Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: X | Sayı/Number: 1 | Yıl/Year 2024
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Tercüme / Translation

İslâm'ın İlk Yüzyıllarında Tarih, Kurgu ve Yazarlık*

Robert Hoyland

Çev. Feyza Betül Köse**

"Kurgu, toplumun temeli, ticarî refahın dayanağı, milletlerin arasındaki iletişimin kanalı ve sıklıkla kişi ile vicdanı arasında tercümandır."

William Carleton, 'An Essay on Irish Swearing', D. J. O'Donoghue (ed.), *Traits and Stories of The Irish Peasantry* (Londra, 1896)

"Ve bir tarih kitabına bakıp bu sızan dünyayı iki pano ve dizgi arasına sıkıştırmak için gösterilen yaratıcı çabayı düşündüğümde hayrete düşüyorum. Belki de olayın tartışılmaz bir gerçeği vardır. Tanrı bunu gördü. Tanrı bilir. Ama ben Tanrı değilim."

Jeanette Winterson, *Oranges are not The Only Fruit* (Londra, 1985)

Giriş

Âlimler ve şiir okuyanların halifelik sarayındaki bir toplantısında Abbâsî Hükümdarı Mehdî'nin (158–69/775–85), orada bulunan en ünlü iki kişi, el-Mufaddal el-Dabbî ve Hammâd er-Râviye'ye İslâm öncesi şairi Züheyr b. Ebî Sulmâ'nın şiirlerinden birinde neden konunun ortasından başladığını sorduğu söylenir. Mufaddal, "Bana bu konuda ulaşan bir bilgi yok" diye cevap verirken; Hammâd da, "Züheyr bunu söylemedi fakat şunu söyledi" şeklinde karşılık verdi ve hemen ardından üç dizeyi sanki şiirin eksik girişiymiş gibi aktardı. Halife'nin

* *Writing and Representation in Medieval Islam*, ed. Julia Bray (London & New York: Routledge, 2016), 16-46.

**Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, feyzabetulkose@yahoo.com, orcid: 0000-0002-3249-4194.

baskısı altında Hammâd, bu dizeleri kendisinin uydurduğunu kabul etti. Bunun üzerine Mehdî, Hammâd'a dizelerinin mükemmelliği için 20.000 dirhem; Mufaddal'a da aktarımının doğruluğunun bir ödülü olarak 50.000 dirhem bağışladı.[1]

Ustaca görünen bu anekdotta iki mesele var: Birincisi, sürekli olarak değiştirilebilen ve güncellenebilen canlı bir tarihsel aktarımdan, bozulmadan ve tahrif edilmeden korunması gereken bir aktarıma geçişi göstermektedir. İkincisi, bu ikinci aktarımı nakletmeye kimin ehil olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Hammâd, duruma uygun olarak şiirleri ve hikâyeleri tashih etme, gözden geçirme ve yeniden şekillendirme özgürlüğünü elinde tutan şiir okuyucusunu temsil eder. Fakat Emevî idarecileri (41–132/661–750) arasında kendisini gözde hale getiren bu aktarım tarzı, onların halefleri olan Abbâsîler (132–656/750–1258) tarafından yetersiz bulunmuştur. Geçmiş, onların zamanında, meşruiyet ve normatif değer kazandırmaya başlamıştı. Eski bir şiirin dizesi bir Kur'an âyetini açıklayabilir ve böylece Allah'ın burada ve şimdi ne yapmamızı bizden istediğini bilmek konusunda yardımcı olabilir. Hz. Muhammed'in bir hadisi, bugünkü davranış hakkında bir model sağlayabilir ve ashâbının bir eylemi, mevcut hükümetin yönetim hakkını belirlemekle alakalı olabilir. Böyle bir durumda ister şiir isterse nesir olsun tarihî bir materyalin aktarımında güvenilirlik ve itimat esastır ve âlimler doğruluğun gözetilmesini sağlamak için mekanizmalar oluşturmakla meşgul olmuştur. Bu yüzden, geçmişe dair bilgiyi koruma görevi âlimlere –bu hikâyede orijinal metnin manipüle edilemeyecek kültürel bir eser olduğu Mufaddal tarafından temsil edilmektedir– emanet edilirken, Hammâd'ın daha önce yaptığı gibi Müslüman mirasını uyarlama ve revize etme pratiği yapanlar, ikinci plana atılmış, hatta "sahteciler" ve "muharrifler" diye nitelenerek reddedilmiştir.[2]

Bu durum, Orta Çağ Arap literatürünün kurgu yerine gerçeği ya da Müslüman münekkitlerin ifadesiyle "yalan" (*kizb*) yerine "doğruluğu" (*sıdk*) tercih etmesini açıklamaya yardımcı olur. Şiir söz konusu olduğunda –bazı tartışmalar olmakla beraber– hayalî üretimin (*tahyîl*) câiz olduğu genel kabul görmüştür. Bununla birlikte, nesir için bu tür bir uydurma, en iyi ihtimalle hoş karşılanmaz ve çoğu zaman kınanırdı ve neredeyse her nesir metni, gerçek veya "doğru" olduğunu, bir yazar tarafından uydurulmadığını, gerçekte ne olduğunu aktardığını kanıtlamak için çeşitli araçlarla süslenmiş olacaktı.[3] Uygulamada, şüphesiz hayalî uydurma

1 Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Eğânî*, VI, 89-91. *Eğânî*'de Hammâd sadece iki satır ekler, ancak Zübeyr'in *Dîvân*'ında (Ahlwardt [1870], s. 81) üç satır ekler.

2 Bu anekdotun ve genel noktanın tartışılması için bkz. Stetkevych (1991), 241-56; Jones (1992), 21-5 ve Drory (1996), 33-49.

3 Bu nokta ve bazı istisnalar için bk. Drory (1994) ve Bonebakker (1992) (a) ve (b).

anlamındaki kurgu, erken dönem Arap nesir yazıcılığında bilhassa tarih alanında ortaya çıktı. İster *Bin Bir Gece Masalları*'ndan aşina olduğumuz kısa hikâyeler olsun isterse 1. bölümde[4] üzerinde duracağımız ve bu bölümde daha sonra tekrar değineceğimiz tam boyuttaki destan veya romanlar olsun bu duruma en açık şekilde kussasların ürünlerinde şahit olunur. Dönemin eleştirmenlerinden birinin gözlemlediği "bu tür hikâyeler":

> Bir araya gelen insanları hoşnut edecek şekilde düzenlenmiş harikuladeleri ve tuhaf olayları içerir. Onlar böylesi hikâyecilikle meşgul olmaktan hoşlanır ve zamanlarını bu hikâyeleri anlatarak birlikte geçirirler. Bu hikâyelerin daha doğrusu çoğunun kesinlikle hiçbir temeli yoktur (*lâ asle lehû*)[5]

Eğlenmek için anlatılan bu hayalî hikâyeler (hurafât veya esmâr); erdemi yalnızca, hadis veya haber olarak isimlendirilen "doğru"da, tarihî rivâyetlerde gören çoğu âlim tarafından küçümsenir.[6]

Bu nedenle başlangıçta ilk türü "kurgu" ve ikincisini "tarih" ile bir tutmak cazip gelebilir. Fakat Batı edebiyatında yapılan çalışmalar kurgu ve tarihin genellikle düşünüldüğünden daha zor ayırt edildiğini göstermiştir. Her ikisi de gerçek ya da varsayılan olayları anlamlı bir sıraya koyar ve daha geniş bir kavramsal bütünlük amacıyla onlara, anlatı ayrıntılarını düzenleyen ve vurgulayan bir anlatı yapısı verir. Hayden White'ın gözlemlediği gibi, "metinlerinin yüzeysel ya da sözlüksel düzeylerinde ne kadar farklı görünseler de tarihçilerin ve kurgu yazarlarının söylemlerini oluştururken kullandıkları teknik ya da stratejilerin büyük ölçüde aynı olduğu gösterilebilir."[7] Tarih yazımının gerçek olaylara varsayılan atfı ve tarih yazımının bu atıfları doğrulama biçimleri, kurgunun tarihten ayrılmasının baskın ölçütü olmuştur. Yine de kurgusal eserler sıklıkla gerçek olaylara atıfta bulunur ve iddialarını desteklemek için belgelerden yararlanabilir. Tarihse sıklıkla kurguya ya da salt mümkün olanı bildirmeye başvurmuştur, çünkü yalnızca büyük ölçüde doğrulanabilir olanı kapsayacak olsaydı, iddialarını onları anlamlı kılacak bir bağlama yerleştiremezdi. Kısacası, iki form sürekli

Şiirdeki ilgili tartışma için bkz. Ajami (1988).

4 Bkz. 1. bölüm, 2. notun metni.

5 Drory (1994), 156, Orta Çağ antolojisti al-Mu'âfâ b. Zekeriya en-Nehrevânî'den (390/1000) alıntı.

6 Modern akademi bu konuda Orta Çağ bilimini takip etmiştir; Arap edebiyatına dair genel anlatıların çoğunun hayal gücüne dayalı yazıma çok az ilgi gösterdiğini gözlemleyen Ghazi'ye (1957) ve *Bin Bir Gece Masalları*'nın oldukça ilgi çekmesine rağmen bunların yalnızca "buzdağının görünen kısmı" olduğunu belirten Chraïbi'ye (1998) bakınız.

7 White (1978), 121. Bu paragraf için özellikle Zimmermann (1996), 1. bölüme dayandım.

olarak birbirlerinin tekniklerine başvurmuşlardır ve bu nedenle genellikle varsayıldığından daha fazla ortak yönlere sahiplerdir.

Modern tarih yazıcılığının kurgudan kesin bir şekilde ayrılıp ayrılamayacağı tartışmalıysa, erken dönem İslâm söz konusu olduğunda bu, daha problemlidir. Zira Müslüman âlimler toplumlarının tarihini yeniden inşa etmeye başladıklarında, yoğun bir şekilde kussasların hikâyelerinden yararlanmak zorunda kalmışlardır. Örneğin Endülüslü meşhur fakîh Abdülmelik b. Habîb'in (238/853) *Târîh*'inde, İspanya'nın Müslüman fatihi Musa b. Nusayr hakkında sayısız efsaneler buluruz: "Musa, bakırdan bir kaleyi kuşattı ve Süleyman tarafından hapsedilen cinlerin bulunduğu mühürlü kaplar buldu; komutanına parçalanması gereken bir boğa heykelinin bulunduğu kırmızı bir tepede durmasını ve öncü birliğin kumandanlığının şaşı ve elleri kurumuş güzel bir adama verilmesini emretti" gibi.[8] Yine de İslâm uzmanları genellikle hakikat ve kurgunun arasında kesin bir ayrım yaparlar. Örneğin *Cambridge History of Arabic Literature* (1990) iki bölümünü Abbâsî dönemine ayırmıştır: Biri "Edebî Yazılar" [*Belles-Lettres*] özellikle şiir; diğeri "Din, Bilim ve Öğrenim"; tarih ikincisinde yer almıştır. Ansiklopedik *Grundriss der arabischen Philologie*'nin (1987) ikinci cildi, aynı ayrımı yapar: "Bildungs-und Unterhaltungsliteratur" –eğitici ve eğlendirici edebiyat– 5. bölümde; tarihî ve dinî yazılar 6. ve 7. bölümlerdedir. –Edebî analiz tekniklerinin Arapça nesrin büyük oranına uygulanmasının doğru olmadığına işaret eden– *Classical Arabic Prose Literature* (1992) adlı son araştırmalarında Stefan Leder and Hilary Kilpatrick Bu yaklaşımla ilgili probleme değinmişlerdir. Yine de onlar nesri, gerçeklikle bir tutarlar: Müelliflerin özgün eserleri (derler ki), kurgusal ve kurgusal olmayan, olmak üzere iki kategoriye ayrılır: ilki 4/10. yüzyıl veya daha sonrasına tarihlenen çok küçük fakat büyüleyici bir gruptur, görünüşe göre hepsi kafiyeli düzyazı (secî') olan yalnızca beş öğeden oluşur.[9]

Tarih ve kurguyu aynı süreklilik üzerinde bulunuyor gibi görmek daha tercih edilir geliyor –bu, Leder ve arkadaşlarının *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature* (1998) adlı kitabında daha yakın zamanda ele aldıkları bir yaklaşımdır– bir uçta bilimsel derlemeler ve diğer uçta efsanevi destanlar yer alıyor, hepsi bir dereceye kadar olgusal referanslara ve doğrulama görünümlerine sahip, ancak hepsi bir dereceye kadar hayal gücü tarafından canlandırılıyor. Bu, Müslüman âlimlerin bile bile malzeme ürettikleri veya uydurulmuş malzemeleri kullandıkları anlamına gelmez –aksine burada ele alacağımız müelliflerin çoğu yazdıklarının doğruluğuna kânidirler– fakat daha ziyade tarihin, geçmişin ele alınışında kurgunun aracılığını gerektirmesi anlamına gelir.

8 Abdulmelik b. Habîb, *Târîh*, 145,144, 136–7.

9 Leder ve Kilpatrick (1992), 2, 16.

Bu tür fikirler bizim alanımıza geç gelmiştir. Son zamanlara kadar, Arap edebiyatı alanındaki akademik alışverişin başlıca aracı olan *Journal of Arabic Literature*, tarihî nesrin kendi ilgi alanına girip girmemesi gerektiği konusuna ya da Orta Çağ Arap edebiyatında kurgunun doğası ve rolü üzerine bir tartışmaya, hatta İslâmî bağlamda "edebiyat" ile neyin kastedildiğine (Orta Çağ Arapçasında buna karşılık gelen bir kelime olmadığı için önemsiz bir soru değildir) hiç yer ayırmadı. İslâm araştırmacıları genel olarak Müslüman tarihçileri inşâ edici müelliflerden daha çok tarafsız derleyiciler olarak düşünmüşlerdir: Gustave von Grunebaum 1946'da "Arap tarih yazıcılığının genel objektifliği dikkat çekicidir ... tarihçi sadece malzeme sağlamıştır" diye ifade etmişti;[10] Patricia Crone 1980'de hala en eski Arap tarihçileri için "İlk derleyicilerin eserleri ... tek bir kişiliği, ekolü, zamanı veya yeri yansıtmayan farklı nakil yığınlarıdır" diyebilmişti.[11] Ayrıca, modern tarihçiler, gerçek ve kurgu sanki ayıklanması gereken buğday ve samanmış gibi, hangi rivâyetlerin doğru, hangilerinin yanlış olduğu, otantiklik sorununa takıntılı hale gelmişlerdir. Bu durum, Paul Ricoeur, Roland Barthes, Hayden White ve diğerlerinin tarih ile kurgunun sınırları ve anlatısallığın doğası üzerine yaptıkları araştırmaların konumuzu yavaş yavaş etkilemesiyle değişmeye başlamıştır. Sonuç olarak, artık bir rivâyetin gerçekliği kadar nakledilme biçimine, ne söylediği kadar nasıl bir araya getirildiğine de dikkat edilmektedir. Aşağıda, bazı yeni çalışmaların yöneldiği doğrultuları özetleyeceğim.

Arap Tarih Yazıcılığının Arka Planı

Tarihin ve kurgunun arasına kolayca bir çizgi çizilemeyeceğini söylemek, onların aynı şey olduğunu demek değildir kesinlikle. Özellikle, müellifin niyetleri ve izleyici tarafından alımlanma biçimi çoğu kez her bir durumda farklı olacaktır. Bu tartışmanın amaçları açısından, kendi analitik standartlarımıza göre kurgusal olarak sınıflandırabileceğimiz anlatıların özgün bağlamlarında bu şekilde algılanmamış olabileceğini akılda tutmak önemlidir. Arap müverrihler tarafından kullanılan bazı temel yazma tekniklerini tartışmadan önce, erken İslâm tarihini inşa edenlerin farklı yaklaşımları hakkında birkaç kelime söyleyerek başlayacağım.

İslâm tarihinin ana malzemesi, genellikle özlü bir yapıya sahip, tek bir söz, eylem veya olayın anlatıldığı müstakil rivayettir. Genel olarak bu tür rivâyetler

10 Von Grunebaum (1946), 281, 283.

11 Crone (1980), 10. Crone'a haksızlık etmemek için, "sadece derleyiciler" görüşünün yanlış olduğunu haklı olarak düşünen, ancak yanlış bir şekilde ilk tarihçilerin birleşik bir tarihsel bakış açısının temsilcileri olduğunu savunan Julius Wellhausen tarafından önerilen bir teoriye tepki gösterdiği belirtilmeli.

İslâm'ın başlangıcından itibaren dolaşımda olmuştur. Ancak, İslâm'ın erken dönemdeki kahramanlarının söz ve eylemleri normatif değer kazanmaya, yani mevcut davranış ve politika için bir model olarak görülmeye başladığında –muhtemelen bu kahramanların yaşamları yaşayan hafızadan silinmeye başladıktan kısa bir süre sonra– bu söz ve eylemler bir koleksiyon ve çalışma nesnesi haline geldi. Bu faaliyet daha sistematik hale geldikçe, farklı disiplinler gelişti ancak hepsi aynı malzemeden yararlandı. Böylece, tek ve aynı rivâyet birden fazla farklı bağlamda görünebilirdi. Örneğin, ilk Halife Ebû Bekr'in 13/634 yılında Suriye'ye doğru yola çıkan ordulara yaptığı konuşma, Müslüman fetihlerinin tarihçileri, savaşın yürütülüşünü kodlamak isteyen hukukçular, erken dönem hitabetiyle ilgilenen dilbilimciler gibi kesimlerce alıntılandı.[12]

Böyle bir rivâyet için en yaygın kelimeler, anlam ve kullanım bakımından büyük ölçüde örtüşseler de eşanlamlı olmayan "hadis" ve "haber"dir. İkincisinin kapsamı daha geniştir ve aslında sıklıkla çoğul haliyle (ahbâr) genel olarak tarihî rivâyetleri ifade ederken, ilki dinî otoriteye sahip kişilerin ve özellikle de Peygamber Muhammed'in eylemleri ve sözleriyle daha yakından ilişkili hale gelmiştir.

Sonuç olarak, bir hadis âlimi (muhaddis) ile bir haber âlimi (ahbârî), birbirlerinin kaynak malzemelerini kullanabilseler de farklı amaçlara ve yöntemlere sahiptiler. Rivâyetlerin hukukî emsal olarak değerini belirlemekle ilgilenen hadis ilmi, ciddi bir işti ve söz konusu rivâyeti ilk kişiden son kişiye kadar nakledenlerin bir listesini (isnâd) temin etmeyi gerektiriyordu. Buna karşılık, normatif önemlerinden ziyade meşrulaştırıcı ve eğitici nitelikleri nedeniyle incelenen ahbâr, genellikle basit bir "dediler" veya "denildi" ifadesiyle sunulurdu. Muhaddisler tarafından onaylanmasa da en meşhurlarından biri olan Ahmed b. Hanbel'in (241/855) ifadesinden de anlaşılacağı üzere, bu uygulama belirli durumlarda tolere edilmiştir:

> "Allah'ın Elçisi'nden helâl ve haram, farz ve hüküm konusunda gelen rivâyetler için isnadda sıkı davranırız (*teşeddednâ*); ancak Peygamber'den belirli eylemlerin faziletleri ve emretmeyen veya yasaklamayanlar hakkında gelen rivâyetler için isnadda daha esnek davranırız (*tesâhelnâ*)."[13]

Ancak çoğu muhaddis tarafından affedilmeyen husus, İbn Hanbel'in Peygamber'in askerî seferleri (megâzî) konusunda bilinen en iyi müellif olan Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'ye (207/823) yönelttiği eleştiri gibi, "çoğunlukla ihtilâf halinde olan bir grup insandan düzenli bir anlatıya sahip tek bir metin

12 Referanslar için bkz. Hoyland (1991), 221-2.

13 Lecker (1995), 23, not 39. Burada İbn Hanbel'in sözleri el-Hatîb el-Bağdâdî (463/1071)'den alıntılanmıştır,

(*alâ siyâkın vâhıdin*) üretmek"ti.[14] Meselenin özü şu: Ahbârîler düzenli anlatılar oluşturuyorlardı. Bunu yapmak, başlangıçta farklı olan bir dizi rivâyete bir yapı kazandırmak anlamına geliyordu. Daha da önemlisi bu, muhaddisler için aforoz edilmiş olan akıl yürütme gücünü kullanmak demekti. Onların duruşu temelde anti-entelektüalistti. Onların düşüncelerine göre râvî, aktarırken, kendi benliğini silmeli ve kendi fikir ve düşüncelerinin araya girmesine izin vermemeli, sadece bir rivâyetin bir kişiden diğerine geçmesi için bir aracı olmalıydı. Peygamber Muhammed'in öğretilerinin ve uygulamalarının Müslüman toplumu arasındaki sürekliliği ancak bu şekilde korunabilirdi.

Nitekim meşhur fakîh ve Kur'ân müfessiri Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/923) tarih yazıcılığına giriştiğinde, eserinin başından itibaren şunu vurgulamıştır:[15]

> Sadece bana nakledilen ve burada alıntıladığım rivâyetlere ve ravilerine atfettiğim nakillere dayandım, aklî argümanlarla kavranabilecek veya insan aklıyla çıkarılabilecek şeyleri hariç tuttum.

Dolayısıyla, çok sık rastlandığı üzere, bir muhaddis bir ahbârîyi 'yalancılıkla' (kizb) suçladığında, bu suçlama bireysel rivâyetlerin doğruluğuyla değil nakil yöntemiyle ilgilidir. Örneğin aşağıdaki hadisi ele alalım:

> Allah'ın Peygamberi şöyle buyurdu: Atalarınızdan, doksan dokuz kişiyi öldürmüş adam vardı. Sonra memleketin en bilgili kişisini sordu ve bir keşişe yönlendirildi. Ona gitti ve doksan dokuz kişiyi öldürdüğünü söyledi ve bu durumda kendisi için bir tövbe imkanı olup olmadığını sordu. Keşiş, "Hayır" diye cevap verdi ve adam onu da öldürdü ve böylece sayı yüz oldu. Sonra tekrar ülkedeki en bilgili kişiyi sordu ve bir âlime yönlendirildi. Yüz adam öldürdüğünü söyledi ve bu durumda onun için bir tövbe imkanı olup olmadığını sordu. Âlim, "Evet, onunla tövbe arasına kim girebilir ki?" dedi. "Filan ülkeye git, orada Allah'a ibadet eden bir halk vardır; onlarla birlikte Allah'a ibadet et ve kendi ülkene dönme, çünkü orası kötü bir yerdir.
>
> Bunun üzerine yola çıktı, ancak yolun yarısına geldiğinde ölüm ona geldi. Rahmet melekleri ile azap melekleri onun hakkında tartıştılar; ilki, onun kalbini Allah'a yönelterek tövbe eden biri olarak geldiğini ifade etti, ancak ikincisi, onun hiçbir iyi iş yapmadığını söyledi. Daha sonra insan suretinde bir melek onlara geldi ve onu aralarında hakem tayin ettiler; o da dedi ki: "İki ülke arasındaki mesafeyi ölçün ve hangisine daha yakınsa, o tarafa aittir." Ölçtüler ve onun gitmekte olduğu ülkeye daha yakın olduğunu gördüler, böylece rahmet

14 Lecker (1995), 21. Yine el-Hatîb el-Bağdâdî'den alıntı.

15 Taberî, *Târîh*, I, 6.

melekleri onu teslim aldı.

Bize göre bu açıkça kurgusaldır; ancak, iki kanonik hadis koleksiyonundan biri olan Müslim b. el-Haccâc'ınkinde (261/875) ve de son derece müdekkik olan İbn Hanbel'in hadis eserinde yer almaktadır.[16] Bunun nedeni, Peygamber'den gelen sened zincirlerinin kusursuz ve ravîlerin oldukça itibarlı olmasıdır; zira hadis ilminde sahihlik teyidi, metni incelemekten ziyade onu nakledenler hakkında bilgi sahibi olmakla elde edilirdi. Büyük fakîh Muhammed b. İdris eş-Şafiî'nin (204/820) dediği gibi: "Birkaç özel durum dışında çoğu hadisin doğruluğu veya yanlışlığı, ravînin doğruluğu veya yanlışlığı üzerinden anlaşılabilir."[17] Dolayısıyla bir muhaddisin bir hadisi doğru ya da yanlış olarak değerlendirmesi, ravînin (bu durumda Peygamber'in) metnin sahibi olup olmadığı ve o zamanki nesle doğru bir şekilde aktarılıp aktarılmadığı gibi sorulara odaklanmıştır. Bu amaçla, hadislerin zayıf veya sağlam nakledilen (sahih veya zayıf) olarak sınıflandırılması ve muhaddislerin zayıf veya güvenilir (zayıf veya sika) olarak değerlendirilmesi için büyük çaba harcanmıştır; doğruluk ve aldatma (tedlis) suçlaması ise rivâyet uyduranlara değil, kusurlu isnadlarda adı geçenlere yöneltilmiştir.

Bir ahbârî, nakledilen ve fikir birliğiyle kabul edilen bilgiye aynı önemi verir, ancak rivâyetlerin metinlerini manipüle etmeye daha istekli olurdu. Bir muhaddis, bir rivâyetin tüm farklı versiyonlarını herhangi bir müdahalede bulunmaksızın bütünlüklü ve ayrı ayrı sunarken ya da en azından sunması gerekirken; bir ahbârî, genellikle çizmek istediği daha büyük resmi ya da savunmak istediği belirli bir duruşu göz önünde bulundurarak bunları birleştirmeye, uyumlu hale getirmeye, genişletmeye, kısaltmaya, yeniden ifade etmeye veya yorumlamaya çalışırdı. Ancak, böyle bir edebî faaliyetle uğraştığını kabul etmez ve muhaddis gibi kendisini okuyucunun algısından gizlemeyi tercih ederdi; böylece metninin yalnızca olayların nesnel bir temsili olduğu izlenimini güçlendirirdi. Bunu, metni reddetmesine olanak tanıyan bir isnad ("dediler" ifadesinden ibaret olsa bile) ve anlatım teknikleri, özellikle de karakterlerin kendi niyetlerini kendilerinin açıklamasına imkan sağlayan ve herhangi bir dış yorum veya açıklama gereksinimini ortadan kaldıran "doğrudan konuşma" kullanımıyla başarırdı. Bir ahbârî, kaynak materyal ararken ağını daha geniş atar, potansiyel olarak İncil anlatılarını, eski Yemen'in İslâm öncesi tarihini, kabile hikâyelerini, şecereyi, şiirleri ve benzeri malzemeleri de dâhil ederdi. Bu kaçınılmaz olarak kaynaklara karşı bir dereceye kadar gevşeklik gerektiriyordu ki sık sık "güvenilir bir bilgi kaynağı", "kırk yıl kadar önce Mekke'de yaşlı bir adam", "bazı âlimler",

16 Muslim, *Sahîh*, II, 328 (Tevbe'nin altında); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 72.

17 Şâfî, *Risâle*, II, 328, çevirisi, Khaddurî (1961), 251-2.

"ashabımdan biri" gibi ifadelerin kullanıldığı görülecektir.[18] O halde, bir ahbârî için "doğru" kategorisi hem içerik hem de biçim açısından bir muhaddisin izin vereceğinden daha esnekti; ancak odak noktası hâlâ büyük ölçüde dinî idi ve söylenebileceği gibi "İslâm'a uygun olan"a odaklanmıştı.

Bu nedenle, yöntemleri ve amaçları ayrı olsa da muhaddisler ve ahbârîler, bakış açıları açısından çok yakındılar. Bununla birlikte, tarih yazımına kendi yeteneğini uygulayabilen edîb çok farklıydı. İlk ikisi genellikle ilim, yani dinî bilgiye odaklanırken, ikincisi edep, yani kişisel deneyim, rasyonalizasyon ve yabancı, Arap olmayan bilgeliği kucaklayan ve İslâm'ı entelektüel olarak tüm hakikatin sonu değil başlangıcı olarak gören kapsamlı bir eğitim peşindeydi. "Din bilgini (âlim) olmak isteyen, bir konuya kendini adasın; ancak edîb olmak isteyen, öğrenmede genişlik arasın" denirdi.

Edîb, tarih yazarken din âlimleriyle aynı malzemeyi kullanır, ancak İslâmî olmayan öğrenimi de not ederdi; ancak ulemânın eleştirel olmayan yaklaşımını (taklîd) küçümserdi. İbnu'l-Mukaffa (2. yüzyıl başları/8. yüzyıl), Halife el-Mansûr'un başkâtibi, "'Sadece duyduğumu aktarıyorum' diyen ahmakların dediklerini tekrar etmeyin. Çünkü duyduğunuzun çoğu yanlıştır ve çoğu aktarıcı, ahmaktır." diye öğüt vermişti. Bunun yerine, çok yönlü bilgin el-Câhız'ın (255/868) açıkladığı gibi, belirli bir derecede eleştirel araştırma (bahs) gereklidir:

> Tanrı'nın emrettiği, arzu edilir hale getirdiği ve bize kucaklamamızı önerdiği doğru uygulama, iki tür haberi reddetmemiz gerektiğidir: çelişkili ve inandırıcı olmayanlar ile doğası gereği imkansız ve yaratılmış varlıkların kapasitesinin ötesinde olanlar. Bir haber, bu iki türden herhangi birine ait değilse ve imkân dairesinde olduğu düşünülüyorsa, teyit arayarak ilerlenir.

Dolayısıyla bir edîb için, doğru olan ile yanlış olan arasındaki karşıtlık, akıl ve tecrübe ile uyumlu olan veya bunlara aykırı olana odaklanırdı.[19]

Bir edîb; bir muhaddis veya bir ahbârîye kıyasla, bir rivâyetin eğlendirici ve eğitici değeriyle daha fazla ilgilenirdi ve rivâyetin doğru olup olmadığı sorusu, onun hayata uygun olup olmadığından daha az önemli olurdu. Bunun için, katı nakil ölçütleri pek de mühim değildi. Bu nedenle, Endülüslü İbn Abdirabbih (328/940), haberlerin büyük bir derlemesi olan *el-Ikdu'l-ferîd*'in mukaddimesinde, "Çoğu rivâyetlerden isnadları çıkaracağım, amacım hafiflik ve özlülük sağlamak ve ağırlık yapmamak; çünkü bunlar kendilerine sıkı nakil standartlarının eklenmesinin gereksiz olduğu eğlenceli hikâyeler, hikmet

18 Bu örneklerin hepsi İbn İshâk'ın (85-151/704-67) *Sîre* adlı eserinde bulunabilir, çevirisi, Guillaume (1955).

19 Yukarıdaki alıntılar Khalidi (1994), 95, 100, 106-7'den yapılmıştır.

parçaları ve anekdotlardır ve bunlara bağlı herhangi bir isnadın onlara faydası olmaz." diye beyan ederken kendisini haklı hissetti. Son olarak, daha dindar görüşlü meslektaşlarından farklı olarak bir edîb kendini anlatıdan uzaklaştırmaz, onun oluşumunda hiçbir rol oynamıyormuş gibi davranmazdı. Daha çok hümanist eğilimine uygun olarak, kişiliğinden bir şeyler sergiler, yazma programını ve amacını açıklar veya birinci elden deneyimlerin bazılarına yer verirdi. Örneğin, Hamza el-İsfehânî (350/960), tarih eseri *Târîhu sinî mülûki'l-'arz ve'l-enbiyâ*'ya şu şekilde başlar:

> Bu, yeryüzünün krallarının ve peygamberlerinin yıllarının tarihlerini dahil ettiğim bir çalışmadır… Bu tarihleri detaylandırmadan önce, tarihsel tarihlendirme biçimlerindeki değişiklikleri ve bu konudaki bozulma ve karışıklığı ortaya çıkarabilecek bir girişle başlıyorum. İçinde ayrıca büyük ulusların dünya yüzeyindeki bölgesel genişlemesini ve küçük ulusların nerede yer aldığını tartışıyorum, buradan bazılarının diğerlerine nasıl üstünlük sağlayabildiği ve bazılarının gücünün diğerlerinin gücü tarafından emildiği, böylece olayların, tarihlerin karmaşasının nedeni haline geldiği görülebilir.

Ebû Ali b. Muhassin Tenûhî (384/994), D. S. Margoliouth'un İngilizce çevirisiyle *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge* olarak bilinen, tarihî haberler koleksiyonu *Nişvârü'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkere* hakkında şöyle der: "Beni bunları yazmaya yönlendiren neden, eski günlerde dinler hakkında bilgi sahibi olan saygıdeğer ve faziletli âlimler ve ediplerle sohbet etmemdi… krallıklar… hükümdar… devlet kâtipleri ve vezirler" ve umudunu şöyle ifade eder:

> Bilge ve mantıklı insan, zeki ve eğitimli insan, bu masalları duyup sindirdiğinde, bunlardan yararlanabilir… Böylece doğrudan tecrübe etmekten ya da benzerlerini insanların ağzından öğrenmekten vazgeçebilir ve bu dünyanın ve ahiretin yollarını iyi bilir, erdemlerin ve ahlaksızlıkların sonuçlarına tam olarak muttali olur.[20]

Son olarak, genellikle "hikâye anlatıcısı" (storyteller) olarak tercüme edilen kussâsa geliyoruz. Seçkin dinî otorite İbnu'l-Cevzî'ye (597/1201) göre, kussâsın işi kıssalar (kasas), yani "geçmiş kavimlerin uyarı niteliğindeki bir ders, azarlayan bir öğüt ve taklit edilecek doğru bir örnek içeren hikâyelerini (ahbâr) anlatmak", tezkîr yani, "insanlara Allah'ın kendilerine bahşettiği nimetleri hatırlatmak, onları O'na şükretmeye teşvik etmek ve O'na isyan etmemeleri için uyarmak" ve va'z yani, "kalbi yumuşatan korkuyu aşılamak"tır. Bu nedenle kâss teriminin "dinî vaiz"in yanı sıra "hikâye anlatıcısı" kavramını da içerdiğini akılda tutmalıyız, özellikle de İbnu'l-Cevzî'nin kâssın kitlelere İslâm'ın temel

20 Bu alıntılar yine Khalidi'dendir (1994), 100, 113-14.

ilkelerini ve inançlarını öğretmekle sorumlu tutulduğunu söylemeye devam etmesi nedeniyle.[21] Kâss, halk önünde konuştuğunda düzenli olarak binlerce kalabalığı kendine çeken İbnu'l-Cevzi gibi âlimlerin arasında yer alabilir, ancak aynı zamanda Arap bilgeliğinin tüm yönleri üzerine geniş çapta yazan, parlak çok yönlü bir bilgin de olabilir. O, siyasî bir figür olabilir, örneğin, I. el-Velîd'in (86-96/705-15) Ermenistan valisi olan Abdülazîz b. Hâtim b. Nu'mân el-Bâhilî, aynı zamanda "hikâye ve atasözleri anlatıcısı" olarak da biliniyordu.[22] Ancak daha yaygın olarak kâss, dindar davranışlar (vera') konusunda öğütler veren şu veya bu tür bir zâhit olurdu. Kâss, genellikle otoritelerle ters düşerdi, zira her zaman kendisinden beklenen eğitici uğraşlara sadık kalmaz, propaganda yaparak çeşitli dinî ve siyasî görüşleri savunur veya eleştirir ve tarihî destanlar, aşk hikâyeleri, masallar ve benzerlerini anlatarak doğrudan eğlence dünyasına karışırdı.

Kâsslara yönelik muhalefet başlıca iki kesimden geliyordu: Eylemlerini teşvik edebileceği gibi kınayabilecek bağımsız aktörlere karşı çekinceli olan hükümet ve kendi alanlarına giren daha amatör kâsslardan hoşlanmayan âlimler. Fıkıh âlimi Mâlik b. Enes'in (179/796) tutumu örnek olarak alınabilir:

> Bu sütunların [Medine'deki mescidin] yanında, 'Allah'ın Resulü sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu...' diyen birçok kişiye rastladım, fakat onlardan hiçbir şey almadım. Hâlbuki onlardan birine bir hazine emanet edilseydi, o emanete riayet ederdi. Çünkü onlar bu işin ehli değiller... Onlar Allah korkusu ve zühd ile meşguldürler, oysaki bu iş, hadis öğretmek ve fetva vermek; Allah bilinci, titizlik, sebatkarlık, özen, bilgi ve anlayış sahibi adamlara ihtiyaç duyar. Bu titizlik ve anlayışa sahip olmayanlardan ise ne bir fayda elde edilebilir, ne onlar kesin bir delil olabilirler, ne de onlardan ilim alınmalıdır.[23]

Hem yöneticileri hem de âlimleri özellikle tedirgin eden şey, İslâm toplumunun çok önemli bir unsuru olan kussâsların çok geniş bir etkiye sahip olmasıydı.[24]

Son olarak, tarih yazımının asıl tartışmasına geçmeden önce, birkaç uyarıya dikkat çekmekte fayda var.

Öncelikle tarih, burada ele alınan dönemde bağımsız bir disiplin kimliğiyle tanınmamıştı ve aslında genel olarak İslâm toplumunda biraz belirsiz bir konumdaydı. Fıkıh ya da aklî bilimlerle uğraşanlar tarafından genellikle

21 İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Kussâs*, ed. ve çev: Swartz (1971) 3-6. Paragraflar; Taberî, *Târîh*, II, 950, salt vaaz veren bir kıssacı örneği aktarır.

22 Lewond, *History of Armenia*, 10. bölüm.

23 Dutton (1999) alıntılamıştır, 17-18.

24 Bkz. Athamina (1992) ve not 1'de atıfta bulunulan literatür.

küçümsenmişti ve en iyi ihtimalle yardımcı bir konu olarak hizmet etmişti. Ancak, Hz. Peygamber'in biyografisi dışında, tarih hiçbir zaman Müslüman yüksek eğitiminin bir parçasını oluşturmasa da herkesin temel eğitiminin bir unsuruydu. Dördüncü/onuncu yüzyıla ait bir felsefî derleme bize, çocukların okulda Kur'ân, tarih (ahbâr), şiir, gramer ve lügat öğrendiklerini; her hırslı kişiye "tarih eserlerini okuması, biyografileri ve milletlerin tecrübelerini incelemesi"nin tavsiye edildiğini ve devlet adamları için tarihin, siyasî ilhamın ana kaynağı olduğunu bildirir: "şecere ve tarih bilgisi kralların ve önemli kişilerin bilimlerine aittir".[25] Bununla bağlantılı ikinci bir nokta ise, bu dönemde az sayıda profesyonel tarihçinin bulunmasıdır. Ele alacağımız müelliflerin çoğu devlet memurları (kâtibler, hâkimler, vb.), hukuki görüşler aktararak ya da ders vererek para kazanan din âlimleri ya da bağımsız gelirlere sahip kişilerdi veya hâmileri tarafından destekleniyorlardı. Bundan dolayı tarih, insanlar tarafından ya kendi istekleriyle ya da resmî bir görevlendirmeyle, ancak nadiren günlük işlerinin bir parçası olarak yazılmıştır. Sonuç olarak –ve bu üçüncü uyarıdır– yukarıda genel çerçevesi verilen rivâyet yaklaşımları resmî olarak dayatılmamış veya aşılanmamıştır, ancak sürekli etkileşim ve tartışma yoluyla âlimler arasında ve saygı duyulan uygulayıcıların örneklerini takip ederek elde edilmişti ve bu nedenle önemli ölçüde esnekti ve şekillendirilebilirdi.[26]

Bu üç uyarı bir araya gelerek dördüncü bir uyarı oluşturur: Müslüman tarih yazımı çok çeşitlidir ve genellikle kedine özgü özellikler taşır. Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Ya'kûbî (284/892)[27] *Târîh* adlı eserinde, dünya kültürüne antik çağlardan itibaren birçok eski milletin katkılarını detaylı olarak ele alır ve sonunda İslâm'a gelir. Ayrıca, astrolojiye belirgin bir ilgi gösterir. Ahmed b. Yahya el-Belâzurî (279/892), İslâm fetihleri tarihine dair *Futûhu'l-buldân* adlı eserini coğrafi olarak düzenler ve malî ve idarî konulara büyük önem verir. Ebû Ali Ahmed Miskeveyh'in (420/1030) *Tecâribu'l-ümem* adlı eseri, olayları yıllara göre, etkili ve başarılı liderlik örnekleri olma açısından değerlerine göre sıralar. Hedef kitlesi, "vezirler, ordu komutanları, şehir valileri ve üst düzey ve alt düzey liderlerdir".[28] Daha önce bahsettiğimiz Hamza el-İsfehânî'nin "*Tarih*"i, kronolojiye büyük ölçüde önem verir ve çeşitli milletler tarafından kullanılan farklı sistemleri

25 Rosenthal (1952) alıntılamıştır, 41, 43–4.

26 Bk. Robinson (2003). Bilim giderek profesyonelleşti ve kurumlar üçüncü/dokuzuncu yüzyılda gelişti, ancak tarih bir yüksek öğrenim konusu olmadığı için nispeten kontrolden uzak kaldı.

27 Ya'kûbî'nin 292 yılına ait bir anıya yer vermiş olması kendisinin en erken bu tarihte öldüğüne işaret ettiğinden vefatı genellikle 292 olarak kabul edilmektedir (*el-Buldân*, thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî [Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002], 218.) (çev.)

28 Khalidi (1994) alıntılamıştır, 174.

ilişkilendirmeye çalışır. Tarih yazımının çeşitliliğinin son bir örneği olarak, Ebû Hilâl el-Askerî (Yaklaşık 400/1010) *Kitâbu'l-Evâil* adlı eserinde "şey"lerin kökenlerini ele alır ve belirli bir başarının, geleneğin veya bilimin ilk ortaya çıkışı veya uygulanması hakkındaki rivâyetleri yerleşik bir türe göre, kabaca kronolojik bir sırayla düzenler.[29]

Arap Tarih Yazımında Kurgu Unsurları

*Tahkiy*e:

Bu terim, olayların anlamlı bir konfigürasyona yerleştirilmesi anlamına gelir. Arap tarih yazımına ilişkin tartışmama, tahkiyeyi kullandığı en temel iki yola bakarak başlayacağım: tarihî rivâyetlere nedensel bir çerçeve (nedensel bağlantılar, kronolojik sıralama veya teleolojik açıklama gibi) uygulama ve belirli anlatı stratejilerini (karakterizasyon, olay örgüsü, retorik araçlar, dramatik görselleştirme vb.) gruplandırma.

Tahkiye önce bir yorumlama aracı olarak, sonra da tekniğin yerel ve daha geniş ölçekli kullanımları arasında kabaca bir ayrım yaparak bir anlatı prosedürü olarak inceleyeceğim.

(a) Tahkiye ve Yorumlayıcı Yapı

Mikro işlemler. İslâmî öğrenimin önemli bir özelliği, ister âlimleri dinlemek için Müslüman dünyasının entelektüel merkezlerine isterse irfanını ve dilini öğrenmek amacıyla Arap kabilelerinin bulunduğu yerlere giderek olsun bilgi arayışı için yolculuk (rihle fî talebi'l-ilm) yapmaktı.[30] Nitekim filolog Abdülmelik el-Asmâî (213/828), *İslâm Öncesi Arapların Tarihi* (*Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm*) adlı eserinin girişinde bize: "Soybilimcilerin tüm hikâyelerini çıkarana ve yaşlı adamların atalarıyla ilgili anlattığı hikâyeleri öğrenene kadar kabileler arasında geniş çapta seyahat ettim, haber aktaranları ve eski tarihlerin koruyucularını araştırdım." diye bildirmektedir.[31]

Malzemesini bir araya getirdikten sonra âlimin bir sonraki işi onu "anlamlandırmak" olmuştur. İbn Şihâb ez-Zührî'nin (124/742) yorumuna bakalım:

> Saîd b. el-Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Alkame b. Vakkâs ve Ubeydullah b.

29 Türü nasıl geliştirdiği Khalidi (1994 tarafından açıklanmıştır), 174.

30 Yakın tarihli bir araştırma Touati (2000).

31 Asma'î, *Târîhu'l-Arab*, 3.

> Abdillah b. Utbe b. Mes'ûd'dan, iftiracıların Peygamber'in hanımı Âişe hakkında söylediklerini ve Allah'ın onun suçsuz olduğunu bildirdiğini öğrendim. Hepsi bana bu haberin bir kısmını nakletti, bazıları diğerlerinden daha dikkatliydi ve haberin kaydını daha sağlam bir şekilde korumuştu. Ben de her bir kaynağın haberini korumaya özen gösterdim, haberlerinin bir kısmı diğer kısımlarını teyit ediyordu. Bu bana naklettikleridir…

Bunun ardından, Zührî, haber kaynaklarının bireysel nakillerinden oluşturduğu tek, kesintisiz bir haber sunmaya devam eder.[32] Çok benzer ifadelerle Vâkıdî, Mekkelilerle yeni barışmış olan Hz. Peygamber'in, büyük bir putperest topluluğunu mağlup ettiği Huneyn Savaşı'na (8/630) dair naklini çok sayıda şahitlikten nasıl derlediğini anlatır: "(Kaynaklarımın her biri hikâyenin bir kısmını aktardı, bazıları bu konuda diğerlerinden daha fazla şey biliyordu ve bana bu konuda anlattıklarının hepsini birleştirdim (cem ettim)".[33] Bir edib de aynı temelde ilerlerdi. Âşıklar Urve b. Hizâm ve 'Afra hakkındaki tasviri için, Ebu'l-Ferec el-İsfehânî (363/972), bir dizi ravînin ismini sıralar ve ardından şöyle der: "Nakillerini bir araya getirdim, sonra onları birleştirdim (*ceme'tuha*)."[34] Böylece âlim elindeki malzemeyi değerlendirecek, şekillendirecek, ona tutarlılık ve anlam kazandıracak, Ahmed b. Hanbel'in daha önce alıntıladığım (olumsuz anlamda kullandığı) ifadesiyle "düzenli bir anlatı" haline getirecektir.[35]

Bu faaliyet, anlatının her düzeyinde işlerdi. Bireysel olay düzeyinde iyi bir örnek, Ella Landau-Tasseron tarafından analiz edilen, Hz. Peygamber'e gelen Temîm kabilesi heyetine dair rivâyetlerde sunulmaktadır. Vakidî, heyetin daha önce Hz. Peygamber'in bir adamı tarafından ele geçirilmiş olan esirlerin serbest bırakılması için müzakere etmeye geldiğini belirtirken, yarım yüzyıl önce İbn İshâk (151/761) bunun, hicrî 9. yıldaki birçok kabile heyetinden sadece biri olduğunu ve İslâm öncesi geleneğe uygun olarak her iki tarafın şairleri arasındaki övünme yarışmalarında Hz. Muhammed ile mücadele etmek için geldiklerini belirtir. İlk başta bir doğru, bir de yanlış versiyonun olduğu düşünülebilir, ancak daha yakından bakıldığında durumun bunun aksi olduğu anlaşılmaktadır. İbn İshâk, Temîm kabilesinin bazı üyelerinin bir Müslüman akıncı grubu tarafından yakalanıp Mekke'ye getirildiğine dair Temîm'le ilgili daha önceki bir olayı nakleder. Temîm kabilesinin on lideri daha sonra esirlerin serbest bırakılmasını müzakere etmek için Hz. Muhammed'in huzuruna çıkar. Her iki olayda da şairler arasında hitabet yarışması yapılmasına rağmen, bunun, 9. yıldaki daha sonraki heyetle herhangi bir ilgisi yok gibi görünüyor. O halde, Temîm'in farklı zamanlarda

32 Buhârî, *Sahîh*, II, 153.
33 Vâkıdî, *Meğâzî*, 885.
34 Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Eğânî*, XXIV, 145. Ayrıca bkz. Kilpatrick (2003), 5. bölüm.
35 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 194.

ve farklı nedenlerle gönderilen iki farklı heyeti vardı ve Vâkıdî, elindeki rivâyet malzemesini düzenlemeye çalışırken, yeni bir haber "yaratma" sürecinde iki haberi birleştirdi.[36]

Farklı bir konuda da olsa bu düzeydeki bir başka örnek, ihtida öyküleriyle ilgili olarak Daniel Beaumont tarafından verilmektedir. O, bu hikâyelerin genellikle çok programlı bir şekilde anlatıldığını belirtiyor: "İslâm bir kişiye sunulur (*'arada aleyhi'l-İslâm/el-emr*), Kur'ân okunur (*kara'a*) ve her zaman kişi iman ve tasdik eder (*âmene ve saddaka*)." Beaumont, aynı dört fiilin, her biri ardı ardına gelen rivâyetlerde tüm ihtida sürecini tanımlamak için kullanıldığını belirtir: "İslâm'ın sunulması ve Kur'ân'ın okunması, ardından din değiştiren kişinin iman ve tasdik etmesi." Beaumont'un bununla ilgili açıklaması, âlimlerin çok sayıda farklı rivâyetle çalıştıkları ve bunları daha yönetilebilir hale getirmek için bir yola ihtiyaç duydukları yönündedir. Belirli anahtar kelimeler, başlangıçta çok farklı olan rivâyetleri özetlemek ve uyumlu hale getirmek, yani "özünü çıkarmak" için kullanılmıştır. Bu belirli fiiller, hâdiselerin daha geniş anlamı ile uyumlu oldukları düşünüldüğü için seçilmiştir: "Fiiller her şeyden önce teolojiyi, ikinci olarak da belki olayı yansıtabilir".[37]

Yorumlama süreci, ara bir seviyede de fark edilebilir. Muhammed b. İshâk'ın *Sîre*'si ilginç bir örnek teşkil etmektedir; zira aktarılan bilgilerin arasına çok sayıda kişisel yorum ve düşünceler serpiştirilmiştir. Bazen bu kişisel yorumlar, ortak bir tema geliştirerek bir grup farklı hadisi birbirine bağlamaya hizmet eder.

Böylece İbn İshâk, Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı ilk kabulüne ilişkin anlatımına şu düşünceyle başlar:

> Allah'ın Peygamber'ine vahyin inme zamanı geldiğinde, o zaten Allah'a ve kendisine vahyedilecek olana inanan biriydi. Üstelik, buna göre hareket etmeye ve inancı uğruna Allah'ın kendisine yüklediği şeylere katlanmaya tamamen hazırdı: insanlığın hem hoşnutluğu hem de hoşnutsuzluğu. Nübüvvet, yalnızca otorite ve cesarete sahip peygamberler tarafından, Allah'ın yardımı ve bereketiyle üstlenilebilecek ağır yükler ve sorumluluklar getirir. Bu, peygamberlerin insanlardan gördükleri ve başlarına ilahî takdirle olaylar gelmesi nedeniyledir.

Diğer zamanlarda, hadisler müellifin düşüncelerini desteklemek için delil olarak kullanılır. Böylece İbn İshâk, verilen pasaja, Vehb b. Münebbih (110/728) tarafından nakledilen, "Yunus, Allah'ın müttaki bir kuluydu ama sabırsız bir

36 Bu paragraf için referanslar ve daha fazla tartışma Landau-Tasseron'da (1986) bulunmaktadır.

37 Bu paragraf için referanslar ve daha fazla tartışma Beaumont'da (1996) bulunmaktadır.

adamdı. Nübüvvetin yükleri –ve nübüvvet gerçekten ağır bir yüktür– kendisine yüklendiğinde, bu ağır baskı altında çatırdadı. Yunus, bu yükü üzerinden attı ve kaçtı." şeklindeki rivâyetini ekler. İbn İshâk, kendi düşünce ve fikirlerinin anlatıya girmesine izin verme derecesi bakımından din âlimleri arasında alışılmadık biri olarak karşımıza çıksa da o büyük ihtimalle hadis ilmi olgunluğa erişmeden ve kendini göstermeye başlamadan önce yazanların tipik bir örneğiydi, tıpkı muhaddislerin spekülatif akıl yürütmenin rolünü azaltmaları için kendilerine baskı yapmalarından önce fakîhler arasında kişisel görüşün (re'y) kullanımının yaygın olması gibi.[38]

Makro işlemler. Son olarak, yorumlama süreci makro düzeyde devreye sokulabilir ve bütün bir esere bir ölçüde tutarlılık ve birlik kazandırılabilir. Bu görevi yerine getirirken Müslüman müverrihlerin elinde bir dizi farklı model vardı ve çeşitli yol gösterici ilkelerden yardım alacaklardı.

Bir model olarak birinci derecede önemli olan Kur'ân'dı. Örneğin Taberî, geçmiş krallıkların hükümdarlarını açıklamaya başladığında şöyle yazar:

> Şimdi Allah tarafından ilk kez mülk ve nimet verilen, sonra nankör olan, inkâr eden, Allah'a isyan eden ve kibirlenen, sonra da Allah'ın lütfunu geri çektiği, onu utandırdığı ve alçalttığı kişiden söz edelim.[39]

Bu, açıkça, bir kavmin Allah tarafından lütuf gördüğü, ancak daha sonra O'na sırtını döndüğü ve dolayısıyla yok olmaya maruz kaldığı Kur'ân'ın döngüsel tarih görüşünden ilham almıştır ve aslında aynı kelime ve kavramlar mevcuttur: nimetin bahşedilmesi (*en'ame 'alâ*), nankörlük (*kefere*) ve kibir (*'asâ*, *istekbera*) ile cezalandırma ve aşağılamaya (*ehzâ*, *ezelle*) yol açmak.[40]

Bir diğer temel tutarlılık modelini, Araplar tarafından fethedilen halklar arasında yaygın olan edebî formlar sağlamıştır. Örneğin İbn İshâk'ın *Sîre*'si, eski Yakın Doğu hagiografik fikirlerine çok şey borçludur ve tebliğ, vahiy, zulüm ve göç gibi geleneksel temaları Arap ortamına aktarır.[41] Üçüncü olarak, İslâm öncesi Arap geçmişi, modeller sağlayabilirdi; bunun en bariz örneği, bütün bir metnin dahil edilen kişilerin soy ağaçları açısından sıralanabildiği ve tarihin soy şeklinde ifade edildiği şeceredir.[42]

---

38 Yukarıdaki pasajlar ve daha fazla tartışma için referanslar Khalidi (1994), 34-9'da bulunmaktadır.

39 Taberî, *Târîh*, I, 78.

40 Bu terimler için bk. Kasis (1983). Kur'ân'ın tarih vizyonunun etkisi hakkında bk. Humphreys (1989).

41 Bk. Wansbrough (1978) ve Rubin (1995). Başka bir aktarılmış edebi biçim, yıllık tarih biçimidir, bk. Hoyland (1991).

42 Bk. Khalidi (1994), 49–61.

Bir yazarı geniş bir malzeme yığınını koordine etme ve ilişkilendirme konusunda yönlendirecek olan rehber ilkeler, onun çeşitli siyasî ve dinî inançları ve varsayımlarıydı. Böyle bir yol gösterici ilkenin bir örneği yakın zamanda Fred Donner tarafından verilmiştir; o, Müslüman evrensel kroniklerinin hepsinin Hz. Muhammed'in peygamberliğinin, onun toplumunun (ümmet) ve İslâm'ın hegemonyasının meşruiyetini tesis etme konusunda aynı kaygıyı sergilediğini ve bunun tüm versiyonlarının hemen hemen aynı formatı takip etme eğiliminde olduğu bağlantılı bir "kurtuluş tarihi" ile sonuçlandığını savunur. Bu, tipik olarak Hz. Muhammed ve İslâm için zemin hazırlamak (Hz. Muhammed'in ümmeti İncil geleneğinin peygamberlik varisi, İran ve diğer krallıkların geçici varisi olarak sunulurken, İslâm öncesi Arap "karanlık çağları" –cahiliye– İslâm'ın yaklaşan aydınlanmasıyla tezat oluşturmaktadır); tarihin Yaratılış ile ahiret günü arasındaki dönüm noktası olarak tanımlanan Hz. Muhammed'in hayatını, Kur'an'ın indirilmesini ve Müslüman toplumunun doğuşunu anlatmaktır. İslâmî fetihler daha sonra Allah'ın İslâm'ı ve onu kabul edenleri tercih etmesinin bir tezahürü olarak gösterilir; Müslüman iç savaşları, salihlerin tiranlığa karşı mücadelesinin ve uzlaşmanın nihai zaferinin bir örneğini sunar ve hilafet, toplumun Hz. Peygamber'e kadar uzanan sürekliliğini sembolize eder.[43] Bu format sadece din âlimlerinin dünya tarihlerinde değil, aynı zamanda edîblerinkinde de bulunur. Her ne kadar edîbler, tipik olarak, İslâm öncesi halkların kültürlerine çok daha fazla merak sergiliyor olsalar da onlar da Hz. Muhammed'in misyonunu, Müslüman toplumun gelişiminin tek önemli tema olduğu yeni bir çağın başlangıcı olarak görürler ve Müslüman olmayan halklar, var olsalar da, artık kendilerine ait özerk bir tarihe sahipmiş gibi ele alınmazlar. Tarif Khalidi'nin edîb Ali b. el-Hüseyin el-Mes'ûdî (345/956) hakkında gözlemlediği gibi;

> Önceki milletlerin kültürel anlatımı ile onun hanedan/annalistik formdaki İslâm tarihinin siyasî karakteri arasında bir farklılık hemen ortaya çıkar. Bu farklılık Mes'ûdî'nin tarihlerine özgü olmayıp her ikisi de Mes'ûdî'nin yaklaşık çağdaşları olan ve benzer yapıda tarihler yazan Ya'kubî ve Makdisî'de de bulunmaktadır.[44]

Sıklıkla karşılaşılan bir başka rehber ilke de ashâbın tümünün hatadan uzak oluşudur. Bu yüzden, yanlışlıkla Vâkıdî'ye atfedilen *Fütûhu'ş-Şâm* eserinin müellifi, bize telif nedenini bildirir:

> Allah'ın Resulü'nün ashabının faziletlerini ve savaştaki gayretlerini açıklamak ve böylece gelenek ve görevden sapanları ikna etmek için; zira sahabe olmasaydı, Allah'ın iradesiyle birlikte, Müslümanlar yeryüzüne sahip olamazlardı ve bu

43 Bk. Donner (1998), 2. kısım.

44 Khalidi (1975), 114.

dinin bilgisi yayılamazdı.[45]

İkinci nokta çok önemlidir: Sahabe Hz. Muhammed'in öğretisini bir sonraki nesil Müslümanlara aktarmaktan sorumluydular ve din âlimlerinin onları neden yüceltmek isteyecekleri açıktır. Ancak bununla ilgili sorun, sahabenin hilafetin intikali konusunda bir iç savaşın (35-40/656-61) her iki tarafında da yer almış olmasıdır. Bir anlaşmazlığın tüm taraflarını aklamak en iyi ihtimalle zorlu bir iştir. Seyf b. Ömer et-Temîmî (180/796) bu iç savaş üzerine yazdığı *Kitâbu'l-Cemel ve Mesîru Âişe ve Ali* (*Cemel Savaşı ve Âişe ile Ali'nin Tutumu*) adlı kitabında sahabeyi, iddiaya göre Abdullah b. Sebe adında İslâm'ı kabul eden bir Yahudi'nin takipçileri olan ve kurnaz kargaşa çıkarıcılar olarak gösterilen Sebeiyye'nin masum kurbanları olarak göstermeye çalışır. Diğer tarihçiler Halife Osman'ın (23-35/644-56) hükümetini kayırmacı ve İslâm'a aykırı olarak gösterirken, Seyf b. Ömer bu imajın yanlış olduğunu göstermek ve Sebeiyye'nin bu imajın yaratılmasında oynadığı rolü ortaya koymak için uğraşır. Aynı şekilde, Ayşe, Talha, Zübeyr, Ali b. Ebî Tâlib ve diğer sahâbîlerin karşı saflarda savaştığı Cemel Savaşı'nın (36/656) da yine bu Sebeiyye tarafından kışkırtıldığını, oysa sahâbenin niyetinin daha ziyade uzlaşma aramak olduğunu iddia eder.[46] Elbette, sadece İslâm tarihinin erken ve kritik dönemleri değil, daha sonraki dönemler de sorunlu konuları gündeme getirmiştir.[47]

(b) Tahkiye ve Anlatı Yapısı

Abbâsî Halifesi Mansur ile nükteleri ve şakalarıyla meşhur bir şair olan Ebû Dülâme hakkında bir anekdot anlatılır: Halifenin hanımı Hammâde bnt. İsa yeni ölmüştür ve bir topluluk mezarının başında onun defnedilmesini beklemektedir. Mansur, Ebû Dülâme'ye bu durum (mekân) için ne hazırladığını sorar ve onun uygun bazı dizeler yazmış olmasını bekler. Ancak şair soruyu yanlış anlamayı tercih eder ve bu mezar yeri (mekân) için Hammâde'nin hazırlandığını söyler, bunun üzerine Mansur kahkahalara boğulur.[48]

Bu olay gerçekleşmiş ya da gerçekleşmemiş olabilir (ancak mezar başındaki neşe motifinin Arap edebiyatının başka yerlerinde de geçtiğini belirtmek gerekir). Ancak biz burada daha çok olayın mizahını arttırmak için hikâyenin nasıl anlatıldığı ve çeşitli aktarıcıların habere kendi boyutlarını nasıl kattıklarıyla

45 Psödo-Vâkıdî, *Futûh*, 112.

46 Bk. Crone (1996).

47 Örnek için bk. el-Hibri (1995).

48 Bu anekdota ilişkin referanslar ve daha fazla tartışma Fähndrich'te (1977) bulunmaktadır.

ilgileniyoruz. Hikâyenin özü elbette yas ve neşe arasındaki uyumsuzluktur. Bu durum, anlatıda, "Mansur'un kederli ve kalbi kırık" (*müteellim ve ka'ib*) olduğu gözlemiyle başlangıçtaki duygulu ruh halinin yoğunlaştırılması ve ardından bunun sondaki zıt anlamlı ve oldukça çarpıcı "gülmekten yerlere düştü" (*dahika hattâ istelka*) ifadesiyle karşıtlık oluşturması yoluyla ortaya çıkarılır.[49] Bazı versiyonlarda, Mansur davranışının –böyle uygunsuz bir anda herkesin içinde gülmesinin– saygınlığını yitirmesine neden olduğunu fark ettiği için bir utanç unsuru eklenir ve "yüzünü sakladığı" veya Ebû Dülâme'yi "Yazıklar olsun sana! Beni herkesin önünde rezil ettin" şeklinde azarladığı söylenir.

Kısacası, bu ve benzeri birçok 'tarihsel' anlatıda bir dereceye kadar yaratıcı özgürlük, bazı kurgu unsurları ve bir yazarın varlığını tespit edebiliriz. Son yıllarda bu olguyu analiz etme konusunda Stefan Leder kadar katkı sağlayan kimse olmamıştır. Şimdi onun örneklerinden birine bakalım. Halife Hişâm'ın on yıldan uzun bir süre (724'ten 737'ye kadar) Irak ve doğu vilayetlerinin valiliğini yapan Hâlid el-Kasrî, bilinmeyen nedenlerden dolayı 120/737 yılında görevden alındı ve nihayetinde halefi Yusuf b. Ömer es-Sekafî tarafından işkenceyle öldürüldü.[50] "Hâlid el-Kasrî'nin Öldürülmesinin Hikâyesi", ahbârî el-Heysem b. Adî (ö207/822) tarafından yazılmıştır ve daha sonraki müellifler tarafından alıntılanan parçalar halinde günümüze ulaşmıştır. İki bölümde Hâlid, önce yakın adamlarından biri Uryân b. Heysem ile sonra da diğeri olan Bilâl b. Ebî Bürde ile konuşurken gösterilir. Her iki bölümün de ana konusu adamların, Halife'nin kabilesi Kureyş'in "kötü niyetleri" konusunda Hâlid'i uyarmaya yönelik nafile girişimlerinden oluşur. Her ikisi de bir tahminle sonuçlanır. Uryân şöyle der: "Sanki o zaten azledilmiş, her şey ondan alınmış, yapmadığı bir şeyle suçlanmış ve elinde hiçbir şey kalmamıştı ve öyle de oldu." Bilâl ise şunları söyler: "Sanki bu adamla (Hâlid'in halefi) birlikte, merhametsiz, iğrenç karakterli, takva ve utançtan yoksun bir adam gönderilmiş ve ona kötü niyet ve intikam duygusuyla saldırmış ve öyle de oldu." Her iki bölüm de tarihî durumu çok genel terimlerle tasvir eder, buradaki etkin faktörler Kureyş'in kıskançlığı ve Halife'nin tasarruf gücüdür. Ana odak noktası ise Hâlid'in inatçı ve gururlu karakteri üzerinedir, Hâlid, "Asla zayıflık/baskı nedeniyle boyun eğmeyeceğim" diyerek sonuna kadar direnir.

Heysem, iyi bir ahbârî gibi anlatıdan uzak durur, bu da ona bir nesnellik havası katar. O, Uryân ve Bilâl'e kadar uzanan isnadlar sunar ve bu ikisini kendi hikâyelerini kendi kelimeleriyle anlatan kişiler olarak gösterir, kendisi ise bundan öteye gitmeyen bir kayıt tutucudur. Yine de, karakterlerin dünyasından uzak

49 Bu temalar hakkında bkz. Müller (1993).

50 Bk. Hawting (1986), 81–3.

görünse de, anlatının kontrolünü elinde tutan tek bir anlatıcının olduğu açıktır. Örneğin; sonuç tahmini, geriye dönüktür, dolayısıyla sadece sonucu bilen biri tarafından yapılabilir ve işlevi, mevcut olayı gelecekteki olaylarla bağlamaktır. Ayrıca Hâlid'in tutumunun anlamına ve sonuçlarına dikkatimizi çekerek diyaloğun bir yorumunu da içermektedir. Çünkü her iki bölümde de görülen, Hâlid'in şimdiki servetini ve yüksek rütbesini Halife'ye borçlu olduğu yorumuyla birleştiğinde, Hâlid'in itaat etmeyi reddetmesiyle kendi gözden düşüşünden en azından kısmen sorumlu olduğu ima edilmektedir.

Heysem'in anlatısı sonraki aktarıcılar tarafından ele alınmış ve yeniden işlenmiştir. Bu "aktarıcı"ların gerçekten de aktif bir şekilde yeniden işledikleri, Taberî (314/923) ve Belâzurî'nin (279/892) versiyonlarının karşılaştırılmasından hemen anlaşılır. Belâzurî'ninki çok daha kısadır; özetlemenin bunda belirli bir rolü olduğu açıktır, ancak tüm açıklama bu olamaz. Örneğin, Belâzurî'nin versiyonundaki Uryân bölümünde diyalog çok basittir. Uryân açıkça fikrini söyler ve Halid sadece iki kez araya girer: Birincisinde, Uryân'a kötü niyetinden şüphe duymadığını veya herhangi bir tehlike beklemediğini söylemek; ikincisinde ise asla taviz vererek kendisini küçük düşürmeyeceğini belirtmek için. Ancak, Taberî'nin anlatımında, format çok daha karmaşıktır. İki adam çok daha fazla sohbet eder gibi gösterilir; Hâlid, Uryân'ın sunduğu tavsiyelere beş kez yanıt verir. Dolayısıyla Belâzurî'nin kısa naklinin basit bir kurgunun sonucu olması mümkün görünmüyor. Aktarım sürecindeki anonim dönüşüm süreci, ki burada gördüğümüz gibi, Leder tarafından "açıklanmamış yazarlık" olarak adlandırılmaktadır, zira "uyarlamayı yapana dair hiçbir ipucu verilmezken erken bir otoriteye atıf sürdürülür."[51]

Hikâye anlatımının en bariz tezahürlerinden biri, bir olayın farklı versiyonlarının çoğalmasıdır; çünkü uygulayıcıları genellikle farklı performanslar için farklı şekillerde birleştirdikleri sınırlı sayıda stok motif ve olay örgüsüyle çalışırlar. İyi bir muhaddis bir rivayeti bırakıp diğerini tercih etmeyeceğinden, sıklıkla belirli bir olayın çok sayıda kaydedilmiş yeniden anlatımına rastlarız. Gerçekten de, İslâm tarihi geleneğini ne kadar çok okursak, uzun bir anlatı sürecinin izlerini o kadar çok fark ederiz.

Bu sürecin en dikkat çekici ürünleri, bir yandan hem hikâye anlatım geleneğinin[52] tamamında hem de tek bir hadis veya haberin birçok farklı versiyonunda motiflerin tekrarlanması, diğer yandan karakterizasyondur. Tanınabilir kişisel özellikler belirli tarihî şahsiyetlere atfedilmeye başlanır;

51 Referanslar ve daha fazla tartışma Leder'de (1990) bulunmaktadır. Son alıntı Leder'den (1992), 284. Ayrıca bk. Leder (1988).

52 Bk. Noth (1994).

böylece meselâ Hz. Peygamber'in yakın arkadaşı ve daha sonra halife olan Ömer b. el-Hattâb son derece sadık ve dürüsttür, meleklerin bile girmeye korktukları yerlere koşmaya meyilli iken; ünlü ilk dönem Müslüman kumandan Hâlid b. el-Velîd, önce ateş eden ve sonra soru soran sert, hataya müsamahasız bir adamdır. Önceki olgunun bir örneği, Ebû Râfi'in Peygamber tarafından gönderilen bir grup tarafından öldürülmesini anlatan çok sayıda haberdir. Diğer açılardan neredeyse ayrı hikâyeler oluşturacak kadar birbirinden farklı olan anlatılar, bu ana hatlar üzerinde ittifak eder. Yine de versiyonların tamamında veya çoğunda, farklı roller oynayan ve farklı sırayla sunulan bazı ortak unsurlar bulunmaktadır; bir kapının anahtarları, üst kattaki karanlık bir odada Ebû Râfi, onun solgunluğu, ilk teşebbüste öldürülmemesi, birinin net görememesi, birinin düşerek bacağını incitmesi ve Ebû Rafi'nin ölümünün teyit edilmesi için bekleyiş gibi. Tüm bunların arkasında açıkça bir prototip veya gerçeklik olmalıdır, ya da ikisi birden. Ancak daha da önemlisi, versiyonlar hikâye anlatma faaliyetini yansıtır; böylece her yeniden anlatım yeni bir hikâyenin üretilmesine yol açar. Ancak anahtar bileşenler yeniden düzenlenmiş olsa da bozulmadan kalır.[53]

Özgünlük

Modern kurgu ile en sık ilişkilendirilen özellik özgünlüktür. Bu kavram, yazarın bazı unsurları ödünç alabilmesine rağmen, tamamen önceden var olan belgelere veya başkalarının tanıklığına dayanmaması ve esere hayat veren temel fikirlerden sorumlu olmasıdır. Bununla birlikte, Orta Çağ Arap nesirlerinin göze çarpan bir özelliği, bunların daha önceki metinlerden ve görgü tanıklarının haberlerinden yapılan alıntılardan başka neredeyse hiçbir şey içermiyor gibi görünmeleridir. Bu nedenle modern bilim adamları, müellifler ve kurgulardan ziyade derleyiciler ve antolojilerden söz ederler.

Bu, söz konusu metinlerin şaşırtıcı derecede çeşitli olmadığı anlamına gelmez. Bu metinlerde insan davranışının coğrafi, kronolojik, nesillere, sosyal statüye veya türe vb. göre düzenlenebilecek yönleri (erdemler ve erdemsizlikler; hırs ve aşk gibi tutkular) ve türleri (bilgeler ve aptallar), edebî biçimler (söylevler, söz sanatları, atasözleri, şiirler), meslekler (kâtipler, âlimler, şairler, hekimler, şarkıcı kızlar), olaylar (fetihler, savaşlar, suikastlar) hakkında bilgiler toplanabilir. Elbette derleyici, daha önce de belirtildiği gibi, topladığı haberleri az ya da çok biçimlendirmekle meşgul olacaktır. Ancak bu, yazarın anlatıyı kendisinin tasarlamış olması gerektiği ve sadece başkalarının anlatılarını seçip organize etmek ve düzenlemekle yetinmemesi gerektiği şeklindeki kurgusal bir

53 Referanslar ve daha fazla tartışma Mattock'da (1986) bulunmaktadır.

eserin standart tanımına hâlâ uymuyor. Yine de görünüşte tamamen türetilmiş olan birçok derleme aslında ilk bakışta göründüğünden çok daha özgündür. Aşağıdaki bölümlerde üç örnek verilmiştir.

(a) el-Ezdî'nin *Futûhu'ş-Şâm*'ı ve Diğer Destansı Anlatılar

Heysem b. Adî'nin, Hâlid el-Kasrî'nin düşüşüne dair anlatımı, daha önce gösterildiği gibi, olay örgüsünün ve karakterizasyonun unsurları, aktarıcılar tarafından bize bırakılan parçalanmış kalıntılarda hâlâ görülebildiğinden dolayı oldukça uzun bir anlatının parçası gibi görünüyor.[54] Bu durumda bu tür bir anlatımın istisnai mi yoksa yaygın mı olduğu ve şayet yaygın ise herhangi bir örneğin sağlam olarak günümüze ulaşıp ulaşmadığı sorusu ortaya çıkıyor. İyi bir aday, Muhammed b. Abdillah el-Ezdî adlı birinin yazdığı veya ona atfedilen "Suriye'nin Fethi"dir. Bu eserle ilk karşılaştığınızda, özellikle Taberî ve Belâzurî'yi okumaya alışkınsanız, ne kadar okunabilir olduğu hemen fark edersiniz. Bunun nedeni kısmen isnadlarla daha az bölünmüş olması ve haberlerin farklı versiyonlarının nadiren alıntılanmasıdır.[55] Ancak bundan daha fazlası söz konusudur. Zira müellif, anlatımını şekillendirirken büyük özen göstermiştir.

Genel tema açıktır: Müslümanların Suriye'deki zaferi Allah'ın iradesinin bir ifadesiydi, O'nun, İslâm'ı kabul ettikleri için kendilerine verdiği ödülüydü ve Bizanslıların yenilgisi de benzer şekilde ilahî planın bir parçasıydı. Teslis inancıyla Allah'ın birliğinden ödün verdikleri ve adaletsiz yönetimleri için bir cezaydı. Bu tema, Müslüman ve Bizans temsilcileri arasındaki mektuplaşma ve hitabet yoluyla yapılan iletişimin bolluğunda sürekli olarak kendini gösterir. Anlatıma işlenmiş olan bir başka tema ise Müslümanların askerî üstünlüğü ve kahramanca çabalarıdır. Karakterizasyon olay örgüsünü oldukça akıllıca yansıtıyor ve ilerletiyor, zira iki ana karakter Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh manevi, Hâlid b. el-Velîd askerî erdemi temsil ediyor. Ebû Ubeyde, bilge ve aklı başında bir lider, keskin karar verici ve idrakli bir hakem -ki başarısı buna bağlıdır-, tamamen Allah'ın davasına bağlı ve dünyanın gelip geçici oyalamalarıyla ilgili hiçbir şeyi umursamayan dindar bir adamdır. Diğer taraftan Hâlid, uzun sefer deneyimine sahip, korkusuz ve çabuk sinirlenen bir savaşçıdır; güç ile çözülmesi gerekeceğini bildiği konularda müzakerelere tahammülü olmayan bir askerdir. Manevi bütünlüğü söz konusu olmasa da askerî katkısı ön plana çıkmıştır.

54 Daha sonraki derleyiciler tarafından erken ahbarîlerden yapılan farklı uzunluktaki alıntılardan, haberlerin çoğunun başlangıçta bugüne ulaşanlardan daha uzun olduğu sonucuna varabiliriz, bk. Donner (1998), 268-9.

55 Ezdî'nin kaynakları hakkında bk. Mourad (2000).

Bu metinde çok sayıda hararetli konuşmanın, aceleyle yapılan mektuplaşmaların, Müslüman ve Bizanslı liderler arasında geçen yüklü görüşmelerin, yakın yenilgilerin ve göğüs göğse çarpışmaların dahil edilmesiyle yaratılan büyük bir dram da mevcuttur.[56] Zaman zaman çelişkiler ve tutarsızlıklar olsa dahi –zinanın cezası bir yerde kırbaçlama, başka bir yerde taşlama olarak belirtiliyor; şarap içmek hem Bizans ahlaksızlığı hem de Müslümanlar yenilirse kaybedecekleri bir zevk olarak tasvir ediliyor; bazen hangi Müslüman kumandanın nerede komuta ettiği konusunda kafa karışıklığı yaşanıyor– konu bütünlüğünün sıkı bir şekilde korunması, güçlü karakterizasyon, konu dışına çıkılmaması ve dramatik etkiye gösterilen titizlik, anlatısının tüm sorumluluğunu taşıyan tek bir müellifle karşı karşıya olduğumuzu gösteriyor.[57]

Kesinlikle eserin birçok bölümü, İslâm fetihlerine dair ilmî anlatımlara uymaktadır, ancak eserin hiç de kendini gizlemeyen destansı bir üslubu vardır. Kesin, topografik ve tarihî ayrıntılar sık sık verilse dahi asıl önemli olan dram, cesaret ve retoriktir. Bu nedenle, bu metni sürekliliğin kurgu tarafına yerleştirmek, kurgulaştırılmış tarihten ziyade tarihselleştirilmiş kurgu olarak görmek cazip geliyor. Bunun yanı sıra başka birçok eser de sıralanabilir. Daha önce sözü edilen, yanlış bir şekilde Vâkıdî'ye atfedilen *Futûhu'ş-Şâm*, içerik ve üslup açısından buna çok yakındır; ancak bu metin, daha açık bir şekilde kurgulaştırılmış tarih olup Rudi Paret tarafından incelenmiştir. Paret eser hakkında şunları söyler:

> Müslümanların cesaret ve kahramanlıkları fantastik boyutlara ulaşır… Onlar daima azınlıktadırlar ancak sıkça atıfta bulunulan Kur'ân âyeti; "*Nice az birlik vardır ki, Allah'ın izniyle sayıca çok birliği yenmişlerdir*" (Bakara2/249) ile kendilerini teselli edierler… Araplar ihanet etmezler ve asla yalan söylemezler... Kendi aralarında iyi ilişkileri vardır, adalet duygusuyla doludurlar, mutlak erdem timsalidirler. Ancak her şeyden önce, dindar ve ahirete sıkı sıkıya bağlıdırlar, oysa Hıristiyan rakipleri arasında durum tam tersidir… Bu, basit, siyah beyaz bir resimdir. Her şey Müslüman tarafına avantaj sağlamakta, her şey onların karşıtlarına zarar vermektedir. Her yerde temel bir teolojik-apolojetik ruh hali hâkimdir.[58]

Biraz daha geç bir döneme ait bir örnek Nasr b. Muzâhim el-Minkarî'nin (221/827) *Vak'atu Sıffîn* adlı eseridir. Yine, isnadlar rahatsız edici değildir, konuşmalar ve mektuplar sık ve hararetlidir, karakterizasyon canlıdır, duygu ve drama önemli konulardan biridir ve tek bir genel tema –burada, dördüncü halife

56 İbn Zünbül'ün *İnfisâl*'indeki benzer özellikleri karşılaştırın, bkz. daha önce verilen 1. bölüm, 11-13.

57 Bu pasaj için referanslar ve daha fazla tartışma Conrad'da (1987) bulunmaktadır.

58 Paret (1970), 742–3.

Ali'nin gelecekteki halife Muaviye ve yardımcısı Amr b. el-Âs'ın kötü entrikalarına karşı haklı ama nafile mücadelesi– anlatıya nüfuz eder ve onu yönlendirir. Son bir örnek olarak, edîb Ebû Hanîfe ed-Dineverî'nin (282/895) dilinin üslubu yüce olan ve isnadları hafif olan *el-Ahbâru't-tivâl* adlı tarihini ele alabiliriz. Bu eser, savaşların dramını bilgelik, diyalog, konuşmalar, mektuplar ve tartışmalarla harmanlamakta ve İran'ın uzun ve seçkin geçmişini Müslüman Arap devletinin mevcut yönetimine bağlamaktadır.

Üslup bakımından benzer ancak ilmî geleneğe daha az bağımlı ve hatta ondan tamamen bağımsız olanlar ise Emevi ve Abbâsî halifeliklerinin kabile kavgalarını ve kutsal savaşlarını ele alan *Sîretü Zâti'l-Himme*, *Gazvetü'l-Erkat* ve *el-Bedru'n-Nâr* gibi kahramanlık döngüleridir. Bu destansı siyerlerin çoğu gerçeklik iddialarını ileri sürse de bu tür kısıtlamalarından özgür şekilde uçarak, fantastik bir dünyanın sınırlarında zaman ve mekân boyunca gezinirler. Sınır destanı *Sîretü Zâti'l-Himme*'de, kahramanın büyük büyük dedesi, Emevi halifesi Abdülmelik (h. 65-86/ 685-705) döneminde yaşayan biri olarak tanıtılır; o, Konstantinopolis'e yapılan bir seferdeyken ölür. Zâtü'l-Himme'nin kendisi, ilk Abbâsî halifesi es-Seffâh (132-136/750-754) tahta çıktığında henüz evlenmemiştir ve el-Vâsık'ın (227-232/841-846) hükümdarlığının başlangıcında hâlâ güçlü bir savaşçıdır. Vâsık'ın döneminde ölen oğlu Abdülvehhâb, el-Mehdî'nin (158-169/775-785) hükümdarlığı sırasında doğmuştur ve o zaman döngünün üçüncü ana karakteri olan el-Battâl, yirmi yıldan fazla bir süre iktidarda olduğu çıkarımı yapılan Vâsık'ın ölümünden sonrasına uzanan bir kariyere başlamıştır. Olaylar Suriye-Bizans sınırında yoğunlaşıyor olsa da Hindistan, İspanya, Etiyopya ve Yemen gibi çok uzak yerlerden bahsedilir ve bazıları belirtilmeyi gerektirmeyecek kadar uzaktır.[59]

Rudi Paret, Hz. Muhammed'in seferlerinin "efsanevi" anlatımlarını ele alırken, tarihî temeli olanlar ile tarihî kişiler ve yerlerin dahil edilmesine engel olmayanlar arasında ayrım yapar. Ancak her iki anlatı türünün genel karakterinin benzer olduğunu vurgular. Her ikisinde de "tarih dışı damga" vardır: her ikisi de idealize edici bir sunum tarzını tercih eder (iyiler tamamen iyidir, kötüler tamamen kötüdür; İslâm'ın erken dönemi, bir Altın Çağ'dı) ve her ikisi de İslâm'ın doğruluğu ve ilk müntesiplerinin erdemleri adına propaganda yapar.[60]

Geçmişi tasvir etme iddiasındaki bir metne gösterilen modern akademik ilginin, metnin tarihsel gerçekliğe ne derece bağlı göründüğüyle orantılı olması

59 Bk. Canard (1965) ve Lyons (1995), I, muhtelif yerlerde, II, 151-238; III, 301-504.

60 Paret (1930), 151–2. Chraïbi (1998) Arap anlatı edebiyatını genel olarak içerikten daha çok dil ve kayıt ("savante/écrite; moyenne; populaire/orale"/ "bilimsel/yazılı; ortalama; popüler/sözlü") temelinde sınıflandırır.

çok dikkat çekicidir; "gerçek fetişizmi" aramızda bir hayli güçlü bir şekilde varlığını sürdürüyor. Eğer Paret haklıysa, bu sağlam bir seçim kriteri değildir. Daha ziyade, metnin sunum tarzına ve üslubuna, görünürdeki amacına ve hedef kitlesinin doğasına odaklanmaya başlamalıyız.

(b) el-Câhız'ın *Kitâbu'l-Buhalâ*'sı

Eserin girişinde (*Kitâbu'l-Buhalâ*), müellif, Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız (160–255/776–868 veya 9), "cimrilerin mizahi anekdotları ve pinti insanların tartışmaları"[61] üzerine konuşması için rica edilmesine yanıt olarak yazdığını bize söyler ve bunu muhteşem bir şekilde başarır. Meraklı ve komik paragöz figürlerden oluşan bir galaksiyi önümüze serer, onların karakterleri ve eylemlerini hem zekice hem de eğlenceli bir şekilde tanımlar. Yeni bir çevirmen, esere olan ilgisinin "geleneksel Arap toplumundaki yaşamın resmini vermesinde" yattığını belirtiyor.[62] Kesinlikle *Buhalâ*, karakterlerin ve geleneklerin canlı tasvirinden ve esprili hikâyelerin ve eğlenceli stratejilerin cilalanmış anlatımından dolayı keyifle okunabilir. Ancak *Buhalâ*'nın bundan çok daha fazlası olduğu açıktır. Çok yaygın olarak bu eser, Irak'ta yeni ortaya çıkan zengin sınıfa bir saldırı olarak ya da zenginlik kaygıları Arapların cömertlik ve misafirperverlik erdemleriyle olumsuz bir şekilde çelişen Arap olmayanların aşağılanması olarak açıklanır. Ancak eser, böyle bir yorum için fazlaca dağınık ve kaygısız görünüyor.

Daniel Beaumont'un *Buhalâ*'nın bir hiciv ve parodi eseri olduğu ve cimriliğin (*buhl*) konunun kendisi değil, bunu başarmanın basit aracı olduğu tezi daha makuldür. Bu nedenle, cimrilerin mescitte tutumlu davranış örneklerini birbirlerine anlatmaları, muhaddislerin Nebevî davranış örneklerini paylaşmalarını hicvetmek olarak düşünülmüştür. Böylece, kişinin kendi davranışları için bir örneği model olarak kabul etmesi, taklid fikriyle alay edilmiştir. Parodinin varlığı, cami ortamından ve ilk şeyhin bir din âlimi için oldukça tipik olan şu sözleriyle anlaşılır: "Bunu yasaklayan herhangi bir (kutsal) kitabı ya da yasaklayan bir geleneği (sünnet) bilmiyorum."[63] el-Kindî'nin[64] hikâyesi, filozofları ve onların argümantasyonu (yanlış)kullanımlarını hicvetmeyi amaçlar; el-Kindî'nin bir kiracıya yazdığı, misafir ağırladığı için kiracıdan daha yüksek bir kira talep etmesini gerekçelendiren mektup, felsefi bir tezin parodisidir. Zira insanların bir evin yıpranmasına ve aşınmasına neden olma şekilleri ayrıntılı bir şekilde kategorize edilir ve argümanlar, filozofların karakteristik kısa ve soyut

61 Câhız, *Buhalâ*, I, 17, çevirisi, Serjeant (1997), 1.
62 Serjeant (1997), xxvi.
63 Câhız, *Buhalâ*, I, 63, çevirisi, Serjeant (1997), 25.
64 Câhız, *Buhalâ*, I, 143–70, çevirisi, Serjeant (1997), 67-78.

tarzında sunulur:

> Ayaklar arttıkça yürüme artar… sonra kil, pul pul dökülür, sıva ufalanır ve basamaklar çatlar… Ve girişler, çıkışlar, açılışlar, kapanışlar, kilitlemeler ve açmalar çoğalınca kapılar yarılır ve demirleri kırılır.

Son bir örnek olarak, taş veya seramik bir lamba yerine cam bir lambayı tercih etme konusundaki uzun argümanlarının arkasında Sufi üstatlarına ve onların ezoterik tefsirlere olan düşkünlüklerine yönelik bir alay yatıyor gibi görünen Horasan şeyhini ele alabiliriz: "Alevin ışınları cam malzemenin üzerine düştüğünde, lamba ve alev bir olur, her ikisi de tüm ışığı sahibine geri verir." Bu, Sufilerin Allah ile mistik birleşme kavramını çağrıştıran bir fikirdir ve aynı zamanda hiçbir ışığın israf edilmediğini öne sürmesi nedeniyle komiktir. Şeyh, Müslüman mistiklerin çok sevdiği bir sure olan Kur'ân'daki Nur suresinden bir alıntı yaparak argümanını pekiştirir; "*kandil bir camın içindedir*" (Nûr 24/35) ibaresini, kendi tercihinin kutsanması olarak yorumlar ve "*nur üstüne nur*"u camdaki yağa atıf yaparak "parlaklık üzerine parlaklığın kat kat artması" olarak açıklar.[65]

Câhız'ın *Buhalâ*'sı, Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1071) *Buhalâ*'sı[66] ve İbnu'l-Cevzî'nin *Ahbâru'l-hamkā ve'l-muğaffelîn*'i (Aptallar ve Cahiller') ile karşılaştırılabilir ki bunlar spektrumun kompozisyon tarafından ziyade derleme kısmında yer alır. Onların malzemeleri, başkalarının tanıklıklarından derlenmiş, düzenlenmiş ve derleyicilerin yer yer eklenen kendi görüşleri ve yorumlarıyla harmanlanmıştır; ancak birçok kurgusal unsur içerebilirlerse de kurgu eserleri oldukları söylenemez. Câhız, isnadı büyük ölçüde kullanır ve böylece kendisinin de çoğunlukla diğer kaynaklardan yararlandığı izlenimini verir. Ancak parodinin varlığı fark edildiğinde, Câhız'ın kendi malzemesini ürettiği anlaşılır. Dolayısıyla, bazı modern akademisyenlerin yaptığı gibi, pintilik öykülerini paylaşmak için camide sık sık toplanan cimri grubunun tam kimliğini düşünmeye gerek kalmaz; çünkü onlar, dindar davranış tariflerini bir araya getiren muhaddislerin parodileştirilmiş bir görüntüsü olarak hizmet etmeleri için Câhız tarafından yaratılmışlardır. Beaumont'un belirttiği gibi: "Parodi zorunlu olarak kurgusaldır, çünkü temelinde önceki metnin komik metin yoluyla dönüştürülmesi yer alır. Dahası, İbn Kuteybe'nin (276/889) Câhız'ın "toplumdaki en büyük yalancılardan biri... ve yalanın en büyük teşvikçilerinden biri" olduğu şeklindeki yorumlarından, Câhız'ın bazı eserlerinin kurgusal niteliğinin çağdaşları tarafından fark edildiğini düşünebiliriz.[67]

65 Câhız, *Buhalâ*, I, 50-53; daha fazla tartışma Beaumont'da (1994) bulunmaktadır.

66 Bk. Malti-Douglas (1985).

67 İbn Kuteybe'nin Câhız hakkındaki tahminlerine atıflar için bkz. 4. bölüm, not 156.

(c) Sahte-İsfehânî'nin *Kitâbu'l-Gurabâ*'sı

Anıtsal edebiyat tarihi *Kitâbu'l-Eğānî* müellifi Ebu'l-Ferec el-İsfehânî'ye (363/972) atfedilmiş olsa da muhtemelen bilinmeyen, biraz daha sonra yaşamış bir müellif tarafından telif edilen *Kitâbu'l-Gurabâ*'nın konusu, başlangıçta açıkça belirtilmiştir:

> Bu kitapta, yabancı olduklarında şiir yazan, hissettikleri acıyı dile getiren ve aşk şikayetlerini, yurtlarından uzaklaştırılmış, dostlarından uzakta kalmış her insana anlatanlardan bizzat duyduğum ya da gözlerimle gördüğüm veya başka yollarla öğrendiğim her şeyi topladım. Onlar, acılarını duvarlara yazarak ve sırlarını her meyhane ve bahçede açığa çıkararak dertlerini paylaştılar.[68]

Onun "garipler"i, evlerinden ve sevdiklerinden uzakta olan, çoğu zaman kader ve koşullar tarafından böyle olmaya zorlanan kişilerdir. Ortak durumları bir bağ yaratır ve bu garipler hislerini dizelere dökerek ve başta taşlar ve duvarlar olmak üzere ellerindeki her türlü malzemeye yazarak paylaşmaya meyyaldirler. Bu duvar yazılarının teması ayrılığın acısı ve zevk ve talihin geçiciliğidir. Bu nedenle melankoli ve hasretin, zaman zaman da çaresizlik ve umutsuzluğun bir tonu vardır. Yine de kitap, içinde geçen alaycı tavır sayesinde kasvetli bir okuma olmaktan kurtuluyor. Çünkü bu sürgün edilmişler "kanaatkârlığın zenginlik" olduğunu (no. 7) ve "dünyayı düşmanlarına bırakmak" gerektiğini (no. 30) bilseler de, yine de "gariplerin hatalarının affedilebilir olduğunun... çünkü onların evlerinden uzakta olduklarının" (no. 62) ve "insanın kötü davranışlar sergilemekten daha tatlı ya da daha keyifli bir şey yaşamayacağının" (no. 58) farkındadırlar. Bu nedenle sık sık gelenekleri çiğneyerek, toplumun prangalarından kurtulduklarını hissetmenin getirdiği bir rahatlıkla aşk ilişkilerine ve içki âlemlerine girerler.

Kitap yetmiş altı bölümden oluşuyor; biri hariç hepsi bir duvar yazıtı içeriyor ve çoğu, yazıtı yazan kişi ve onu yazmaya zorlayan durumla ilgili bir hikâyeyle başlıyor. Bu metni, bir bilim insanının dediği gibi bir antoloji olarak mı, yoksa bir başkasının deyimiyle bir insanın yaratımı, "kurgu bir eser" olarak mı değerlendirmemiz gerektiği sorusu ortaya çıkıyor.[69] Başka bir deyişle, sahte-İsfehânî bu hikâyeleri sadece yazıtlarıyla birlikte toplayıp düzenledi mi, yoksa oluşumlarında bir rolü var mıydı? Bir derlemeci miydi yoksa bir yazar mı? Burada da, isnadların sık görünmesinden etkilenmemek gerekir, çünkü genellikle sadece gerçekçi bir etki yaratmak için kullanılırlar. Öte yandan, bazı bölümlerin muhtemel kurgusallığı yanıltmamalıdır; çünkü sahte-İsfehânî, bilgi

68 Çeviriler, tam yorumun bulunacağı Crone ve Moreh'ten (2000) alınmıştır. Crone ve Moreh, Ebu'l-Ferec el-İsfehânî'ye yapılan atfın yanlış olduğunu savunmaktadır, *a.g.e.*, 4. bölüm. Eserin yazarlığı hakkında ayrıca bk. Kilpatrick'e (2004).

69 Kilpatrick (1980); Rosenthal (1997), 65.

kaynaklarından aldığı kurgusal anlatımlarını iyi niyetle yazıya geçirmiş olabilir.

İçerik konusunda, sahte-İsfehânî'nin sadece başkalarının söylentilerine değil, aynı zamanda kendi deneyimlerine de dayandığını belirtmek gerekir. Girişte, kendisinin de bir garip olduğunu veya garip konumunda bulunduğunu açıkça belirtiyor:

> Kalbimdeki çatışma ve göğsümdeki ıstırap beni bu şekilde davranmaya itiyor... durumum, onların (başlığındaki "Garipler") taklit edilmesini gerektiriyor ve Zaman'ın adaletsizliği beni onların nişanıyla süslenmeye yöneltiyor.

Kitaptaki 76 bölümden 14'ünde kendisi bir rol oynuyor ve dördünde duvar yazıtını yazan kişi kendisidir: Bağdat yakınlarındaki bir manastırda güzel bir kız ve onun hakkında yazılan bir şiir, onda "eski üzüntü ve kederi" uyandırır (no. 13); Basra'da bir handa duvara "Zaman beni misafirleri ağırlayamayacak hale getirdi" diye yakınan mısralar yazar (no. 15); Bâ Cisrâ'da "bir iş nedeniyle" bulunurken, kuşatma onu kalmak zorunda bırakır ve caminin duvarına yazdığı mısrada, "Ruhum, endişeli ve yorgun; gözüm, uzun süreli ağlamaktan yaşlı" diye yakınır (no. 55); ve gençliğinde bir keresinde, erkek sevgilisi için "dayandığımız duvarın üzerine" bir şiir yazmış ve bu davranışı nedeniyle partneri tarafından ifşa olma riskinden dolayı sert bir şekilde azarlanmıştır (no. 64). Durumuyla, iş ilgileriyle veya aşk hayatıyla ilgili kesin ayrıntılar verilmemiş olsa da, müellif, Orta Çağ standartlarına göre, duygularını ve kendisini şaşırtıcı derecede açıkça ortaya koyuyor (ilham almak için kişinin kendi benliğini ve deneyimlerini taraması, şüphesiz modern kurgunun önemli bir özelliğidir).[70]

Biçime geçecek olursak, bölümleri bir araya getirmeye yarayan ve bir derleyicinin tesadüfi bulgularından ziyade bir yazarın kasıtlı dizaynının sonucu olması daha makul görünen bir dizi bileşenin varlığı fark edilir. İyi bir örnek, bu "garipler"in peşini acımasızca izleyen ve tüm eser boyunca bir nakarat gibi işleyen Zaman'ın (*ez-zaman, ed-dehr, el-eyyâm*) yıkıcı unsurudur. Yazar başlangıçta kendi durumuyla ilgili olarak "Zaman'ın adaletsizliği"nden söz eder ve daha sonra "Zaman beni misafirlere konukseverlik gösteremeyecek bir duruma düşürdü" diye yakınır (bkz. daha önce), bu durumu "Zaman'ın felaketleri (diyor biri) beni oradan oraya sürükledi" gibi ifade eden diğer yabancılarla paylaşır (no. 8); Bir başkası kendisini "Zaman tarafından her ülkeden kovalanan" olarak tanımlıyor (no. 10) ve Zaman'a çok sayıda başka "otobiyografik" göndermeler ve genellemeler de var. Böylece insan için "Zaman'ın ona çok acı vereceği" (no. 2) belirtilir ve insanın başarılarının fâniliğine karşı kabul edilmektedir ki sadece "Arş'ın Rabbi'nin krallığı sonsuza dek sürecek" (no. 34), "Zaman'a karşı Allah'tan

70 Orta Çağ Arap otobiyografik yazımı hakkında bk. Reynolds (ed.) (2001).

başka hiçbir şeyin dayanamayacak" (no. 52), "Kaderin tersine dönmesi (dünyevi zevkleri) yok edecek" (no. 3), "Binalar Zaman'ın yok etmesi için dikilmiştir" (no. 26) ve "Eğer Zaman'ın felaketlerinden kurtulabilen bir şey olsaydı, onun (Büveyhi hükümdarı Mu'izzu'd-Devle) krallığı ayakta kalırdı,[71] fakat her şey değişmeye ve sona ermeye mahkumdur" (no. 67).

Kitabın muhtemel amacı ve okuyucu veya dinleyici üzerindeki etkisi nedir? En açık şekilde, *Kitâbu'l-Gurabâ* akademik bir format benimsemiyor, çünkü ne bir tezi araştırma, ne konunun artılarını ve eksilerini detaylıca açıklamak ne de Kur'ân'dan, Peygamber'in sözlerinden, şiirden ve hikmet edebiyatından delilleri toplamak çabası vardır. Daha ziyade eser, evlerinden uzakta olanların en yakınları ve sevdikleri için hissettiklerine ve acılara odaklanıyor. İskenderiye deniz fenerine gelen bir ziyaretçi, "Talihsizlikler beni sevdiklerimden ayırdı" (no. 8) diye sızlanır; bir başka garip ise, "evden çok uzakta olmaktan, durumumu bilmeyen sevdiklerinden ebediyen ayrı kalmaktan" (no. 7) yakınır. Irak'ın ücra bir köyü olan Derzican'daki bir Şamlı, "Kalbim hâlâ sizinle ve aranızda yaşıyor" diye yazarken (no. 40), Nişabur'da çile çeken bir Bağdatlı "Keşke ayrıldığımdan beri aileme, çocuklarıma ve ona veda ettiğimde ağlayan sevgili dostuma ne olduğunu bilseydim" diye yazıyor (no. 44). Psödo-İsfehânî, gariplerin fiziksel acılarıyla – "Vücudum rahatsızlıktan perişan" (no. 51); "Ayaklarım kanayana kadar bu yere yalınayak yürüdüm" (no. 59) –ve sık seyahatin getirdiği tehlikelerle –gemi kazası (no. 18, 69, 71), eşkiyalık (no. 38, 42, 55) ve benzerleriyle ilgili bir arka plan çizer. Besbelli ki, kendisinin de deneyimlediği ve empati kurduğu gariplerin sefaletine karşı duygusal bir tepki uyandırmayı ve bir tanıklık sunmayı amaçlamaktadır. Belki de kendini teselli etmek amacıyla yaşadıklarını yazıya dökmeye karar verdi. Okuyucu üzerindeki etkisi, güçlü bir şekilde tesirli olmasa bile, en azından dokunaklı ve çoğu zaman da eğlendiricidir.

O halde, sahte-İsfehânî'yi bir derleyici olarak görmek yerine bir müellif olarak görmek daha tercih edilebilir görünmektedir. Büyük ihtimalle gezileri sırasında topladığı malzemelerden yararlandı, ancak bunları serbestçe yeniden şekillendirdi. Özgünlüğü, daha önce hiç bağlanmamış gibi görünen iki çok yaygın edebî konuyu –kendi durumuna ilişkin bir yazıtla karşılaşma ve nostalji ile memleket özlemi teması[72]– bir araya getirip otobiyografik bir bağla ilişkilendirmesinde yatıyor.

71 Bağdat'ta 334-56/945-67 yılları arasında hüküm sürmüştür.

72 Bk. Bu konuda Wadad al-Qadi, Kathrin Müller ve Suzanne Enderwitz tarafından Neuwirth ve diğerlerinin (ed.) (1999) I. bölümünde yer alan üç çalışma.

Sonuç

Robinson Crusoe'yu (1704) "Gerçek Bir Tarih" olarak sunan Daniel Defoe, birçok kişi tarafından insanları kandırdığı için eleştirildi ve hatta en ünlüsü Charles Gildon olmak üzere bazıları, onu yalancı olarak damgaladı. *Robinson Crusoe Üzerine Ciddi Düşünceler* (1720) kitabının önsözünde Defoe, "Dünyanın kötü huylu kesimi"... "Hikâye uydurmadır" iddialarını reddetti ve buna "Hikâye alegorik olsa da aynı zamanda tarihseldir" diyerek karşı çıktı. Dikkat edilmelidir ki, Defoe sadece eserinin "hakikat" olduğunda ısrar etmekle kalmamış, aynı zamanda bunun bir "masal'[73] olduğunu da kabul ederken dahi "gerçek tarih meseleleri" içerdiğini vurgulamıştır. On sekizinci yüzyıl kurgu yazarlarının diğerleri de kurgularının tarihten kesin olarak ayrılması konusunda benzer bir isteksizlik gösterirler. Eserlerini, bugün bizim düşündüğümüz gibi, tarihten tamamen ayrı bir tür olarak görmüyorlardı. Gerçekten de "romanları" sıklıkla tarih yazım biçimlerini –biyografi (Fielding'in *Tom Jones*'u), otobiyografi (Defoe'nun *Robinson Crusoe*'su), aile tarihi (Richardson'ın Clarissa'sı ve Sterne'ün Tristram Shandy'si)– taklit etmiş ve özellikle Tom Jones'taki 1745 Jakobit isyanı ve Tristram Shandy'deki İspanya Veraset Savaşı gibi gerçek olayların tanımlanması, belgelerin ve görgü tanıklarının ifadelerinin kullanılması gibi tekniklerini taklit etmişlerdir.

Bence, Defoe'nun eleştirmenleri gibi biz de "Masallar ve Efsaneler" (Cambridge History of Arabic Literature'ın *Abbâsîd Belles-Lettres* cildindeki bir bölümün başlığı) ile "Tarih" (*Religion, Science and Learning* cildindeki bir bölümün başlığı) arasında çok katı bir çizgi çizmekte haksız olabiliriz. Defoe'nun kendi "Masal"larından biri için söylediği gibi:

> Doğası gereği inanılmaz görünebilecek ve insanlığın büyük bir kısmının anlatıcının samimiyetini sorgulamasını beklediğim pek çok hikâye anlatmam gereken bir işe giriştiğimde, bunu bir "Tarihçinin Gerçek Görevi"nin bana empoze ettiği özel bir hissiyat olmadan yapmam. (*The Storm*, 1704)

Bir fetih destanının veya bir Yemen efsanesinin Müslüman yazarı, kendisini tam olarak böyle ifade etmese bile, kendi eserinin muhtemel gerçeklerinin -bir Taberî veya bir Belâzurî tarafından yazılanlar kadar doğrulanabilir referanslara sahip olmasa dahi- kendi toplumunun tarihinin anlaşılmasına önemli bir boyut eklediğini büyük ihtimalle hissedecekti. Dahası, "ciddi" tarihlere böylesine titiz bir ayrıma izin vermeyecek kadar efsanevi ve doğaüstü malzeme nüfuz etmiştir. Bana öyle geliyor ki, birçok Müslüman tarihçiyi sadece derleyici olarak damgalamakla çok acele ettik. Böyle bir etiketin, tek tek eserlerin bir bütün olarak

73 Referanslar ve daha fazla tartışma için Mayer (1997), 1. bölüme bakınız.

değerlendirilmeyip sadece anlatı samanlığındaki gerçek iğnelerin aranması gibi talihsiz bir sonucu vardır. Yine de, büyük bir heterojen bilgi yığınını bir araya getirmeye çalışan herkesin bileceği ve Hilary Kilpatrick'in *Abu l-Faraj al-Isbahānī's Kitāb al-Aghānī* örneğinde kapsamlı bir şekilde gösterdiği gibi, derlemede her zaman bir yaratıcı çaba bulunur.[74] Bu nedenle, aktarım ve yazarlık da, tıpkı tarih ve kurgu gibi, bir uçta bağnaz kopyacılar, diğer uçta sürrealist şairlerin bulunduğu ancak çok azının tam anlamıyla intihalci veya tamamen orijinal olduğu bir süreklilik içerisinde görülmelidir. Hâlâ birçok İslâm uzmanı, Taberî ve Belâzurî gibi müelliflerin sadece daha önceki kaynakları kopyaladığına ve aktardıkları metinlerin yaratılmasında hiçbir rol oynamadıklarına, bu metinlerin çoğunun içsel olarak çelişkili doğasından ve genel bir ideolojik tutarlılıktan yoksun olmalarını kanıt kabul ederek itirazda bulunacaktır. Tüm bunlar doğrudur ve bu nedenle bu tür müellifler, spektrumun nakil ucunda yer almalıdır; ancak bu, onların hiçbir katkıda bulunmadıkları anlamına gelmez. Örneğin 770'ler/1370'ler tarihli İbn Kesîr'in dünya tarihi, büyük ölçüde daha önceki haberlerin aynen aktarılmasıdır; fakat kendi duruşunu da açıkça ortaya koyar. Hz. Muhammed'in Hayatı bölümünü tüm metnin neredeyse dörtte birine genişletir (İbnu'l-Esîr'in [630/1233] dünya tarihinin yirmide birinden daha azını kaplar) ve dünyanın son günlerinde karşılaşılacak sıkıntılara ve musibetlere ayrılmış, belirgin bir şekilde nasihat tonuna sahip özel bir bölüm ekler. Görünüşte çelişen rivâyetleri tarafsız bir şekilde aktarmasına rağmen, kendi görüşünü kısa ve öz olarak "bu çok alışılmadık" ifadesiyle veya bu rivâyetin eşsiz ve meşhur olduğunu belirterek ya da konuyla ilgili Kur'ân'ın veya önceki otoritelerin görüşlerine işaret ederek bildirir. Kısacası, kendi kişiliği, kendini gizleme cephesinin altından belli olur ve kültürel ortamı kolayca fark edilir[75] (Hadis temelli tarihin, daha edeb temelli tarih üzerinde üstünlük kazandığı bir dönemde yazmıştı).

Daha önce ana hatlarıyla özetlenen konuların çoğunun kökenleri, erken İslâm tarihi araştırmalarında ve Arap kaynaklarının güvenilirliği hakkındaki tartışmalardadır. Bu tartışmalar Arap edebiyat tarihçilerini etkilemeye başladı, ancak yine de hepsi "tarihî" metinlerin kendi alanlarına girdiğine ikna olmamıştır. Öte taraftan birçok tarihçi geçmişin nasıl temsil edildiğinden ziyade özünde nasıl olduğunu anlama noktasına saplantılı kalmaya devam ediyor. Geleneksel ve basmakalıp olarak durum böyledir ve hem tarihçiler hem de edebiyat tarihçileri, diğer alanlardan alınan teorinin sağlayabileceği bakış açılarını büyük ölçüde göz ardı etmişlerdir. Yine de engeller yıkılmaya başlıyor: Wolfgang Iser'in *Das Fiktive und das Imaginäre* (1991, İngilizce çevirisi 1993) gibi eserlerin etkisine ve Stefan

74 Kilpatrick (2003).

75 Hoyland'da (1999) belirtilmiştir. Aynı nokta Kilpatrick (1997) tarafından Ebu'l-Ferec el-İsfehânî için de kaydedilmiştir.

Leder'in editörlüğünü yaptığı *Story-telling in The Framework of Nonfictional Arabic Literature* (1998) ve Harald Motzki'nin *The Biography of Muḥammad: The Issue of The Sources* (1999), Tayeb el-Hibri'nin *Reinterpreting Islamic Historiography: Hārūn al-Rāshīd and The Narrative of The 'Abbāsid Caliphate* (1999) ve Michael Cooperson'ın *Classical Arabic Biography: The Heirs of The Prophets in The Age of al-Ma'mūn* (2000) gibi ciltlerin yakın zamanda ortaya çıkışına tanık oluyoruz.

Teşekkür

Bu makale 1998 sonbaharında Institut Français des Études Arabes à Damas'da (IFEAD) ve Fransız kültür ataşesi Profesör Alexis Tadie'nin evinde yazılmıştır. Her ikisine de hem nezaketleri hem de misafirperverlikleri ve harika kütüphanelerini kullanma özgürlüğü verdikleri için son derece minnettarım. Referanslar sonraki yayınlar dikkate alınarak güncellenmiştir.

Kaynakça

Abdulmelik b. Habîb, *Târîh*, ed. Jorge Aguadé, Madrid 1991.

Ahlwardt, W. (ed.), *The Divans of The Six Ancient Arabian Poets*, London 1970.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1969.

Ajami, Mansour, *The Alchemy of Glory*, Washington, DC, 1988.

el-Asma'î, Abdulmelik b. Kureyş, *Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm*, Bağdad 1959.

Athamina, Khalil, "Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political İmpact on Early Muslim Society", *Studia Islamica*, 1992 (76), 53-74.

Bakhit, M. A. (ed.), *The Fourth International Conference on The History of Bilād al-Shām*, Second Symposium, Amman 1987.

Beaumont, Daniel, "Parodying and Lying in *al-Bukhala*", *Studia Islamica*, 1994 (79), 27–49.

Beaumont, Daniel, "Hard-Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions", *Studia Islamica*, 1996 (83), 5–31.

Bonebakker, S. A. (a), "Medieval Views on Fantastic Stories", *Quaderni di Studi Arabi*, 1992 (10), 21–43.

Bonebakker, S. A. (b), "Nihil obstat in Storytelling", *Mededelingen van de Afdeling Letturkunde* (Koninklijke Nederlandse Akademie von Wetenschappen) 55.8, 1992, 289–307. (Hovannisian and Sabagh (ed.) içinde tekrar yayımlanmıştır, 1997, 56–77.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. L. Krehl, Leiden 1862-1908.

Câhız, *Kitâbu'l-Buhalâ*, thk. A. el-Avâmirî ve 'A. el-Cârim, Beyrut 1991; çevirisi, Serjeant 1997.

Canard, M., "Dhū al-Himma/Dhāt al-Himma', *Encyclopaedia of Islam*, 1995, II, 233–9.

Chraïbi, Aboubakr, "Classification des traditions narratives arabes par "conte-type" ", *Bulletin d'Études Orientales*, 1998 (50), 29–59.

Conrad, Lawrence I., "Al-Azdī's History of the Arab Conquest in Bilād al-Shām: Some Historiographical Observations", içinde: Bakhit (ed.) 1987, 28-62.

Conrad, Lawrence I. ve Averil Cameron (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Princeton 1992, NJ.

Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography: The Heirs of The Prophets in The Age of al-Ma'mūn*, Cambridge 2000.

Crone, Patricia, *Slaves on Horses*, Cambridge 1980.

Crone, Patricia, "review of Sayf ibn 'Umar al-Tamīmī, Qāsim al-Samarraī (ed.), Kitāb al-Ridda wa al-Futuh and Kitāb al-Jamal wa Masīr 'A'isha wa 'Ali , Leiden 1995", *Journal of the Royal Asiatic Society* 6, series 3, 237–40.

Crone, Patricia and Shmuel Moreh (çev.), *The Book of Strangers. Medieval Arabic Graffiti on the Theme of Nostalgia*, Princeton 2000, NJ.

Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *el-Ahbâru't-tivâl*, V. Guirgass ve I. Kratchkovskii, Leiden 1888–1912 (Dineverî'nin tekrar basımı).

Donner, Fred, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton 1998, NJ.

Drory, Rina, 'Three Attempts to Legitimize Fiction in Classical Arabic Literature', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1994 (18), 146–64.

Drory, Rina, 'The Abbâsîd Construction of The Jahiliyya: Cultural Authority in The Making', *Studia Islamica*, 1996 (83), 33–49.

Dutton, Yasin, *The Origins of Islamic Law*, Richmond 1999.

Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Eğânî*, Kahire 1927–74.

(Psöso) Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbu'l-Gurabâ*, bkz., çev. Crone ve Moreh, 2000.

Fähndrich, Hartmut, "Compromising The Caliph: Analysis of Several Versions of An Anecdote About Abu Dulåma and al-Mansūr", *Journal of Arabic Literature*, 1977 (8), 36-47.

Ghazi, M. F., 'La littérature d'imagination en arabe du II/VII au V/XI siècles', *Arabica*, 1957 (4), 164–78.

Grundriss der arabischen Philologie II. Literatur, ed. Helmut Gäthe, Wiesbaden 1987.

Grunebaum, G. E. von, *Medieval Islam*, Chicago 1946, IL.

Guillaume, A., (çev.), *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, Oxford 1955.

Hawting, G. R., *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750*, London 1986.

el-Hibri, Tayeb, *Reinterpreting Islamic Historiography: Hārūn al-Rashīd and The Narrative of The 'Abbâsîd Caliphate*, Cambridge 1999.

el-Hibri, Tayeb, 'The Regicide of The Caliph al-Amjn and The Challenge of Representation in Medieval Islamic Historiography', *Arabica*, 1995 (42), 334–64.

Hovannisian, R. G. ve G. Sabagh (ed.), *The Thousand and One Nights in Arabic Literature and Society*, Cambridge 1997.

Hoyland, Robert G., "Greek, Syriac and Arabic Historiography", *Aram*, 1991 (3).

"Review of Ibn Kathīr, *al-Sīra al-Nabawiyya*, trans. Trevor Le Gassick, *The Life of The Prophet Muhammad*, Reading, PA 1998", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1999, 145–6.

Hoyland, Robert G. ve Philip F. Kennedy (ed.), *Islamic Reflections, Arabian Meditations. Studies in Honour of Alan Jones*, Oxford 2004.

Humphreys, R. Stephen, "Qur'anic Myth and Narrative Structure in Early Islamic Historiography", içinde: Humphreys, R. S. ve F. M. Clover (ed), *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Madison 1989, WI, 271–90.

Iser, Wolfgang, çev. David Henry Wilson ve Wolfgang Iser, *The Fictive and The Imaginary: Charting Literary Anthropology*, Baltimore 1993, MD (İlk basım, Frankfurt 1991).

Jones, Alan, *Early Arabic Poems I*, Oxford 1992.

Kasis, Hanna E., *A Concordance of the Qur'an*, Berkeley 1983, CA.

Khadduri, Majid (çev.), *Islamic Jurisprudence. Shāfi'ī's Risāla*, Baltimore 1961.

Khalidi, Tarif (1975), The Histories of Mas'udi, Albany.

Khalidi, Tarif, Arabic Historical Thought in the Classical Period, Cambridge 1994.

Kilpatrick, Hilary, "A Tenth-Century Anthology of Exile and Homesickness", *Azure*, 1980 (5).

Kilpatrick, Hilary, "Abu l-Farağ's Profiles of Poets: a 4th/10th Century Essay at The History and Sociology of Arabic Literature", *Arabica*, 1997 (44), 94-128.

Kilpatrick, Hilary, *Making The Great Book of Songs. Compilation and The author's craft in Abu l-Faraj al-Isbahānī's Kitāb al-Aghānī*, London ve New York 2003.

Kilpatrick, Hilary, "On The Difficulty of Knowing Mediaeval Arab Authors. The case of Abu l-Faraj and Pseudo-Isfahānī", içinde: Hoyland ve Kennedy (ed), 2004, 230–42.

Landau-Tasseron, Ella, "Process of Redaction: The case of The Tamjmite Delegation to The Prophet Muåammad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1986 (49), 253–70.

Lecker, Michael, 'Wāqidī's Account on the Status of The Jews of Medina: A Study

of A Combined Report', *Journal of Near Eastern Studies*, 1995 (54), 15-32.

Leder, Stefan, "Authorship and Transmission in Unauthored Literature", *Oriens*, 1988 (31), 67–81.

Leder, Stefan, "Features of the Novel in Early Historiography: The Downfall of Khālid al-Qasrī", *Oriens*, 1990 (32), 72–96.

Leder, Stefan, "The Literary Use of The Khabar: A Basic Form of Historical Writing", içinde: Conrad and Cameron (ed.), 1992, 277–315.

Leder, Stefan ve Hilary Kilpatrick, "Classical Arabic Prose Literature: A Researchers' Sketch Map", *Journal of Arabic Literature*, 1992 (23), 2–26.

Leder, Sefan (ed.), *Story-telling in The Framework of Non-fictional Arabic Literature*, Wiesbaden 1998.

Lewond, *History of Armenia*, çev. Z. Arzoumanian, Philadelphia, PA 1982.

Lyons, M. C., *The Arabian Epic*, Cambridge 1995.

Malti-Douglas, Fedwa, *Structures of Avarice. The Bukhalā' in Medieval Arabic Literature*, Leiden 1985.

Margoliouth, D. S., (çev.), *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge*, Part I, London 1922.

Margoliouth, D. S., (çev.), "The Table-Talk of a Mesopotamian Judge", Parts VIII ve II, *Islamic Culture*, 1929-32 (3–6).

Mattock, John, "History and Fiction", *Occasional Papers of the School of Abbâsîd Studies*, 1986 (1), 80–97.

Mayer, Robert, *History and the Early English Novel: Matters of Fact From Bacon to Defoe*, Cambridge 1997.

Minkârî, Nasr b. Muzâhim, Vak'atu Siffîn, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1382/1962.

Motzki, Harald (ed.), *The Biography of Muhammad: The Issue of The Sources*, Leiden, Boston, MA, ve Cologne 1999.

Mourad, Suleiman A., "On Early Islamic Historiography: Abu Ismā'īl al-Azdī and His Futūh al-Shām (Conquest of Syria)", *Journal of the American Oriental Society*, 2000 (120), 577–93.

Müller, Kathrin, "Und der Kalif lachte, bis er auf den Rücken fiel". *Ein Beitrag zur Phraseologie und Stilkunde des klassischen Arabisch*, Munich 1993.

Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, Bulaq 1873.

Neuwirth, Angelika, Birgit Embaló, Sebastian Günther ve Maher Jarrar (ed.) , *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Towards a New Hermeneutic Approach*, in Proceedings of the International Symposium in Beirut 1999, 25–30, Beirut June 1996.

Noth, Albrecht, Lawrence I. Conrad ile birlikte, *The Early Arabic Historical Tradition*: *A Source-Critical Study*, çev. Michael Bonner, Princeton, NJ 1994.

Paret, Rudi, Die legendäre Maghhzimacr;-Literatur: arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegzüge zu Mohammeds Zeit, Tübingen 1930.

"Die legendäre Futūh-Literatur, ein arabisches Volksepos?' La poesia epica e la sua formazione, Accademia Nazionale dei Lincei, *Atti*, 1970 (139), 735–49.

Reynolds, D. F. (ed.), vd., *Interpreting The Self. Autobiography in The Arabic Literary Tradition*, Berkeley, CA 2001.

Robinson, Chase F., *Islamic Historiography*, Cambridge 2003.

Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1952.

"The Stranger in Medieval Islam", *Arabica*, 1997 (44), 35–75.

Rubin, Uri, *The Eye of the Beholder: The Life of Muåammad as Viewed by The Early Muslims*, Princeton, NJ 1995.

Seyf b. Ömer et-Temîmî, *Kitâbu'r-Ridde ve'l-Futû , Kitâbu'l-Cemel ve Mesîru Â işe ve Alî*, thk. Kasım es-Samerrâî, Leiden, 1995.

Serjeant, R. B., (çev.), *Abu 'Uthmān ibn Bahr al-Jāhiz. The Book of Misers. A Translation of al-Bukhalā*, Reading, PA 1997.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. M. M. Şakir, Kahire 1940; çevirisi, Khadduri (1961).

Stetkevych, Suzanne Pinckney (1991), *Abu Tammām and the Poetics of the 'Abbâsîd Age*, Leiden.

Swartz, M. L., ed. ve çev., *Ibn al-Jawzī's Kitāb al-Qussās wa al-Mudhakkirīn, Including a Critical Edition, Annotated Translation and Introduction*, Beirut 1971.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, thk. M. J. de Goeje vd., Leiden, 1879–1901. Çevirisi: Ehsan Yar-Shater'*ın genel editörlüğü ile*, *The History of al-Tabarī*, Albany, NY, 1987–99.

Tenûhî, *Nişvâru'l-Muharaâ*, thk. Abbûd eş-Şelcî, Beyrut 1971. Çevirisi: Margoliouth (1922) ve (1929–32).

The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbâsîd Belles-Lettres, ed. Julia Ashtiany vd., Cambridge 1990.

The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Science and Learning in the 'Abbâsîd Period, ed. M. J. L. Young, Cambridge 1990.

The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, ed. H. A. R. Gibb vd., Leiden 1960–2002. (=*Encyclopaedia of Islam*).

Touati, Houari, *Islam et voyage au Moyen Âge*, Paris .

Wansbrough, John, *The Sectarian Milieu*, Oxford 1978.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Meğâzî*, thk. Marsden Jones, Oxford, 1966.

Psödo-Vâkıdî, *Futûhu'ş-Şâm*, Kahire 1892.

White, Hayden, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, MD 1978.

Zimmermann, Everett, *The Boundaries of Fiction: History And The Eighteenth-Century British Novel*, Ithaca, NY 1996.