlanamayacağını kabul etmektedir. Yine o, gerçekler ve bilimin temellerini koruma arasında kalınca, uygulamada sadece meşru sayılmış hadis kitaplarının kabul edilebileceği; daha az meşhur olan diğer kitapların ise reddedileceğinde ısrar etmektedir. O, doğruluğu kanıtlanamayan isnâdlar konusunda da esasen endişelidir, fakat burada bu endişenin özel bir yazı kavramı ışığında arttığı açıktır. Kitabın, hadisin kendisiyle teminat altına alındığı, *hıfz*, *zabt*, *itkân* vb. pek çok özelliği yoketmek gibi, bilgi naklinde bağımsız bir araç olarak farklı bir yüzü de vardır.⁴¹ Bu yüzden, birileri, onun belirsizliklerine karşı insanları korumalıdır. Hatîb, ileride göreceğimiz gibi, meşru statüsü bulunmayan bir kitaptan rivayet edilmiş bütün hadisler hakkında İbnu's-Salâh kadar kuşku üretmez. O, kitaba geçerli bir rivayet statüsü vermek isteyerek, fakat onu hadis ilmi hiyerarşisinde hala sözlü rivayetten daha önemsiz bir pozisyonda tutarak, mutedil bir konumda durmaktadır.

Yukarıda gözden geçirildiği gibi, hadis ilminin teorik yapısında yer alan yazının konumu etrafındaki epistemolojik kaygılar, tam olarak *Takyîdu'l-ilm*'de yansıtılmıştır. Özellikle eserin bütününde Hatîb'in yapmayı amaçladığı şey, peygamber sünnetinin epistemolojik yapısı için yaratılan sorunu ele almaktır. Kısa bir girişten sonra, eser dört an bölüme ayrılmaktadır:

- I. ilim (hadis) yazmayı kınayan rivayetler.
- II. hadis yazmayı kınamanın nedenleri.
- III. ilim (hadis) yazmaya izin veren rivayetler.
- IV. Kitapların değeri ve onlar hakkında söylenenler.

O halde eserin tamamı, bütün tarihi rivayetleri, bir rivayet hiyerarşisi vurgulayacak şekilde sıralama ve düzenleme amacıyla olduğu imajı vermektedir. Şöyle ki:

- a. Sözlü rivayete bir öncelik verilmiştir. (I ve II. Bölüm)
- b. Hafızanın alternatif şekli olarak yazı, kabul edilir fakat ikincil bir konumda yer alır. (III. bölüm)⁴²
- c. Ve son olarak, sadece hadisçiler arasındaki yaygın kullanımı karşısında değil, daha çok, yazının birincil dereceden bir bilgi kaynağı olduğu diğer çevrelerdeki kültürel

⁴⁰ İbnu's-Salâh, kitabının 24 ve 25. bölümlerinde (zamanın değiştiğini ifade ederek, s. 307, ve kitaplara güvenmeyi tekrar vurgulayarak!) yazının bilgi aktarımındaki çok anlamlılığını sıklıkla yansıtıyor. (s.312-389) O, kitapların mirasa dönüşmesi halinde, isnâd zincirinin istismara açık oluşu konusunda da hayli endişelidir. s. 357-358.

⁴¹ İçeriklerini rivayet etme konusunda yazarlarından izin almaksızın birisinin bulduğu kitaplardan (bu genellikle kişinin kendi hocasının kitabı olur) hadis rivayeti ile ilgili tartışmasında İbnu's-Salâh, bütün hadis ilminin olası çöküşünü ima etmektedir. A.g.e, 360. Yazının ilim ve hafızaya etkisi konusunda daha erken bir keşif için Plato'nun, *Phaedrus*'una bkz.,

⁴² Burada, benzri bir teorik yapının İbn Abdilberr tarafından temsil edildiği de belirtilmelidir. A.g.e., s. 268 vd. O yazının kullanımı hakkındaki rivayetleri üç kategoride topluyor: 1) Yazmanın kötülenmesi (s. 268 vd); 2) hafızaya yardımcı olarak izin verilmesi; 3) bilginin yarı bağımsız yazılı rivayetinin kısaca ele alınması (s. 336 vd). Diğer bir ifadeyle, seri en kapsamlı sunuş olmasına rağmen, bir teorik hadis rivayeti hiyerarşisi kuran tek kişi sadece Hatîb değildir.

baskının bir sonucu olarak bağımsız bir güç halindeki yazıya yer verilir. (IV. Bölüm), Erken ve klasik İslâm toplumundaki diğer çevreler –edebiyat ve dil çevreleri-, yazı kavramlarını ilmin bağımsız ve yetkin bir yayıcısı olarak geliştirmişti. Ve bundan, Hatîb'in ilim rivayetinde görmezlikten gelemediği bu tür kavramların yeterince güncel olduğu sonucu çıkacaktır: Hatta o bu kavramlara, yazı kavramını bilgi aktarımının temel bir aracı şeklinde ifade etme yolu ve kendi hadis geleneğinde mevcut olmayan bir kavram olarak başvurmuştur.

Eserin amacı hafıza ve kitapların, bilginin iki rivayet şekli olarak açıklandığı ve kendilerine rivayet edilen şeyleri ezberleyemeyenler için kitap kullanma izni verildiği halde, hafızanın ayrıcalıklı olşunu ifade eden girişte belirlenmiştir.⁴³ IV. bölümde açıklanan yazı kavramlarının, ilginç bir şekilde girişte ele alınmaması, iki şeyi akla getirmektedir: 1) Eser, esasen yazıyı sadece hadis ilmini ilgilendirdiği kadarıyla ele alış biçimini yansıtmaktadır. Yani *isnâd*'in epistemolojik otoritesini devam ettirebilme niyetiyle yazıyı hafızanın bir türü olarak belirleme ihtiyacı. 2) IV. bölümde açıklanan yazı kavramları, aslında ilmin epistemolojik temeli açısından problem çıkardığı için hadis ilmine yabancıdır. Çünkü onlar yazıyı bilginin yetkin ve *isnâd*'den bağımsız bir aracı olarak belirlemişlerdir. O zaman IV. bölümün, ya bu tür hadis dışı yazı kavramlarını hadis ilmine kazandırma umutlarıyla veya kaçınılmaz oldukları için kitaba eklendiği sonucunu çıkarmak mümkündür. İslâm medeniyetindeki çeşitli sosyal grupların hepsi – fakih, kelamcı, hadisçi gibi çeşitli din alimleri, edebiyatçılar, devlet memurları, filozoflar, bilim adamları vb.-, kendi alanlarını toplumla paylaşmaya ve kendi bilgi kavramlarını geliştirmeye çalışmışlardır, ama onlardan birinin diğerinden soyut yaşadığı söylenemez. Örneğin *Takyîdu'l-ilm*'in yazarı, hadisçi olmasına rağmen, yazının hadis dışı kavramlarını eserine almaktadır; bilginin kitap halindeki neşrinin hadis dışı alandan gelen kültürel değeri, açıkça Hatîb için kaçınılmaz derecede önemli idi.

Kitabın birinci bölümündeki hadisin yazılmasını reddeden rivayetlerden sonra, bunun nedeni yani Tanrı kelamı (Kur'ân) ile peygamber sözlerinin karışması ihtimalinin açıklandığı ikinci bölüm gelmektedir.⁴⁴ Bir başka ifadeyle, peygambere ait rivayetlerin yazılı bir kaydı, Kur'ân'ın yazılı şekli ile yan yana gelebilir ve karışmaları sözkonusu olabilirdi. Yani Kutsal kitabı, sonradan kutsallaştırılmış diğer yazılardan ayıramadıkları için vahiy hakkında cehalete düşen önceki ümmetlere ait olumsuz bir örnekle doğrulanmış bir ihtimal söz konusuydu. Kuşkusuz bu, doğrudan hadisçilerin yazılı bilgiye ilişkin, epistemolojik kaygısını dile getirmektedir. Öyle ki bilginin, yukarıda kabaca sunulduğu gibi, bir defa yazılı olarak rivayeti, diğer yazılarla karışabilecek bağımsız bir bilgi kaynağı olma potansiyeline sahiptir. Sanki önceki ümmetlerin bu kötü örneği, hadis ilminin başına gelenlerle, gerçekte öyle olmasa da, aynılaştırılarak zikredilmiştir: çünkü o da, yazılı olarak rivayet edilip bilginin bağımsız bir kaynağı yapılmakta ve böylece yukarıdaki alıntıda İbnu's-Salâh'ın dikkat çektiği problem, yani diğer hadis dışı bilgilerle karışmış olma riski doğmaktaydı. Vahyedilmemiş bilgi karşısında vahyedilmiş bilgi (örneğin hadise karşılık Kur'ân) etrafında yazının oluşturabileceği bu tür epistemolojik kaosun tipik örneği, kutsal-Kur'ân dışı vahyedilmiş yazılı bilginin sözde varlığı idi. es-Sahife (yani *kitâb* olmayan yazılmış

⁴³ *Takyîdu'l-İlm*, hazırlayan Y. el-İş, Dimaşk, 1949.

⁴⁴ Örneğin s. 38. Ebu Said'in kendilerine rivayet ettiği hadisleri, Kur'ân ile eşit kabul edilmesin diye, öğrencilerine yazdırmayacağını söylediği ve onların da kendisi gibi ezberlemesi gerektiği konusunda ısrar ettiği yer.

haldeki vahiy)⁴⁵ olarak bilinen bu bilgi, belki de Şii tutumların lehine kullanıldığı için, büyük bir gayretle gizlenmişti. Yazarın anlattığına göre, kutsal dışı sözde vahy bilgisinin bu yazılı kaydı, tam da Yahudi ve Hıristiyan dinlerinin tahrifata maruz kaldığı şeydir ve üstelik es-Sahife'nin içeriği yani vahy olduğu zannedilen kutsaldışı bilgi, müslümanlar arasında fitne, sapıklık ve bidatler doğuracaktır. (s. 55) Bu tür rivayetlerin önemi, yazar tarafında ikinci bölümün birinci kısmının sonunda özetlenmiştir. (s. 57)

Bununla birlikte, ikinci bölümün son iki kısmı, -yazıyı kötüledikleri halde- sadece hafızaya yardım gayesiyle yazan ilk dönem müslümanlarından örnekler vererek yeni bir boyuta dikkat çekmeye çalışmaktadır. Nitekim onlar yazdıklarını ezberleyince derhal imha ederlerdi. Hatîb, yazının bu derece sınırlandırılmasındaki epistemolojik nedenleri, yani yazı ile kaydedilmiş bilginin kalıcı olacağı ve gelecek kuşakların ona kendinden olmayan şeyleri ekleyebilecekleri korkusunu iyi bilmektedir. Bundan dolayı alimlerin görevi, Hatîb'in söylediği gibi, yazdıklarını, ölüm yaklaştığı zaman yoketmekti (s. 61): “Pek çok eski alim, ehli ilimden olmayan, hükümlerini bilmeyen, fakat ondaki herşeyin zahirine bakan, hatta ilaveler ve kısaltmalar yapan kişilerin eline düşmesi ve bu ekleme ve kısaltmaların ilk yazarına isnad edilmesi endişesinden dolayı, ölüm yaklaştığında yazdıklarını imha etmiştir ya da imha edilmesini istemiştir.

Diğer bir ifadeyle, vahy tahrif olmasın diye, sağlam bir rivayet zinciri korunmak zorundaydı ve yazı da buna uyacak duruma getirilmeliydi. Bu, salt bir antika merakı değil, aksine yazı tarafından hadis ilminin önemli temellerine karşı oluşturulan problemi ve vahyin epistemolojik taleplerini koruma yolunda onun duyduğu ihtiyacı göstermek için geçmişin materyalini kullanmaktı. Kitabın bu tür taleplere boyun eğmesi, hadis yazımına izin veren rivayetlerin bulunduğu ve *Takyîd*'in en uzun bölümünü oluşturan III. bölümün konusudur. I. ve II. bölümler, hadis yazımının ayıplanması üzerinde durarak, *semâ'isnâd* sisteminin epistemolojik önceliğini korumanın bir yolu olan sözlü rivayeti yüceltme gayesine hizmet etmektedir.⁴⁶ Çünkü böylece şeriat detaylarının vahyedilmiş bilgisinin oturduğu epistemolojik zeminin nihai garantisi işte bu bütünlüktü. III. bölüm ise, yazıya kapı aralamaktadır. Fakat bu yazı, *semâ'isnâd* sistemine ait terimlerle belirlenmiş hafızanın bir türü olan yazıdır. Öyleyse yazıya pratikte izin verilmekte ancak teoride o, yardımcı konumunda kalmakta ve son tahlilde sözlü rivayetin emrine girmektedir. Kendi kitaplaşmış hadis koleksiyonunu yetkili olarak rivayet etmek için bir hadisçinin diğerine verdiği izni, yani *icâzet*'i doğuran şey işte bu tür bir düşünme biçimidir. Başka bir ifadeyle yazı, hafızanın alternatifi olarak tanımlandığı gibi, *icâzet* de, *isnâd*'in alternatif formudur.

Hafızanın yetersizliği durumunda hadis unutulmasın diye yazının bir yardımcı olarak kullanımı şartı, bizzat Peygamber tarafından belirlenmiştir. (s.65) Kısaca yazı (*kitâb*), ilmi koruyan bir kayıt aracı olarak nitelenmekte ve bu anlamda hafıza ile eşit

⁴⁵ Bkz., A. Ghediva, “Sahifa”, EI, VIII, s. 834-5, özellikle s. 834, “Kutsal ile haberleşmenin üç aşamada gerçekleştiği gibi bir izlenim sergilenmektedir: 1) *risalet*, ya da Tanrı elçisinin görevi; 2) *Kitaplar*, onun görevinden doğan yazılar; 3) *Sahifeler*, arşiv niteliğindeki sayfalar, sonradan başvurulmaya müsait dökümanlar.”

⁴⁶ Krş. s. 39. Burada, Mesruk'a dayanan ve babasının sözlü rivayet ettiği hadisin kendi elindeki notlarına uymadığını iddia eden oğlu tarafından İbn Mesud'a meydan okunduğuna dair bir rivayet yer almaktadır. İbn Mesud bunun üzerine, oğlundan derhal notlarını silmek için getirmesini ister. Öğrenci ile hoca arasındaki ilişki korunacaksa, sözlü rivayet yazılıya öncelikli olmak zorundadır. Bu yüzden İbn Mesud, oğlunun notlarına itibar etmemeliydi. Zira bu durum, onun bilgi kaynağı olarak kendi konumuna ve *semâ'isnâd* bütünlüğü'nün otuduğu temellere zarar verebilirdi.

sayılmaktadır. Birisi ezberlediği bir rivayete farklı bazı şeylerin karışmasından (*vehm*) korktuğunda, yazılı rivayete izin verilmektedir. (s.70) Bakara suresinin 282. ayeti de, yazılı kaydın gerçekten bir kanıt olarak kullanılabilmesi için iddiasını desteklemek için aktarılmaktadır. Görünüşe bakılırsa, Peygamberin kendilerine hatırlattığı ve söylemediği bir şeyi kendisine isnad edenler için verilecek ceza olan Cehennem korkusu dışında, kendisini dinleyen ashabının aklına öncelikle yazıyı getiren şey Peygamber sözlerini eksiksiz kaydetme yolundaki arzulardır. (s.78). Hatîb III. bölümde yavaş yavaş, rivayetleri aktardıkça, sonunda her ikisi de tek bir hedefe, yani bilgi nakline hizmet eden aynı eylemler oluncaya kadar yazı ve hafızayı katıp-karıştırmaktadır. Ebu Hureyre'den rivayet edilen şu sözlerde anlatılmak istendiği gibi yazı, hafıza formunda tanımlandığı sürece ikisi de aynıdır (s. 79): “Peygamberden (s.a.s.) rivayeti benden daha fazla olan sadece Abdullah b. Amr idi. Çünkü o, yazardı ama ben yazmazdım...” Yani her ikisi de aynı epistemolojik terimlerle anlaşıldığı ve tanımlandığı için kabul edilebilir yaklaşımlardır.⁴⁷

Takyîdu'l-İlm'i rivayet araçlarının bir hiyerarşisini ifade edecek teorik bir iskelet olarak görmek, onun yazarının, yaygınlaşmışken ve çok daha önce kabul edilmişken yazmanın kınanması üzerinde niçin bu kadar uzun durduğunu, üstelik yazıya izin konusunda niçin okuyucularına tamamen ihtilafı rivayetleri sunmaya devam ettiğini anlamamızda bize yardım eder. Görünüşte bu kadar aykırılığın yer alması, Peygamberin, Sahabenin ve onların rivayetlerini orijinal olarak aktaran Tabiinin güvenilirliğini riske atıyor gibidir. Teorik yapı ışığında bakılırsa, yine de bu tür rivayetler tamamen çelişkili olmayıp, yazarın bir teori oluşturmasına hizmet etmektedir.

Takyîdu'l-ilm'in IV. bölümü, yazı kavramına dönerken tamamen yeni bir değerler kümesini temsil etmektedir. İlk üç bölüm, peygamber, sahabe ve tabiinin İslâm'ı'nı (yani dinsel-geleneksel tarihi) dile getirirken, IV. bölüme başka bir ruh, Abbâsî saray toplumunun ruhu hakim olmaktadır. Artık şimdi, hayatını peygamber sünnetinin sözlü rivayetine adayan din alimleri değil, fakat edebiyatçılar (örneğin Câhiz, ö. 255/868, s. 118, 121, 137 ve 139; Sûli, ö. 335/946, s. 119 ve 129), hilafet şairleri (İbn Mu'taz, ö. 296/907, örneğin s. 120, 124, 128, 139 and 143), devlet memurları ve çeşitli saray mensupları merkeze alınmaktadır. Gerçekte IV. bölüm, daha çok, devlet memurlarının eğitimi için üretilen ders araçlarında yer aldığı şekliyle yazının önemine adanmış bölümleri anımsatmaktadır⁴⁸ Öyleyse bir hadisçi olan Hatîb'in, yüzünü ait olduğu hadis

⁴⁷ Yazıya izin veren, III. bölümdeki rivayetler, neredeyse kaçınılmaz olarak, yazının bilgi nakli için gerçekten bir esas olduğu sonucuna götürmektedir. Çünkü yazılmamış bilginin, bilgi kabul edilemediğini iddia eden rivayetlerde bu izlenim verilmektedir. (örneğin s. 109, hadislerin yazılı kaydını isteyen hadisçiler için Krş. M. Cook, a.g.e., s. 438-439 Yine yazının bu şekilde kullanımını bir problem görmeyen Şii düşüncesi hakkında bkz. s. 444, no: 50.) Ayrıca Hatîb, s. 105 ile karşılaştırmız. Ebu Yahya el-Kunasi'ye dayanan bir rivayette o şöyle der: “Mucahid beni odasına götürür, kitaplarını bana verir ve ben de onları çoğaltırdım.” Bir başka ifadeyle yazılı form, nihai güvencesi sözel olarak tanımlandığında bile onu bilginin potansiyel bir bağımsız kaynağı kılarak bilgiyi doğrulamanın en güvenilir aracı olarak ortaya çıkmaktadır. (Krş, s. 71, yazının hafızadan daha güvenilir olarak açıklandığı yer) III. bölümün en son parçası, yine hala hafızanın bir şekli olmasına rağmen, yazıya verilen otoritenin artarak geliştiğini onaylamaktadır: Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) şöyle dediği rivayet edilir, “Duyduğum her şeyi mutlaka yazdım. Yazdığım her şeyi mutlaka ezberledim. Ezberlediğim her şeyden yararlandım.” Burada yardımcı olarak yazı ile bir esas olarak yazı arasında bir ayırım oluşturmanın zorluğu, daha önce *Kitâbu'l-Kifaye*'de gördüğümüzün bir yansımasıdır. Krş., dipnot: 11.

⁴⁸ Örneğin Nahhas (ö. 338/950) *Sinaatu'l-Kuttâb*, B.A. Dayf, Beyrut, 1990, dokuzuncu bölüm. Hatîb tarafından nakledilen ve hem özel notları hem de kitapları öven şiiirlerin çoğunun aynı zamanda devlet

çevrelerinden çok farklı bir yazı değerlendirmesine sahip İslâm toplumundaki sosyal bir sınıfa çevirmesi ve bu yazı kavramını hadise, yani rivayetin temel hiyerarşisine dahil etmesi önemli değildir. Aslında III. bölümün sonunda o, bilgiyi yazı ile kaydetme konusunu tamamlamak için, kitap sahibi olmanın yararı üzerine bir takım edebiyatçıların sözleri ve şiirlerini alacağına dair düşüncesinden söz ediyordu. Ancak bu sadece bir bilgeliğin göstergesi miydi yoksa, yazının hadis dışı kavramlarını ele alması, kapsamlı projesine her nasılsa uyan bir şey miydi?

Hatîb'in Câhız'dan yaptığı alıntı, bu alternatif yazı kavramının tipik örneğidir. Bu kavramda bilgiyi taşıyan ile bilginin yazılı kaydı arasındaki otorite ilişkisi, hadis çevrelerindeki şekilden çarpıcı bir biçimde farklıdır. Daha önce râvî üstün iken (bkz. dipnot 46), şimdi kitap önceliklidir (bkz. s. 118) : “kitap okumak, isteyene yol gösterme açısından, yazarıyla görüşmekten daha etkilidir.” Kitaplarda hedefe ulaşmayı engelleyecek hiçbir kusur yokken, alimlerin rivayet ettikleri şeylerde kuşku uyandıracak gösteriş, heves ve gurura sahibi oldukları ileri sürülür. Burada anlatılmak istenen şey, birinin sadece kitabıyla baş başa kalarak bilgiyi elde edebileceğidir (s. 118): “Sadece kitap okumayla yetinen ve onlardaki ilmi öğrenirken diğer insanlardan soyutlanan, kendisiyle övünemez [yani gururlanmak için orada başkaları bulunmalıdır: öyleyse kitap ile başbaşa kalmak, bilgi ile objektif bir ilişki kurmaya daha müsaittir.] Burada bilginin manevi karakterinin, öğrencinin hoca ile kuracağı ilişkisi konusunda yapacak hiçbir şeyi yoktur, fakat tek başına kitabıyla beraber olan bir alimin yapacağı şeyler vardır. Sadece bilginin hafızadan daha etkili bir kaydı olmayıp, es-Sûlî'ye atfedilen rivayette söylendiği gibi yazı, şimdi daha değerlidir (s. 119)⁴⁹ Bu duruş, olağanüstü hafızanın, tamamen kutsanmış bir alimin nişanesi olarak her zaman övüldüğü hadisçi dünyasından önemli bir sapmadır.

Edebiyatta olduğu gibi yazı, saray ve devlet çevrelerinde son şeklini almış bir kayıttır ve aslında yardımcı değil, fakat yazarının hafızasından daha dayanıklı bir bilgi kaynağı (119), daha doğrusu kitaplar okunduğu sürece hafızaları diri tutan bir bilgi kaynağıdır. Bu anlayış, hadis çevrelerindeki rivayet tasavvuruna tamamen tersdir. Çünkü orada râvînin hafızasını canlı tutan şey hadisin içeriği değil, aksine rivayeti canlı tutan şey râvînin hafızasıdır. (Hadisin bir yan branşı olarak *ricâl ilminin* önemini düşünün) Hadis ilminin epistemolojik önceliğinin bu yıkımı, Halife Me'mûn'a (198-218/813-833) isnad edilen ve hafızanın öldürdüğü şey kitabın hayat verdiğini de iddia eden ilginç bir alıntı tarafından doğrulanmaktadır. İşte şimdi, bilginin nihai garantörü olarak epistemolojik önceliğe sahip olan şey kitaptır (s. 148: “Kitabını kaybeden bir alimden alınacak hiçbir bilgi yoktur”)* Bu yüzden, önceki bölümlerde, kişinin yazdığını ezberlediğinde silmesi veya ömrünün sonunda, ehliyetsiz ellere geçmesin diye

mermurları muhitinde oluştuğu ve onların ortamını yansıttığına da işaret etmek gerekir. (örneğin, s. 130, hokkayı bir bilgi aracı olarak öven şiir) Kitabın bir bilgi kaynağı olarak yüceliği ile ilgili, Muktedir (295-320/908-932) dönemini kapsayan, muhteşem bir yazı için bkz. Beyhaki, *Kitâbu'l-mehasin ve'l-mesav'* nin girişi, yayınlayan: F. Schwally, Giessen 1902,

⁴⁹ Krş. İbn Vehb, *Kitâbu'l-burhân fî vucûhi'l-beyân*, hazırlayan A. Matlub ve H. Hadisi, Bağdad, 1967, s. 314, “Kitap her yerde okunabilir, ve her zaman üzründe çalışılabilir. Fakat söz, dinleyenini aşamaz ve kendinden sonrakilere nüfuz edemez. Ve yüce Allah, bakara suresi 282. ayette “Ey inananlar, zaman ile kayıtlı bir borçlanma akdi yaptığınızda, onu yazı ile kaydedin ve adil bir katip ifadelerinizi yazsın” derken, kitap ve yazının üstün olduğunu ve hafıza ile adalete yardım ettiğini söylemiştir.

* Yazarın burada kullandığı metin, kaynak gösterdiği yerde “*leyse min ehli'l-ilmi men edâa kitâbe ilmin* : bir ilim kitabını kaybeden ehl-i ilmden değildir” şeklinde yer almaktadır. Ama biz çeviride yazarın metnine uyduk. (çeviren)

kitaplarını yok etmesi tavsiye edilirken, şimdi mesaj tamamen aksi yöndedir. Gelecek her hangi bir zamanda ihtiyaç duyulacak ilmin bizzat kendisi kitaplar olduğu için hiç kimse onlardan müstağni kalmamalıdır. (s. 136 vd. ve 146 vd.)

Burada kitapların kendi şartları içinde bağımsız aktörler olarak tanımlandığına da işaret etmek gerekir. Hatîb kişinin kendisiyle kolaylıkla ilişki kurabileceği kitaplaşmış yazıların ideal birer rehber olduğunu açıklayan rivayetlere çokça yer ayırmaktadır. (s. 124 vd) Kitaplaşmış yazı, kişinin kültürel ve tinsel şekillenmesinin aracı, (s. 128) onun entelektüel seviyesini geliştiren bir şeydir.(s. 139) O, zaman tüneline yolculuk yaptırma gücüne sahiptir, böylelikle kişiye geçmişi ziyaret imkanı verir. Yazı, deniz gibi cömert, zenginlikten daha büyük nimettir ve iyiliğe götüren bir kılavuzdur. Kısaca o, hafızaya olan ihtiyacı yok etmektedir.⁵⁰

Hatîb, daha önce açıklandığı gibi, hadis çevreleriyle açıkça aykırı düşen bu tür bir yazı kavramını niçin kitabına almaktadır? Eğer o, teorik çatısı içinde kendi döneminin uygulamasını yansıtmak için hafızadan başka bir bilgi kaynağı olarak yazı hakkında bir bölüm açma ihtiyacı hissetmişse, peki bu yazı kavramını geliştiren sosyal çevre ne idi? Açıkça, IV. bölümdeki malzemenin çağrıştırdığı gibi edebiyat çevreleri, kitapları, kişiye verebileceği sonsuz bilgisi bulunan dostlar olarak kabul etmiş ve geliştirmiştir. Bu bilgiler doğruluklarını, rivayet zinciri ile değil edebi varlığından, kültürel ve manevi kıymetinden almaktadır. IV. bölüm ayrıca yönetim çevrelerine de pek çok gönderme yapmaktadır. Edebiyatçı sınıfı ve devlet memurları arasındaki çizgi, kuşkusuz, hiçbir zaman belirgin değildi. Fakat isnâddan farklı olarak, kitap kavramının bağımsız bir bilgi kaynağı olarak geliştirmesi için bilgiye devlet desteğinin bulunup bulunmadığı araştırmaya değer bir konudur

Her şeyden önce isnâd dışı temellere dayanan bilgi anlayışları, bir kısmı dinsel bilgiyi de içeren değişik bilgi alanlarının özetlerini çıkararak devlet memurları tarafından geliştirilmiştir.⁵¹ Örneğin Kudâme b. Cafer'in (ö. 337/948) yönetimle ilgili *Kitâbu'l-harac ve sinaatu'l-Kitâbe*'sinin VII. bölümü -mali hukuku ele alış biçimi - büyük ölçüde Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/8399 *Kitâbu'l-emval*'ine dayanmaktadır.⁵² İbn Sellâm'ın konuyu işleyiş tarzı, isnâdı yani hadis çevrelerinin bilgiye yaklaşımını kabul ederken, Kudame konunun ilkelerini, rivayetlerden çıkarıldığı şekliyle tam olarak anlatabilmek için bu rivayetlerden vazgeçiyor. Günün felsefi akımları ile uyum içinde olduğu halde,⁵³ sahih bir rivayetten çıkarılmış ilkelerin tercih edilmesi, hadis ilmi ve onun epistemolojik temellerinin ciddi bir sapması olarak sünnet alimlerini derinden sarsmış olmalıdır.

⁵⁰ Tevhidi, *el-İmta ve'l-muanese*, hazırlayan A. Emin ve A. Ez-Zeyn, 3 cilt, 1 mücellid, Kahire 1953, I, s. 128. Ebu Said es-Sirafi'nin şöyle dediği aktarılır: "Konuştuğum hiçbir şeyi ezberlemedim, fakat benim sözlerimi dinleyenler, onları yanlarındaki levhalara, hatta hokkalara yazdılar. O yüzden pek çoğunu kaybettim."

⁵¹ Yakubî'nin (ö. 284/897) yazdığı önsöze bkz. *Kitâbu'l-buldan*, hazırlayan De Goeje, Leiden 1892, s. 233. Yakubî orada, fıkıh ve edebiyat alanında yapıldığı tarzda coğrafi rivayetlerin bir özetini yapmayı amaçladığını açıklamaktadır.

⁵² Bkz, P.L. Heck, *The Construction of Knowledge in İslâm ic Civilization. Qudama b. Jafar and his kitab al-kharaj wa-sina'at al-kitaba*, Leiden 2002, s. 146 vd.

⁵³ Bkz. Farabi, (ö. 339/950), *İhsau'l-ulûm*, hazırlayan U. Emin, Kahire, 1968, 2. baskı, s. 58, "İhtisar edilmiş kitaplar, uzun kitapların rivayetlerini ilkelere dönüştürmüştür. Az olan çok şey içerebildiğinden, azı hafızada tutmamız, çok şey öğrendiğimiz anlamına gelir."

Özet bilgi formuna geçiş amacıyla kitapları özetleme hareketinin özellikle yönetim dışı bir ihtiyaçtan kaynaklanıp kaynaklanmadığını belirlemek için epeyce bir çalışma yapmak gerekir. Tarihlerin düzenlenmesi enteresan örnekler sunmaktadır. Tarihi rivayetler vahyedilmiş bilgiler değildir, fakat bilginin din dışı bir alanı, yani vahiy metninin tam kaşısında duran, gözlem ve aklî metodla gelişen bir bilgi olarak da tanımlanamazlar. Tarihi rivayetler, gerçekte, peygambere ait rivayetlerinkine benzer bir epistemolojik zemine oturmaktadır (bkz. dipnot: 24) ve genellikle bir rivayet zincirleri vardır⁵⁴. Bu yüzden Abbâsî hanedanı adına çalışan bir devlet memuru olan Yakubî'nin (ö. 284/897) dünya tarihini özetlerken, rivayet zincirlerini kullanmaktan kaçınması gerekmezdi.⁵⁵ Aslında o, üzerinde durduğu temellerin epistemolojik belirsizliğinin farkındadır ve otoritelerini bazen râvîler bazen de alimler olarak açıklamaya zorlanmaktadır. (I, s. 204, I, 220, I, 304) Zaman zaman, örneğin çalışmalarını kendi tarihinin kaynakları olarak gösterdiği otoriter tarihçilerin isimlerini listelediği yerde (II, s. 2-4), kendi İslâm tarihi anlatısına yönelik sözlerinde dikkatli davranmaktadır. (özellikle yanlış tarihi bilgiler olduğunda bazen onlara gönderme yapmaktadır) Bununla birlikte Yakubî'nin tarihi geleneği, rivayetleri bir sünnete isnâd etmeksizin, son şeklini almış bir kitapta özetleyerek yeni epistemolojik alanlara taşıdığı konusunda hiç şüphe yoktur. (Böylelikle, değişik isnâdlarla rivayet edilmiş haberlerin kaçınılmaz tekrarını önlemiş olmaktadır.) Yakubî gerçekten böyle bir adımı devlet çıkarları adına mı atmıştır? Eğer atmışsa bu çıkarlar, sadece kolay bir geçiş için özetlerin yapılması ile sınırlı kalmamış, aksine devletin otoritesi hatta bilgi üretimi konusundaki talepleri de potansiyel olarak orada yer almıştır.

Bu tür bilgi alanlarında hilafet otoritesini kurma yanında devlet yönetiminin hedefleri uğruna bilgiyi sistemleştirmek için hem peygambermerkezli rivayetlerin hem de tarihi rivayetlerin yazılmasını devletin teşvik ettiği hatırlanmalıdır. Rivayete göre Ömer b. el-Hattab'ın, devlet gelirlerinin adil dağıtımı için, şecere bilgisinin tek bir kitapta toplanmasını emretmesi, kapsamlı bir şecere bilgisinin, İbnu'l-Kelbî'nin (ö. 204/819) *Cemheretu'l-ensâbı* ile kitap halinde neşrinin, daha fazla devlet güvencesi altında gerçekleşmesine götüren ilk adımdır.⁵⁶ Yine rivayete göre Zuhri'den peygambere ait rivayetleri yazmasını isyetenler Emevilerdi.⁵⁷ Bu, yazının hafızaya bir yardımcı olarak değil, kendi sistemleri uğruna gerçekleştiriliyordu.⁵⁸

⁵⁴ Sehavi, (ö. 902/1497) *el-İlan bi't-tavbih, limen damma ehle't-tarih'*inde rivayet zincirinin tarihi rivayetler için de zorunlu bir şart olduğuna inanmaktadır. Eserin çevirisi ve değerlendirmesi için bkz., F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1952.

⁵⁵ *Tâ'rihu'l-Yakubî*, hazırlayan M. Houtsma, 2 cilt, Leiden 1883. O tarihi özetlediğini özellikle vurguluyor. II, s. 2.

⁵⁶ Bkz. H. Kennedy, "From Oral Tradition to Written Record in Arabic Genealogy," *Arabica* 44 (1997), s. 531-544, özellikle s. 544, "Divanın ve Umeyye siyasetinin yapısı, büyük ölçüde Arap şecere literatürünün tipik şeklinin sistematizasyonunu açıklar."

⁵⁷ Bkz. Schoeler, a.g.e. (1989), s. 213-251, özellikle s. 227 vd. Krş. İbn Abdilberr, a.g.e. s. 331-333.

⁵⁸ Krş., İbn Sellam, *Kitâbu'l-Emval*, hazırlayan M. H. el-Fiki, Kahire, 1934, s. 578, no: 1848: "... İbn Şihab kendisine Ömer b. Abdilazizi'in müslümanlara dağıtılacak olan zekatın verileceği yerlerin bir dökümü için sünneti yazmasını emrettiğini ve kendisinin bunu yaptığını söyledi ve: İşte bunlar zekatın listesi ve verileceği yerlerdir... dedi. Devletin İslâm hukukunu düzenlemek için bir çalışma başlatması İslâm açısından doğru gözükürken (ve bu nihai olarak başarılı iken, krş. S. Jackson, *Islamic law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi*, Leiden 1996), dindar çevreler de daha büyük bir hukuk düzenlemeye ilgi duymuş olabilirler. Bu, Maymonides'in (ö. M. 1204) Tevratı sistemleştirmesinin arkasındaki merkezi güdülerden biridir. Krş. Cf. J. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, New Haven ve London 1980. Maymonides iktibassız

Klasik İslâmî kaynaklar, halifenin görevini sadece devletin başkanı olması ile hukuk ve düzenin sağlanması açısından değil, İslâm mesajını ictihad aracılığıyla yorumlayan otorite olarak da ele almaktadır. İslâm mesajının hakimi olarak halifenin verdiği kararlar, İbnu'l-Mukaffa'nın (d. 139/756) *Risale fi's-sahabesi* kadar erkendir ve Hatîb'in yaşadığı dönem boyunca Maverdi'nin (ö: 450/1058), *Nasihatu'l-muluk* gibi, bazı eserlerinde gösterildiği şekliyle, İslâm hukuku tartışmalarında önemli bir yer tutmaya devam etmiştir⁵⁹ Burası, adı geçen kitabın tam bir tanıtımını yapacak yer değildir. Fakat onun yönetime itaati temellendirmesinin, hikmet ve rey sahibi olarak hükümdarın belirlemesine dayandığını söylemek yeterlidir. Örneğin, eğer hikmet, birisinin nerede bulursa aldığı bir şey ise, o zaman hükümdarın görevine ihtiyaç kalmaz şeklinde bir iddia başlatılabilir. (s. 60) Hükümdar, dönüşümlü olarak, güçlü bir şekilde yönetme ehliyetine sahip ve aslında yönetim görevi için en yetkin birisi olmalıdır. Yine de yetkinlik, bilgiyi gerektirmektedir ve eserin temel bir özelliği, hükümdarın bilgisinin, özellikle dini bilgisinin önemini vurgulamaktır. Maverdi'nin dini bilgi ile devlet düzeni arasında kurduğu yakın ilişki, "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" (s. 51) olan hükümdara dayanmaktadır. Bu yüzden o, Tanrı gibi davranmakla sorumludur. (s. 134-5, 159) Bu, özellikle dini bilgi açısından böyledir.(s.118) Bunu başarmak için alimlerin görüşüne ve -tabii ki- kitaplara (s. 127) ama herhangi bir kitaba değil, iyi yönetimle ilgili rivayetler ve örnekler sunan kitaplara başvurmak zorunludur.(s. 169) Bir din alimi olarak Maverdi, İslâmî bilgi külliyyatındaki peygamber sünnetinin önemini ihmal etmemektedir. Bununla birlikte o, rivayet zinciri hakkında herhangi bir endişeyi de ifade etmemektedir. Bu tür bir endişe zımnen varsayıldığı için mi? yoksa, dile getirildiği gibi (s. 127), gerçek bir hükümdarın kitaplarla kurması gereken özel ilişki nedeniyle mi böyledir? Doğrusu Maverdi, hükümdara nasihat için yazdığı çalışmasını, siyasi yönetimin şekillenmesi amacıyla Kur'ân modelinden sonra gelen dini bir kitap olarak düşünmektedir. İslâm mesajını yorumlama otoritesi kuşkusuz halifelerle din alimleri arasında bir mücadele alanı idi. Dine dayanan bir toplum, bilgiyi yorumlama görevi ile karşı karşıyadır.⁶⁰ Din alimleri bunu, ictihat ve daha önemlisi, esasen hocadan öğrenciye geçen sözlü bir olgu olarak bilgi rivayeti üzerindeki otoriteleri ile yapmak istediler. Diğer bir ifadeyle *isnâd/semâ'* sistemi, bu arzuyu gerçekleştirmek için din alimleri nezdinde hayati öneme sahipti Hem Emevi hem de Abbâsî hükümdarları idialarını, İslâm mesajının doğasını, Tanrı buyruğunun seçkin temsilcileri olarak kendilerine

materyal seçimi yaparak hukukun bir özetini yazma konusunda ciddi eleştirilerle yüzleşti. Bu eleştirilere yanıt veren mektubunda o şöyle der (s. 32 vd): "Tannaim ve Amoraim'in isimleri ile ilgili sözlere gelince, ben zaten çalışmanın başında alimlerin isimlerini zikrettim... Şunu bilmelisiniz ki, - gerek Tevrat hükümleri ile ilgili olsun gerekse diğer hikmetlerle ilgili, gerek dünya milletlerinin birinde yaşamış eski bir bilge tarafından gerekse fizikçilerce yazılsın - her kitabın yazarı iki yoldan birini izler: ya basit yöntem, ya da karmaşık tefsir yöntemi. Birincisinde belirli bir konu, soru sormaksızın, cevap vermeksizin, delil bulmaksızın işlenir... Karmaşık tefsir yöntemi ise, aksine, hem konuyu ele alır hem de aksi yöndeki görüşleri. Bütün yönleriyle konuyla ilgili soruları, cevapları ve bir görüşün niçin doğru, diğerinin yanlış ya da birinin niçin uygun diğerinin uygunsuz olduğu konusunda delilleri de ele alır. Tannaim ve Amoraim, Musa'dan itibaren kendi günlerine kadar yaşamış bütün alimlerin ismini yazma konusunda rahatsızlık vermediği gibi, isimleri aktarmanın sonu olmadığı için, yine onların isimlerini zikretmekten de rahatsız olmadım."

⁵⁹ el-Mâverdî, *Nashatu'l-muluk*, hazırlayan, Hidr Muhammad Hizr, Kuveyt, 1403/1984.

⁶⁰ Decobert, a.g.e., s. 27.

bahşedilen re'ylere ile yorumlama temeline dayandırdılar.⁶¹ *Rey*, o zaman, politik ve dini anlamda *isnâd*ın tam karşısında yer almaktaydı.

İsnadsız bilgi kaynağı olarak kitabın sadece çeşitli branşların bilgilerini özetleme ihtiyacından kaynaklandığını söylemek mümkün müdür? Yunanca eserlerin tercümesi ile oluşan böyle bir epistemolojik kitap değerlendirmesi müslümanlarca kendi terimleri içindeki kitaplar olarak mı anlaşılmalıdır?⁶² Yoksa bu, yönetim bilgisinin yazılı belgelerde depolanmış olarak düşünüldüğü Abbâsî yönetiminin artan bürokratikleşmesi ile mi gerçekleşmiştir.⁶³ Bütün bu faktörlerin rolü vardır, fakat burada lehinde konuşulan epistemolojik faktör de bu listeye eklenmelidir. Öyle ki, hilafet görevinin bir uzantısı olarak İslâm devleti, bilgi üzerindeki gücünü (isnâd ile değil İslâmî toplum düzeni kadar İslâmî bilginin de garantörü olan) halifeye bahşedilmiş hüküm verme yeteneği ile devam ettirmede devlet çıkarının bir ifadesi olarak yazının isnadsız şeklini desteklemiştir. Din alimleri rivayet zincirlerini ve -sonuç olarak- fıkın tek bir konusuyla ilgili ihtilaflarını vurgulayarak bu tür girişimlere karşı koyarken, İslâm devletinin, zaman zaman, İslâmî bilgiyi sistemleştirmeye çalıştığı da hatırlanmalıdır. Öyleyse, İslâm mesajının yorumlanması konusunda dini ve idari çevrelerde yaşanan çekişme, toplumsal kaygı kadar aynı zamanda epistemolojik idi.

Peki, Hatîb'i, hadislerle ilgili olarak yapabileceği az şey bulunan ve gerçekte hadis ilminin riske sokan yazı kavramlarını *Takyîdu'l-ilm*'e almaya yönlendiren şey neydi? Yukarıdaki tartışma, dönemin farklı sosyal gruplarının karşılıklı oluşturduğu ve temsil ettiği edebi veya dini değerlerin bulunduğu kültürel bir diyalogu, yani farkındalığı göstermektedir. Nitekim bu diyalog kendini açıkça bilgi arenasında gerçekleştirmiştir. Hatîb'in Hadis-dışı yazı kavramlarını alması konusundaki motivasyonu, hadis çevrelerinin bu tür yazı kavramına karşı olmadıklarını ve onları kuralsal olarak kabul etmiş olabileceklerini, özellikle hadis ilmindeki yöneliş ışığında, anlamamıza yardım etmektedir. (krş. dinnot 37) Böylece yazı, edebiyatta olduğu şekliyle, hadis çevrelerinde de, sadece bilginin neşri için yardımcı olarak değil, bir asıl olarak da tasavvur edilmişti. Yani son şeklini almış kitapların kullanımı, edebiyatçılar kadar hadisçilerin de bilincine şekil vermişti Hatîb'in yüzleştiği problem, branşının epistemolojik hiyerarşisini koruyarak bu gerçeğin nasıl ifade edilebileceği idi. Hadis ilminde yazıyı bilginin bağımsız bir kaynağı olarak değerlendirecek hiç bir miras olmadığı için o, bunu yapan edebiyat ve yönetim gibi diğer çevrelere yönelmek zorunda kalmıştı. Aynı zamanda o, aşağıdaki hiyerarşik bilgi araçları teorisini açıklarken, yazının hadis dışı kullanımlarını

⁶¹ Krş. a.e. s. 31. "Buradaki üstü kapalı bilgi bir yorumlayıcıya gereksinim duyuyordu. İnsan toplulukları ve Kur'ân okuyucularından yana olan yasa uygulayıcılarının çalışmaları yavaş yavaş buna karşı çıkmaktadır." {tırnak içi ifadeleri Fransızca'dan çeviren Dr. Mustafa Sarıca'ya teşekkür ediyorum: N. Tartı} [başka bir ifadeyle, otoritelerini sözlü rivayetten alanlar]

⁶² Bu, Yakubî'nin Yunan bilgisini alma konusundaki anlatımında var gibi gözüküyor. Bkz. I, s. 106 vd. Yunan bilgisi, orada "kitap" terimleri ile sunuluyor. Krş. Âmirî, *el-Amed*, s. 74. Burada Aristo, mantığın üstü kadri olduğu kadar, bilgiyi sınıflandıran birisi olarak "kitap" terimleri ile anlatılıyor. Bilgi sınıflandırmasının kitap formu içinde neşir aracılığıyla gelişebileceği fikri de Hatîb tarafından ileri sürülmektedir. S. 415. "bilgi (sünnet) eskilerin yani sahabe ve tabiinnin döneminde, ne yazı ile kategorik olarak kaydedildi, ne de kitaplar ve bölümler halinde."

⁶³ Bkz. P.L. Heck, a.g.e. s. 26 vd. Ayrıca bkz. örneğin İstahri'nin (ö. IV./X. asrın yarısı) coğrafi eseri, *Kitâbu'l-mesalik ve'l-memalik*, hazırlayan De Goeje, Leiden 1927, 2. baskı. Yazar orada (örneğin s. 99, 100 ve 116) coğrafi bilgiyi oluşturmada yönetime ait belgeleri kullandığını söylüyor. Bunun tersinin de olmuş olabileceğine işaret etmek gerekir. Yani bilginler, tartışmaya açık da olsa, Makdisi'nin (ö. IV./X. asrın ikinci yarısı) *Ahsenu't-takâsim fi ma'rifeti'l-akâlim* adlı eserinde olduğu gibi, vahiy dışı bilgiyi vahyedilmiş bilginin epistemolojik sahasına çekmeye çalışmış olabilirler.

hadisteki kullanımı ile birleştirmeye zorlayarak, hadis çalışmalarına ait dahili öncelikleri de ihmal edemezdi: I) Sözlü rivayet, II) Yardımcı bir unsur olarak yazılı rivayet, III) Temel bir unsur olarak yazılı rivayet.

Hatîb'in IV. bölümü esere dahil etmesi iki yazı kavramı arasındaki epistemolojik ahengi test etme çabasının öncüsü sayılarak, kitap formundaki hadis rivayetinin bu çok anlamlılığı, İbnu's-Salâh'ın takipçileri tarafından er geç farkedilmişti. Kitap formundaki yazı, çokanlamlı da olsa, İslâm toplumu için önemli bir epistemolojik değeri temsil etmişti. Nitekim Hatîb, kendi branşına ait kavramları direkt ifade etmese bile, onu asla ihmal edemezdi. Çünkü yazı, Hatîb'in yaşadığı toplumun entelektüel hayatının ayrılmaz bir parçası haline gelmişti. Öyleyse *Takyîdu'l-ilm*, tarihi gerçeklerin olduğu kadar sosyo-entelektüel değerlerin de bir ifadesidir. Farklı yazı kavramları ve İslâm toplumunun entelektüel hayatındaki bütün etkileri Hatîb'in eserinde yer almaktadır. Onlar, değişik şekilleri ile yazı sanatı ve bilgi branşlarının epistemolojik kaygıları arasında gidip-gelen değerleri temsil etmektedir. Hatîb bu değerleri, ister istemez, uzlaştırmak niyetinde olmayıp, teorisinde onlara sade bir şekilde yer vermektedir. Onun bu farklı yazı değerlendirmelerini ele alması, sıradışı bir bilgelik olarak değil, aksine o günkü toplum ile yazının tabiatı etrafında gelişen pratikteki veya teorideki bir diyalogun, yani İslâm toplumunun çeşitli sosyal grupları ve onların bilgiye yaklaşımları arasındaki bir diyalogun açıklaması olarak kabul edilmelidir. Hatîb'in, yazının tabiatına ilişkin entelektüel değerlerin bir resmini yapması gerçeği, bu farklı gruplarca gerçekleştirilen ilim peşinde olma eyleminin karşılıklı izolasyon ile değil, fakat tek bir toplum çatısı altında ifadesini bulan bir diyalog ile gerçekleştiği izlenimi vermektedir.