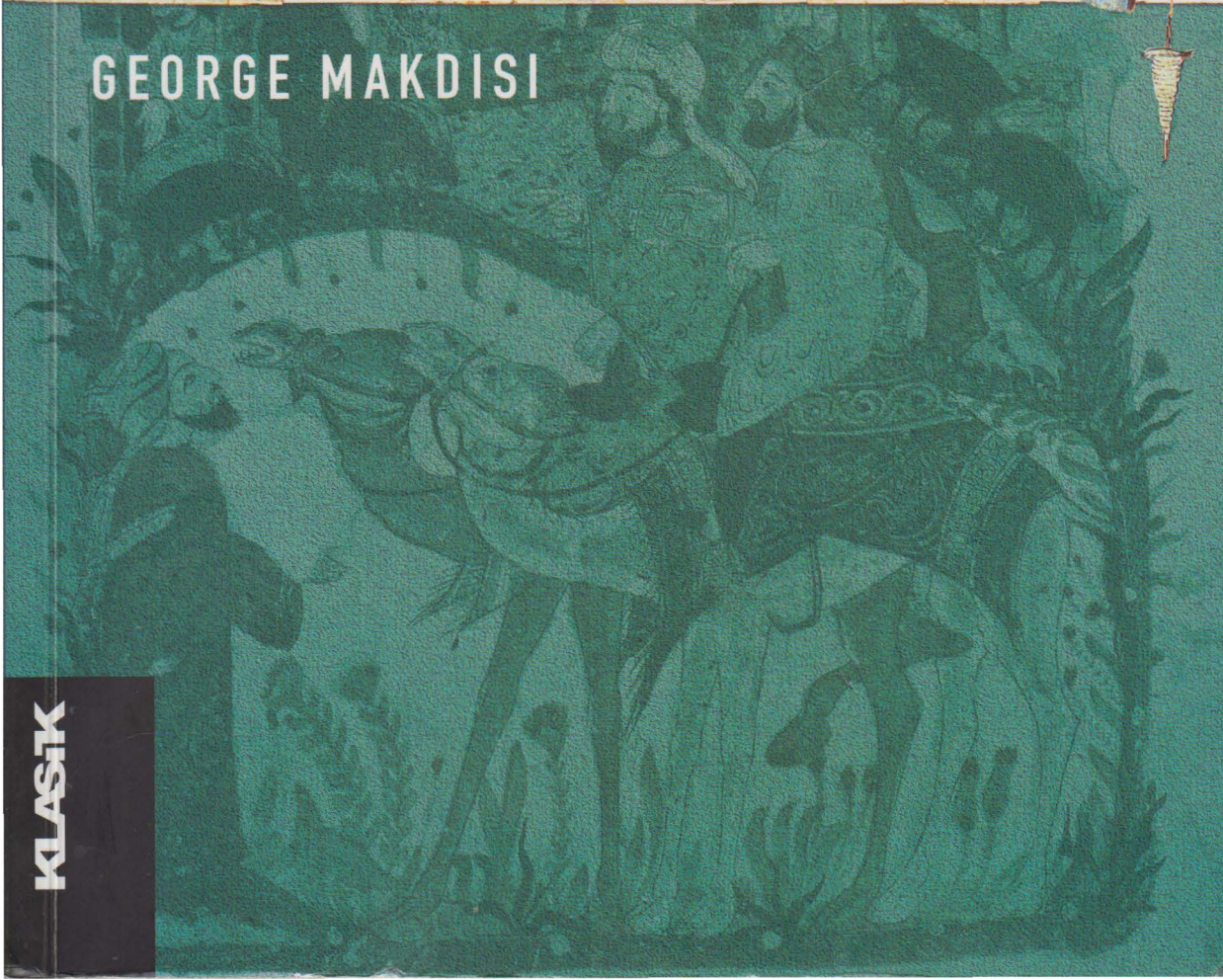
İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da

BEŞERÎ BİLİMLER



GEORGE MAKDISI



KLASİK

İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da

Beşerî Bilimler

GEORGE MAKDISI

Tercüme
Hasan Tuncay Başoğlu

KLASİK

KLASİK
51. Kitap

Eğitim 2

İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler

George Makdisi

The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West
Edinburg University Press 1990

© John Makdisi, 2007
Bu eserin Türkçe yayın hakları KLASİK'e aittir.

Tercüme
Hasan Tuncay Başoğlu

Yayın Hazırlık
Mustafa Demiray

ISBN 978-975-8740-72-7

Birinci Basım: Mart 2009

Tasarım/Kapak Salih Pulcu

Baskı Cilt Elma Basım
Halkalı Cad. No: 164 B4 Blok Sefaköy - İstanbul

KLASİK
Vefa Cad. No: 56 34134 Vefa İstanbul
Tel 0212. 520 66 41 Faks 0212. 520 74 00
klasik@klasikyayinlari.com
www.klasikyayinlari.com

GEORGE MAKDISI

Lübnan'dan ABD'ye göç eden Arap asıllı Hıristiyan bir aileden gelen George A. Makdisi 1920 yılında Detroit'te (Michigan) doğdu. İlk ve orta öğrenimini ABD ve Lübnan'da tamamladı. 1947'de Michigan Üniversitesi Tarih ve Siyaset Bilimleri Bölümü'nden mezun oldu. *A Study of the Constitutional Development of Lebanon under the French Mandate* adlı yüksek lisans tezini 1950'de Georgetown Üniversitesi'nde, *Ibn Aqil et La Résurgence de L'Islam Traditionaliste au XI^e Siecle (V^e siècle de l'Hégire)* adını taşıyan doktora tezini Fransa'da Sorbonne Üniversitesi'nde hazırladı. Michigan (1953-1959), Harvard (1959-1973) ve Pennsylvania üniversitelerinde (1973-1990) dersler verdi. 1993 yılında Giorgio Della Vida Ödülü'nü alan Makdisi, 2002 yılında hayata veda etti

İnsanın Saygınlığına Dair

Ey bedenin kölesi! Ne kadar yakınacaksın ona hizmetten
Zarar olan yerde kâr ararsın
Ruhuna dön ve onun faziletlerini tamamla
Sen bedeninle değil ruhunla insansın

يا خادم الجسم كم تشقي بخدمته
لتطلب الربح مما فيه خسران
أقبل علي النفس واستكمل فضائلها
فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان

Ebu'l-Feth el-Bustî (363/973), *Muntazam*, VII/73

Muhterem pederler! Arapların eserlerinde okuduğuma göre,
Abdala Saracen'e tabiri caizse şu dünya sahnesinde
en çok hayret edilecek şeyin ne olduğu sorulduğunda,
insandan daha muhteşem bir şeyin görülemeyeceği cevabını vermiştir.

Legi, patres colendissimi, in Arabum monumentis interrogatum Abdalam Saracenum, quid quid in hac quasi mundana scaena admirandum maxime spectaretur, nihil spectari homine admirabilius respondisse

Giovanni Pico della Mirandola (1481)
Oratio de dignitate hominis (*İnsanın saygınlığına dair hitabe*)
The Portable Renaissance Reader, J. B. Ross ve M. M. McLaughlin (ed.),
New York: The Viking Press, 1953, s. 476

KİTAP VE ÇEVİRİ HAKKINDA

Makdisi'nin *The Rise of Humanism* adlı eserinin tercümesi olan elinizdeki kitap, yazarın en önemli iki eserinden biridir (diğeri, *The Rise of Colleges*). Makdisi, birbirini tamamlayan bu iki eserinde Ortaçağ Avrupası'nın iki ana düşünce hareketi olarak gördüğü skolastisizm ve hümanizmin temellerini İslâm'ın klasik çağında arar ve iki medeniyet arasındaki kültürel alışverişin izlerini sürer. İlk eserinde medrese-üniversite bağlantısını incelerken, daha sonra yazdığı bu eserde ise İslâm'daki edeb ile Rönesans dönemi hümanizmi arasındaki irtibatı ele alır. Sözkonusu iki hareketin köklerini açıklamada farklı bir cepheden bakan Makdisi'nin nazariyesi, birtakım eksikliklerine rağmen, Avrupa-merkezci modernist bakış açısına veya "Akdeniz ruhu" yaklaşımına nisbetle hakikate daha yakındır. Bu iki eser, her iki medeniyetin tarihî-kültürel köklerine ve aralarındaki kültürel ilişkiye ilgi duyan herkes için önem taşıyan tespitler ve yorumlar içerir.

Eserin tercümesinde İngilizce başlığından hareketle "hümanizm" kelimesinin konulması yerine içeriği daha iyi yansıttığı düşünülen "beşerî bilimler" ifadesi tercih edilmiştir. Hümanizm kelimesi, Türkçede bir bilimler grubu ve bir düşünce hareketinden ziyade bir dünya görüşünü göstermekte ve eserin içeriği ile örtüşmemektedir. Her ne kadar eserde bu dünya görüşüne göndermeler varsa da ana konu, bir bilimler grubunun, bunlarla ilgili eğitim tarzının ve meslekler grubunun ortaya çıkışı ve bunların tarihî seyri etrafında dönmektedir.

İngilizce metinde "edeb" karşılığı olarak kullanılan "humanism" daha ziyade, bugün İngilizcede "humanities", Türkçede "beşerî bilimler" başlığı altında alınan bilim dallarından bir kısmını ve bu alanlarla uğraşanların oluşturduğu fikrî hareketi ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Öte yandan Latince kökenli "scholasticus" kelimesi "mektebî, mekteple ilgili" anlamına geldiği için "scholasticism" de "hukuk" merkezli olan düzenli mektep eğitimini ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta da tercih ettiğimiz başlığın kapsamıyla ilgilidir. Müellifin 4. kısımda 7 ana alan halinde ele aldığı bu bilim dallarının hepsi bugün "beşerî bilimler" başlığı altında yer almakla birlikte, beşerî bilimlerin tamamı bunlardan oluşmaz. Bugün beşerî bilimler içinde yer verilen din ve felsefe dalları, İslâm tarihindeki sözkonusu 7 bilim dalının dışında ayrı birer grup teşkil eder ve müellifin 3. kısımda yaptığı üçlü sınıflandırmada da görüleceği üzere onun karşısına konulurlar. "Beşerî bilimler – Tecrübî (ampirik) bilimler" tasnifi ile bu üçlü tasnif arasındaki farklılığın temelinde, birbirlerinden farklı bilgi teorilerine dayalı farklı ilim tasnifleri yatmaktadır.

Eserin ilk bölümü, bir önceki kitabın (*The Rise of Colleges*) konusuyla ilgilidir ve onun tekrarı mahiyetindedir. Eserin diğer bölümleri de önceki kitapta izlenen bölümlemeye benzerlik arzeder. Makdisi 2.-6. bölümler arasında İslâm'da edeb hareketini, bu hareketin oluşturduğu müesseseleri ve tesis ettiği ilimleri ("edeb"i oluşturan ilimleri), edeb ilimlerini öğretimde başvurulan metot ve araçları inceler. Son bölümde ise Rönesans döneminde ortaya çıkan Hümanizm hareketinin köklerini, İslâmî edeb hareketi ile Hümanizm hareketinin ilmî faaliyetleri arasındaki benzerlikleri ve bağlantıları ele alır. Makdisi bu bölümde de bir kez daha önceki kitabın konusuna dönerek İslâm tarihindeki mescid-han eğitim müessesesi ve "mezheb" ile İngiliz hukukundaki Inn of Court müessesesi arasındaki ilişkiyi inceler.

Yazarın bu esere yazdığı kısa önsöz, bir bütün olarak her iki eserdeki hedeflerini ve yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Yazarın bu ve diğer eserlerinde ortaya koyduğu görüşleri hakkında daha ayrıntılı bir değerlendirmeyi merak edenleri ise daha önceki bir makalemize havale etmekle yetiniyoruz.[1]

Makdisi, Arapça *edeb, funûnu'l-edeb* ve *ulûmu'l-edeb* gibi çeşitli şekillerde ifade edilen terimleri *humanism, humanistic studies, studia adabiya, adab studies* terimleriyle karşılar. Bu ilimler grubunun çoğunluğunun edebiyat alanına dahil olduğu söylenebileceği ve bu terimleri Türkçeye çevirirken, edebiyat ve edebiyat tetkikleri terimlerinin kullanılabileceği düşünülebilir. Ancak "edebiyat"ın kelime ve kavram olarak Türkçede Tanzimat'tan (1860'lardan) sonra kullanılmaya başlanmış olduğu, bu döneme kadar biraz daha farklı anlamda *edeb* kelimesinin kullanıldığı, "edebiyat" teriminin muhtemelen Fransızca *litterature* veya *belles lettres* karşılığı olarak ve tercüme yoluyla Osmanlı dönemi Türkçesine kazandırılan terimlerle (lisaniyat, arziyat,

1 Tuncay Başoğlu, "George Makdisi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (sayı 4, 2004, s. 87-115).

ruhiyat vb.) aynı yapıda vaz' edilmiş olduğu ve Türkçede "edebiyat" teriminin daha dar bir anlamının bulunduğu[2] gözönüne alınarak Türkçe tercümede "edeb" terimi tercih edilmiştir. İngilizce metinde, Arapça *fünûnu'l-edeb, ulûmu'l-edeb* karşılığı olarak kullanılan *adab studies* terimi, "edeb ilimleri, edebî ilimler" şeklinde; yine aynı anlamda veya yakın bir anlamda kullanılan *humanistic studies* ifadesi de "edeb ilimleri" yahut "edeb tetkikleri" şeklinde tercüme edilmiştir. *Literature* kelimesi "literatür" veya "edebiyat" terimleri ile, *literary* ise "edebî" terimiyle karşılanmıştır.

Makdisi, Arapça terimleri İngilizceye tercümede Batılıların aşina olduğu terimleri kullanma yoluna gitmiştir. Bu durum gerçekte Makdisi'nin tezinin tabiî bir sonucudur. Mesela o, "kâtib" terimini *secretary* kelimesiyle karşılamıştır. Bu terim her seviyeden kalemiyye mensuplarını yahut bürokratları göstermektedir. Türkçe tercümede ise *secretary* terimi, zaman zaman "bürokrat" şeklinde karşılanmakla birlikte, İslâm devletlerinden bahsedildiği sürece umumiyetle "kâtib" terimi kullanılmıştır. Dil ve kültür bakımından âşina olduğumuz diğer terimlerde de bu şekilde davranılmış, ancak Makdisi'nin kendi yorumu olan terim tercümelerine de parantez içinde dikkat çekilmiştir. Metin içinde 1) Yazarın kendi parantezleri korunmuş, 2) İngilizce metinde kullanılan terimi görmek isteyenler için İngilizce terimler gerekli yerlerde parantezle verilmiş, 3) Yazarın kendi yorumunu yansıttığını düşündüğümüz birkısım terimler için parantez içi açıklama getirilmiştir. Çoğunlukla alıntılarda olmak üzere çeşitli ilaveler için köşeli parantez kullanılmıştır. Bunlar, İngilizce metinde bulunan veya tarafımızdan eklenen açıklamalar veya ilavelerle ilgili hususlardır. Öte yandan Türkçe düzgün bir ifadenin gereği olan ilavelerde köşeli parantez konulmamıştır.

Makdisi'nin Arapça eserlerden yaptığı alıntılar -çok azı dışında- asıl metinlerle karşılaştırılarak tercüme edilmiştir. Burada Makdisi'nin tercih ettiği hususî terim tercümeleri ve yorumları dışında Arapça asıllar esas alınmıştır.

Dipnotlarda, İngilizce metindeki eser adlarını kısaltarak dipnotlandırma tarzı tamamen terkedilmiştir. Bunun yerine müellif ve kitap/makale adı birlikte verilmiş, kitap/makale başlığının çok uzun olması durumunda başlıklar birkaç kelime ile sınırlı tutulmuştur. Cilt numaralarında Roma rakamı tamamen terkedilmiş ve bunun yerine "/" işareti kullanılarak cilt ve sayfa ayrımına gidilmiştir (1/34 gibi). Ayrıca gerekli görülen yerlerde Türkçe kaynaklar ilave edilmiş; G. Makdisi'nin

2 Bk. M. Orhan Okay, "Edebiyat" maddesi, *DİA*, 10/394.

kendi eserlerine yaptığı atıflarda, Türkçe tercümesi bulunan eserler de dipnotlarda gösterilmiştir. Metinde İngilizce baskıdan veya müellifin kendisinden kaynaklanan hatalara dipnotlarda işaret edilmiştir. Bir bütün olarak, dipnotlarda okuyucunun yeterli bilgi edinmesi, kaynakçaya ise sadece kitap/makale ile ilgili ayrıntılı künye için başvurması amaçlanmıştır. Kaynakça kısmında tüm müelliflerin tam isimleri verilmeye çalışılmış, vefat tarihleri tespit edilebilenler de burada gösterilmiştir. Nadir olmakla birlikte İngilizce metinde dipnotlarda kısaltma harflerle gösterilen ama kaynakçada verilmeyen ve tespit edilemeyen bazı eserler de bulunmaktadır.

Tuncay BAŞOĞLU

Safer 1430/Şubat 2009

ÖNSÖZ

Hümanizm ve Skolastisizm, İslâm'ın klasik çağının düşünce tarihine hakim olan iki harekettir. Bu çalışmanın konusu Hümanizmdir. Bu çalışmada kendisine hususî bir bölüm ayrılan Skolastisizm ise bir önceki çalışmanın *The Rise of Colleges*'in konusudur.[1] Bu iki çalışmada izlenen yaklaşım aynıdır. Bu yaklaşıma göre düşünce hareketleri (intellectual movements), kendilerini üreten kuvvetlere atfen incelendikleri ölçüde anlaşılır kılınabilirler; düşünce ürünleri de eğitim, araştırma ve telif metotlarının esasa müteallık ayrıntılarıyla birlikte anlaşılmaları ölçüsünde anlaşılır kılınabilirler.

Selefi ve eşi olan bir önceki çalışma gibi bu çalışma da İslâm'ın klasik çağında eğitimin gelişimine ışık tutmayı amaçlamaktadır; ancak bu çalışmalardan hiçbirinin İslâm eğitimine dair bir tarama (survey) olması hedeflenmemiştir. *The Rise of Colleges*, esas itibarıyla skolastik hareket ile bu hareketin temsilcileri, müesseseleri, "tedrîs icâzeti" (öğretim üyeliği belgesi), doktora ve doktoraya götüren skolastik metoda dair bir çalışmadır. Elinizdeki çalışma ise hümanizmin ortaya çıkışını, onun temsilcilerini, müesseselerini, "imlâ sanatı"nı ve hümanizmin kendi kendine öğrenenlere yönelik kitaplara vurgusunu ele almaktadır. Her iki çalışmada da *ne, kim, ne zaman, nerede* ve özellikle de *niçin* sorularını cevaplamaya yönelik bir teşebbüste bulunulmuştur. Çünkü özellikle *niçin* sorusuna verilecek olan cevap, bu iki düşünce hareketinin kökenlerinin anahtarı durumundadır. İslâm sözkonusu olduğunda kökenlerle ilgili soruya dair yeterli bir cevaba sahibiz, ancak Hıristiyan Batı sözkonusu olduğunda böyle yeterli bir cevap bulunmamaktadır.

Bu iki hareketin her birinin, İslâm'ın klasik çağında diğerinden farklı ve kendine has bir *sebeb-i vücûd*u vardır. Bununla birlikte ikisi de

1 Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim – İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı-*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004 (mtr.).

müşterek bir kaynağa yönelik bir kaygıdan kaynaklanır: Mukaddes Metin [Kur'ân]. Bu iki hareketin gelişim tarihi, aralarında bir çatışma bulunmakla birlikte asla tam bir kopuşun söz konusu olmadığı bir etkileşim tarihidir. Hümanizmin güneşi, İslâm'ın ilk asrı sona ermeden önceki bir dönemde doğmuştur. Bu hareket, İslâm'ın yaşayan dili ve aynı zamanda ibadet dili olan klasik Kur'ân Arapçasının sâfiyeti konusunda duyulan derin bir kaygı yüzünden ortaya çıkmıştır. Skolastisizmin ortaya çıkışı ise, birbirine muarız dinî kuvvetler arasındaki çatışmaya dayanır ve bu çatışma, hümanizmin doğuşundan bir asırdan fazla bir zaman sonra, 3./9.-10. yüzyıldaki engizisyon (*mihne*) hadisesiyle doruğa çıkar. Çatışma, Kur'ân'ın Allah'ın mahlûk olmayan ezelî kelâmı olup olmadığı sorunu çevresinde dönmekteydi. Her iki hareket de sahih yola (ortodoksi) ulaşmayı hedeflemiştir: Hümanizm, "dilde sahih yolu", skolastisizm de "dinde sahih yolu" hedeflemiştir.

Her iki hareketin de kökleri dindeydi, fakat onları harekete geçiren saikler, hâricî kuvvetlerdi. Hümanizm sözkonusu olduğunda haricî kuvvet, yabancı dillerin Arapların dili[2] üzerindeki etkisiydi. Skolastisizm sözkonusu olduğunda bu yabancı etki, Yunan felsefesinin [Hz.] Peygamber'in dininin gelişimi üzerindeki etkisiydi. Hümanizm, -Arap Yarımadası'ndaki kaynağında, yabancı unsurlarca dokunulmamış haliyle- Arap dilinin sâfiyetine dönen akademik bir filoloji hareketi olarak başladı. Skolastisizm ise, Yunan düşüncesinden ilham almış felsefî teolojinin (philosophical theology) aşırılıklarından uzak ve İslâm nomokrasisiyle daha fazla uyum içinde bir fıkıh teolojisine (juridical theology) yönelmiş olan akademik bir dinî hareketti. Mukaddes Kitap [Kur'ân], Skolastisizmin özünü temin etmiş ve edebî belâğat için bir model olarak hizmet etmiştir.

Her iki hareketin -birleşik olarak- ortaya çıkış ve gelişim dönemleri, kabaca 1./7. asırdan 8./14. asır civarına kadar uzanır. Her iki hareket de İslâm âleminin doğusunda başlamış, Irak'tan batıya doğru Suriye, Mısır, Kuzey Afrika'nın geri kalan bölgeleri, İspanya ve Sicilya'ya ve oradan da Hıristiyan Batı'nın diğer kısımlarına doğru yayılmıştır. Her iki hareketin Hıristiyan Batı'ya ulaşması aşağı yukarı aynı zamanlarda, 11. yüzyılın ikinci yarısında olmuştur. Ancak bu hareketlerin oradaki gelişim sıraları, İslâm âlemindekinin aksi yönde olmuştur.

Müteakip bölümlerde görüleceği üzere, mevcut deliller ağırlıklı olarak, her iki hareketin yani skolastisizm ve hümanizmin Hıristiyan Latin Batı tarafından İslâm'ın klasik çağından alındığı yönündedir. Bu etkinin felsefe ve tıp gibi alanlarda mevcut olduğu zaten genellikle bilinmektedir. Bunun başlıca sebebi de bu ve benzeri ilimlerle ilgili ki-

tapların Arapçadan Latinceye tercüme edilmiş olması ve Arapça terimlerin benimsenmiş olmasıdır. Ancak edebî tetkikler alanında da Arapçadan Latinceye ve diğer Avrupa dillerine kitapların çevrildiği ve Batı'daki hümanizm terimlerinin aslında klasik Arap hümanizminin terimleri olduğu genellikle bilinmez.

İslâm'da skolastisizm ile hümanizm arasındaki ilişki, bu kitapta niçin skolastisizme hususî bir bölüm ayrıldığını izah eder. Birinci Kısım'da skolastisizm hakkında söylediklerim, *The Rise of Colleges*'in yayınlanmasından sonra yapılan araştırmaların sonucudur ve onu tamamlayıcı mahiyettedir. Skolastisizm hareketi ve ilgili müesseseler hakkında ayrıntılı bilgi için o kitaba başvurulmasını öneririz.

Hemen fark edileceği üzere bu kitabın konu tertibi, *The Rise of Colleges*'in tertibiyle -tam olarak aynı olmasa bile- kolayca eşleştirilebilir. Bu kitabın ilk altı kısmı, İslâm âlemindeki manzarayı ele alır ve önceki kitabın ilk üç bölümüne tekabül eder. Önceki kitabın 4. bölümüne tekabül eden 7. kısmı ise İslâm âlemi ile Hıristiyan Batı'yı ele almaktadır. Dolayısıyla her iki kitabın içindekiler kısmına şöyle bir göz atmak bile ilişkili bölümleri görmek için yeterlidir.

Hümanizmle ilgili alanlarda Arabiyatçılar tarafından mükemmel çalışmalar yapılmıştır ve bunların birçoğu dipnotlarda kısaltılmış şekilde gösterilmiştir. Bu eserlerin tam künyeleri ise Kaynakça kısmında verilmiştir. Ancak bu eserin elyazması yayıncıya verildikten sonra geçen iki yılda yayınlanan çalışmalar burada yer almamıştır. Bildiğim kadarıyla şimdiye kadar hiç kimse ne İslâmî *studia edebiyye* ile İtalyan Rönesansı'nın *studia humanitatis*i arasında, ne de her iki kitapta tasvir edildiği şekliyle İslâmî skolastisizm ile Hıristiyan Batı skolastisizmi arasında bir bağlantı bulunduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte Charles James Lyall'ın *Translations of Ancient Arabian Poetry* (Londra, 1885, 1930) adlı eserinde erken dönem İslâm filologlarına "büyük Hümanistler" olarak atıfta bulunmuş olması (1930 baskısı, s. xxxix vd.) son derece kaydadeğer bir husus olup onun bu adlandırmasını Reynold A. Nicholson *A Literary History of the Arabs* adlı eserinde (Londra, 1907; Cambridge, 1930, s. 32) alkışlamaktadır. Ancak meşhur Arabiyatçılardan hiçbiri İslâm'ın hümanizm [hareketi] ile Hıristiyan Batı'nın hümanizm [hareketi] arasında açık bir bağlantı kurmamıştır.

Metinde yalnızca tek bir tarih verildiğinde bu genellikle milâdî tarihtir, aksi halde verilen tarihi, hicreti göstermek üzere "H." harfi takip edecektir. İtalik harfle gösterme sıklığını azaltmak amacıyla Arapça kelimelerin yazılışı italik olarak verilmiştir ve telaffuzu gösteren işaretler ancak sözkonusu kelimeler terim olarak verildiğinde kullanılacaktır.

Aksi halde, *Webster's Third New International Dictionary*'de bulundukları takdirde, Latin harfleriyle ve telaffuzu gösteren işaretler bulunmaksızın yazılacaklardır. Kişi adları, onların zamanını tespit etmek ve ilgili okuyucunun onları tabakât kitaplarında bulmasını kolaylaştırmak amacıyla, genellikle ilk geçtikleri yerde ve/veya genel dizinde ölüm tarihleriyle birlikte verilecektir. Arapça özel isimler telaffuz işaretleri kullanılmaksızın metinde yer alacaktır. Bu isimler tam olarak genel dizinde verilecektir. Şiirler dahil olmak üzere tüm tercümeler yazara aittir, böyle olmayanlar dipnotta gösterilmiştir. Aynı şey *The Rise of Colleges*'teki tercümeler için de geçerlidir. Kaynakça'da tam haliyle verilen kitap isimleriyle ilgili kısaltmaların yanı sıra şu kısaltmalar da kullanılmıştır: b. = ibn, *c.* = circa, *d.* = died, *fl.* = floruit, fo. = folio (a= recto, b= verso), pl. = plural, sg., sing. = singular. Dipnotlarda sayfa numarasını takiben parantez içine alınmış olan sayılar, kendisinden iktibas yapılan sayfadaki satır numarasını gösterir.[3]

Kitap temin etmedeki yardımları, bilgisayar kullanımındaki rehberliği ve dizini hazırlamadaki yardımları dolayısıyla asistanım bayan Susan Hoffsommer'e şükranlarımı ifade etmek istiyorum. Aynı şekilde el-yazması metni baskıya hazırlamadaki uzmanca yardımları sebebiyle bayan Vivian Bone'ye ve onun Edinburgh University Press'teki basım kadrosuna da teşekkür ederim. Önceki çalışmalarımdan bazılarını kullanmama izin veren şu yayımcılara da teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum: G.-P. Maisonneuve-Larose (Paris), Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften (Frankfurt am Main) ve Wesleyan University (Connecticut, ABD).

Philadelphia, Ekim 1989

3 Yazarın bu paragrafta İngilizce metin için verdiği yazım üslûbu ve kaynak gösterme ile ilgili bu bilgiler tercümede izlenmemiştir. Tercümede takip edilen yazım üslûbu hakkında sunuş yazımıza bakınız (mtr).

İÇİNDEKİLER

I. Kısım
SKOLASTİZM *1*

1. Bölüm
Skolastik Hareketin Tarihî Arkaplanı *3*

A. Şâfiî - Mütekellimûn Karşıtlığı *4*
B. Gelenekçilerin Zaferinin Üç Dönüm Noktası *7*
C. Şâfiî'nin Fıkıh Usûlünün İki Boyutu *14*
D. İslâm Gelenekçiliğinin İlk Müdafii Şâfiî *17*

2. Bölüm
Hukuk Loncalarının Oluşumu: Mezhepler *19*

A. İslâm'ın Klasik Çağında Loncalar *19*
B. Loncalara İlişkin Görüş Ayrılıkları *20*
C. Meslekî Hukuk Loncaları *22*

3. Bölüm
Fıkıh Tetkiklerinin İhtisaslaşması: Lonca College'leri ve Doktora *29*

A. Fıkıh College'lerinin Oluşumu: Mescid-Han ve Medrese *29*
B. Fıkıh Doktorasının Oluşumu: Magisterium *31*
C. Akademik Özgürlük *35*
D. Fakihin Çifte Öğretme Yetkisi *39*
E. Doktoranın Kökeni ve Gelişimi *43*

4. Bölüm
Akılcıların Gelenekçi Müesseselere Sızması *45*

A. Rakip İki Medrese-College'nin Açılması *45*
B. Nizâmiye Medresesi'nin Gizli Akılcı Rolü *47*
C. Hukuk Loncalarına Sızma *48*
D. College'lerin Müfredatına Sızma *49*

II. Kısım
EDEB MÜESSESELERİNİN TİPOLOJİSİ *55*

1. Bölüm
Vakıf Müesseseleri *57*

A. Mekteb ve Kuttâb *57*
B. Câmi *60*
C. Mescid *62*
D. Medrese *63*
E. Kütüphaneler *63*

2. Bölüm
Hükümete veya Şahıslara Ait Vakıf Olmayan Müesseseler *71*
A. Hususî Müesseseler *71*
B. Hükümet Müesseseleri *76*

3. Bölüm
Kitaplar ve Vakıf Hukuku *79*
A. Vakıf ve "Yabancı İlimler"le İlgili Kitaplar *79*
B. Kitap Kültü *82*
C. Kütüphaneler, Kitapların Derlenmesi ve Satılması *83*
D. Elyazması Gelenekleri *90*
E. Meşhur Kitaplar *93*
F. Kitap Hareketi *95*

III. Kısım
EĞİTİM: BİLGİNİN TEŞKİLATLANMASI *103*

1. Bölüm
Dinî Bilginin Teşkilatlanmasında Edeb *105*
A. Bilginin Sınıflandırılması *105*
B. Edebî İlimlerin Terminolojisi *106*
C. Tanımlar, Özellikler ve Kapsam *106*
D. Entelektüel Bir Sınıf Olarak Edîbler *112*
E. Edebin Özü: Belâğat *112*
F. *Edeb*-Hümanizmin Faydaları *114*

2. Bölüm
***Edeb*in Otorite, Hadis ve Fıkıhla İlişkisi** *115*
A. *Edeb* ve Otorite *115*
B. *Edeb* ve Hadis *117*
C. *Edeb* ve Fıkıh *124*
D. Âlim-Edîb *129*
E. Edîb ve Sekülarizm *133*

IV. Kısım
EĞİTİM: EDEB-HÜMANİZMİN BAŞLICA ALANLARI *141*

1. Bölüm
Nahiv *143*
A. Nahiv ve *Studia Edebiyye*nin Ortaya Çıkışı *144*
B. Nahiv İlminin Gerekçesi *145*
C. Mütekaddim Nahivciler Arasında Kim Kimdir? *145*
D. Nahiv ve Dinî İlimler *146*
E. Bir Devlet Meselesi Olarak Nahiv *147*
F. Nahivde Otorite *147*
G. Fıkıhta ve Nahivde Mezhebler *148*
H. Nahvin *Studia Edebiyye* İçindeki Yeri *148*
I. Nahiv ve *Lahn* *149*

2. Bölüm
Şiir *153*

A. Terminoloji *153*
B. İslâmöncesi Şiirinin Derlenmesi *155*
C. İslâmöncesi Şiirinin *Edeb* İçin Şahitlik Değeri *156*
D. Şiir Türleri ve Şairler *157*
E. Hamâsî Şiir *158*
F. Nesirden Nazma ve Nazımdan Nesre *158*
G. Şairi Eğitmek *160*
H. Ümmî Şairler *161*
I. Şiirin Vasıfları ve Faydaları *161*
J. Şairin Dilinden Duyulan Korku *162*
K. Şairleri Mukayese Etmek ve Yargılamak *163*

3. Bölüm
Belâğat *165*

A. Belâğat ve Kur'ân *165*
B. Belâğat Sıfatı ve Belâğat İlmi *169*
C. Belâğat ve Nahiv *171*
D. Beliğ Kişiler Listesi *171*
E. İrticâlîlik *171*

4. Bölüm
Hitâbet *173*

A. Terminoloji *173*
B. Hitabette İşlenen Mevzular *174*
C. Meşhur Hatîblerle İlgili Listeler *177*

5. Bölüm
Mektup Yazma Sanatı *179*

A. Terminoloji *179*
B. Elkitapları *181*
C. Mektup Yazıcıları ve Rehber Kitapları *182*
D. Dört Mektup Yazıcısı *187*
E. Mektup Yazımının İki Türü: Resmî ve Hususî Mektuplar *189*

6. Bölüm
Tarih *191*

A. Terminoloji *191*
B. *Ahbâr ve Ta'rîh* *191*
C. Tarihî Roman *194*
D. Edebî İlimler *196*

7. Bölüm
Ahlâk Felsefesi *199*

A. Akademik Vaazın Ortaya Çıkışı ve Gelişimi *201*
B. Akademik Vaaz Konusunda Yazanlar ve Vaaz Verenler *205*
C. Akademik Bir Kürsü Olarak *Meclisu'l-Va'zın* Gelişimi *211*

D. 11. Yüzyılda Hanbelîlere Ait Akademik Vaaz Kürsüleri *215*
E. Küçüklükten İtibaren *Va'z* Eğitimi *216*
F. *Va'z* İçin Kurulan Akademik Kürsü *218*
G. Nizâmiye Medresesi'ndeki Akademik Vaaz Kürsüsü *219*
H. 12. Yüzyılda Hanbelîlere Ait Akademik Vaaz Kürsüleri *221*

V. Kısım
EĞİTİM: ÖĞRENME METODOLOJİSİ *238*

1. Bölüm
Hıfz *240*
A. Hâfıza Gücü *240*
B. Faal Hâfıza *243*
C. Muhafaza *243*
D. Hıfz ve Anlama *245*
E. Hıfzdan İbdâ'ya *246*
F. Kitaplara Dayanmanın Eleştirilmesi *247*
G. Hıfzetme Skolastisizm Kadar Hümanizmin de Merkezinde *247*

2. Bölüm
Müzâkere *249*
A. Öğretici Sohbet Olarak Müzâkere *249*
B. Bilgiyi Sınama Olarak Müzâkere *249*
C. Münâzara Olarak Müzâkere *250*

3. Bölüm
Münâzara *251*
A. İlmî Tartışma Olarak Münâzara *251*
B. Bilginin Anahtarı Olarak Sorular *251*
C. Quaestiones Quodlibetales *252*
D. Bir Yükselme Aracı Olarak Münâzara *252*
E. Nazarî Nahiv *253*

4. Bölüm
Edîblerin Araçları *255*
A. İki Temel Araç: Hokka ve Defter *255*
B. Bu Araçların Kullanımının Adım Adım Tasviri *255*
C. Kapsamlı Kayıt *256*
D. Fihristleme *257*

5. Bölüm
İmlâ Metodu *259*

6. Bölüm
Kendi Kendine Öğrenme *261*
A. Kendi Kehdine Öğrenenler İçin Rehber Eserler *262*
B. Edîb Abdullatif Bağdadî'nin Tavsiyesi *268*
C. Kendi Kendine Öğrenme İçin Diğer Eserler *269*

D. Kendi Kendine Öğrenenlerden Bazıları *269*
E. Kendi Kendine Öğrenmenin Leh ve Aleyhindeki Görüşler *271*

VI. Kısım
EDEB CÂMİASI *277*

1. Bölüm
Hâmîler ve Âlim-Edîbler *279*
A. Hükümet Memurları *280*
B. Edîb Olmayan Hâmîler *281*
C. Edîb Hâmîler *282*
D. Sâhib b. Abbâd'ın Sarayı *283*
E. Edîbler ve İktidar *284*

2. Bölüm
Öğrenci-Edîb *287*
A. Terminoloji *287*
B. Mevkiler ve Gelirler *289*

3. Bölüm
Amatör Edîbler *297*
A. Tabîbler *297*
B. Fakihler *306*
C. Noterler ve *Ars Notaria* *308*
D. Hattâtlar, Müstensihler, Kitapçılar ve Yayıncılar *312*

4. Bölüm
Meslek Sahibi Edîbler *323*
A. Mürebbîler *323*
B. Mutasaddırlar *328*
C. Kütüphaneciler *330*
D. Kâtipler *331*
E. Nedîmler *337*
F. Nedîmlik Alanlarından Bazıları *340*
G. Mesleğin Gözden Düşmesi *340*

VII. Kısım
İSLÂM'IN KLASİK ÇAĞI VE HIRİSTİYAN BATI *353*

1. Bölüm
Hümanizmin Kökenleri ve Seleflerine Dair Araştırmalar *355*
A. B. L. Ullman *355*
B. Roberto Weiss *356*
C. Sem Dresden *357*
D. Paul Oskar Kristeller *357*
E. Reynolds ve Wilson *363*
F. Önceki Çalışmalara Dair Bir Değerlendirme *364*

2. Bölüm
Jacob Burckhardt'ın *İtalya'da Rönesans Medeniyeti* Adlı Eseri *365*

3. Bölüm
Skolastik Hareketin Müesseseleri: Mescid-Han College'leri ve Londra'nın Inn of Court'ları *371*

A. Benzer Yerli Hukuk Sistemleri *371*
B. Hukuk Tetkikleri İçin Benzer College'ler *372*
C. Londra'nın "Tapınaklar"ı ve Doğu Akdeniz'in Tapınakçıları *375*
D. İslâm Âleminde Tapınakçılar *376*
E. Hanlar (Inns) ve College'ler (Medreseler) *376*
F. Londra'da ve Doğu Akdeniz'de *Hükmî Şahsiyeti Bulunmayan* Loncalar *378*
G. İki Hukuk Sistemindeki Benzerlikler *378*
H. Hukuk Mesleklerinde, Hukuk Mekteblerinde ve Onların Edebî Sanatlar Tedrisindeki Benzerlikler *378*
I. Hukuk Eğitiminin İhtisaslaşmasındaki Benzerlikler *379*
J. "Apprentice" ve "Fakih" Terimleri Arasındaki Benzerlik *380*

4. Bölüm
Eğitim: Emâlî ve Dictamina *381*

A. Köken, Anlam ve Muhteva *382*
B. Önceki Araştırmalara Dair Değerlendirmeler *386*
C. İmlâ İçin Kullanılan Terimlerin Kökeni *387*
D. İmlânın Klasik Arapçadaki Rolü *388*
E. Edebî Telifin *Emâlî* Türü *390*
F. Hıristiyan Batı'da Hümanizmin İki Safhası *392*
G. Ortaçağ Latincesine ve Mahallî Dillere Karşı Klasik Latince *392*
H. İletişim Kanalları *393*
I. Alvaro'nun Şikayeti ve Bu Şikayetin Anlamı *395*

5. Bölüm
Eğitim: Edebî Tetkikler *397*

A. Gramer ve Sözlük İlmi *398*
B. Şiir ve Hitabet (Pratiği) *398*
C. *Ars Dictaminis* ve *Ars Notaria* *399*
D. Belağat: Hümanistin Mümeyyiz Vasfı *404*
E. Tarih *404*
F. Ahlâk Felsefesi *405*

Netice *419*

Ek A İbnu'l-Esîr'in *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir* adlı eseri *427*

Ek B Beyhakî'nin (499-565/1106-1169) Kaynakçası (Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 13/225-228) *439*

Ek C Başvezirler, Divan Reisleri, Bakanlar ve Diğer Meslek Sahibi Edîblere Dair Örnek Bir Liste *443*

Kaynakça *445*

Dizin *457*

I. Kısım

Skolastisizm

1. Bölüm

Skolastik Hareketin Tarihî Arkaplanı

İslâm'ın klasik çağı, iki düşünce hareketi ortaya çıkarmıştır. Bunlar tarihî sıraları içinde hümanizm ve skolastisizm* hareketleridir. Bu iki hareketin birbirleriyle yakından irtibatlı olduğuna inandığım için hümanist hareketle ilgili elinizdeki çalışma, skolastik harekete dair bir değerlendirme ile başlamaktadır. Hümanizm, filoloji ve edebî sanatlarla ilgiliydi; skolastisizmin ilgi alanı hukuk (fıkıh) ilmiydi. *The Rise of Colleges* adlı bir önceki çalışmamda İslâm Gelenekçiliği'nin eğitim müesseseleri olarak hukuk college'lerini (colleges of law [mescid ve medreseler]) ele aldım. Uzun süre skolastik olarak gösterilen felsefî teoloji yani kelâm hareketinin aksine Gelenekçilik, İslâm'daki tek skolastik hareketti. Dakîk bir şekilde ifade etmek gerekirse kelâm, skolastik (mektebî) değildi; gerçekte mekteplerden *dışlanmış* felsefî bir teoloji olarak kelam, mektep müfredâtından, özellikle de hukuk college'lerinden yani *mescid*-hanlar ve medreselerden menedilmişti. Kelâm, anakronistik bir şekilde Latin Batı'daki Hıristiyan teolojisine benzetilerek "skolastik" olarak damgalanmıştır. Hıristiyan teolojisinin *skolastik* olarak adlandırılması yerindedir, çünkü o *mekteplerde*, yeni kurulmuş üniversitelerde, bilhassa Paris'teki üniversitede öğretilmekteydi. Teolojinin sınıf ortamında öğrencilere öğretilmesi ve *summa*lar halinde yazılması, skolastik metodun mümeyyiz vasıflarındandı.[1] İslâm'da gerçek anlamda tek skolastik teoloji, Şâfiî (v. 204/820) tarafından oluşturulan ve 9. yüzyılın ikinci yarı-

* Bu iki terim hakkında giriş yazımıza bakınız (mtr.).

sından itibaren tatbike konulan teolojiydi. Aynı şekilde mekteplerde öğretilen İslâmî skolastik teolojinin mevzuu hukuk (fıkıh) idi. Dolayısıyla müfredâtın bir parçası olarak meşru bir şekilde öğretilen tek teoloji *fikhî (juridical)* bir teolojiydi. Öte yandan felsefî bir teoloji olan kelâm, hasımları tarafından mekteplerden dışlanmıştı. Bu hasımlar, mekteplerin kendisine dayandığı vakıf hukukunun yorumcuları ve muhafızları olan fakihler (doctors of law: hukuk doktorları) idi.

A. Şâfiî - Mütekellimûn Karşıtlığı

İslâm'da skolastisizmin şafağı, Şâfiî'nin *Risâle*si'yle atar. Onun meslek hayatı, Mutezilîliğe karşı mücadelede fıkıh mezheblerinin (guilds of law: hukuk loncaları)* teşkiline yol açan hadiselerin habercisidir. Şâfiî, eserlerinde Mutezilîlere *Ehlu'l-kelâm* yani lafzî olarak "Kelâm taraftarları" şeklinde atıfta bulunur. Bu terim, teknik olarak felsefî teologları (*mutekellimûn*) gösterir ve Mukaddes Metn'in otoritesinden mahrum olmaları sebebiyle onların sözlerinin boş olduğu çağrışımını taşır. Kelâmın "skolastik teoloji" olarak tercüme edilmesi ironiktir, çünkü gerçek *mektep* hareketi, genelde felsefe, özelde ise kelâm *karşıtı* bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Basitçe ortaya konulacak olursa iki hasım taraf yani Şâfiî ile Mutezile, fıkıhla kelâm karşıtlığını cisimleştirirler. *Skolastik* hareket, gerçek anlamda bir *mektepler* hareketiydi, yani loncaların hukuk ilmi mekteplerinin hareketiydi ve bu hareket, kelâm teolojisine karşı fıkıh teolojisi hareketi tarafından ortaya çıkarılmıştı.

Hukuk loncalarını (mezheb) ve onların mekteplerini ortaya çıkaran hareketin temelleri, İslâm dini tarihi boyunca, günümüze kadar son derece hürmet edilen iki liderin çabalarıyla atılmıştır. İlkinin yani Şâfiî'nin mirası bir hukuk ilmiydi. O, bu ilmi bir fıkıh teolojisi (juridical theology) sistemine kavuşturmuştu. Bu sistemde Hz. Peygamber'in Sünneti, yani hadisler aracılığıyla aktarılan sözleri, fiilleri ve takrirleri, Kur'ân'ın yanısıra Mukaddes Metin (Sacred Scripture) makamına yükseltiliyordu. İkinci liderin, yani Ahmed b. Hanbel'in mirası iki yönlüydü: Bir yönü, Şâfiî'nin

* *Guilds of law*, Makdisi'ye göre fıkıh mezheblerinin gelişim aşamalarından birini oluşturur. Onun bu konudaki görüşleriyle ilgili kısa bir değerlendirme için bk. Tuncay Başoğlu, "George Makdisi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (sayı 4, 2004, s. 87-115), s. 100 vd. Mezhepler hakkında daha ayrıntılı bir inceleme için bk. Eyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, Doktora tezi, Danışman: Prof. Dr. Ali Bardakoğlu, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

vefatından kısa bir süre sonra ortaya çıkan Mihne'ye (the Inquisition)* karşı pasif direnişi, bu direnişin Mihne'nin yenilgiyle sonuçlanmasına etkisi ve Kur'ân'ı Allah'ın ezelî, yaratılmamış kelâmı olarak savunmasıdır. Diğeri, hadislerin isnad zincirlerine göre düzenlenmesi ve böylece -hadis kaynaklarının sıhhatini sınamak üzere ortaya konulan- tarihî tenkid ihtiyacının karşılanması yolundaki özenli ve zahmetli çalışmalarıdır.

Şâfiî, Mutezile'nin felsefî teolojisine karşı *er-Risâle* ("mektup", "risâle, tez") adlı eserinde bir hukuk ilmi tasarlamıştır. Bu eserin bir meslektaşının talebine cevaben yazıldığı söylenir.[2] Şâfiî'nin *Risâle*si uzun süre, daha sonra *usûlu'l-fıkh* olarak adlandırılacak olan ilme dair ilk şümûllü kitap olarak görülmüştür. *Usûlu'l-fıkh* terimini, bu ilmin 10. yüzyıl sonlarından itibaren geliştiği şekliyle tasvir etmek üzere "hukuk teorisi ve metodolojisi" olarak tercüme etmek daha doğruysa da, Şâfiî'nin *Risâle*si'ndeki haliyle o, herhangi bir hukuk teorisi veya felsefesi içermez. Ancak bu ilim, müminlerin hem medenî (civil) hem de diyânî hayatlarını kapsayan bir "İslâm dinî hukuk metodolojisi" ihtiva eder. Vefatından birkaç yıl önce Şâfiî, Gelenekçi harekete [Ehli hadis], kelâma karşı kuvvetli bir panzehir miras bırakmıştır. Bu panzehir kuvvetliydi, çünkü Şâfiî'nin fıkıh teolojisi doğrudan Mukaddes Metinlere, Kur'ân ve Sünnet'e dayanıyordu.

12. yüzyılda yaşamış olan Fahreddin Râzî (v. 606/1209), Şâfiî tarafından kurulan bu ilmi adlandırmak üzere doğru terimi seçmiştir: *İlmu'ş-şer'*, yani vahyi, vahiy hukukunu ele alan ilim. O, bu ilmi *ilmu'l-akl* ile karşı karşıya koyar. İlmu'l-akl, yani akıl ilmi, her ne kadar Aristo ile irtibatlandırılırsa da, Mutezile'nin yani *Ehlu'l-kelâm*ın, kelâmla ilgilenen ve aklın önceliğini savunanların da hususî sahasıdır.[3]

Usûlu'l-fıkh tarihi araştırmacısı, bazı çarpıcı olgularla karşılaşır. Bunlardan biri, Şâfiî'nin 2./8. yüzyıl sonlarında yazdığı *Risâle*si ile *Risâle*'nin mevzuu olan *usûlu'l-fıkh* alanında bize ulaşan ilk câmi eserin yazılışı arasındaki zaman boşluğudur. Bu türden ilk mühim eserler, Şâfiî'den iki asır sonra, 11. yüzyıl başlarında vefat eden müelliflere aittir. Sonraki eserlerdeki iktibaslardan anlaşılacağı üzere, bu dönemden önce bu tür usûl eserlerinin yazılmış olduğu da kesindir.

Bu eserler üzerinde dikkatli bir inceleme, onların Şâfiî'nin *Risâle*'de tuttuğu yoldan kesinlikle saptıklarını gösterir. Üstelik mütekaddim ya-

* Müellif, Batılı okuyucunun konunun önemini kavramasını ve Latin Batı ile bir mukayese yapmasını sağlama anlayışı çerçevesinde "Mihne" hadisesini Engizisyon kelimesiyle ifade etmektedir (mtr.).

zarlara yapılan atıflar, sapmanın daha Şâfiî döneminde başladığını gösterir. Bu sapmanın mahiyeti neydi? Şâfiî'nin eseri, tek bir kelam meselesini, hatta tek bir hukuk felsefesi meselesini dahi ele almaz. Kitabı boyunca o, sınırları katı bir şekilde çizilmiş hukuk alanında, kökleri mukaddes metinlerde bulunan pozitif hukuk veya hukuk metodolojisi alanında kalır. Şâfiî'den iki asır sonrasına gelindiğinde, kelâma *karşı* kurmuş olduğu ilim, zaman içinde onun daha önce "Ehlu'l-kelâm" olarak adlandırdığı kimselerden olan müellifleri de bünyesine katmıştır. Bu sonraki eserlerde ele alınan kelâm (felsefî teoloji) ve hukuk felsefesi meselelerinden bazıları şunlardır:

1. Hüsn ve kubhun (*et-tahsîn ve't-takbîh*) belirlenmesi meselesi
2. Akıl ile vahiy arasındaki ilişki (*el-'akl ve'ş-şer'*),
3. Vahyin gelişi öncesi fiillerin hükmü (*hukmu'l-ef'âl kable vurûdi'ş-şer'*),
4. Haram veya helal kılma (*el-hazr ve'l-ibâha*),
5. Kişinin gücünün üzerinde sorumluluk veya yükümlülük yüklenmesi (*teklîfu mâ lâ yutâk*),
6. Ma'dûma hukukî yükümlülük yüklenmesi (*mes'eletu'l-ma'dûm*).

Bu meselelerin hiçbiri Şâfiî'nin *Risâle*si'nde bulunmaz. J. Schacht, hukuk felsefesinin incelediği "Herhangi bir fiil, hususî olarak yasaklanmadıkça kaide olarak mübah mıdır, yoksa hususî olarak mübah kılınmadıkça kaide olarak haram mıdır?" meselesini Şâfiî'nin göz önünde bulundurmadığına işaret eder.[4]

Meşhur Şâfiî fakihi ve mütekellim Gazâlî (Latince *Algazel*, v. 505/1111), diğer ilimlerin *usûlu'l-fıkh* ilmine yaptıkları akınları uzun uzadıya ele alır; bu ilimde yazılan eserlerin sık sık, müellifin hususî ilgi sahasına göre aşırı derecede pozitif hukukla veya kelâmla veyahut da nahivle doldurulduğuna işaret eder. Ardından okuyucuya seslenerek şöyle der:

> Sana onların bu tür [ilimlerin] karıştırılması hususundaki aşırılıklarını anlatmakla birlikte, bu eseri karışımdan uzak tutmamız gerektiği kanaatinde değiliz. Çünkü alışılmış olandan yüz çevirmek zordur; insanlar, alışılmadık olandan hoşlanmazlar.[5]

Ardından [usûl eserinin giriş kısmında] mantıkla ilgili tam bir eser yazmaya girişir ve bu ilmin hususî olarak *usûlu'l-fıkh*a ait olmadığını söyler. Öğrencilerine şu tavsiyede bulunur:

> Bu mukaddimeyi yazmak istemeyenler, ilk *kutb*dan [yani mantıkla ilgili mukaddime dışarıda bırakıldığında eserin ilk kısmından] başlayabilirler, çünkü tam olarak *usûlu'l-fıkh*ın başlangıcı o kısımdır.[6]

*Usûlu'l-fıkh*ın mahiyetindeki bu değişime yol açan şey nedir? Başlangıçta katıksız Gelenekçi olan, sadece felsefî kelâm meselelerinden değil hukuk felsefesiyle ilgili meselelerden de tamamen hâlî olan bu hukuk ilmi, daha sonra kelâm ilmine has meselelerle memzûc hale gelmiştir ve Mütekellimûn tarafından yani Şâfiî'nin nefret ettiği hareketin üyelerince yazılmaya başlanmıştır. Şâfiî onlar hakkında şöyle demekteydi: "Bana kelâmdan ve onun erbabından daha menfûr bir şey yoktur." (*Mâ şey'un abğaza ileyye mine'l-kelâm ve ehlih.*)[7] Bu soṛunun cevaplarından biri, aradan geçen asırların tarihinde aranmalıdır. Bu cevap, her biri beraberinde önemli bir hadiseyi getiren üç asrın başlangıç dönemlerinde bulunmaktadır: Bir engizisyon (mihne), bir cemaati terk ve bir akîde beyanı. Bunlar, İslâm'ın dinî tarihinin üç önemli dönüm noktasıdır.

B. Gelenekçilerin Zaferinin Üç Dönüm Noktası

Mihne

Me'mûn'un (hilafeti: 813-833) muvafakatiyle başlayan Büyük Engizisyon (*Mihne*), üç halife, yani Mu'tasım (hilafeti: 218-227/833-842), Vâsık (227-232/842-847) ve Mutevekkil'in (232-247/847-861) dönemlerinde devam etmiştir ve 218-233 (833-848) yılları arasında 15 yıl kadar sürmüştür. Mutevekkil'in hilafetinin ikinci yılında sona erdiğinde Mutezilîlerin aleyhine sonuçlanmıştır. 9. yüzyılın ortalarında Gelenekçi (Ehl-i hadis) hareket, Mihne'nin yaşayan kahramanı Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) sancağı altında Mutezilî Akılcılığına karşı muzaffer olarak ortaya çıkmıştır.[8]

Eğer Şâfiî'nin meslek hayatını kendi dönemindeki akılcılığa karşı kazanılmış bir zafer ve onu da Gelenekçiliğin başarılı müdafii olarak değerlendirirsek, Ahmed b. Hanbel'in zaferi ilk değildi, daha ziyade Akılcılığın ikinci yenilgisiydi. Bu iki yenilgi arasında Mutezile, Gelenekçilerin inatla direnişini ezmek amacıyla tüm gücünü toplamıştı. Bu dönem boyunca Mutezile, üç halifenin dönemi ile dördüncüsünün iktidarının başlangıcında, cismânî (secular) otoritenin desteğine sahipti. Sonunda Mutevekkil, kaybedilmiş bir dava durumunda olan bu Akılcı hareketi yalnız bırakarak onların hasımlarına yaklaştı. Mutezilîler, siyasî arenada bitmiş olsalar da fikrî olarak tükenmekten uzaktılar; hâlâ ellerinde akılcı silahları vardı.

Cemaati Terk

Eş'arî (v. 324/935 civarı), Mutezilî hareketi terk etti ve Gelenekçi tarafa katıldı. Son eseri olduğu söylenen *İbâne*si'nde kendisini Ahmed b.

Hanbel'in sancağı altına yerleştirir. Kendisini açık ve kesin bir dille, Ahmed b. Hanbel'in takipçisi olarak, Ahmed b. Hanbel'in inandıklarına inanan, onun inancından sapanlardan sakınan birisi olarak beyan eder:

> Çünkü o, Allah'ın hakikati kendisi vasıtasıyla açıkladığı, dalâleti defettiği, doğru yolu gösterdiği ve bid'at ehlinin bid'atlarını, dalâlet ehlinin sapkınlıklarını ve şüphecilerin şüphelerini yok ettiği faziletli bir imam ve kâmil bir liderdir.[9]

Eş'arî'nin ses getiren ayrılma hadisesi, Akılcılar aleyhine Gelenekçilerin kazandığı bir başka zaferdi. Sözkonusu yüzyıl boyunca Gelenekçiliği başka zaferler bekliyordu. Mesela Eş'arî'nin çağdaşı İbn Şennabuz'un (v. 328/940) yargılanması bu türdendi. Onun Kur'ân'ın şâz kıraatlarını talim etmesi, neredeyse hayatına mal oluyordu. Kurtulmak için, reddedilmiş olan kırâatları bırakmayı vaat eden bir feragat belgesi imzaladı. Mihne sırasında Mutezilîler, Kur'ân'ın "mahlûk" olduğuna dair itikatlarını fakih teologlara (juridical teologians) zorla benimsetmeye çalışmışlar, ama davayı kaybetmişlerdi. Kazanmış olsalardı, İbn Şennabuz şâz kırâatlardan feragat etmek zorunda kalmayacaktı. Onun böyle yapmak zorunda kalmış olması, -Mihne'nin başarısızlığa uğraması yoluyla- mahfûz kalan Kur'ân'ın kudsîliğinin (dokunulmazlığının) misallerinden biridir.[10]

10. yüzyıl, Şâfiî fıkhının İslâm âlemine yayıldığı yüzyıl olarak kaydedilir. Bu yüzyıl, aynı zamanda, kemâle ermiş *munâzara* sanatı temelinde *usûlu'l-fikh*ın olgunlaşmasına da şahitlik etmiştir.[11] Hadis ilmine gelince, Schacht, Şâfiî'nin hadise verdiği öneme, Şâfiî'nin öğretisinde hadisin Sünnet ile eşanlamlı hale geldiğine işaret etmiştir. Bu şekilde hadisleri Kur'ân seviyesine yükselten* Şâfiî, Gelenekçiliği, Akılcılığa karşı mücadelesinde sağlam bir temel üzerine kurmaktaydı. Şâfiî ile birlikte *fıkıh*, hadisten hareket ederek, Ebu Hanife (v. 150/767) ve ashâbının öğretisindeki *fıkıh*tan farklılaştı. Hanefî fıkhında rey unsuru ağırlık sahibiydi; bunun aksine Gelenekçi (Ehl-i hadis) fıkhında ise ağırlık hadise verildi: Şahsî görüş (*re'y*) fıkhına karşı bir "hadis fıkhı" (*fikhu'l-hadîs*)**.

* Müellifin bu ifadesinin dakîk olmadığı açıktır; Şâfiî, hadislerin Kur'ân âyetleri gibi vahiy kaynaklı olduklarını ve sıhhat şartlarını taşımaları halinde amelî hükümlere mesned olacaklarını vurgular, yoksa ne lafızları ne de bilgi değeri (tevâtür) açısından Kur'ân ile eş görmez; bir başka ifadeyle Şâfiî'ye göre, hadislerin, kelâmullah olan Kur'ân ile eşit olmadığı müsellemdir (mtr.).

** Fıkhu'l-hadîs terimi bir ilim dalının adı olarak kullanılır ve bu ilim, müellifin burada kullandığı "hadis fıkhı" ile karıştırılmamalıdır (mtr.).

İhtilaflı meseleri (*el-mesâilu'l-hilâfiyye*) ele almak üzere *cedel* (diyalektik) ilminin vaz' edilmesi, fıkhın müteakip gelişimini kuvvetlendirmiş ve fıkhî münâzarayı bir sanat haline yükseltmiştir. Fukahâ çevrelerinde *ilim (bilgi, öğrenme)* terimi *fıkıh*la ve umumî olarak fıkıh tetkikleriyle eşanlamlı hale gelmiştir.

*Fıkh*ın ve onun metodolojisi olan *usûlu'l-fıkh*ın önemli oluşunun sebebi şuydu: İslâm'ın hukukî teolojisi (juridical theology) olarak fıkıh (ve fıkıh usûlü), öğretme yetkisinin (magisterium, tedris salahiyeti) yani inanç ve amel meselelerinde eğitim vermeye yönelik hukukî yetkinin temelini oluşturmaktaydı.

11. yüzyılda Şâfiî fakihi Ebu İshak eş-Şirâzî (v. 476/1083), fakihlere dair *Kim Kimdir?*'ini yazdığında[12] amacının fıkıh sahasında yetki zincirini tesis etmek olduğunu açıklıyordu. Ebu İshak, Sünnî mezheblerin isim babaları olarak seçilen imamlar -tabiri caizse hukuk loncalarının "hâmî velîleri" (patron saints)- aracılığıyla, fakihlerin Hz. Peygamber'e kadar giden "ilmî soy şeceresi"ni araştırmıştır. O, mevcut tüm hukuk loncalarının otorite silsilelerini Hz. Peygamber'e kadar izlemiştir. Ebu İshak, -kelâm ve felsefenin değil- hadis ve fıkhın köklerinin Hz. Peygamber'in öğretisinde bulunduğu fikrini kabul ettirmek amacıyla, otoriteye dayalı ilmin ilk müftî-fakih olan Hz. Peygamber'den kendi dönemine kadar nesiller boyu naklini göstermiştir. Eserinde ayrıca -Ebu Hanife'nin (v. 150/767) değil- Şâfiî'nin Hz. Peygamber'in Sünneti'nin gerçek müdafii olduğunu göstermek amacıyla, görülen rüyalarla ilgili iki anekdot nakleder. Bu rüyalarda Hz. Peygamber görülmüş ve ona (as) Ebu Hanife'nin *re'y*inin mi yoksa Şâfiî'nin öğretisinin mi takip edilmesi gerektiği sorulmuş. Her iki vakıada da Hz. Peygamber'in cevabının şöyle olduğu söylenir:

> Ebu Hanife'nin *re'y*inde Sünnet'e uygun olana tabi olun; fakat Şâfiî'nin mezhebi re'y değildir; Şâfiî benim Sünnetim'e tutunmuştur ve Sünnetim'e karşı çıkanları reddetmiştir.[13]

İlim şeceresinin araştırılmasının gayesi, öğretme yetkisinin (magisterium) temelini atmaktı.

10. yüzyıl, Mutezile'yi terk eden ve Hanbelî gelenekçiliğine bağlılığını ilan eden Eş'arî'nin vefatının üzerinden çok geçmeden Eş'arîlik adıyla yeni bir akılcılığın zuhuruna şahitlik etmiştir. Bu akılcılık, isim babası Eş'arî'nin kabul ettiği gelenekçi mevkıfla ancak ismen bir ilişkiye sahipti. Eş'arîlik, aşırı olarak görülen Mutezilî akılcılığının aksine mutedil olması

hedeflenen bir hareketti. Şu an için bu hareketin tam olarak ne zaman ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir. Fakat bu hareketin, 10. yüzyılın bitiminden sonra, sadece Eş'arî'nin saflarına katıldığı Gelenekçi hareketle değil, aynı zamanda Mutezilî Akılcılık ile de rekabet ettiğini görürüz. Günümüze ulaşmış olan tarih eserleri, bu çatışmaları kelâmî hareketler arası -yani Mutezilîlere karşı Eş'arîler veya Akılcılara karşı Gelenekçiler (*Ehlu'l-Hadîs*, "Hadis Taraftarları") arası- çatışmalar şeklinde değil, daha ziyade, yanıltıcı bir şekilde onların fıkıh mezheblerine mensubiyetleri çerçevesinde sunarlar. Dolayısıyla onlar, tarafları mesela Eş'arîlere karşı Mutezilîler şeklinde değil, "Şâfiîler"e karşı "Hanefîler" şeklinde yazarlar. Bu terminoloji, uzun süre tarihçileri yanıltmış ve yeni Eş'arî akılcılığını Şâfiî gelenekçiliğinin ikizi olarak görmelerine yol açmıştır.

Akîde Beyanı

Gelenekçiliğin tüm biçimleriyle Akılcılığa karşı uzun mücadelesinin zirveye ulaşması, 11. yüzyılın ilk yıllarında, Halife el-Kâdir Billah (hilafeti: 381-422/991-1031) tarafından Gelenekçi akîdenin ilanıyla olmuştur. Bu akîdenin "Kâdirî Akîdesi" (*el-i'tikâdu'l-kâdirî*) diye anılması da bu yüzdendir. Bu akîde ilanı, mütemadiyen yükselen ve Gelenekçi öğretilerden sapmaları mahkum eden Gelenekçiliğin manifestosuydu. Akîde, Hanbelî ve Şâfiî mezheblerinin gelenekçileri tarafından nakledilmiştir. Hanbelî İbnu'l-Cevzî (v. 597/1200) bu akîdeyi *Muntazam* adlı eserinde, kendi hadis şeyhi Şâfiî Ebu'l-Fazl İbnu'n-Nasır'dan (v. 550/1155), o da Hanbelî Ebu'l-Hüseyin b. el-Ferrâ'dan (v. 526/1133) nakletmiştir. Akîdenin metni, 433 (1041-2) yılı hadiseleri arasında kelimesi kelimesine nakledilir.[14] Ebu'l-Hüseyin, akîdenin halka okunuş tarihi olarak 432 yılını verir.[15] Bağdad tarihçisi el-Hatîb el-Bağdadî'ye (v. 463/1071) göre, el-Kâdir Billah ve oğlu el-Kâim Biemrillah'ın (hilafeti: 422-467/1031-1075) hilafetleri döneminde akîde halka defalarca okunmuştu.[16] Bu akîde, Almanca,[17] İngilizce[18] ve Fransızcaya[19] da tercüme edilmiştir.

Bundan böyle, inancının samimiyetine gölge düşürebilecek bir faaliyette bulunan herhangi bir Müslüman fert, artık sahih inanç beyanıyla bu şüpheyi kolayca giderebilecekti. Okuyucunun bu kanaate varması için yalnızca Kâdirî Akîdesinin temel noktalarını, çeşitli fertlere ait akîde beyanlarıyla karşılaştırması yeterlidir. Okuyucu, bu akîde beyanlarının, Kâdirî Akîdesiyle pratikte aynı terimlerle ifade edildiğini görecektir. Bu tür akîde beyanları, çeşitli mezheblere (professional guilds of law) ait tabakât eserlerinde görülebilir; ancak bu beyanlar, hiçbir yerde Hanbelî mezhebine ait tabakât eserlerinde ve Hanbelî sûfî fakihler arasında olduğu kadar çok sayıda değildir.[20]

Kâdirî Akîdesi uzun bir oluşum süreci geçirmiştir. Bu akîde, Halife el-Kâdir Billah'ın 408-9/1017-18 yıllarından itibaren ilan ettiği bir dizi *Risâle*nin (*Resâil*) sonucuydu. Akîdenin muhtevasına dair bir inceleme, onun, Müşebbihe, Kerrâmiyye, Şîa (özellikle gulât-ı Râfıza ve İsmailiyye), Eş'arîler ve Mutezile'ye karşı kaleme alındığını gösterir.[21] Akîde'nin negatif veçhesi budur. Pozitif tarafında ise o, imanın temel rükünleri olarak *usûluddîn*i ("dinî inancın kökleri, asılları") tanımlar ve bu alanı kelâmın felsefî teolojisinden ayırır. Kelâm-teolojinin, hukuk college'lerinde (medreselerde) ve hatta vakfa dayalı tüm eğitim müesseselerinde ders konusu olmasının yasaklanması buradan kaynaklanır. Dahası Kâdirî Akîdesi ile Zehebî'nin (v. 748/1347) 5./11. yüzyıl başlarındaki öndegelen âlimlere dair listesi arasında anlamlı bir münasebet vardır. Bu liste, Zehebî'nin, sözkonusu Akîde'yi ilan eden Halife Kâdir Billah ile ilgili biyografi maddesinde yer alır. Hem liste hem de Akîde aynı Gelenekçi mesajı iletmektedir.

Gelenekçi Şâfiî tarihçi ve tabakât müellifi Şemseddin Zehebî, geriye doğru 11. yüzyıla bakarken o yüzyılın ilk yıllarında vefat etmiş olan lider şahsiyetlere dair bir liste oluşturdu. Bu liste, dakîk bir incelemeyi gerektirmektedir. Liste, yukarıda mezkur Akîde'nin ilanından sorumlu olan Halife Kâdir Billah ile ilgili biyografi maddesinde (422/1031 yılı altında) yer alır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Akîde'nin muhtevası ile Zehebî'nin listesinin muhtevası arasındaki sıkı irtibattır. Özellikle Gelenekçiliğin muhalif olduğu hareketler açısından durum böyledir. Zehebî'nin listesi, Suyûtî'nin (v. 911/1505) *Tarîhu'l-hulefâ*'sında nakledilir. Burada Zehebî'den şu parça iktibas edilmektedir:

> Bu dönemde Eş'ariyye'nin imamı Ebu İshak el-İsferâinî [v. 418/1027], Mutezile'nin imamı Kâdı Abdulcebbâr [v. 415/1024], Râfıza'nın imamı Şeyh Müfid [v. 413/1022], Kerrâmiyye'nin imamı Muhammed b. Heydem idi.[22]
>
> Kurrânın (Kur'ân âlimleri) imamı Ebu'l-Hasan el-Hemmâmî [v. 417/1026], muhaddislerin imamı Abdulğani b. Said [v. 409/1018], sûfîlerin imamı Ebu Abdurrahman es-Sülemî [v. 412/1021], şairlerin imamı Ebu Amr b. Derrâc [v. 421/1030], hattatların imamı İbnu'l-Bevvâb [v. 413/1022], sultanların imamı Sultan Mahmud b. Sebüktekin [v. 421/1030] idi.[23]

Zehebî'nin listesi, 5./11. yüzyılın ilk yarısında vefat etmiş olan liderleri içermektedir. Listeyi iki kısma ayırdım, çünkü bu liderlerin Zehebî açısından iki farklı grubu temsil ettiğine inanıyorum; o, bunlardan ilkini istikrah ile, ikincisini ise ihtiram ile karşılamaktadır. Fark edileceği üzere ilk grupta isimleri verilen liderler, Akılcı hareketlere intisaplarına göre

zikredilmişlerdir. Zehebî Gelenekçi bir Şâfiî idi. İkinci grupta zikredilen kişiler ise İslâmî ilimlerde ve yardımcı ilim dallarında lider olup, Zehebî onlara saygı duymaktadır. Nitekim o, listedeki son isim konusunda da bunu gözetmiştir. Bu isim, hakimiyeti altındaki topraklarda Halife Kâdir Billah'ın gelenekçi siyasetlerini coşkuyla uygulayan [Gazneli] Sultan Mahmud b. Sebüktekin'dir.[24]

Bu listede hukuk ilimlerinin yani *fıkıh* (pozitif hukuk) ve *usûlu'l-fıkh*ın (hukuk teorisi ve metodolojisi) yokluğu da çok anlamlıdır. Bu iki saha, Suyûtî'nin mütemmim listesinde de zikredilmemiştir.[25] Fıkıh tetkikleri, Doğu Hilafeti'nin topraklarının her yanında gelişmiş ve yayılmıştı. Zehebî bu etkileyici gelişmeden habersiz olamazdı. Daha evvel değinildiği üzere 10. yüzyıl, hukuk college'lerinin yüzyılıydı; bu yüzyılda fıkıh çalışmalarında cedel (diyalektik) ve *ta'lîka* ortaya çıkıp gelişmişti ve nihayette büyük *câmi eserlerin* (summae) yazılmasına yol açmıştı.[26] Aynı yüzyılın ikinci yarısı, fıkıh çalışmalarının ve bu ilimlerin öğretildiği müesseselerin yükselişiyle doluydu. O halde âbidevî *Tarîhu'l-İslâm* eserinin[27] müellifi olan Zehebî nasıl olur da fıkıh çalışmalarının, *fıkıh* ve *usûlu'l-fıkh*ın zirve âlimlerini zikretmeden geçebilirdi?

Kanaatimce bunun cevabı, Zehebî'nin gerçekte bu âlimleri zikretmiş olduğudur; ancak onları kendisiyle son derece şöhret buldukları fakihlikleri ile zikretmemiştir. Bunun yerine öbür türlü gözden kaçırılabilecek olan ve kendisinin de vurgulamak istediği Akılcı intisaplarını gündeme getirmeyi tercih etmiştir. Listedeki ilk iki âlim (Ebu İshak el-İsferâinî ve Kâdı Abdulcebbâr) *fıkh* ve *usûlu'l-fıkh*ta öndegelen âlimlerdendiler. Fakat Zehebî, onların kelâm-teoloji âlimleri olarak sırasıyla Eş'arî ve Mutezilî Akılcı hareketlerine müntesip oldukları hususuna ışık tutmayı tercih etmiştir. Her ikisi de tıpkı Zehebî gibi Şâfiî mezhebine mensup idiler. Fakat Zehebî, muhalif hizbe, Şâfiî Gelenekçiliğine mensuptu.

Zehebî, listedeki ilk isim olan Ebu İshak el-İsferâinî'nin kendi döneminde Şâfiî mezhebinin en büyük fakihlerinden biri olduğunu, *fıkh* ve *usûlu'l-fıkh*ta öndegelen bir âlim olduğunu biliyordu. Ebu İshak el-İsferâinî'nin yerine listeye koyabileceği başkaları da vardı; gelenekçi bir Şâfiî olan Ebu Hamid el-İsferâinî'yi [v. 406/1016] listeye koyabilir ve yüzyılın başına Ebu İshak'tan daha yakın olduğu için *fıkh* ve *usûlu'l-fıkh*ta zirve isim olarak onu zikredebilirdi; fakat onu hiç zikretmedi. Kendi hizbinden bir gelenekçiyi niçin böyle bâriz bir şekilde ihmal etmişti? Zehebî'nin Ebu Hamid'i tanımaması veya onu bu unvana lâyık görmemesi yüzünden kesinlikle olamazdı. Çünkü *İber* adlı eserinde ona bir biyografi maddesi tahsis etmiş ve onu "fakih, Irak'ın [Bağdad] üstad-hocası, Şâfiîlerin

imamı, Şâfiî mezhebinin riyasetinin kendisine ulaştığı kişi" (*el-fakih, Şeyhu'l-Irâk ve İmâmu'ş-Şâfiiyye ve men ileyhi intehet riyâsetu'l-mezheb*) olarak tavsif etmiştir.[28] Zehebî, bunun ardından Ebu Hamid hakkında çok takdirkâr ifadelerle konuşmasını sürdürür ve ondan, öğrencileri yeryüzünü kaplayan (*tabbaka'l-arz bi'l-ashâb*) ve yaklaşık 50 cüzlük bir *ta'lîka*[29] yazmış olan, döneminin en başarılı üstad-fakihi olarak bahseder. Onun fıkıh derslerine 700 öğrenci devam ederdi.[30]

Dolayısıyla Zehebî, Ebu Hamid'i tanımakla kalmamakta, aynı zamanda döneminin öndegelen fakihi olarak ona son derece saygı duymaktaydı. Acaba Zehebî'nin öndegelen bir Eş'arîyi zikretmeye ilgi duyduğu, Ebu Hamid'in de Eş'arî olmadığı söylenebilir mi? Ancak bu sefer de Zehebî'nin bir Eş'arî olarak Bâkıllânî'yi (v. 403/1012) değil de Ebu İshak'ı seçtiğini görürüz. Bâkıllânî 403/1012'de vefat etmişti ve Zehebî ona büyük bir saygı duymakta, onun Bağdad'da Mansur Câmii'nde başarılı bir ders *halka*sına sahip olduğuna işaret etmektedir.[31] Şüphesiz Zehebî, kendi hocası meşhur Hanbelî âlim İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) Bâkıllânî'ye duyduğu saygının farkındaydı. İbn Teymiyye onun "Eş'arî mütekellimlerin en mükemmeli, selefleri içinde de halefleri içinde de kendisinin bir benzeri bulunmayan" bir âlim olduğunu söylemişti.[32] İbn Teymiyye, devamla Bâkıllânî'nin *Kitâbu'l-İbâne*si'nden, onun teşbih içeren âyetleri *bi-lâ keyf* öğretisine göre ele almasını onayladığını gösteren pasajlar nakleder.[33]

Zehebî'nin *Kitâbu'l-İber*'de saygı ve hayranlıkla ele aldığı Bâkıllânî'yi de Ebu Hamid'i de gözden kaçırmadığı son derece açıktır. Öte yandan eğer İbnu'l-İmâd'ın (v. 1089/1679) Ebu İshak ile ilgili maddede *Kitâbu'l-İber*'den iktibasta bulunmazken diğer ikisiyle ilgili maddelerde iktibasta bulunması ve ayrıca eserini yazarken *Kitâbu'l-İber*'den faydalanmayı âdet edinmiş olması hususlarından yola çıkarak bir hüküm verecek olursak, Zehebî sözkonusu kitabında Ebu İshak el-İsferâinî'ye bir biyografi maddesi tahsis etmemiş görünmektedir. İbnu'l-İmâd, Mutezilî Kâdı Abdulcebbâr [v. 415/1024] hakkındaki maddede de *Kitâbu'l-İber*'den alıntı yapmaz. Bu iki mütekellim *İber*'de ele alınmışsa bile, öyle görünüyor ki ilgili maddeler, İbnu'l-İmâd tarafından iktibas edilmelerini sağlayacak durumda değillerdi ve muhtemelen çok kısaydılar.

Şu hususa da dikkat edilmelidir ki Zehebî, Ebu İshak el-İsferâinî ve Kâdı Abdulcebbâr'ı Râfıza ile Kerrâmiyye'nin reislerinin yanısıra zikretmiştir. Bu hareketlerin her ikisi de tıpkı Eş'arîlik ve Mutezilîlik gibi Sünnî Gelenekçiliğe hasım olan hareketlerdir; dahası hem Ebu İshak hem de Kâdı Abdulcebbâr tıpkı Zehebî gibi Şâfiî mezhebine mensupturlar. Risk alarak, Zehebî'nin ilk dört ismi kendilerinden istikrah duyduğu kimseler sırası içinde ele aldığını, ilk âlimi de bu listeye yeni Eş'arîlik lekesini Şâfiî

mezhebine bulaştırması sebebiyle aldığını söyleyeceğim; ki bu leke, gizlenme bakımından listedeki ikinci ismin temsil ettiği eski tanıdık düşman Mutezilîlikten daha tehlikeliydi.

Dolayısıyla emâreler, Zehebî'nin 11. yüzyılın başında fıkıh ilimlerine sadece Mutezilî kelâm-teolojisinin değil aynı zamanda yeni Eş'arîlik lekesinin de bulaşmış olduğu hususuna işaret etmek istediğini göstermektedir. Şâfiîler, Hanbelîler ve hatta Hanefîler arasındaki Gelenekçi [Ehl-i hadis] fakihler korktukları bu gelişmenin hayli farkındaydılar. Müfredata girmekten menedilen kelâm-teoloji, *usûlu'l-fıkh* ilmine sızmıştı ve bu, Akılcıların yaygın tesire sahip bir başarısıydı. Şâfiî tarafından Gelenekçiliğin müdafaası için kurulan bu dinî ilim dalı, şimdi Akılcı kelâm tarafından yoldan çıkarılmıştı. Daha sonra yapılan bir sınıflandırmaya göre *usûlu'l-fıkh* iki metoda göre yazılagelmiştir: "Fakihlerin metodu" (*tarîkatu'l-fukahâ*) ve "mütekellimlerin metodu" (*tarîkatu'l-mutekellimîn*). 10. yüzyılın sonu ile 11. yüzyılın başlarına gelindiğinde Akılcı felsefî teolojinin fıkıh usûlünü işgali çoktan olup bitmişti ve Gelenekçi üstad-fakih, İsferâinli diğer âlim Ebu Hamid bu duruma karşı çıkmıştı. Zehebî'nin hadis hocası İbn Teymiyye'nin ifadeleri, Ebu Hamid gibi Gelenekçi Şâfiîlerin tepkileri hakkında bilgi vermektedir:

> Ebu Hamid'in [el-İsferâinî] mütekellimlere karşı sertliği malumdur. O, Şâfiî'nin *usûlu'l-fıkh*ı ile Eş'arî'nin *usûlu'l-fıkh*ı arasında ayrım yapacak kadar ileri gitmiştir. Bu ayrımı, elimde *ta'lîka*sı bulunan öndegelen âlim Ebu Bekr er-Râzekânî kaydetmiştir. Üstad Ebu İshak eş-Şirâzî [v. 476/1083] iki kitabında, *Luma'*[34] ve *et-Tabsıra'*da[35] er-Râzekânî'nin yolunu izlemiştir. Eş'arî'nin görüşünün Şâfiîlerle uyum içinde olduğu durumlarda bile o "Bu bizim ashâbımızın (Şâfiîlerin) görüşüdür; bu görüşü aynı zamanda Eş'arîler de benimser" diyerek aralarındaki ayrımı muhafaza eder ve böylece onları Şâfiî'nin takipçileri arasında addetmekten kaçınır. Şâfiîler, iman esasları (*usûlu'd-din*) bir yana kendi fıkıh usûllerinde (*usûlu'l-fıkh*) bile ellerini Eş'arîlerden ve onların görüşlerinden yıkamışlardır![36]

C. Şâfiî'nin Fıkıh Usûlünün İki Boyutu

Şâfiî'nin fıkıh usûlü ilminin biri hukukî, diğeri teolojik iki boyutu vardı. Şimdiye kadar araştırmacılar hukukî boyut üzerine yoğunlaştılar. Ignaz Goldziher bu boyuta dikkat çeken ilk kişiydi. O, Şâfiî'nin amacının, *kıyas*ı yani analoji yoluyla akıl yürütmeyi, hukuk kaynaklarından biri olarak düzenli bir tatbike kavuşturmak olduğunu görmüştü. Onun için Şâfiî, -Şâfiî mezhebinden sapmış ve kıyasın kullanımını tamamen reddeden

bir kol olan- Zâhirî mezhebiyle ilgili bir referans noktasından ibaretti. Bununla birlikte -eğer bulunursa- Şâfiî'nin eserini incelemenin önemine de işaret etmişti. Öte yandan esas olarak Şâfiî konusunda araştırma yapan ve yönelişini Goldziher'in işaretine borçlu olan Joseph Schacht, Şâfiî'nin fıkıh ilmine katkısı konusunda ayrıntılı bir inceleme yapmış ve onun fıkhını "muhteşem bir tutarlılığa sahip ve kadîm fıkıh mekteplerinin (ancient schools of law) öğretilerinin hepsinden büyük farkla üstün bir sistem" olarak nitelemiştir.[37]

Ignaz Goldziher ve bilhassa Joseph Schacht sayesinde Şâfiî'nin katkısının hukukî boyutu tam olarak ortaya konulmuşsa da, hiç akla gelmeyen *Akılcılık-karşıtı, Gelenekçi teolojik boyutu* dikkatlerden kaçmıştır. Bu durum kısmen, Şâfiî'nin Mutezilîlere veya *Ehlu'l-Kelâm*'a olan husumetini *Risâle*si'nde açıkça ortaya koymamasından kaynaklanır. Fakat o, eserini esas itibarıyla Gelenekçi bir eser olarak tebarüz ettiren iki önemli ifade kullanır. Şâfiî'nin katkısının *teolojik* boyutuna doğrudan işaret eden şey, çeşitli tarihî vakıalarla birlikte bu tür ifadelerdir. Her iki manidâr ifade de Şâfiî'nin *Risâle*'ye girişinde yer alır.

Giriş kısmının başlarındaki ilk ifadede şöyle denilir:

> Hamd Allah'a mahsustur... ki O, kendisini tavsif ettiği gibidir ve kullarının onu vasıflandırmakta olduğu şeylerin fevkindedir (*Elhamdulillah... ellezî huve kemâ vasafe nefseh ve fevka mâ yasıfuhu bihi halkuh*).[38]

Buradaki imâ açıktır. Gelenekçiler, Allah'ın kendisi hakkındaki tavsifini, O'nun sıfatlarını bizzat *Kitâb*'ında ve Rasûlü yoluyla vahyettiği şekliyle kabul ederler. *Ehlu'l-kelâm* yani Akılcı Mutezilîler ise Allah'a kendi akıl yürütmelerinden kaynaklanan ilave sıfatlar atfederler* ve bunlar Gelenekçiler tarafından menfur bid'atlar olarak görülürler.

Giriş kısmının sonunda gelen ikinci ifade ise şöyledir:

> Allah'ın dinine mensup olanlardan herhangi bir kimsenin başına her ne hadise gelirse gelsin, Allah'ın Kitabı'nda mutlaka o hususta hidayet yolunu gösteren bir delil vardır (*Fe-leyset tenzilu bi-ehadin min ehli dînillâh nâziletun illâ ve fî kitâbillâh ed-delîlu alâ sebîli'l-hudâ fîhâ*).[39]

* Müellifin buradaki ifadesi dakîk değildir; Mutezilî kelamcılar, şirke düşme endişesiyle ilâhî sıfatları nefyederler, kendileri Allah'a hiçbir sıfat atfetmedikleri gibi naslar yoluyla gelen sıfatları da tevil ederler, sadece O'nun isimlerini kabul ederler. Zaten en mühim tartışmalar da onların ilave sıfatlar atfetmelerinden değil, nasla gelen müteşabih sıfatları tevil etmelerinden kaynaklanmıştır ve bu yüzden onlara "Mu'attıla" (sıfatları iptal edenler) da denilmiştir (mtr.).

Bu ifadenin tazammun ettiği husus açıktır: Mukaddes Metinlerin ötesinde bir şey aramaya gerek yoktur. Daha sonraları, kurtuluşa erme vasıtası olarak *nazar*, yani kelâm (felsefî teoloji) alanında akıl yürütmeyi gerekli bulan, Eş'arîlere ait bir öğreti ortaya çıkmıştır ve Gazâlî (v. 505/1111) bu öğretiyi *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserinde açıklamıştır.[40]

Hanbelî âlim İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350), *usûlu'l-fıkh* alanında yazdığı bir eserde Şâfiî'nin bu iki ifadesini ve ona atfedilen diğer ifadeleri, onun Mutekellimûna yönelik husûmetinin delili olarak zikreder.[41] Şâfiî'nin yukarıdaki ifadeleri, bu kitapta daha önce işlenmiş olan aşağıdaki vakıalarla birlikte düşünüldüğünde, Şâfiî'nin *Risâle*si'nin Gelenekçi, Akılcılık-karşıtı, teolojik boyutu açıklık kazanır:

1. Şâfiî'nin kelâm ehline yönelik düşmanca tavrı,
2. *Risâle*'nin felsefî teolojiden (*kelâm*), hatta hukuk felsefesi meselelerinden tamamen hâlî oluşu,
3. *Usûlu'l-fıkh*ın geçirdiği muazzam dönüşüm; *Risâle*'nin tam anlamıyla Gelenekçi muhtevasından, -iki asır sonra- 11. yüzyılın başlarına gelindiğinde kelâm ve hukuk felsefesinin bâriz bir rol oynadığı bir muhtevaya doğru dönüşüm.
4. Muhalif cephelere mensup müelliflerin, *usûlu'l-fıkh*ın muhtevası olarak gördükleri hususları meşrulaştırmak için gösterdikleri sonu gelmez çabalar,
5. Gelenekçi müelliflerin kelâmın *usûlu'l-fıkh*ın sahasına tecavüzlerine karşı tepkisi,
6. İki taraf arasında asırlarca süren mücadele; öyle bir mücadele ki, onun işaret taşları asırlar boyunca açıkça görülür; bu, Şâfiî'nin Gelenekçilik müdafaası ile başlayan ve Gelenekçi Kâdirî Akîdesi ile zirveye ulaşan, Gelenekçiler lehine zafer üstüne zaferle temayüz eden bir mücadeledir.

Şâfiî'nin katkısının *teolojik* boyutunun dikkatlerden kaçtığı, *usûlu'l-fıkh* eserlerine dair hatalı tasnifte de görülebilir. Hatalardan biri, bu eserlerin şu iki sınıftan birine ait olarak nitelenmesinde yatar: 1) "Şâfiîlerin veya Mutekellimûnun *usûl*ü", 2) "Hanefîlerin *usûl*ü".[42] İlk sınıftaki hata, Şâfiî'nin isminin kelâm ve Mutekellimûn ile, yani onun nefret ettiği ilim ve baş düşmanı olan o ilim dalının müellifleriyle irtibatlandırılmasında yatar. İkincisindeki hata, ilk sınıfın kelâm-teolojisinin aksine bu sınıfın katı bir şekilde fıkhî olduğu imasıdır. Böylece bir kez daha Şâfiî'nin usûlü sahnenin gerisine itilmiştir. Belki de tüm hatalar içinde en dikkat çekici hata, Şâfiî'nin kendisinin ve *Risâle*si'nin "Mutekellimûn metodu" diye

adlandırılan bir sınıfın başında listelenmesi, ardından bu sınıfın "fukahâ metodu" diye adlandırılan bir başka sınıfın karşısına konulmasıdır.[43] Dolayısıyla bilerek veya bilmeyerek Şâfiî'nin mesajı asırlar boyu tahrif edilmiş ve bu durum nihayette modern araştırmacılığın hatalı anlayışıyla sürmüştür. Çünkü Mutekellimûn'un felsefî teolojisine bir panzehir olarak tasarlanan Şâfiî'nin Gelenekçi hukuk metodolojisi, bu döneme gelindiğinde asıl şeklinden, artık teşhis edilemeyecek kadar saptırılıp çıkarılmıştı.

D. İslâm Gelenekçiliğinin İlk Müdafii Şâfiî

Gelenekçi İslâm anlayışının ilk ve ikinci müdafileri Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in ikisi de Allah'ın kelâmı Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin kaydı olan hadise teslimiyetlerinde derin bir takvâ duygusuyla meşbû idiler. Ahmed b. Hanbel için olduğu gibi Şâfiî için de Mutezilîlik gerçek İslâm'ın büyük düşmanı durumundaydı. Gerçek İslâm, Allah'ın mesajına şartsız teslimiyet (bk. *bi-lâ keyf*) ve ilk Müslüman olan O'nun Rasûlü'nün taklidi idi.

Şâfiî, Risâlesi'nde hukukî yükümlülük (teklîf) konusunda herhangi bir felsefî soru sormamıştır. Umumî olarak Gelenekçiler için olduğu gibi onun için de teklifin kaynağı, Kur'ân ve Sünnet idi; Allah'ın kelâmı ile O'nun Rasûlü'nün örnek hayatıydı. İnsan Allah'a teslim olmakla, *islâm* ile yükümlüdür. İslâm'ın hukuk sistemi, bir ilâhî iradecilik (divine voluntarism) sistemidir. Hukuk, emirler ve yasaklardan (*el-evâmir ve'n-nevâhî*) oluşur. Böyle bir sistemde tabiî hukuk mefhumuna asla yer yoktur. İslâm hukukunda teklif, varlıkların/nesnelerin tabiatına dayanmaz;[44] doğrudan Allah'ın vahyettiği hukuka, dolaylı olarak da -varlıkların tabiatını belirleyen- Allah'a dayanır.[45] Fakihin işi, insanın, Allah'a karşı (*ibâdât*) ve hemcinslerine karşı (*muâmelât*) yükümlülükleri hakkında bilmesi gereken her şeyi açıklığa kavuşturacak bir metodoloji temin etmede yatar. Şâfiî tarafından başlangıçta tasarlandığı şekliyle *usûlu'l-fıkh*, bizzat Allah'a dair bir araştırma olan kelâm ilminden farklı olarak, bir fıkıh teolojisidir (juridical theology), Allah'ın hukukuna dair bir araştırmadır. Fıkıh usûlü, Allah'ın emir ve nehiylerine dair bir araştırmadır; yoksa Allah'ın var olup olmadığı veya O'nun ne olduğuna dair bir araştırma değildir. Teoloji sözkonusu olduğu sürece Gelenekçi, *usûluddîn* terimini yani "Allah'a itaatin, imânın temelleri; inanılması gereken hususlara dair araştırma" ifadesini, bizzat Allah hakkında akıl yürütme anlamına gelen kelâma, "kelimelere" tercih eder.

Şâfiî'nin *Risâle*si, esas itibarıyla metodolojiyle ilgili bir eserdir. Bu eserde müellif, gerçekte şöyle demektedir: Kelâm, İslâm'ın işi değildir; Mukaddes Metinlere dayalı *ictihâd*, yani ilmî araştırma, İslâmî dinî ilmin temelidir ve bu *Risâle* izlemeniz gereken metodu size sunmaktadır, onu nasıl ele almanız gerektiğini size göstermektedir. Eğer Şâfiî'den kitabının mevzuuna bir isim koyması istenseydi, muhtemelen bu mevzuun yeni bir şey olmadığı, basitçe *usûlu'd-dîn* ile yani dinin kökleri/asılları ile ilgili olduğu cevabını verirdi. Eğer ona *usûlu'l-fıkh* terimi önerilmiş olsaydı, muhtemelen "Allah'ın vahyettiği hukukun kökleri/asılları" anlamında kabul ederdi. Çünkü her şeyden öte bunlar, İslâm dininin kökleridir.

Şâfiî'nin *Risâle*'yi yazmadaki amacı, Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in *Sünnet*'inin ötesine geçme izlenimi veren her türlü dinî bilgi sistemine karşı koymaktı. Mukaddes Metinlerin ötesine geçerek onların yazarı hakkında, yani bizzat Allah hakkında akıl yürüten kelâmın aksine Şâfiî'nin öğretisi, kurtuluş için ihtiyaç duyulan her şeyin sözkonusu Mukaddes Metinlerden ibaret olduğunu ilan etmekteydi. Çünkü Şâfiî, Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in Sünneti'nde açıklandığı şekliyle ilahî vahyin *vukuu muhtemel her hadise için yeterli çözüm sunduğu*na inanmıştı.[46] Bu anlayış, İslâm dinî tarihi boyunca devam eden Gelenekçi bir düşüncedir. Beş asırdan fazla bir süre sonra, ilhamını Şâfiî'den alan meşhur fakih ve teolog İbn Teymiyye, kendi dönemindeki Akılcı Eş'arîlerle çatışma içinde geçen dağdağalı bir hayatın sonlarına doğru, *Meâricu'l-vusûl ilâ ma'rifeti enne usûle'd-dîn ve furû'ahû kad beyyeneha'r-Rasûl (Dinin Asıllarını ve Fer'î Meselelerini Hz. Peygamber'in Beyân Ettiği Hususunu Bilmeye Götüren Merdivenler)* adlı en önemli risalelerinden birini bu mevzuya tahsis etmiştir. Seçkin İslâmiyatçı Henri Laoust, yarım yüzyıl önce, daha başlığında Şâfiî'nin öğretisini çağrıştıran bu eserin önemini doğru bir şekilde takdir etmişti.[47]

2. Bölüm

Hukuk Loncalarının Oluşumu: Mezhepler

Akılcıların düşmanlığının tekrarlanmasına karşı kendilerini güvenceye almak isteyen Gelenekçiler, düşmanlarından daimî olarak korunmalarını sağlayacak bir siper inşa etmeye koyuldular. Akılcı düşünce dalgasını engellemek, onun akış yönünü değiştirmek ve etkisizleştirmek için kendilerini lonca halinde teşkilatlandırdılar, eğitim müesseseleri oluşturdular ve bu müesseselere koruyucu hukukî süreklilik libası giydirdiler. Kurdukları yeni hukuk mescid-college'leri, tüm diğer dinî eğitim müesseseleri gibi, İslâm'daki tek süreklilik biçimi olan vakfa dayalıydılar. Gelenekçiler, fakih olarak sahip oldukları yetkiye dayanarak vakıflar üzerinde tam ve tekelci bir kontrol uyguladılar. *The Rise of Colleges*[48] adlı eserimde genişçe incelediğim üzere hukuk mekteplerinin ortaya çıkışı, gerçekte İslâm'da hukuk loncalarının ortaya çıkışıydı. Ancak, İslâmiyatçılar arasında uzun süredir tartışılan "İslâm'ın klasik çağında loncaların varlığı" meselesini bir karara bağlama teşebbüsünde bulunmaksızın bu loncalar hakkında hiçbir tartışma sözkonusu olamaz.

A. İslâm'ın Klasik Çağında Loncalar

Terminoloji

Burada "lonca" olarak atıfta bulunulan cemiyet türünü adlandırmak üzere Arapçada ve Avrupa dillerinde çok sayıda terim kullanılmaktadır. Arapça terimler *hirfe, tâife, tarîka, sınf* ve Avrupaî terimler *confraternity, brotherhood, craft, métier, corporation, hanse, jurande, guild (gild)*dir. Hangi terim kullanılırsa kullanılsın önemli olan husus,

o nesnenin kendisidir. Dolayısıyla burada konuyu, önce tanımlayıp, ardından da araştırmacıların İslâm'ın klasik çağında loncaların varlığının delillendirilmesinde zorunlu gördükleri şartları incelemekle sınırlandıracağım.

Tanımlar

The Oxford English Dictionary, "guild" (lonca) için şu tanımı verir: "Üyelerinin karşılıklı yardımlaşma ve korunmaları veya birtakım müşterek davaların takibi için kurulmuş olan kardeşlik teşkilatı veya cemiyettir." Webster'in *Third New International Dictionary*'si ise "guild"i "benzer uğraşlara girişmiş yahut müşterek çıkarları veya gayeleri bulunan, aynı sınıfa mensup kişiler cemiyeti" olarak tanımlar. Ansiklopediler, verdikleri tanımlarda hemen hemen aynı ifadeleri kullanırlar.[49]

B. Loncalara İlişkin Görüş Ayrılıkları

Louis Massignon'un Tezi

İslâm'ın klasik çağında loncalar konusundan ilk söz eden kişi Louis Massignon'dur. O, konuya 1920'de yayınladığı bir makalesinde değinmiştir. Massignon'un birkaç makaleyle işlediği tezi, meselenin leh ve aleyhinde uzun ve daimi bir tartışmaya yol açmıştır. Tartışma, İngilizcede "guilds" olarak atıfta bulunulan türden teşkilatların İslâm'ın klasik çağında, yani 9. ve 11. yüzyıllar arası bir dönemde var olup olmadığı meselesi etrafında dönmektedir. Bu tür teşkilatların Ortaçağ sonlarından itibaren İslâm âleminde mevcut olduğunu hiç kimse inkar etmemektedir; şüphe duyulan veya tamamen inkar edilen husus, yalnızca, loncaların İslâm âleminde bundan önceki dönemde var oldukları hususudur.

Claude Cahen'in Şartları ve Soruları

Claude Cahen, Louis Massignon'un tezine yönelttiği itirazlarda bir lonca için gerekli olan şartları sıralar. Burada üç temel husus bulunmaktadır: Birincisi incelenmesi gereken dönemle ilgilidir. Diğer ikisi teşkilat biçimleriyle, yani loncanın meslekî ve hukukî biçimleriyle ilgilidir. Cahen, dönemle ilgili olarak İslâm'da Ortaçağ sonlarından itibaren loncaların varlığını hiç kimsenin inkar etmediğini açıkça ortaya koyar; fakat (ona göre) ispatlanması gereken şey, İslâmî loncaların önceki dönemde var olup olmadığı hususudur. Massignon, loncaların 9. yüzyıl ortalarından itibaren mevcut olduğu kanaatindedir. Meslekî teşkilat biçimi ile ilgili

olarak Cahen'in vaz' ettiği soru, teşkilatın çerçevesini tanımlayan ve oluşturan şeyin "meslek" olup olmadığı, teşkilatın başka bir temel üzerine kurulmuş olup olmadığı hususudur. Hukukî biçimle ilgili soru, organizasyonun bir hükmî şahsiyet (korporasyon) türü, üyelerinin hayatlarını az veya çok kuşatan kendiliğinden bir teşkilat mı yoksa Devlet'in idarî aygıtının bir ürünü mü olduğu hususunu sorgulamaktadır. Cahen bu hususları şu şekilde özetler:

> İslâm'da "klasik" olarak adlandırılan sözkonusu çağda meslekî bir temele ve meslekî bir role dayanan özel cemiyetler var mıydı, yoksa aksine meslekî teşkilat özel, kendiliğinden oluşmuş cemiyetlere mi dayalıydı?[50]

Gabriel Baer'in Şartları

Bir başka araştırmacı, Gabriel Baer, loncayı bir "meslek teşkilatı" olarak tanımlar ve vurguyu önce *meslek* sonra *teşkilat* üzerine yapar. Kendisini iktisadî loncalara teksif ederek şöyle der:

> Bize öyle görünmektedir ki, eğer muayyen bir bölge içindeki şehir ekonomisinin bir şubesinde iştigal eden insanların tümü,-iktisadî olarak sınırlayıcı uygulamalar, malî, idarî veya sosyal fonksiyonlar gibi- mütenevvi gayeleri aynı anda ifa eden bir birim oluşturuyorlarsa orada loncaların varlığından bahsetmek meşru olabilir. Bir başka şart, böyle bir birimin üyeleri arasından seçilen ve kendilerine bir başkanın riyaset ettiği bir memurlar veya vazifeliler bünyesinin varlığıdır.[51]

Diğer Düşünceler

Konuyu ele alan diğer yazarlar da kendi görüşlerini ortaya koymuşlardır. Bu görüşler, ya yukarıda bahsedilen iki yazarın ortaya koydukları görüşler çerçevesinde yer almaktadır veya benim kanaatimce ister İslâmî isterse Avrupaî olsun loncalar açısından kabul edilemez kriterlere dayanmaktadır. Bu tür kabul edilemez bir kriter örneği, loncaların zorunlu olarak farazî hukukî şahsiyetler oldukları anlayışıdır. İslâm, yalnızca tabiî, maddî bir varlığı olan kişiler için hukukî şahsiyet tanır; mücerred varlıklar için bunu kabul etmez. David Santillana'nın aksi yöndeki ifadesine rağmen, İslâm'ın klasik çağında, vakfın, devlet hazinesinin, müteveffânın emlâkının ve hatta başka herhangi bir şeyin farazî hukukî kişi olarak tanındığını gösteren herhangi bir işaret yoktur.[52]

C. Meslekî Hukuk Loncaları

9. Yüzyılda Hukuk Loncaları

Claude Cahen ile Gabriel Baer'in kendi makalelerinde ortaya koymuş oldukları temel şartlar, 9. yüzyıldan itibaren fıkıh mezheblerine yani hukuk mesleklerine (legal professions) ve onların hukuk eğitimi veren müesseseleşmiş teşkilatlarına uygulanabilir durumdadır. Hukuk (fıkıh) çalışmalarının meslekîleşmesine doğru ilk adımlar, 9. yüzyıl ortalarına yakın bir dönemde sona eren Engizisyon'dan (Mihne) sonra atıldı. 10. yüzyıla gelince, günümüze ulaşan kaynaklar hukuk (fıkıh) eğitimi verilen ilk eğitim müesseselerinin yani mescid-college'lerin teşhis edilmesine imkan vermektedir. 11. yüzyılda ise hukuk meslekleri, yeni bir müesseseler dizisiyle, yani medrese-college'lerle ve çeşitli derece ve vazifelere sahip mektep personelinin bulunduğu muntazam bir yapı ile birlikte gelişimlerinin zirvesine ulaşmışlardır.[53]

Mezhebin Adlandırılması Hususunda Değişim

İslâm'da hukuk loncalarının ortaya çıkışını anlamak için, daha iyi bir terim bulma arzusuyla bizim "hukuk mektebleri (schools of law)" olarak adlandırageldiğimiz mezheblerin kökenlerini kısaca gözden geçirmek yerinde olacaktır. İslâm'da kadîm fıkıh mezhebleri Iraklılar, Medineliler, Basralılar, Kûfeliler gibi coğrafî adlarla adlandırılmışlardı. Bu gruplar, coğrafî dağılımı gösteren adlandırmadan bir kişiye bağlılığı gösteren adlandırmalara doğru isim değişikliği geçirmişlerdir; kadîm "coğrafî mektebler"e "şahsî mektebler" halef olmuştur. Bu değişim, Şâfiî'den sonra, 9. yüzyılın ortalarında Engizisyon'un (Mihne) başarısızlığını müteakiben vukubulmuştur. O zamandan itibaren bu tür gruplar "şahsî" adlandırmalar almışlardır. Yaşayan dört "hukuk mektebi" içinde ilk "şahsî mektebler", Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel'in mektebleri, yani Şâfiî ve Hanbelî mezhebleri idi. Onları taklid eden önceki dönemin Iraklıları Ebu Hanife mezhebi halini alırken, önceki dönemin Medinelileri de Mâlik b. Enes'in (v. 179/795) mezhebi haline geldiler. Bu arada çok sayıda başka mekteb ortaya çıkmış, daha sonra sahneden silinmiştir. İsimleri dört "şahsî mektebi" adlandırmak üzere kullanılan kişiler, bu mekteblerin kurucuları değil, isim babalarından ibaret idiler. Onlar, bu yeni hukuk loncalarının "hâmî velîleri" idiler.[54]

Kelâm Akılcılığı ile Hadîs Fideizmi Arasında Orta Yol

Fıkıh, bir düşünce sistemi olarak, İslâmî dinî ilimlerdeki iki aşırı uç arasında bir mevki işgal etmiştir. Bir yanda kelâm denilen, Mutezilî biçi-

mi içindeki felsefî teoloji aklın önceliğini savunmuş; burada Mukaddes Metinlerin verileri akıl tarafından doğrulandıkları sürece kabul edilmiştir. Diğer yanda abartılı bir fideizme düşen aşırı Gelenekçilik ise Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in Sünneti'ne sığınarak akla pek yer bırakmamıştır. Fıkıh, vahye öncelik vererek ve onun hizmetkârı olarak kabul edilen akıl ile de onu yumuşatıp tadil ederek orta yolu tutmuştur. Böylece fıkıh, bir yandan İslâm'a yabancı gördüğü felsefî teolojiyi dışlarken, diğer yandan hayatiyeti bulunmadığı gerekçesiyle fideist formu içindeki Gelenekçilikle ortaklığını da terk etmiştir. Fıkıh hareketi, aşırı bulduğu bu iki hareket arasında ilerici bir Gelenekçiliği benimsemiş ve "mutedil bir Akılcılık"tan oluşan bir orta yol aramıştır. Bu hareket, felsefî teoloji hareketinin sınır tanımaz akılcılığından da hadis hareketinin kısır fideizminden de aynı derecede kaçınmış ve akıl ile otorite arasında denge bulmak üzere kendi yolundan gitmiştir.

Fıkhın Hadis Üzerindeki Etkisi

Hukuk loncalarının ortaya çıkışını, hadislerin sözde "kodifikasyonu"na dayandırmak hatalıdır. Olay başka türlüydü: Zaten var olan fıkıh mesleği, hususî olarak kendi meslekî fıkıh çalışmaları için tertiplenmiş hadis koleksiyonlarına ihtiyaç duymuştur. Bu derlemelerin fıkıh kitaplarındaki bablara göre tertip edilmesi, râvî zincirine göre yapılan tertipten açık bir ayrılıştır. Rivayetlerin sıhhat derecesini belirleme amacıyla râvîler üzerine odaklanan hadis tenkidi ilmi, *musned* tipi derlemeler ortaya çıkarmıştı. Burada hadis tenkidi, esas itibarıyla, hadisin *metn*inden önce gelen otorite zincirine (*isnâd*) dayalıydı. *Sahîh* rivayetler anlamına gelen *sıhâh* (*sahîh*in çokluk kalıbı) terimi, fıkıh çalışmalarının hususî ihtiyaçlarına göre radikal bir yeni tertibe tabi tutulmuş olmalarına *rağmen* bu kitaplardaki hadislerin, en az *musned* türü eserlerdeki hadisler kadar *sahîh* olduğunu vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. Sözkonusu terim, İslâm'daki sahîh hadislerin *sadece* Kütübü Sitte'de bulunduğu anlamına gelmez. Eğer gerçekten İslâm'daki sahîh hadisleri içeren tek müdevven eserler onlar olsaydı, o zaman şu gerçeklerin izah edilmesi gerekirdi:

1. Hadislerin tertibindeki radikal değişiklik,
2. Kütübü Sitte denilen altı *sahîh* derlemesinden sonra *musned* türü derlemelerin telifinin devam etmesi,
3. Hadis talebesinin yetkili râvîlerin ağzından sahih hadis toplamak üzere kapsamlı seyahatlerini sürdürmeleri. Çünkü rivayet edebilmek için yazılı *icâzet*in yanısıra şifâhî nakil, yetkin (isnâda dayalı) rivayetin şartıydı.

Hadis ve fıkıh ilimlerinin metodolojileri, birbirlerinden radikal bir şekilde farklılık gösterir. Üstelik tutucu bazı hadis mütehassıslarının husûmetlerinin yankısı 11. yüzyılda bile hâlâ duyulmaktaydı. Nitekim fakih Temîmî şu mısraları muhaliflerine hitaben yazmıştır:

Bazı akılsızlar fıkıh öğrenimine karşı çıkıyor
Zararı yok, kabul etmesinler
Varsın körler görmesinler,
Sabah güneşi yine de parlıyor.[55]

Mezheb Adlandırmasındaki Değişimin Anlamı

Mezhebler, [Hz.] Peygamber'i ve onun ashâbını taklid ederek, coğrafî adlandırmadan şahsî bir adlandırmaya geçtiler. Bu fiil, [Hz.] Peygamber'in halifesi olarak hürmet edilen bir üstad fakihe bağlılık anlamına geliyordu ve mezheb/lonca mensupları da [Hz.] Peygamber'in ashabına (*sâhib*, çokluk kalıbı: *ashâb*) benzetiliyordu. Mezheblerin bu şekilde dönüşüm geçirmesinde Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'nin taraftarları öncülük ettiler. Rivayete göre çok geçmeden yüzlerce "şahsî" mezheb ortaya çıktı. Bununla birlikte 11. yüzyılın üçüncü çeyreğinin sonlarında Bağdad'da mezheb sayısı modern zamanlara kadar yaşayan dört mezhebe inmişti. Bu azalmanın sebebi, öyle görünüyor ki, sayı artışının bölücü parçalayıcı olduğu, düşmana yani Akılcılığa karşı birleşik bir cephe oluşmasını sağlamadığı hususunun fark edilmesidir. 11. yüzyıl, hukuk (fıkıh) mekteblerinin hukuk loncaları halinde meslekîleşmelerinin zirveye çıktığı dönemdir. Onların verdiği fıkıh eğitimi, çıraklıktan (*mubtedi: mutefakkih*) ihtisas (lisansüstü) öğrenciliğine (*sâhib: fakih*) ve oradan üstad fakihliğe (*fakih: muftî*) doğru [bir hiyerarşi oluşturarak] meslekîleşmiştir. Üstad fakihe, fıkıh eğitimi ve fetvâ verme yetkisi (*icâze bi't-tedrîs ve'l-iftâ*), yani doktora derecesi veya rütbesi tanınmıştı.

Baer'in Şartlarının Karşılanması

Bu noktada dikkatimizi Gabriel Baer'in bir loncanın varlığı için zorunlu gördüğü temel şartlara çevirebiliriz. Onun ifadeleri tahlil edilerek 6 şart halinde ortaya konulabilir. İslâmî hukuk mesleği, adeta Baer bu şartları tasavvur ederken bu mesleği göz önünde bulundurmuşçasına, onları tam olarak karşılar. Aşağıda tırnak içinde alıntılanan ifadeler Baer'e aittir; ardından getirilen açıklamalar ise hukuk loncalarına (fıkıh mezheblerine) göndermede bulunmaktadır. Baer, eğer şu şartlar varsa, loncanın varlığından bahsetmenin meşru olabileceğini söylemektedir:*

* Asıl metindeki şartlarla ilgili sıralamada Türkçeye uygun olarak değişiklik yapılmıştır (mtr.).

1. "Muayyen bir bölge içinde," yani bir İslâm şehrinde, mesela Bağdad'da,
2. eğitimin "bir şubesinde iştigal eden insanların tümü," yani fıkıh tetkikleri alanında iştigal eden insanların tümü,
3. "sınırlayıcı uygulamalar ve sosyal fonksiyonlar gibi mütenevvi amaçları aynı anda ifa eden"
   a. "sınırlayıcı uygulamalar": Mesela fıkıh çalışmalarını mezheb mensuplarıyla sınırlayan; ihtisas öğrenciliğini üstadın seçtiği lisansüstü öğrencilerle sınırlayan; üstadlığı (doktora), üstad fakihi tatmin edecek şekilde şartları yerine getiren lisansüstü öğrencilerle sınırlayan uygulamalar,
   b. "ve sosyal fonksiyonlar": Mesela halktan fetvâ isteyenlere fetvâ veren; din ilimleri ve yardımcı edebî sanatlarda eğitim veren,
4. "bir birim oluşturuyorlarsa", yani bir mezheb oluşturuyorlarsa,
5. "ve kendilerine bir başkanın riyaset ettiği", yani muayyen bir yörede *bir mezhebin başkanı* anlamına gelen *reîsu'l-mezheb*in riyaset ettiği,
6. "bu birimin üyeleri arasından seçilen bir memurlar veya vazifeliler bünyesinin varlığı"ndan -mesela fıkıh hocaları, nâib hocalar, mufîdler, murâkıblar ve benzerinin varlığından- söz edilebiliyorsa.

Louis Massignon "Le corps de métiers et la cité musulmane" adlı makalesinde İslâm şehrinin esas itibarıyla bir pazar yerinde ortaya çıktığını ve dört sabit nokta içerdiğini söyler: Borsa, ticaret mallarının depolandığı *kaysâriyye*, iplik pazarı ve "üniversite". O, bu son terimle medrese olarak adlandırılan yüksek öğretim merkezini kastetmektedir. Massignon şöyle der:

> Bu, öğrencilerle üstadlar arasında tesis edilen ilim ticaretidir; dahası öğrencinin üstad olması rekabet yoluyladır.

Hukuk Loncaları ve Hukukun Meslekîleşmesi

Fıkıh eğitimini kendi hukuk mekteplerinde meslekîleştiren (ihtisaslaştıran) gerçekte fıkıh mezhebleri-loncalarıdır. Ortaçağın skolastik metodunu geliştiren de mezheb-loncalardı. Bu metodun unsurları *hilâf, cedel* ve *munâzara* idi. Bu unsurlar daha sonra Hıristiyan Batı'da da, hususî olarak *sic et non (hilâf), dialectica (cedel)* ve *disputatio (munâzara)* şeklinde ortaya çıkacaktır. Bunlar, tartışma metodunun (*tarîkatu'n-nazar*), yani skolastik metodun unsurlarıdır. İslâm'ın klasik çağında bu metodu öğrenmek, uzun yıllar süren bir çalışma ve eğitimi gerektiriyor-

du. Nitekim aynı metot, daha sonra Hıristiyan Batı'da da dışlayıcı öğretme yetkisi ile birlikte doktorayı elde etmeyi sağlayan ve uzun yıllar süren bir çalışmayı gerektirmiştir. İslâm'da bu öğretme yetkisi *icâzetu't-tedrîs* olarak adlandırılırdı; Hıristiyan Batı'da onun kelimesi kelimesine Latince tercümesi olan *licentia docendi* kullanılmıştır. Öğrenci münâzara yoluyla, kendi tezini, bir başka ifadeyle görüşlerini tüm itirazlara karşı savunarak sonunda üstad olurdu. Bologna Üniversitesi'nde, Londra Inn of Court'larında, Paris'te, Oxford'da ve başka yerlerde bu İslâmî tecrübenin izinden gidilmiş ve pratikte onun aynısı olan tecrübeler vukubulmuştur.

Loncaların Üçlü Bölümlenmesine Dair Mukayeseli Diyagram

Ortaçağ loncaları, aynı kalıptan çıkmış olmamakla birlikte belli bazı ortak özellikleri vardır. Bunlardan biri, lonca personelinin üçlü yapısıdır. Mesela bir esnaf loncasına ait işyerinde usta, kalfa ve çırak bulunurdu. Aşağıdaki mukayeseli diyagram, İslâm âleminde ve Hıristiyan Batı'da yüksek öğrenim ve zanaat loncaları alanındaki üçlü yapıyı göstermektedir:

Yüksek Öğrenim

Medrese	Ortaçağ College'si/Üniversitesi	
İslâm	Fransa	İngiltere
1. *mutefakkih*	*Escolâtre*	*scholar*
2. *sâhib*	*Bachelier*	*fellow*
3. *muftî/muderris*	*magister/maître*	*magister/master*

Zanaatlar ve Meslekler

İslâm		Hıristiyan Batı	
Klasik dönem	Dımaşk - 19. yy.	Fransa	İngiltere
1.*mubtedî/hâdim*	*mubtedî/hâdim*	*apprenti/valet*	*apprentice*
2.*sâni'/fâil*	*sâni'/fâil*	*compagnon*	*journeyman*
3.*'arîflemîn (vb.)*	*muallim*	*maître*	*master*

Claude Cahen'in İtirazlarının Cevaplandırılması

Batı'da Ortaçağ college'lerini ve üniversitelerini inceleyen tarihçilerin zihninde, üniversite ve college hareketlerinin lonca hareketleri oldukları hususunda hiçbir tereddüt yoktur. Öte yandan İslâmî college'lerin yani

mescid-college ve medrese-college'lerin de loncalara ait olup olmadıkları konusunda bazı tereddütler varsa, bunun sebebi onların zuhûr ve gelişim tarihlerini hatalı okumamızdır. Aşağıdaki deliller, medresenin lonca vasfına haiz olmadığını göstermek üzere ileri sürülmüşlerdir:[56]

1. İslâm'da önceden münferid, hususî üstadlarca verilegelen eğitim, 11. yüzyılda -vakıf yoluyla tesis edilen kürsüleriyle birlikte teşkilatlı bir college olan- medresede Devlet destekli ve kamuya ait bir (alan) haline geldi.
2. İslâm hukuku, vakıf müesseselerinin meslekî bir kategori [loncalar] yararına tesisini men eder. Tesis edilseler bile bu tür müesseseler ancak o kategorinin fakirleri yararına olabilir ve bu dahi nadir bir durumdur. Bir vakıf, bir mescidin, bir medresenin veya bir hastanenin yararına kurulan (vakıf) müesseseleri aracılığıyla, dolaylı yoldan, orada mesleğini icra eden tüm insanların yararına tesis edilmiş olabilir; fakat bir bütün olarak mesleğin kendisi lehine tesis edilemez.
3. Sadece baştabîb değil eğiticiler de [yani bir college'nin öğretim kadrosu da] hükümet tarafından atanırdı ve *muhtesib* [pazar denetleyicisi] olarak adlandırılan hükümet görevlisi tarafından denetlenirdi.

Bu delillere karşı başka bir yerde genişçe ele aldığım[57] cevaplarımı burada kısaca tekrarlayacağım:

1. İslâm'da eğitim, hem medresenin zuhurundan önce hem de sonra münferid, hususî üstadlarca icra edilmiştir. Bu vaziyet college'le birlikte değişmemiştir. Ne medrese ne de ondan önce ortaya çıkan mescid-college Devlet destekli ve kamuya ait idi. Aksine bunlar, ödeme gücüne sahip Müslüman fertlerden oluşan hususî kurucular tarafından desteklenmişlerdir. Vakıf hukuku, Devlet tarafından değil, sadece fertler tarafından yapılan vakıf teberruları için hükümler vaz' eder. Eğitim müesseseleri dışlayıcı idi; sadece hukuk loncalarından (*mezheblerden*) birine, -vâkıfın/kurucunun vakıf senedinde tayin ettiği mezhebe- mensup olan öğrencileri kabul eder ve diğer tümünü dışarıda bırakırdı.
2. İslâm vakıf hukuku, İslâm ümmetinin bir parçası veya bir sınıfı lehine vakıf tesis edilmesini men etmemiştir; bu açıdan vâkıfa tam bir hürriyet vermiştir. Vâkıfın hürriyetine koyduğu tek sınırlama, vakıf senedinde İslâm inanç esaslarına aykırı olarak yorumlanabilecek herhangi bir maddenin bulunmaması gerektiği şeklindeki sınırlamaydı. Sadece dört hukuk mesleği için değil, hadis-âlimlerinin mesleği lehine de vakıf tesis edildiğine dair örnekler vardır.

3. Gerçekte hükümet, kamu sağlığı ve refahı gerekçesiyle tabîblerin reisini *denetlemiştir*, *fakat* -eğitimleri baştan sona bizzat hukuk mesleğinin kendi elinde bulunan- *fıkıh hocaları üzerinde hiçbir kontrolü bulunmamaktaydı.* Hocalara doktor payesinin verilişi de buna dahildir. Müderrislik kürsüsüne atamalar, *hükümet tarafından değil,* medresenin kurucusu veya vakıf senedinde onun tayin ettiği kişi tarafından yapılırdı.

Dolayısıyla İslâm'ın klasik çağında fıkıh mezhebi, meslekî bir hukuk *loncası*dır. Tarihî vakıaya uygun olarak "hukuk *mektebi*" ve "hukuk *college'si*" terimleri mescid-han ve medreseye tahsis edilmeli ve meslekî hukuk loncası olan mezheb hakkında kullanılmamalıdır.

3. Bölüm

Fıkıh Tetkiklerinin İhtisaslaşması: Lonca College'leri ve Doktora

A. Fıkıh College'lerinin Oluşumu: Mescid-Han ve Medrese

Gelenekçi fakihler, tüm dış güçlerden bağımsız ve otonom olan loncaları oluşturduktan sonra, mütehassıs (professional) fakihler yetiştirmek amacıyla fıkıh eğitimini ihtisaslaştırdılar. Artık sadece Mukaddes Metinleri ezberlemiş olmakla fıkıh bilme iddiasında bulunmak mümkün değildi. Fakihlik mevkiini arzulayan aday, ciddî bir ihtisas eğitiminden geçmek zorundaydı. Bu eğitim, dört yıllık lisans eğitimi ve ardından on ilâ yirmi yıl arası süren uzun bir lisansüstü eğitimi döneminden oluşuyordu. Öğrenci, sadece fıkhın kaynak malzemelerinde değil kendi fıkhî görüşlerini tüm itirazlara karşı savunabilmek için münâzara sanatında da ustalaşmak zorundaydı.

Ortaçağ İslâm âleminde fıkıh college'leri öncesinde iki tür ibadet mekanı ortaya çıkmıştı: *Câmi* ve *mescid*. *Câmi*, Cuma namazının kılındığı ve Cuma hutbesinin okunduğu büyük mabettir. *Mescid* ise İslâm şehrinin muhtelif semtlerinde bulunan küçük mabettir. İşte İslâm'ın hukuk loncalarındaki ilk Fıkıh College'si türüne dönüşecek olan da bu küçük mabetti. Bu mabet türü İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren varolmuş, din ilimleri ve yardımcı edebî sanatların eğitimi için mektep vazifesi görmüştü.

Mescid-Han Fıkıh College'si[58]

Mescid, din ilimleri mektebi vazifesi gördüğü için, hususî olarak bir fıkıh college'si şekline dönüştüğü nasıl belirlenebilir? Hususî olarak bir fıkıh college'si halini alan mescidin mümeyyiz vasıflarından biri, bu hususu açıkça ortaya koyar: Bitişiklerinde han bulunan mescidler 10. yüzyılda yayılmaya başlamıştır. Büveyhîler döneminde 32 yıl boyunca çok sayıda vilayetin valiliğini yapan Bedr b. Hasaneveyh (v. 405/1015),[59] idaresindeki bölgelerde, bitişiklerinde han bulunan üçbin mescid inşa ettirdi. Vak'anüvis şöyle der:

> O, idaresindeki vilayetlerde yeni baştan üçbin *mescid* ve -evinden uzakta olanlar için- *han* inşa ettirdi.[60]

Mescidin bitişiğindeki han, şehir dışından gelen fıkıh öğrencilerine barınma mekanı vazifesi görürdü. Öğrenciler, dört yıllık fıkıh lisans eğitimi süresince fıkıh çalışmalarını müessesenin fıkıh hocasıyla birlikte yürütürdü. 11. yüzyılda başvezir Nizâmülmülk'ün, yeni kurduğu Nizâmiye Medresesi'nde eğitim verme teklifini kabul eden -Nizâmiye'nin ilk müderrisi- Ebu İshak Şirâzî böyle bir mescid-college'den geliyordu.[61]

Medrese Fıkıh College'si[62]

Yeni fıkıh college'si türünün, yani medresenin ortaya çıkışı, sözkonusu müessesenin mahiyetini değiştirmediği gibi müfredatta ve meslekten (uzman) fakihler yetiştirme şeklindeki ana gayesinde de bir değişikliğe yol açmadı. Fakat bu yenilik, sözkonusu eğitim müessesesinin hukukî statüsünü kurucu lehine değiştirdi. Hem mescid-college, hem de medrese-college vakıf hukuku temeline dayanıyordu. Bu iki müessese arasındaki farklılık, kurucunun (vâkıfın) kurduğu vakıfla olan hukukî ilişkisinden kaynaklanıyordu. Esas itibarıyla bir mescid olan bu college, vakfedilir edilmez, kurucusunun denetiminden bağımsız hâle gelirdi. Mescid vakfetmenin bir *vakf-ı tahrîr* yani bir özgür bırakma (azad etme) vakfı olduğu söylenmiştir. Bu vakıfla kurucusu arasındaki hukukî ilişki, azad edilmiş bir köle ile onu azad ederek üzerindeki haklarından vazgeçen efendisi arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. Bunun aksine, yine vakıf olarak kurulmuş olan medrese, kurucusunun denetimi altına girmişti. Eğer isterse ve bu isteğini vakıf senedinde ifade ederse, vakıf daimî olarak onun ve neslinin denetiminde kalırdı. Böylece medrese-college'nin vazifesi tıpkı mescid-college'de olduğu gibi kaldı; değişiklik, onun kurucu ile olan hukukî ilişkisini etkiledi.

Nizâmiye Vakıf Senedinin Şartları

İslâm eğitim müesseseleri tarihi açısından esef edilecek vakıa, bu college'lerin vakıf senedlerinin çoğunun kayıp olmasıdır. Mevcut en eski college vakıf senedi, sadece personel ile ilgili bir parçadır. Fıkıh ve kelam teologları arasındaki mücadele konusunda yukarıda söylenenlerin ışığında, Bağdad'daki Nizâmiye Şâfiî Fıkıh Medresesi'nin vakıf senedinden günümüze ulaşan maddeler yeni bir önem kazanmaktadır. 11. yüzyıldan kalan bu belge, belli bazı akademik kürsülerin sadece pozitif hukukta (*fıkıh*) değil, fıkıh teolojisinde (*usûlu'l-fıkh*) de Şâfiî olan âlimlere verilmesini şart koşar. Bu şart, medrese kadrosundaki şu kimseler için geçerliydi: Fıkıh müderrisi, akademik vaaz yazarı-vâizi ve kütüphaneci.[63]

Bir Şâfiî fıkıh medresesinin, sahip olduğu tek fıkıh müderrisinin Şâfiî mezhebine mensup olmasını şart koşması tabiîdir. Ancak ilk bakışta şaşırtıcı gelebilecek olan şey, bu müderrisin hukuk teorisi ve fıkhî teoloji metodolojisinde yani *usûlu'l-fıkh*ta Şâfiî olması gerektiği yolundaki maddedir. Bu ilim dalı, herhangi bir mezheb ile özdeşleştirilmemiş, istisnasız tüm mezheb mensupları bu ilim dalıyla iştigal etmişlerdi. Yeni college'nin (medrese) kuruluş döneminde bu tür beş mezheb bulunmaktaydı. *Usûlu'l-fıkh*ın aranan şartlar arasına eklenmesi, bu ilim dalının, kurucusu Şâfiî'nin olmasını istediği şeyden farklı bir şey halini almış olabileceğini göstermektedir. Nizâmülmülk'ün medreseyi kendisi için kurduğu -fıkıh kürsüsünün ilk müderrisi- Şirâzî'nin açıkça ve kesinlikle karşı çıktığı şey, Akılcı bir ilham kaynağı, daha hususî olarak da bir Eş'arî *usûlu'l-fıkh*ı olabilir.[64] Dolayısıyla ister mescid ister medrese şeklinde olsun college'ler, Akılcıların sistematik olarak dışlandığı Gelenekçi müesseselerdi ve Gelenekçiler bu dışlamayı kanunîleştirmede başarılı olmuşlardı.

B. Fıkıh Doktorasının Oluşumu: Magisterium

Öğretim Üyeliği Belgesi*

Artık tam denetim altında tuttukları mektepler kurmayı başardıktan ve felsefî teolojiyi (*kelâm*) dışarıda bıraktıkları bir ihtisas müfredâtı tesis ettikten sonra, Gelenekçi fakihlerin halletmeleri gereken bir mesele daha

* Müellif, Arapça *icâzetu't-tedrîs* ve Latince *licentia docendi* terimlerini *licence to teach* terimiyle karşılamıştır; lafzî olarak "öğretme izni/ruhsatı" anlamına gelen bu terim daha önceki kitapta olduğu üzere burada da "öğretim üyeliği belgesi" olarak tercüme edilmiştir. Tarihî uygulamada daima yazılı bir belge bulunmayabileceği, icâzetin sözlü de olabileceği gözardı edilmemelidir (mtr.).

kalmıştı. Fakihi otorite koltuğuna oturtarak kazanımlarını güvence altına almaya koyuldular ve onu, müminin hem medenî hem de diyânî hayatını kapsayan dinî hukukla ilgili meselelerde yegâne kazâî otoriteyi fakihe veren bir icâzetle donattılar. Onlar bunu, doktora payesini icat ederek ve bunu fıkıh çalışmaları sahasıyla sınırlayarak yaptılar. Başkası değil sadece fakih sıfatına haiz olanlar doktora payesine yükselebilirlerdi. Gelin burada bu doktoranın ve ona eşlik eden akademik özgürlüğün tarihini yeniden gözden geçirelim.

Hıristiyan Latin Batı tarihçileri, modern üniversitelerdeki doktoranın izini Ortaçağ'da Latince "*licentia docendi*" olarak adlandırılan "öğretim üyeliği belgesi"ne kadar sürmüşlerdir. Bu icâzet, sahibine öğretme (ders verme) yetkisi vermekteydi. Kanaatimce bu icâzetin kökleri derinlemesine, tevhid dininde bulunmaktadır. Dolayısıyla kadîm Yunan kültürünün veya kadîm Roma'nın ürünü değildir. Bu icâzet, (kadîm) Yunan'dan tevârüs ettiği klasik eğitimi sürdürmekte olan Hıristiyan Bizans'ın ürünü de değildir. Hıristiyan Latin Batı'nın ürünü de değildi; ki orada bir kez kendine yer açtıktan sonra daha önce var olan öğretme yetkisi ile, yani kilise hiyerarşisinin *magisterium*u ile çatışmaya girecekti.

O halde bu doktoranın kökleri neredeydi? Onun Ortaçağ ve modern düşünce kültürü üzerindeki etkisi ne idi? Akademik özgürlük olmaksızın gerçek bir doktora sözkonusu olamazdı; çünkü doktora, kökleri itibarıyla sadece *yeterliliği* değil *otoriteyi*, yani öğretim *hakkını* da içermekteydi. *Licentia docendi*, bir izin, bir yetkilendirme (ruhsat verme), bir "öğretim üyeliği belgesi" anlamına gelmekteydi. Öğretim *iznine/yetkisine* niçin ihtiyaç duyulsundu? Kimden izin alınsındı? Neyi öğretmek için?

Akademik özgürlük, akademik hayatın en değerli varlıklarından biridir. Almancada bu özgürlük için iki teknik terim vaz' edilmiştir: *Lehrfreiheit* ve *Lernfreiheit;* yani hocanın "öğretim özgürlüğü" ve öğrencinin "öğrenim özgürlüğü". Hâlen kullanageldiğimiz ve uzun süredir tabiî bir şey saydığımız bu akademik özgürlüğün kökleri nerededir? Bu özgürlük bir üniversite özgürlüğü, "akademisyenlerin" imtiyazı olduğu için, üniversite hocası sözkonusu olduğunda doktora ile, öğrenci sözkonusu olduğunda ise onun üniversite camiasının hakikî üyesi olarak sahip olduğu statüyle bağlantılı olduğu için, araştırmamızda üniversitenin doğuşuna ve onu ortaya çıkaran âmillere rücu etmemiz gerekir.

Master, Doktor, Profesör

Licentia docendi, Ortaçağ Hıristiyan üniversitesinde ortaya çıkışından uzun süre önce aynı isimle, onun kelimesi kelimesine Arapça ifadesi olan *icâzetu't-tedrîs, el-icâze bi't-tedrîs,* "tedris icâzeti" (lafzî olarak:

"öğretme izni") tabiriyle İslâm âleminde ortaya çıkıp gelişmiş durumdaydı. Dolayısıyla "doktora"nın, başlıca üç adlandırma ile üç tarihî dönemden geçerek Ortaçağ'dan modern zamanlara yolculuk ettiği söylenebilir: 1) Klasik dönem İslâmî-Arabî *icâzetu't-tedrîs*, 2) Ortaçağ Hıristiyan Latin *licentia docendi* ve 3) Modern doktora. Bu icâzet, ilk ve üçüncü dönemlerde aynı temel vasıfları taşımaktadır; öte yandan Ortaçağ'da yani Hıristiyan Latin Ortaçağı'nda, girdiği yeni çevrenin şartlarının gerektirdiği bazı tadilatlardan geçmiştir. Modern doktora, yalnızca doktora adayının muayyen bir ilim dalında yeterliliğinin tesbitinden oluşmaz. Yeterlilik, zaten her zaman, zikredeğer her düşünce kültüründe öğretim için aranan bir şart olmuştur. Doktora bunun yanısıra, doktorun araştırma yapma ve bulgularını sınıf ortamında ve yayınları aracılığıyla kamuya açıklama hakkını da içerir. "Akademik özgürlük" denilen şey de işte - Ortaçağ Latin âleminde *magisterium* olarak adlandırılan- öğretme yetkisine dayanan bu haktır.

Hıristiyanlık, *licentia docendi*nin bir öğretme yetkisi (magisterium) olarak sahneye çıkmasından birkaç yüzyıl önce konsülleri geliştirmişti. Konsüllerde magisterium, papa ile birlikte piskoposlar kuruluna (college) devredilmişti. Bu magisterium, *New Catholic Encyclopedia*'da şöyle tanımlanır:

> Mesih tarafından Havarilere tevdi edilen ve şimdi de onların meşru halefleri yani papayla birlikte piskoposlar kurulu (college) tarafından sahip olunan ve icra edilen ebedî, sahih ve masum (hata yapmaz) öğretim vazifesi (office).[65]

Böyle bir tanım karşısında, Ortaçağ Hıristiyan üniversitesindeki bir teoloji hocası, *bağımsız* bir öğretme yetkisini nasıl iddia edebilirdi ki? İcâzetin Hıristiyan Batı'da tabi olmak zorunda kaldığı tadilatın gerekçesi burada yatar. Hepsi Hıristiyan olan Ortaçağ üniversitelerinde, başlarda "öğretmen" için üç terim kullanıldığına dikkat ediniz. Bu terimlerin müteradif oldukları söylenebilir. Ancak öyle görünüyor ki her bir terim hususî bir sıfat veya vazifeye vurgu yapmaktadır. Bu terimler "master", "doktor" ve "profesör"dür. "Master", ustalığa, yeterliliğe vurgu yapmaktadır; "öğretmen" anlamına gelen doktor (Latince *docere:* öğretmek fiilinden gelmektedir), öğretme ve rehberlik vazifesini vurgulamaktadır; "profesör" terimi ise kişinin kendi şahsî görüşlerini beyan etmesini [*profess*: beyan etmek, açıkça söylemek, ileri sürmek, mesleğini icra etmek] vurgulamaktadır.

Günümüzde öğretme yetkisi, ustalığını yani kendisinin özgün bir tezle katkıda bulunduğu bir ilim dalındaki yeterliliğini ispatlayan doktora

adayına verilmektedir. Ona, kendi tezini, "görüşünü" beyan etme şeklinde akademik bir özgürlük tanınmıştır; tezi de özgünlüğü sebebiyle kabul edilir, alkışlanır. Çünkü bu tez onun kendi fikrî emeğine dayalıdır. Bundan dolayı bu yeni doktor, kendi şahsî araştırmasına dayalı özgün şahsî görüşler beyan eden bu yeni mübeyyin (profesör), dinî veya seküler herhangi bir dış güç tarafından engellenmeksizin sözkonusu görüşlerini özgürce açıklamakla yetkilendirilir.

Yalnızca Fıkıhta Doktora

Gelişiminin üçüncü dönemi olan modern dönemde doktoranın yetkisi ve doktora derecesinin saygınlığı hülasa olarak böyledir. Gelişiminin ilk dönemi olan İslâmî dönemde de doktoranın saygınlığı böyleydi. Çünkü *İslâm'ın klasik çağı ve fıkıh alanı dışında* Ortaçağ dünyasında hiçbir yerde bu olgu ortaya çıkmadı. Az önce yukarıda tasvir edildiği üzere doktora, *fakih, muctehid, muftî* olarak adlandırılan hukukçunun, Müslüman hukuk doktorunun doktorasıydı. O, Sünnî mezheblerden birinin üyesiydi ve bu mezhebler yukarıda değinildiği üzere meslekî dinî hukuk loncalarıydı. Doktorun, bu meslekî hukuk loncalarının birinde üstad-fakih olarak, fıkıhla ilgili kendi şahsî araştırmasına dayalı reylerini (görüşlerini) beyan etme yetkisi vardı. Onu, görüşlerini beyan etmeden önce kendi onayına sunmaya zorlayacak dinî veya seküler herhangi bir yüksek otorite yoktu. İslâm hukuku esas itibarıyla ferdiyetçidir.

Hıristiyan Eğitimine Dışarıdan Sokulmuş Bir Unsur: Doktora

İslâm dinî hukukunun bir müessesesi olan "öğretim üyeliği belgesi" (tedris icâzeti), Ortaçağ Hıristiyanlığı'na *dışarıdan sokulmuş (intrusive)* bir unsurdu. Hıristiyanlığın ona hiçbir ihtiyacı yoktu. Zaten ortada binyıldan fazla bir süreden beri devam eden kendi "öğretim yetkisi" vardı. Bu yeni *licentia docendi*, müesses nizama karşı bir çatışma kaynağı teşkil ediyordu. Licentia docendi Hıristiyan Batı'ya, Ortaçağ Hıristiyanlığı'nın İslâm'dan hırsla ithal ettiği bilgilerle birlikte gelmişti; bu bilgilerin ayrılmaz unsuru durumundaki araç ve metotların parçası olarak gelmişti.

Dinî kökenli bu icâzetin kadîm Yunan veya kadîm Roma'nın ürünü olmadığını söylemiştim. O halde, derin bir şekilde dinî hukuka kök salmış olan bu icâzet, Hıristiyanlık veya Yahudilikte ortaya çıkmış olabilir mi? Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm, aynı "şahsî, her şeyi bilen ve her şeye kâdir Tanrı" mefhumunu paylaşırlar. Ancak "öğretim üyeliği belgesi", dinî kökenli olmasının yanısıra, *ferdiyetçi* bir sistemin ürünüydü. Bu haliyle o, bir kilise hiyerarşisinde veya *münferid* doktorların otoritesinden

daha yüksek bir otoriteye sahip herhangi bir sistemde ortaya çıkıp gelişemezdi. O, hususî olarak bir loncanın, aynı ihtisaslaşmış eğitime tabi tutulan bir grup ferdin ürünüydü. Bir kere bahşedilince, bu fertlerin otoriteleri artık tüm dış güçlerden bağımsız hale gelirdi ve onun üzerinde herhangi bir dünyevî otorite bulunmadı. Netice olarak bu icâzet, ne kilise hiyerarşisine sahip Hıristiyanlıkta ne de "Yahudi âlemindeki baş öğretim ve otorite makamı" olan Babil'deki (Irak) Akademi'nin başı Gaon'un yüksek otoritesinin tanındığı Yahudilikte ortaya çıkıp gelişebilirdi.[66]

Yahudi rabbi ile Müslüman müftînin vazifelerinin birbirine benzediği doğrudur. Fakat bu benzerlik yalnızca belli bir noktaya kadar böyledir. Yahudilik, avamı, dinî hukukla ilgili bir meselede cevaba ihtiyaç duyduğunda bir rabbiden fazlasını araştırmaya teşvik etmemiştir. Bir âmmî (avamdan biri), kendi yöresindeki en üst otoriteye gider ve daha fazlasına cüret edemezdi. Ancak İslâm'da âmmî birçok müftîye danışmakta hürdü ve aldığı görüşler arasından kendi seçimini yapmada serbestti. Aşağıda görüleceği üzere sözkonusu iki sistem arasındaki bu ayrım esaslıydı.

Doktora, bir "icmâ câmiası (church of consensus)" olan Sünnîliğin aksine bir "otorite câmiası (church of authority)" olarak tanımlanabilecek olan Şiîlikte de ortaya çıkamazdı. Şiîlikte öğretme yetkisi imamlara tevdi edilmişti, en yüksek otoriteyi onlar temsil etmekteydi. Herhangi bir Şiî dinî öğretinin sahih olarak görülebilmesi için imamlardan birinin otoritesine atıfta bulunması zorunluydu.[67]

Modern zamanlarda bilindiği şekliyle doktora derecesinde mündemiç olan öğretme yetkisi, kökeninde, temel olarak *icmâya dayalı (consensual)* dinî bir sistemden kaynaklanır. İcmâya dayalı olması, bir öğretinin sahih din yolunda (ortodoks) oluşunun nihaî ölçüsünün, hepsi eşit olarak görülen hukuk doktorlarının icmâına (görüş birliğine) dayanması anlamına geliyordu. Sünnîlikte sistemin çalışma keyfiyeti böyleydi. Bu, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki sistemden olduğu kadar Şiîlikteki sistemden de farklıydı.

C. Akademik Özgürlük

Muftî ve Musteftî

İcmâya giden yol, hukukî bir meselede fakihten görüş talep eden bir âmmî ile başlardı. Bu sürecin her bir unsuru teknik bir terimle adlandırılırdı. Âmmî bir görüş sorduğunda, bunu *musteftî* (hukukî bir meselede müftüden görüş soran kişi) sıfatıyla yapardı. Onun soruşturduğu görüşe

fetvâ (hukukî görüş) denilirdi. Fakih ise *muftî* (hukukî görüş beyan eden hoca) sıfatıyla hareket ederdi. Sürecin kendisi de, görüş soran âmmînin bulunduğu yer açısından bakıldığında *istiftâ* (hukukî görüş talebi) olarak adlandırılırdı. Alınan hukukî görüşü âmmî kabul etmek zorunda değildi. Bu görüş, sadece, bir fakih tarafından beyan edilen hukukî bir *görüş*tü; bir kâdı tarafından tebliğ edilen kazâî bir *hüküm* değildi. Aynı âmmî, aynı fıkhî meselede çok sayıda fakihten görüş talep etmekte serbestti. Bu görüşler, yazılı taleplere cevaben genellikle yazılı biçimde sunulurdu. Artık mütalaa etmesi için tüm görüşler önünde hazır olan âmmî, izlemek üzere birini seçmekte serbestti. Bu uygulamanın, modern dönemde pratisyen hekimlerden ikinci ve üçüncü görüş sorma uygulamasından pek farkı yoktur. Her iki durumda da tek sınırlama, görüş talep eden kişinin iradesi ve cüzdanının hacmidir.

Âmmî, aldığı görüşler arasından nihaî seçimini yaptığında onun bu seçimine *taklîd* denilirdi. Bu teknik terim, âmmî sözkonusu olduğunda umumiyetle yanlış anlaşılmaktadır. Gerçekte bu terimin birbirine tamamen zıt iki anlamı vardır. *Müstefti*, yani âmmî tarafından bakıldığında taklîd, "otoriteyle donatma", "otorite giydirme" anlamına gelmekteydi; onun seçimi, seçilen görüşe otorite giydirmekteydi. Taklidi icra etmek âmmînin hakkıydı. Öte yandan, ona uygulandığı zaman övülen taklîd, müftîye, fakihe uygulandığında tenkid ifade eden bir terimdi. Bir müftînin diğer bir müftînin görüşüne "otorite giydirme" hakkı yoktu. Dolayısıyla onun açısından *taklîd* "zelil bir taklitçilik" olarak görülürdü. Zelil bir fakih, otoritesinden ferağat eden, mukaddes vazifesini ve icmâya götüren süreci ihlal eden kişiydi. Nihayette o, ününü kaybeder ve artık salahiyet sahibi bir fakih olarak görülmezdi. Otorite, mukaddes vazifesinin bilincinde olan ve görüşünü kendi şahsî araştırmasına, teknik olarak *ictihâd* (sözlükte, kişinin kendi kudreti dahilinde tüm çabasını sarfetmesi) diye adlandırılan faaliyete dayandıran fakihe mal edilirdi. Bu faaliyetin icracısı olarak ona *muctehid*, yani salahiyet sahibi fakih denilirdi. Eğer iki âmmî, öğreti veya uygulama ile ilgili aynı meselede almış oldukları fetvâlar arasından tamamen birbirine zıt fetvâları benimseyen bir seçim yapacak olsalar, her biri seçtiği görüşü izlemekte serbest olurdu. Bununla birlikte bu zıt görüşlerin hiçbirinin icmâ yaptırımı sözkonusu olmazdı. Bu veya öteki görüş için nihaî yaptırımı beklerken her bir görüş, âmmînin taklidinden kaynaklanan ve bu arada onu yetkiyle donatan bir yaptırıma sahip olurdu. Dolayısıyla sahih yol (ortodoksi) iki seviyede işlemekteydi: 1) Âmmînin taklidinin yer aldığı başlangıç seviyesi, 2) Fakihlerin, fıkıh âlimlerinin, fıkıh teolojisi doktorlarının icmâının yer aldığı müteakip seviye.

Fakih, görüşüne ulaşırken, bunu kaynaklara dair kendi yorumuna dayalı kendi şahsî araştırması (*ictihâd*) temelinde yapıyordu. O, bu vazifesini bir fakihler komitesinin parçası olarak değil, tek başına icra ederdi. Tabiî onun araştırmasının sonucu da bir başka fakihin veya başka fakihlerin aynı meseleyle ilgili görüşleriyle uyum içinde olabilirdi. Fakih, geçmişteki veya kendi dönemindeki fakihlerin, hatta kendi mezhebinin mensubu olan fakihlerin görüşleriyle bağlı değildi. Bundan da öte, aynı veya benzer bir meselede kendisinin geçmişteki görüşlerinden birini izlemek zorunda da değildi. O, taze bir araştırma çabasından kaynaklanan taze bir görüşe ulaşmak zorundaydı. Fakih, kendi şahsî görüşünü tüm dış güçlerden bağımsız olarak oluşturmada serbestti. Hiçbir güç veya otorite, onu, önceden belirlenmiş bir görüşe ulaşmaya meşru yoldan zorlayamazdı. Fakih, kendi araştırmasını icra etme ve bulgularını beyan etmede sadece serbest ve bağımsız değildi; Âhiret'te vaad edilen mükâfatla böyle yapmaya aynı zamanda teşvik de edilmişti. Bir hadis, neticede hatalı olduğu ortaya çıksa bile araştırması sebebiyle fakihe mükâfat vaad eder; eğer isabet ettiği ortaya çıkarsa iki kat mükâfatlandırılacaktır. Bir başka hadis, yükümlülüğünü yerine getirmiş olması, vicdanî olarak yapabileceğinin en iyisini yapmış olması anlamında her fakihi musîb (isabetli) kabul eder. Bu iki özgürlük, yani âmmînin ve hukuk doktorunun özgürlüğü, bir kilise hiyerarşisi ve -sahih din yolunu belirlemek üzere- konsül ve sinodları bulunan bir dinî sistemde var olamazdı. İslâm'ın ne konsülü ne de sinodu vardı. Dolayısıyla kendi sahih din yolunu kendi şartlarıyla tutarlı bir süreç aracılığıyla belirlemek zorundaydı. Hukuk doktorlarının avamın sorularına verdikleri münferid cevaplar çelişkili görüşlere yol açtığı, doktorlar birbirleriyle ilişkileri bakımından eşit bir seviyede bulundukları ve ihtilaflara çözüm sunmak üzere son merci olarak başvurulacak yüksek bir dinî otorite bulunmadığı için, benimsenen metot *konsensüs* metoduydu, yani hukuk doktorlarının icmâ' metoduydu. Fakat konsensüs sağlanması için İslâm'ın hiçbir resmî teşkilatı yoktu; gerçekte fakihlerin görüşlerini toplayacak herhangi bir teşkilatlı çabanın tamama ereceğine dair bir kesinlik de asla olamazdı. Bununla birlikte bu icmânın istisnasız olması gerekliydi; tek bir salahiyetli kişinin farklı görüşü bile onu hükümsüz kılabilirdi. Bu tür mülâhazalar karşısında icmâya, geriye dönük, menfî ve mukayyed olarak karar verilmesi gerekiyordu. Geçmişte belli bir öğretiye karşı salahiyetli fakihlerin seslerini yükseltmiş olup olmadıklarına bakılarak icmâya karar veriliyordu. Muhalif bir görüşün yokluğunda ilgili öğretinin sahih din yolu olarak kabul edildiği düşünülüyordu. Ayrıca, muayyen bir dönemin icmâsının yeni bir delil temelinde bir

başka dönemin icmâsıyla tadil edilmesi mümkün olduğundan icmâ mukayyetti. *Bundan dolayı görüş farklılığı sahih din yolunu belirleme sürecinde en önemli unsurdu.* İslâm'da görüş farklılığına sadece izin verilmekle veya basitçe teşvik edilmekle kalınmamış, bu aynı zamanda her Müslümanın üzerine vâcib olan bir yükümlülük olarak fiilen emredilmiştir. Görüş farklılığını ortaya koymak, vicdanında kendisinin doğru olarak gördüğü görüşle, farklı olduğunu düşündüğü bir görüş sözkonusu olduğunda her hukuk doktoruna *evleviyetle* vâcib idi. Farklı görüş beyan ederken fakih, "emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker" hükmünü izlemekteydi. Bu hüküm, ona -bir âmmî görüşünü sormamış olsa bile- farklı görüş beyan etme imkanı vermekle kalmamış, susmaktan caydırmak suretiyle görüşünü beyan etmeyi emretmiştir. Eğer fakih çekingenlik, ilgisizlik veya ihmal sebebiyle sessiz kalırsa, onun sükûtu zımnî onaylama (*takrîr*) olarak kabul edilirdi, müsbet bir değeri vardı. Sistem muvafakat ile muhalefet arasında çekimserliğe yer bırakmamıştı.

Görüş Farklılığının İslâm Hukukundaki Rolü

İslâm'da görüş farklılığının önemi, İslâm hukuk edebiyatının en velûd türlerinden birinin, *hilâf* (görüş farklılığı) olarak adlandırılan türün varlığını ve onun oynadığı rolü açıklar. Bu edebiyatın bolluğu, 19. yüzyılın sonlarında meşhur İslâmiyatçı Ignaz Goldziher tarafından fark edilmişti. O, bu konunun önemini kavrayarak ona dikkat çekme ihtiyacı hissetmiş ve onunla ilgili kaynakçaya dair ayrıntılı bir araştırma yapmaya çağırmıştı.[68] Yarım yüzyıldan fazla bir süre sonra Franz Rosenthal haklı olarak bu ihtiyacı tekrarlamış ve İslâmiyatçılara Goldziher'in çağrısının henüz karşılanmadığını hatırlatmıştır.[69]

Öğreti ve uygulama ile ilgili meselelerde *birbiriyle çatışan görüşleri* tabiri caizse "kanunlaştıran" bu velûd fıkıh edebiyatı (literatürü) dalı başlangıçta insanı bir hayli şaşırtabilir. Bununla birlikte sahih din yolunun (ortodoksi) belirlenmesinde ihtilafın vazifesi anlaşılırsa belirsizlik ortadan kalkar. *Hilâf* eserleri, önceden değinildiği üzere, iki seviyede sahih yolu belirlemede İslâm'ın ihtiyaç duyduğu şeyin ta kendisiydi. Sahih yolun başlangıç seviyesi, muayyen bir öğreti veya uygulama ile ilgili ihtilaflı (birbirinden farklı) görüşlerden oluşurdu; ikinci seviye olan icmâ ise ihtilaflı görüşlerin yokluğuyla belirlenirdi. Bu, İslâm'ın sahih yol öğretilerini "kanunlaştıran" bir hukuk edebiyatı dalının niçin bulunmadığını açıklar. Sözkonusu hilâf edebiyatı, bu vazifeyi menfî açıdan görür. *Hilâf* eserleri, görünüşte menfî olsalar da etkileri bakımından müsbettiler. Bu eserler, önceden değinilen iki seviyede sahih yolun tanımlanmasına hizmet

etmişlerdir: 1) Eğer bir mesele ihtilaflı görüşlerle birlikte zikredildiyse bu, herhangi bir icmâya ulaşılmadığı anlamına gelirdi; bundan dolayı da sözkonusu görüşler başlangıç seviyesinde eşit derecede sahih yol durumundaydılar. 2) Eğer bir mesele yalnızca bir görüşle birlikte zikredildiyse, ihtilafın yokluğu, sözkonusu görüşün icmâ seviyesinde sahih yol olduğu anlamına gelirdi. İlk durumda *hilâf* eserinin fakih müellifi, bir görüşü diğerlerine tercih edebilirdi; fakat âmmînin seçme özgürlüğü bâki kalırdı. İkinci durumda ise yetkin ihtilafın yokluğu, icmâyı gösterirdi.

D. Fakihin Çifte Öğretme Yetkisi

Fıkhî görüşler beyan etmek ve onları savunmak fakihin aslî vazifesiydi, onun hakkıydı. Çünkü modern dönemde doktora derecesi alanlar gibi o dönemde de yeni doktor her zaman bir tedris kadrosu bulmakta başarılı olamazdı. Fakat modern dönemin doktorundan farklı olarak müftî-fakihin kendi görüşlerini beyan etme yetkisi vardı ve görüşlerini soran mümin kendisine para öderdi. Bu yetki, müftî olarak onun mevkiine içkindi. Gerçekte onun doktorası çifte bir yetkilendirmeydi. Sahip olduğu icâzetin tam adı, onun çifte *magisterium*unu (öğretme yetkisi) ifade etmekteydi: "Fıkıh dersi verme *ve* fıkhî görüşler açıklama icâzeti" (*el-icâze bi't-tedrîs ve'l-iftâ*). Bu, onun sınıf ortamında fıkıh öğretme ve kendisinden görüş sormayı seçen müminlerin avâmına (yani fakih olmayanlara) fetvâ verme yetkisine sahip olduğu anlamına gelir. Çünkü bu fıkıh öğretme ve fetvâ verme hocalığı ona hayat boyunca bahşedilmiş bir imtiyazdı; bu hususta sadece Allah'a karşı sorumluydu. Onun öğretme, araştırma yapma ve bulgularını fetvâlar ve yayınlar halinde ilan etme konusundaki salahiyetleri, münhasıran, -meslekî hukuk loncaları bağlamında, özgür ve tüm dış güçlerden bağımsız olarak hareket eden- münferid hukuk doktorlarının denetiminde olan meselelerdi. O, bu çifte yetkisini, meslekî hukuk loncalarından birinde fıkıh teolojisi doktoru olan kendi fıkıh hocasından almıştı. İktidarın bu meselede herhangi bir söz hakkı yoktu.

Hıristiyanlıkta Öğretme Yetkisi

Münâzara, muhâkeme ve tartışmadaki fikir teâtisi, İslâmî sahih yolu belirleme süreci için hayatî önem taşıyordu. İslâmî sahih yolun belirlenmesi, fıkıh teolojisi doktorlarının fikirlerinin serbest tesadümüne dayanıyordu. Dolayısıyla İslâm'ın klasik çağında münâzara metodu sadece bir mektep alıştırmasından ibaret değildi. Öte yandan Ortaçağ Hıristiyan üniversitelerinde *başlangıçta* durum tam da böyleydi. Çünkü, sahih yolu belirlemek için Hıristiyanlığın konsüllerinin ve sinodlarının bulunduğu

bu yerde münâzara metodunun ancak bir mektep alıştırması olması beklenebilirdi. Bu metot, Hıristiyan Batı'da üniversitelerin ortaya çıkışının temelinde yatan Arapça eğitim, tercüme ve temessül (özümseme) akınının bir parçası olarak İslâm'dan gelmişti. Fakat çok geçmeden münâzara metodu aslî vazifesine döndü ve dolayısıyla İslâm'da kendisi için icat edildiği vazifeyi Hıristiyanlıkta icra etmeye, Hıristiyan âleminde kargaşa çıkarıcı bir güç olmaya başladı. Bir başka ifadeyle Hıristiyan âlemi, kendi içinde bir başka öğretim otoritesinin, -papayla birlikte piskoposlar kurulunun değil, İslâm'da olduğu gibi teoloji doktorlarının yürüttüğü- bir başka magisteriumun ortaya çıkışına şahit olacaktı.

Magisterium (öğretme yetkisi), Hıristiyan kadîm çağındaki başlangıcından üniversitelerin ortaya çıkışına kadar, miras alınan öğretilerin sadâkatle nakledilmesine dayanıyordu ve havarî istihlâfı,* Geleneğin biçimi ve garantisiydi; piskoposlar da çoğunlukla teologların rolünü icra ediyorlardı. Ortaçağ'da üniversitelerin ortaya çıkışı ve skolastik münâzara metodunun gelişiyle birlikte, -skolastik metodun nihaî ürünü olan- doktora yahut magisterium da ortaya çıktı. Bu magisterium (öğretme yetkisi/otoritesi), papazlığa ait magisteriuma benzemekteydi ve piskoposların otoritesinin üstüne çıkma tehdidi taşıyordu. Aziz Tomas Akinas bu iki *magisterium* arasında ayrım yapmıştı: 1) *Magisterium cathedrae pastoralis* veya *pontificalis* olarak adlandırdığı papazlığa ait magisterium; 2) *Magisterium cathedrae magistralis* olarak adlandırdığı hocalık magisteriumu. İlki idârî-kazâî yetkiyi, ikincisi ise kamuda alenen tanınan şahsî yeterliliği temsil etmektedir. Aziz Tomas'a göre papazlık magisteriumunun arkasında idârî-kazâî yetki vardır ve o, kilisede vaaz etme ve kamu düzenini sağlamakla ilgilidir. Münhasıran -papa ile birleşik olarak- piskoposlara ait olan bu magisterium, tek salahiyetdâr (bağlayıcı) magisteriumdur.[70] Öte yandan hocalık magisteriumu akademik meselelerle ilgilidir; hocalar, resmî statülerinden ziyade bilgi ve delil getirme yoluyla öğretirler. Onların vardıkları sonuçlar, gösterdikleri delil kadar değerlidir, daha fazla değil. Bu sonuçlar geçerli olsalar bile, papazlık magisteriumunca benimsenmedikçe salahiyetdâr (bağlayıcı) değildir. Kendi başına hocalık magisteriumunun dinî otoritesi yoktur.[71] Magisteriumun biçimleri ve onun doktorlarla ilişkisi, Fransız teolog Yves Congar tarafından incelenmiştir; o, aynı zamanda *magisterium* teriminin semantik tarihini de incelemiştir.[72]

* Apostolic succession: Hıristiyanlıkta, havarilerin piskoposları kendilerine halef tayin ettikleri (istihlâf), piskoposların da kendilerinden sonra gelenleri halef tayin edegeldikleri, sahih yolun baştan günümüze bu yolla korunduğu şeklindeki öğreti.

19. yüzyıl ortalarında, yani Peder Congar'ın çalışmalarından bir asırdan fazla bir süre önce Charles Thurot, Ortaçağ'da Paris Üniversitesi'ndeki eğitime dair eserinde bu olguya dikkat çekmiştir. Aşağıda onun bu konuyla ilgili metninin tercümesi bulunmaktadır:

> Teoloji Fakültesi, dinî bir öğretinin hak veya batıl, sahih yol veya bid'at olup olmadığı konusunda nihaî karar verme yetkisini üstlenmişti. Piskopos ve son merci olarak Papa ancak kazâî güç ve icbâr yetkisine sahip idiler; onlar sadece cezayı tatbik ediyorlardı. Gerçekten mahkumiyet için teolojik bir gerekçe sunmak gerekliydi ve bu da teoloji ilmine, yani onun mercii olan teoloji doktorlarına başvurmaksızın imkansızdı. Aynı şekilde Papanın kendisi de dogma meselelerinde nihaî bir karar veremezdi. Papa 7. Clement'ten önce 1387'de Aillyli Peter'in uyguladığı sistem böyleydi.

Hıristiyan âleminde garip bir gelişme olan bu durum hakkında Charles Thurot açıklamalarını şöyle sürdürür:

> Bu hak iddiaları hayal mahsulü değildi. Paris Üniversitesi'nin, tüm tarikatların muvazzaf papazları ile tüm uluslardan gelen sekülerlerden [seculars: manastır sistemine bağlı olmayan mahalle papazları] müteşekkil Teoloji Fakültesi, tabiri caizse alanında tekti. Diğer hiçbir üniversite daha fazla üyeye ve daha seçkin doktorlara sahip değildi. Tüm uluslar Sorbonne'a kabul edilirlerdi. Tüm dinî tarikatlar, kendi biraderlerinin elit kesimi tarafından Paris'te temsil edilirlerdi. Adeta başka herhangi bir yerde daha tarafsız ve daha aydınlanmış bir hakimler heyeti bulunamazmış gibi görünüyordu.[73]

Dolayısıyla Hıristiyanlıkta ilginç bir olguya şahit olmaktayız: Hıristiyan Batı'da münhasıran skolastik, mektebî bir alıştırma olan, sonra sahih yolu belirleme şeklindeki aslî rolüne rücû eden bir metodun başkalaşımına. Hıristiyanlıkta bu rol (sahih yolu belirleme), münhasıran kiliseye aitti ve dışlayıcı bir şekilde papa ile birleşik olarak piskoposların elindeydi. Skolastik metodun sahih yolu belirleme rolü, özü itibarıyla İslâmî idi, herhangi bir kilise hiyerarşisi bulunmayan bir dinde zorunluydu. Bir kilise hiyerarşisiyle donatılmış ve tek başına "öğretme yetkisi"ne, yani magisteriuma sahip bir dine ait değildi.

Kifâyet ve Yetki Sahası

Teologun magisteriumunun özü, onun ilmî *kifâyet*ine dayanıyordu. Öte yandan papazlık magisteriumunun özü, papayla birleşik olarak pis-

koposların *idârî-kazâî otoritesi*ne dayanıyordu. Üniversitelerin ortaya çıkışından önceki dönemde *magisterium*, basitçe, *magister* pozisyonundaki birinin makamı, vazifesi veya faaliyeti anlamına gelirdi; yani muayyen bir alandaki ilmî veya teknik kifâyetten ibaretti. Fakat 12. yüzyılın son yarısı ile 13. yüzyılın ilk yarısı arasında üniversitelerin ortaya çıkışıyla birlikte, kısa süre içinde Hıristiyanlıkta ikinci bir magisterium -teoloji doktorlarının magisteriumu- haline gelecek olan şeyin İslâmî tohumları ekilmişti. Charles Thurot ile Yves Congar'ın tasvir ettikleri durum böyleydi.

Bu olgu yeni bir şeydi, daha önce asla mevcut değildi. Teologların bu yeni rolü, Basel Konsülü'nde doruğa çıktı; bu, Congar'ın "malsain" (öldürücü/yıkıcı) olarak adlandırdığı bir doruktu. Bu konsülde 34. celse 25 Haziran 1439'da toplandı; orada sadece 13 papaz ve 7 piskoposa karşı 300 teoloji doktoru vardı! Peder Congar, "Bu durum, Luther'in daha sonra kendi doktor ünvanına (yani doktor olarak vazife ve misyonuna) yüklediği önemi açıklamaktadır" der. Bu konsülden uzun süre önce, temkinli olarak bilinen teolog Godefroid de Fontaines (v. 1306) bile, teoloji doktorlarının piskoposluk kararlarına *uymama*, fakat aksine papanın yetki sahasına ait meselelerde "karar verme" hakkını benimsemişti (Teknik skolastik terminolojide bir "karara varma", bir çözüm anlamına gelmekteydi; Arabî-İslâmî skolastik terminolojideki *takrîr*in mukabili idi). Godefroid, "Çünkü" der, "ea quae condita sunt a papa possunt esse dubia" (Papa tarafından karara bağlanan meseleler kesin olmayabilir).[74]

Hıristiyanlıkta magisterium konusundaki çatışma, üniversitelerin zuhûrundan sonra, teoloji doktorlarıyla birlikte ortaya çıkmıştır. İslâm'da ise bu çatışma, loncaların hukuk college'lerinin icadından *önce* ortaya çıkmıştır. İslâm'da magisterium, Hz. Peygamber'den kendi tilmizlerine (*ashâb, sahâbe*) ve onlardan da fıkıh hocaları olmaları haysiyetiyle tâbilerine geçerek nesilden nesile aktarılmıştı. İslâm'da çatışma, Bizans'tan getirilen Yunan ilminin sokulmasından sonra meydana gelmişti. Engizisyon'un (Mihne) başarısızlığa uğramasının neticesi, fakihleri tam olarak otorite koltuğuna oturtmak oldu. Bu mevkiye sağlamca yerleşen fakihler, önceden işaret edildiği üzere, kendi meslekî hukuk loncalarını tesis ettiler; dışlayıcı hukuk college'lerinde kendilerine ait bir hukuk ihtisası programı oluşturdular ve felsefî teolojiyi sistematik olarak müfredattan dışladılar. Sözkonusu college'ler, vakıf müesseseleriydiler ve bunlar, gelirleri vakıf lehdârlarına -yani muallimler, öğrenciler ve idarecilere- verilmek üzere bağışlanan binaları, ziraî toprakları ve diğer mülkleri içermekteydi. Vakıf hukukunun müellifleri durumunda olan fakihler, dahası onun yorumcuları ve muhafızları durumundaydılar. İslâm inançlarına aykırı ola-

rak yorumlanabilecek hiçbir şey bir vakıf mevzuu olamazdı ve fıkıh doktorları, bu inançlara neyin aykırı olduğuna karar verme yetkisine sahiptiler. Felsefî teologlar için eğitim merkezi olarak hizmet etmiş olan *Dâru'l-hikme (hikmet evi), Dâru'l-ilm (ilim evi)* gibi müesseseler, *Dâru'l-Kur'ân (Kur'ân evi)* ve *Dâru'l-hadîs (Hadîs evi)* gibi Gelenekçi müesseseler lehine tedricen ortadan kayboldular.

Dolayısıyla İslâm ve daha sonra Hıristiyanlık, magisterium yani meşru öğretme yetkisi/otoritesi meselesinde bir çatışma yaşamıştır. Bunlardan birinde öğretme yetkisi, [Hz.] Peygamber'den diğerinde Mesih'ten nakledilmekteydi. Herhangi bir kilise hiyerarşisinin bulunmadığı İslâm'da [Hz.] Peygamber'in halefleri Şeriat (religious law) âlimleriydi; Hıristiyanlıkta ise Mesih'in halefleri, piskoposlar kurulu ve papa, yani kilise hiyerarşisi idi. Her iki durumda da çatışma, yabancı bir unsur sokulduğunda vukubuldu. İslâm'da bu yabancı unsur, tevhid dini ortamında putperest bir unsur olan Yunan felsefesiydi. Hıristiyanlıkta ise bu unsur doktoraydı. Doktoranın İslâm'da *varlık sebebi* mevcuttu; ama -önceden var olan meşru otoritenin üstüne vaz' edilen yeni bir öğretme otoritesi halini aldığı- Hıristiyanlıkta böyle bir meşruiyeti yoktu. Konsül ve sinodları bulunmayan İslâm, bir "öğretme yetkisi"ne ve onu destekleyen fıkıh teolojisi doktorlarına ihtiyaç duyuyordu. Zaten bir öğretme yetkisiyle donatılmış olan Hıristiyanlığın ise rakip bir otoriteye tahammülü yoktu.

E. Doktoranın Kökeni ve Gelişimi

İslâm toprağından nakledilen doktoranın, yeni çevresiyle uyumlu hale getirilmesi gerekliydi. Bu çevrede, kilise hiyerarşisine ait, uzun süreden beri yerleşik bir öğretim yetkisi mevcuttu. İslâm'da olduğu gibi Hıristiyanlıkta da öğretim, dinî bir vazifeydi, bundan dolayı öğretim üyeliği belgesinin verilmesi bir kilise işi halini almıştı. Bu yetkinin katedral kilisenin yöneticisinden (chancellor) alınması gerekliydi. Ortaçağ üniversitesini inceleyen tarihçiler, katedral kilise ile üniversite hocaları arasında uzun süreli bir çatışmadan bahsederler. Hocalar nihayette sözkonusu yöneticinin denetiminden kaçtıklarında bile, bunu ancak papanın denetimine girmek suretiyle yapabildiler. Üniversite hocaları, İslâmî hukuk loncalarındaki meslektaşlarının yararlandığı tam muhtariyeti elde edememişlerdi ve tabi başarısız olacakları tahmin edilebilirdi. Onlar sadece Paris'te değil, Bologna Üniversitesi'nde de kaybettiler. Burada 3. Honorius, 1219'da doktoranın Bologna başdiyakozunun onayı alınmaksızın verilemeyeceği yolunda bir emir verdi. Yetki yalnızca kilise hiyerarşisine aitti, üniversitenin teoloji hocaları hiyerarşinin iradesi sayesinde ders vermekteydiler. Dolayı-

sıyla, Hıristiyan Batı'da papazlığın idarî-kazâî yetkisi ile meslekî kifâyet mefhumları arasında bir ayrım vardı. Ancak İslâm'da yetki ve kifâyetin *her ikisi de* dinî hukuk hocalarına tevcih edilmişti ve bu tevcih, onları İslâm'daki tüm diğer hocalardan farklı kılmaktaydı.

İslâm'ın klasik çağı, üniversite bilginliği bakımından Hıristiyan Batı'yı etkileyen bir düşünce kültürü üretmişti; üniversiteyi ortaya çıkaran bir âmili, yani skolastik metodu -beraberindeki doktora ve akademik özgürlükle birlikte- temin etmişti. Bu özgürlük, ancak tüm "öğreticiler"in öğretme yetkisi veya hakkı bakımından eşit görüldükleri bir düşünce kültüründe var olabilirdi. O, öğretme yetkisinin münhasıran kilise hiyerarşisine ait olduğu bir yerde var olamazdı. İslâm'ın klasik döneminde fakih ve âmmî açısından var olan akademik özgürlük, üniversite hocaları ve öğrencileri açısından akademik özgürlükle ilgili modern anlayışla sınırdaştır.[75]

İslâm'ın klasik çağındaki din bilginliğinde olduğu gibi modern üniversite bilginliğinde de sahih yol, karşılıklı rızaya dayalıdır. Tabiri caizse ilmî araştırma sonuçlarının "sahih yolu" hakkında bizzat âlimler câmiasının nihaî icmâsı (onayı, konsensüsü) yoluyla hükme varılır. İhtilaf (görüş farklılığı) bu her iki düşünce kültüründe de hayatî bir rol oynar. Fakat meşru öğretme yetkisinin bir kilise hiyerarşisine tevdi edildiği bir dinde ihtilaf, Yves Congar'ın ifadesiyle sapkınlığa ve nihayette müminler cemaatinden ayrılışa sevkedici olarak görülecektir.

Herhangi bir kilise hiyerarşisi bulunmayan İslâm'ın klasik çağı, sahih yolun (ortodoksinin) belirlenmesi için bir mekanizma geliştirmek zorundaydı. Bu mekanizma, dinî hukuk alanında münâzara (ilmî tartışma) metoduna dayalı bilginlikti ve hakem de doktora sahibi hukuk âlimlerinin icmâıydı. İslâm'ın eğitim anlayışı ve eğitim metotları ortaçağ üniversitesini ve bu müessese aracılığıyla modern çağdaki üniversite bilginliğini etkiledi. Doktoranın kökleri, İslâm'ın klasik çağının fıkıh bilginliğine, onun ilmî araştırmalarına ve o dönem fakihlerinin ve avâmın özgürlüğüne sağlamca yerleşmiştir. Bir başka ifadeyle İslâm'ın klasik çağının düşünce kültürü alanındaki mirası, diğer şeylerin yanısıra doktorada ve üniversite hocası ile üniversite öğrencisinin akademik özgürlüklerinde de görülebilir.

4. Bölüm

Akılcıların Gelenekçi Müesseselere Sızması

İslâm'ın müesseseleri güvenli bir şekilde Gelenekçilerin elinde olduğundan Akılcı hasımlarına tek bir yol kalıyordu: Sızma. Geçen bölümlerde anlatılanlar, Şâfiî'nin *Risâle*si'nin asrından el-Kâdir Billah'ın Akîdesi asrına (8. yüzyıldan-11. yüzyıla) kadar uzanan dönemi kaplar. Bu dönemin sonlarına gelindiğinde iki Akılcı hareket, yani Mutezile ile onun halefi Eş'arîlik, Hanefî ve Şâfiî mezheblerine sızmış durumdaydı. Sünnî bir Müslüman, fıkıh mezheblerinden birine mensubiyetiyle tanımlanıyordu; bir Mutezilî veya bir Eş'arî, böyle bir mezheb mensubiyeti sayesinde Sünnî sayılıyordu. Gelenekçilik bu şekilde dizginlerini sağlamca kontrol ettiği alanda idarî-kazâî bir yetki uyguluyordu. Akılcılık, siyasî desteğini kaybetmiş olsa da, İslâmî dinî düşünce süreci üzerindeki etkisi yoluyla, hasmını fikrî bir diyaloğa sokma kabiliyetine sahipti.

A. Rakip İki Medrese-College'nin Açılması

Bağdad Nizâmiye Medresesi

Daha önce ifade edildiği üzere bir medrese-college vakfı, kurucunun, isterse kendi kurduğu vakıf üzerinde denetimi elinde tutmasına izin vermekteydi. O, bu denetimi ebedî olarak kendi nesline intikal ettirebilirdi. Nizâmülmülk'ün medrese-college'leri bu tür bir vakfa dayalıydı. O, kendi medrese-college'lerini, bazılarının hâlâ sandığı gibi başveziri olarak hizmet ettiği Selçuklu Sultanı'nın denetiminde değil, kendisinin

ve kendinden sonra ahfâdının denetiminde bulunmak üzere kurmuştur. Bir müslümanın bir vakıf müessesesi kurması, resmî yetkili sıfatıyla değil, hususî kişi sıfatıyla olurdu. Dahası Nizâmülmülk'ün medreseleri Şâfiî talebelere hasredilmişti; onun hizmet ettiği Sultan ise Hanefî olduğundan, bu medreselere başvuran Sultan'ın çocukları veya başka bir Hanefî ancak Şâfiî mezhebine geçmeleri halinde kabul edilebilirlerdi. Her mezhebin kendi medresesi (college of law) vardı.

Kendisinden önceki Bedr b. Hasaneveyh gibi Nizâmülmülk de zeki bir siyasetçiydi. İzlediği siyasetlerinde, idaresi altında bulunan muhtelif eyâletlerin mahallî sosyal-dinî ve siyasî hassasiyetlerine karşı son derece duyarlıydı. Akılcı Eş'arî hassasiyetin hakim olduğu Horasan'da Eş'arîliği destekledi; Gelenekçilerin kalesi olan Bağdad'da ise Şâfiî Gelenekçilere destek verdi. Bu menfaatçi destek gösterisinin bir delili, onun Bağdad'da kurduğu Nizâmiye Medresesi'nin -bir parçası günümüze ulaşan ve daha önce zikredilmiş olan- vakıf senedinde görülebilir. Burada Şâfiî hukuk teorisi ve metodolojisi(ne bağlılık), medresedeki bazı hassas mevkilere atanmada şart koşulmuştu. Nizâmülmülk'ün, aşağıdaki maddeleri, medreseyi kendisi için kurduğu fıkıh hocası Şirâzî'nin ısrarıyla vakıf senedine koymuş olması son derece muhtemeldir:

1. Nizâmiye, hem *fıkıh*ta (pozitif hukukta) hem de *usûlu'l-fıkh*ta (hukuk teorisi ve metodolojisi) Şâfiî olan Şâfiî mezhebi mensupları lehine kurulmuş bir vakıftır.
2. Nizâmiye'ye vakfedilen mülk, aynı zamanda hem *fıkıh*ta hem de *usûlu'l-fıkh*ta Şâfiî olanlar lehine vakfedilmiştir.
3. Aşağıdaki personelin hem *fıkıh*ta hem de *usûlu'l-fıkh*ta Şâfiî olması zorunludur:
   a. Fıkıh hocası (yani fıkıh teolojisi müderrisi),
   b. Akademik *vaaz* hocası-vâizi,
   c. Kütüphaneci (edebî ilimler alanındaki dersleri veren hoca).
4. Nizâmiye'nin Kur'ân öğretmek üzere bir kâriinin de (Kur'ân ilimleri hocası) bulunması gerekir.
5. Medresenin Arapçayı öğretmek üzere bir nahivcisinin de bulunması gerekir.
6. Personelin her biri, vakıf gelirinden muayyen bir pay alır.[76]

Bağdad Ebu Hanife Türbe-College'si

Hanefî öğrenciler için rakip bir Hanefî medresesi inşa eden kişi Nizâmülmülk değil, ondan geri kalmak istemeyen -Selçuklu Sultanı'nın mali-

ye bakanı- Ebu Sa'd el-Mustevfî (v. 494/1101) idi. Her iki medrese de aynı dönemde, iki yıl içinde inşa edildi (457/1065-459/1067 arası). Tarihçi Bundarî (623/1226 civarında sağ), Irak Selçuklularının tarihiyle ilgili eserinde konuyla ilgili hadiseleri kaydeder. Aşağıda, bu edîb tarihçinin konuya dair aşırı süslü ve son derece muğlak bir secili düzyazıyla yazdığı metin yer almaktadır:

> (Şerefülmülk Ebu Sa'd el-Mustevfî), Başvezir Nizâmülmülk'ün vekillerinin medreseyi [Nizâmiye'yi] inşa etmeye başladıklarını öğrendi; bunun üzerine, aynı şeyi yapabilme kudretine sahip olduğundan Ebu Hanife'nin (rahimehullah) Bâbu't-Tâk semtindeki kabrinde [kabrin bulunduğu mahalde] kendi mezhebinin mensupları için bir türbe ve bir medrese inşa ettirdi. Böylece o ziyaretgâh için Allah'tan alacağı mükâfatın emâresini ortaya koymuş oldu.[77]

B. Nizâmiye Medresesi'nin Gizli Akılcı Rolü

Yukarıda anlatılanların ışığında, özellikle de *usûlu'l-fıkh*ın Gelenekçilerin fıkıh teolojisi ve Akılcıların felsefî teolojisinin panzehiri olarak taşıdığı anlamla ilgili anlatılanlar ışığında, Nizâmiye vakıf senedinin maddeleri yeni bir anlam kazanır. Ebu İshak Şirâzî, bu alanda Nizâmiye kürsüsünün teklif edildiği ilk fıkıh doktoruydu. Şirâzî'nin kürsüyü reddetmesiyle ilgili olarak patlak veren çatışma ve İbn Sabbağ'ın yirmi gün süren ve akîm kalan tayini hadisesinde, Nizâmülmülk, medresesini Şirâzî için kurmuş olduğu hususuna açıklık getirmek suretiyle tavrını ortaya koydu: "Bu medreseyi Ebu İshak [Şirâzî] için değil de ya kimin için kuracaktım?"[78] Kurucu, Şirâzî'yi kürsü için seçmişse, bunun sebebi onun gerekli vasıflara sahip olmasıdır; o, sadece *fıkıh*ta değil *usûlu'l-fıkh*ta da Şâfiî idi.

Nizâmülmülk'ün medresesinin bir Şâfiî medresesi olmasını istemesinde şaşılacak bir husus yoktur; bu, medresenin kurucusu (*vâkıf*) olarak onun imtiyazıydı. Ancak şaşkınlığa yol açabilecek olan husus, vakıf senedindeki maddelerin, medresenin öğretim kadrosunun belli bazı mevkilerine yapılacak tayinlerde zorunlu iki nitelik olarak, sadece *fıkıh*ta değil, aynı zamanda *usûlu'l-fıkh*ta da Şâfiî olmayı özellikle zikretmesidir. Mesela fıkıh hocasının (müderrisin) *fıkıh*ta Şâfiî olmasını gerektiğini söylemek mahza lüzumsuz bir tekrardır, çünkü "Şâfiî" demek zaten "Şâfiî fıkhı" demektir. Fakat "Şâfiî *usûlu'l-fıkh*ı" (hukuk teorisi ve metodolojisi ilmi) demek, bu ilmin Şâfiî'nin *Risale*'de kastettiği şeyden farklı bir hal almış olabileceğine, Akılcı bir *usûlu'l-fıkh*, daha hususî olarak bir Eş'arî

*usûlu'l-fıkh*ı olabileceğine işaret etmek içindir ve Nizâmülmülk'ün medreseyi kendisi için kurduğu[79] kişi olan Müderris Şirâzî buna açıkça ve kesinlikle karşı çıkmaktadır. Şirâzî'nin *usûlu'l-fıkh*ta Eş'arî-karşıtı olduğu meşhurdur; İbn Receb'in Şirâzî'den naklettiği söz ile Şirâzî'nin kendi eserleri buna şahitlik eder: "Bunlar, içinde Eş'arîlerin kavillerine muhalif kaviller ortaya koyduğum eserlerimdir."[80] Şirâzî'nin *usûlu'l-fıkh* eserlerinden olan ve yayımlanmış olan *Luma'*da Eş'arîlere muhalif olan ve İbn Receb'in rivayetini doğrulayan birçok görüşü bulunmaktadır.[81]

Vakıf senedindeki "Şâfiî *usûlu'l-fıkh*ı" şartı, Şirâzî'nin bu ilim dalındaki öğretisiyle açıkça uyum içindedir. Fakat *usûlu'l-fıkh*ın "Şâfiî" olarak tavsifi, her bir mezhebin kendi *usûlu'l-fıkh* türüne sahip olduğu, o dönemde mevcut beş Sünnî mezhebin her biri için birer tane olmak üzere bu dinî hukuk ilminin beş türü bulunduğu anlamında anlaşılmamalıdır. *Usûlu'l-fıkh* bu tür bir sınıflandırmaya elverişli değildir. "Şâfiî *usûlu'l-fıkh*ı", *Risâle*'de vaz' edildiği ve tüm mezheplerin Gelenekçilerince takip edildiği şekliyle bizzat Şâfiî'nin *usûlu'l-fıkh*ını gösterir.

Dolayısıyla Nizâmülmülk'ün siyaseti vâzıhtı. Bir Şâfiî olarak Horasan'da Akılcı Eş'arî Şâfiîleri desteklediği gibi, yine bir Şâfiî olarak o, -en azından Nizâmiye Medresesi vakıf senedinin maddeleri bağlamında- Bağdad'daki Gelenekçi Şâfiîleri desteklemiştir. Mücadele, Gelenekçilik ve Akılcı Eş'arîlik (ve Mutezile) arasındaydı; hatta artık Akılcı Eş'arîlerin sızmış olduğu Şâfiî mezhebinin içindeydi. Nizâmülmülk'ün hiziplerden birine veya ötekine destek vermesi, o hizbin hususî bir bölgedeki gücüyle alakalıydı. Kesin olan husus, hangi türden olursa olsun vakfa dayalı eğitim müesseselerinin Gelenekçi sahih yolun sınırları dışında kalan tüm alanları dışlamış olmasıydı ve bu bilhassa felsefî teolojinin yani kelâm ilminin dışlanması anlamına geliyordu. Vaziyet böyle olunca, Akılcılar sızma yoluna başvurdular; mezheplere sızdılar; mezhep college'lerinin müfredatına nüfuz ettiler.

C. Hukuk Loncalarına Sızma

Herhangi bir Sünnî Müslüman, Sünnî hukuk loncalarından, yani mezheblerden herhangi birine intisap edebilirdi. Fakat tüm lonca türlerinde olduğu üzere, intisap ettiği loncanın kaide ve düzenlemelerine uymak zorundaydı. Bundan dolayı, Akılcı bir hareketin mensubu olan Sünnî bir Müslümanın Sünnî mezhebe intisap etmesi de kolaydı. 10. ve 11. yüzyıllarda mevcut beş mezhepten ikisi kan kaybetmekteydi: Mâlikîler ve Zâhirîler. Zâhirî mezhebi, 11. yüzyılın üçüncü çeyreğinin sonlarına gelin-

diğinde Bağdad'da ortadan kalkmıştı. Kalan üç mezhepten birinde kendisine barınak arayan Eş'arî hareketinin tek bir seçeneği vardı: Şâfiî mezhebi. Hanefî mezhebini daha önce Mutezilî hareket doldurmuştu. Hanbelî mezhebine gelince, bu mezhep, sözkonusu iki hareket için de elverişli olamayacak kadar Gelenekçi idi. Eğer bir Hanbelî Akılcı hareketlerden birine saparsa, önünde iki seçenek bulurdu: Ya akılcı öğretilerinden tamamen vazgeçmek[82] veya Hanbelî mezhebini terk etmek.[83] Hukuk loncalarına sızma konusunun ayrıntıları, daha önce yaptığımız bir çalışmada incelenmiştir.[84]

D. College'lerin Müfredatına Sızma

Dinî ilimlerin belli bazı dalları, Akılcılar tarafından kendi öğretilerini yaymak için truva atı olarak kullanılmıştır. Önceden Hanbelî iken daha sonra Şâfiî mezhebine geçmiş olan Seyfeddin el-Âmidî (v. 631/1233), "yabancı ilimler" konusundaki mükemmel bilgisiyle meşhurdu. O, felsefe ve kelâm dersleri vermesi sebebiyle Aziziye Medresesi'ndeki fıkıh kürsüsünden kovulmuştu.[85] Bir başka mütekellimin, bu ilmi (kelâm ilmini) *hadis* ilmi kisvesi altında öğrettiği bilinmekteydi.[86]

Fakat Akılcıların hususî ilgisine mazhar olan dinî ilim, *usûlu'l-fıkh*tı, yani Şâfiî'nin Gelenekçiliğin hizmetine sunduğu fıkıh teolojisi ilmiydi. Daha önce değinildiği üzere, Şâfiî'den sonra Akılcılar tarafından telif edilen *usûlu'l-fıkh* eserleri, bu ilmin yeni nitelikler kazandığını göstermektedir. Akılcılık, mezheblere ve mezheb college'lerinin müfredatına sızmıştı. *Usûlu'l-fıkh*, iki Akılcı metodoloji aracına karşı fazlasıyla istekli davranmıştı: Mantık ve daha hususî olarak cedel (diyalektik). Bu istekliliğin örnekleri, Gazâlî'nin *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*'ü (yani ... *ilmi usûli'l-fıkh*)[87] içindeki mantıkla ilgili eser ile İbn Akîl'in *el-Vâzıh fî usûlu'l-fıkh*'ı içindeki cedelle ilgili eserdir.[88]

Akılcılık hareketine karşı daimî bir mücadeleye girişmiş olan Gelenekçi hareketin icadı olan skolastisizmin vaziyeti böyleydi. Hümanizm, bu iki muhalif taraf arasındaki gerilimin etkilerini tecrübe edecekti. İslâm'da hümanizmin ortaya çıkışı, skolastisizmin ortaya çıkışından iki asır kadar öncesine rastlar. Hümanizm kendi gelişim sürecinde ilerledikçe Gelenekçiliğin etkisi altına girecek, Gelenekçiliğin sebatkâr gücü, hümanizmin gelişim sürecinin Gelenekçi skolastik fakihlerin idealleriyle uyum içinde ilerlemesini sağlayacaktı.

Notlar

1 Bk. George Makdisi, *The Rise of Colleges*, şu üç bölüm: "The Scholastic Method as Form: The Ta'lîqa-Report", s. 111 vd.; "The Scholastic Method as Function: the *Munazara*-Disputation", s. 128 vd.; "The Scholastic Method as Finished Product: the *Summa*", s. 245 vd. (Türkçe tercümede sırasıyla bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 178 vd.; s. 199 vd.; s. 351 vd.).

2 Ayrıntılar için bu bölümün temelini oluşturan şu makaleye bk. "The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of *Usûl al-Fiqh*", *Studia Islamica*, 59 (1984), s. 5-47. Bu makalenin tercümesi için bk. George Makdisi, "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi", (bu makaleyi tercüme eden: Sami Erdem), *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, (Klasik, İstanbul, 2007) içinde, s. 93-129.

3 Bk. Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Kitâbu'r-Risâle*, giriş ve dipnotlarla birlikte yayımlayan: Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire, 1358/1940), giriş, s. 13; Fahreddin Râzî, *Menâkıb*'da, s. 57 (Müellif, muhtemelen Ahmed M. Şakir'den alıntı yaptığı için F. Râzî'nin bu eserinin künyesini vermemektedir (mtr.)).

4 Bk. *el-hazr ve'l-ibâha* sorunu, yukarıdaki metinde no 4. Bk. Schacht, Joseph, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 134.

5 Gazâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1/10.

6 Aynı yer.

7 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, II, 9 (Zehebî'nin *İber*'inden naklen). Bu tür diğer ifadeler için bk. İbn Kudâme, *Tahrîmu'n-nazar fî kütübi ehli'l-kelâm*, tahkik, giriş yazısı ve tercüme: George Makdisi, *Ibn Qudama's Censure of Speculative Theology*, (Londra, 1962), özellikle bk. s. 12 (İngilizce metin), 17 (Arapça metin).

8 Engizisyonun tarihi hakkında bk. Patton, W. M., *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden, 1897.

9 Eş'arî, *Kitâbu'l-ibâne an usûli'd-diyâne*, s. 8-9 (Eserin İngilizce tercümesinde, s. 49).

10 İbn Şennabuz hakkında bk. Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Kahire, 1349/1931, 1/280-1; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mulûk ve'l-umem*, nşr. Krenkow, Haydarâbâd, 1357-9/1938-40, 6/275 ve 307-8; İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-fetâvâ*, Kahire, 1326-9/1908-1911, 1/314-5.

11 Bk. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 108 vd. ve dizin, *munâzara* md. (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 175 vd.).

12 Ebu İshak Şirâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, Bağdad, 1356/1937.

13 Ebu İshak Şirâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, s. 86-7.

14 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 8/109.

15 İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-hanâbile*, 2/197.

16 Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/37-8. Ayrıca bk. İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/161; Subkî (oğul), Tâceddin, *Tabakâtu'ş-şâfiiyyeti'l-kubrâ*, (Kahire, 1323-4/1905-6), 3/2; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/222.

17 Adam Mez, *Die Renaissance des Islams*, (Heidelberg, 1922), s. 198-201.

18 Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, (İngilizceye tercüme: S. Huda Bahş (Khuda Bakhsh) ve diğerleri, Londra, 1937), s. 207-9.

19 George Makdisi, *Ibn Aqîl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle (V^e siècle de l'Hégire)*, s. 304-8.

20 Özellikle bk. İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-hanâbile* ve İbn Receb, *Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile*, bu eserlerin çeşitli yerlerinde.

21 Dolayısıyla Kâdirî Akîdesi yalnızca Mutezilîlere muhalif değildi. Bk. Adam Mez, *Die Renaissance des Islams*, s. 198-201. Burada akidenin Halife Kâdir Billah tarafından hicrî 408 ve 433 (veya 432) yıllarındaki ilanları bir miktar birbirine karıştırılmıştır. İlk ilan, Mutezilîlerin kendi akidelerinden döndüklerini alenen beyan etmelerini gerektirmektedir; diğer hadisede ise Kâdir Billah'ın oğlu Kâim Biemrillah'ın hilafeti döneminde Kâdirî Akîdesi kamuya okunmuştur (bu ikinci ilan, on yıl kadar önce vefat eden Halife Kâdir Billah tarafından yapılmamıştır).

22 Celaleddin Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, Kahire, 1351/1932, (Zehebî'den naklen), s. 276; bk. İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/222.

23 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb, aynı yer.* Zehebî'nin gayesinin farkında olmayan Suyûtî listeye başka isimler ekler ki, bunlardan bazıları önceki yüzyıla aittir: *Târîhu'l-hulefâ*, zikredilen eser, s. 222-3.

24 G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 300.

25 Suyûtî, aşağıdaki listeyi ekler: *Zındıkların* reisi Ubeydî (Bâtınî Fatimî) halifesi el-Hâkim Biemrillah (hilafeti: 386-411/996-1021), dil âlimlerinin reisi el-Cevherî (v. 398/1008), nahivcilerin reisi İbn Cinnî (v. 392/1002), belâğatçıların reisi Bedîuzzaman el-Hemedânî (v. 398/1008), hatiblerin reisi İbn Nubâte (v. 405/1016), müfessirlerin reisi Hasan b. Habib en-Nişaburî (v. 406/1016) ve halifelerin reisi, İbn Salah'ın (v. 643/1243) bir Şâfiî fakihi olarak gördüğü el-Kâdir Billah.

26 Bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 111 vd., 245 vd. (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 178 vd., 351 vd.).

27 Bu eser hâlâ mahtût haldedir.

28 Bk. İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/178, (Zehebî'nin *İber*'inden naklen).

29 *Ta'lîka* ve önemi hakkında bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 111 vd. ve dizin, ilgili madde (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 178 vd.).

30 *Aynı yer.*

31 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/169, (Zehebî'nin *Kitâbu'l-İber*'inden naklen).

32 Aynı yer.

33 Aynı yer.

34 Ebu İshak Şirâzî, *el-Luma' fî usûli'l-fıkh*, Kahire, 1347/1929.

35 Bu isim, *el-Luma'*dan sonra yazılan bu esere bizzat müellifin verdiği isimdir (Kahire Ezher Kütüphanesi, *usûlu'l-fıkh 1785* numarada kayıtlı mahtut nüshada verilen *et-Tabsıra fî usûli'l-fıkh* adı yerine, bk. *el-Luma'*, s. 2).

36 Bk. İbn Teymiyye, *Kitâbu't-tis'înîyye, Mecmûatu'l-fetâvâ* içinde, 5/239.

37 Schacht, Joseph, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 137.

38 Şâfiî, *Kitâbu'r-Risâle*, s. 8.

39 Şâfiî, *a.g.e.*, s. 20.

40 Bk. G. Makdisi, "Al-Ghazali, disciple de Shafi'i en droit et en théologie", *Ghazali: La raison et le miracle* içinde, (Paris, 1987). Bu makalenin tercümesi için

bk. G. Makdisi, "Gazâlî: Fıkıh ve Kelâmda Şâfiî'nin Öğrencisi", *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim* içinde, s. 131-141.

41 İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 3/466-7.

42 Mesela bk. Muhammed Ebu Zehra, *Usûlu'l-fıkh*, s. 18: "*usûlu'ş-Şâfiiyye ve'l-mutekellimîn*" ve s. 20: "*usûlu'l-Hanefiyye*".

43 Mesela bk. Gazâlî'nin *Menhûl*'ünü neşreden Muhammed H. Hîtû'nun önsözü, *el-Menhûl fî usûli'l-fıkh*, nşr. Muhammed Hasan Hîtû, Dımaşk, 1390/1970, s. 6. Ayrıca bk. Şehâte, Ş., "Logique juridique et droit musulman", *Studia Islamica*, 23 (1965), s. 15. Müellif burada, "la méthode hanéfite" ile "la méthode théologique"den bahseder; bu, onun, müteahhir tarihçi İbn Haldun'dan alıp benimsediği bir tasniftir, her iki sınıf için verdiği müellif isimleri de ondan alınmadır, bk. İbn Haldun, *el-Mukaddime*, s. 221 (eserin İngilizce tercümesi, 3/28).

44 Bk. Akinalı Tomas, *Summa Theologiae*, Q. 95, A. 2.

45 Bk. *aynı yer*, Q. 93, A.4.

46 Şâfiî, *Risâle*, s. 20.

47 İbn Teymiyye, *Meâricu'l-vusûl, Mecmûatu'r-resâili'l-kubrâ* içinde, 1/180-217; Henri Laoust, *Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taimîya*, Kahire, 1939.

48 Bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*), kaynakça.

49 Bu tanımlardaki anahtar kelimeler, "association", "society" ve "organization" adları ile şu sıfatlardır: "voluntary", "permanent" ve "professional". Loncaların hedefleri olarak da şunlar verilir: "mutual aid", "welfare" ve "protection"; "common cause", "common aims" ve "interests".

50 Cahen, Claude, "Y a-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique?", *The Islamic City: A Colloquium* içinde, s. 52.

51 Baer, G., "Guilds in Middle Eastern History", *Studies in the Economic History of the Middle East* içinde, s. 12.

52 Santillana, D., *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, 1/170-1; Stern, S.M., "The Constitution of the Islamic City", *The Islamic City: A Colloquium* içinde, s. 48-9; Nallino, C.C., "Corporazione", *Enciclopedia Italiana*, ilgili madde.

53 Bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges* (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim)*, özellikle 1. ve 3. bölümler.

54 Ayrıntılı bir inceleme için bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 1 vd. (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 37 vd.); "The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 1 (1984), 233-252. Bu makalenin tercümesi için bk. G. Makdisi, "Ortaçağ Hukuk Tarihinde Hukuk Loncaları: Inns of Court'un Kökenlerine Dair Bir Araştırma", *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim* içinde, s. 305-323.

55 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire, 1948-9, 3/376; G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 99-100 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 162-3).

56 Stern, "The Constitution of the Islamic City", *The Islamic City* içinde, s. 48; Cahen, "Y a-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique?", *The Islamic City* içinde, s. 58, dipnot 20 ve s. 60, dipnot 27.

57 G. Makdisi, "La Corporation à l'époque classique de l'Islam", *Présence de Louis Massignon: Hommages et témoignages* içinde, Paris, 1987, 35-49. Makalenin tercümesi için bk. G. Makdisi, "İslâm'ın Klasik Çağında Korporasyon", *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim* içinde, s. 289-304.

58 Bu college türüyle ilgili ayrıntı bilgi için bk. G. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", *BSOAS*, 24 (1961), 1-56 (Bu makalenin tercümesi için bk. G. Makdisi, "Onbirinci Yüzyıl Bağdadı'nda İslâm Eğitim Müesseseleri", *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, s. 203-272); "On the Origin and Development of the College in Islam and the West", *Islam and the West: Aspects of Intercultural Relations* içinde, s. 26-49; *The Rise of Colleges* (Türkçe tercümesi için bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*).

59 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-tarîh*, 11/353.

60 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/272; İbn Kesîr, *Bidâye*, 11/354; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/174; G. Makdisi, "On the Origin and Development of the College in Islam and the West", s. 33.

61 Bu müderrisin öğrencilerinden birinin bu hadiseyi tasvir eden otobiyografi notu için bk. G. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning", s. 54; "On the Origin and Development of the College", s. 34.

62 Bu college türü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. G. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning"; "On the Origin and Development of the College"; *The Rise of Colleges* (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*).

63 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 9/66; G. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning", s. 37.

64 Şirâzî'nin *usûlu'l-fikh*taki Eş'arî karşıtlığı için G. Makdisi, "Ash'arî and the Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, 17 (1962), s. 74, dipnot 1'deki ayrıntılı kaynakçaya bakınız (Bu makalenin tercümesi için bk. G. Makdisi, "İslâm Dinî Tarihinde Eş'arî ve Eş'arîler", *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, s. 37-92.

65 Lerch, J. R., "Teaching Authority of the Church (Magisterium)", *New Catholic Encyclopedia*, ilgili madde.

66 Mann, J., *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, s. 87 vd. (Groner, T., *The Legal Methodology of Hai Gaon*, s. 10'dan nakledilmiştir).

67 I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910; Fransızcaya tercüme: *Le Dogme et la loi de l'Islam*, İngilizceye tercüme: *Introduction to Islamic Theology and Law*, "Fırkalar" (Sects) hakkındaki bölüm, no. 10, son paragraf.

68 Goldziher, *Die Zâhirîten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, s. 37, dipnot 1; eserin İngilizce tercümesi için bk. *The Zâhiris: Their Doctrine and Their History*, s. 36, dipnot 1. Goldziher, dipnotta bir kelimeyi *cevvede* yerine *cerrede* şeklinde okumuştur; bu, tercümenin Arapça metninde de tekrarlanan hatalı bir baskıdır.

69 İbn Haldun, *Mukaddime*, 3/30, dipnot 289. *Hilâf* hakkında bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges* (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*).

70 Dulles, A., "What is Magisterium?", *Origins*, 6 (1976), s. 85.

71 Aynı yer.

72 Y. Congar, "Pour une histoire sémantique du terme 'magisterium'", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 60 (1976), s. 103; ayrıca s. 98'deki özete bk.

73 Thurot, C., *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen Age*, s. 160; G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 279 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 395-6); "Freedom in Islamic Jurisprudence: Ijtihad, Taqlid, and Academic Freedom", *La Notion de liberté au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, s. 85. Bu makalenin Türkçe tercümesi için bk. G. Makdisi, "İslâm Hukuk İlminde Özgürlük -İctihad, Taklid ve Akademik Özgürlük-", *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, s. 325-336.

74 Y. Congar, "Pour une histoire sémantique du terme 'magisterium'", s. 103-4.

75 Aslî anlamıyla öğrencinin öğrenme özgürlüğü, hocaların görüşleriyle ilgili olarak kendi hükmünü verebilmesi demekti; üniversite öğrencisinin kendi tenkid kabiliyetini geliştirmede eğitiminin aslî bir parçasını oluşturan bu uygulama, onun nihayette *beyan etme* özgürlüğüne ulaşacağı gözönünde bulundurularak yapılmaktaydı. Dolayısıyla bu bağlamda öğrenci özgürlüğü, modern zamanların eleme sisteminin meşrulaştırıcısı olarak görülmemelidir. Bu sistem, münhasıran mahallî bir gelişme olup varlığını Harvard'ın başkanı Elliot'a ve fakültelerin sorunlarına çözüm bulma sıkıntısı çektikleri bir dönemin zararlı etkilerine borçludur.

76 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 8/256; Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*, vr. 121b-2a (daha az ayrıntılı). Ayrıca bk. G. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", s. 37. Bu makalenin tercümesi için bk. G. Makdisi, "Onbirinci Yüzyıl Bağdadı'nda İslâm Eğitim Müesseseleri", *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, s. 203-272.

77 Bundârî, *Zubdetu'n-nusra ve nuhbetu'l-'usra*, s. 32. Ayrıntılar için bk. G. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", s. 19 vd.

78 Bu atama hakkındaki ihtilafla ilgili ayrıntılar için bk. G. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", s. 32 vd. Bu medresenin tarihinin bu safhası ile ilgili bilgiler, Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*, vr. 110b-111a ile İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 8/246-7'ye dayanmaktadır.

79 Bir önceki dipnota bakınız.

80 Bk. İbn Receb, *Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile*, (Dımaşk, 1951), 1/26 veya (Kahire, 1953), 1/20.

81 Ebu İshak Şirâzî, *Luma'*, s. 7, 8, 15, 18, 46.

82 Bk. İbn Akîl vakıası, G. Makdisi, *Ibn Aqîl et la résurgence de l'Islam traditionaliste*, özellikle s. 426 vd.

83 Mesela bk. İbn Akîl'in öğrencisi İbnu'z-Zeytûnî'yle ilgili vakıa, G. Makdisi, *Ibn Aqîl et la résurgence de l'Islam traditionaliste*, s. 453-4.

84 Bk. G. Makdisi, "Ash'arî and the Ash'arites in Islamic Religious History", s. 37-80. Bu makalenin tercümesi için bk. G. Makdisi, "İslâm Dinî Tarihinde Eş'arî ve Eş'arîler", *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, s. 37-92.

85 Nuaymî, *ed-Dâris fî tarîhi'l-medâris*, 1/393.

86 Nuaymî, *ed-Dâris fî tarîhi'l-medâris*, 1/28.

87 Gazâlî, *Mustasfâ*, 1/10 vd.

88 İbn Akîl, *Vâzıh*, 1, vr. 62a vd.

II. Kısım

Edeb Müesseselerinin Tipolojisi

1. Bölüm

Vakıf Müesseseleri

İslâm'ın klasik çağında edebî tetkikler (humanistic studies), *edeb* terimiyle gösterilmiştir. Bu terim, diğer şeylerin yanısıra filolojiyi ve edebî sanatları da içermekteydi. *Edeb,* birçok türü bulunan eğitim müesseselerinde öğretilmekteydi. *Edeb,* bu müesseselerden bir kısmını dinî ilimlerle paylaşmaktaydı, bir kısmı ise münhasıran kendisine aitti. *Kuttâb* da denilen *mekteb* ikinci türdendi ve daha ziyade *edeb* ilimlerine tahsis edilmişti. Bu *edeb* tetkikleri okulu, bir nahiv okuluydu, bir Kur'ân okuluydu, bir ilkokul ve ortaokuldu; fakat daha hususî olarak, yazı yazmanın öğretildiği okuldu. Bu adlandırmalardan her birinin meşruiyeti, öğreticiyi ve -hem öğretici hem de öğrenci tarafından icra edilen- vazifeleri göstermek üzere kullanılan terminolojiye dayanır.

A. Mekteb ve Kuttâb

Kuttâb teriminin zikredildiği erken döneme ait bir kayıt, bu müessesenin hicrî birinci asırda mevcut olduğunu ve oraya devam eden öğrencilerin hem hürlerin hem de kölelerin çocuklarından oluşan, sosyoekonomik açıdan karma bir topluluk teşkil ettiğini göstermektedir. Hadis âlimi Enes b. Mâlik'in [ra.] (v. hicrî 93 civarı) annesi Ümmü Süleym, "kuttâbın *muallimi*nden" yün tarama için kendisine erkek çocuklardan bazılarını göndermesini istemiş ve "Bana hür birini gönderme" diye eklemişti.[1]

Mekteb, Batı'da Endülüs ve Sicilya dahil, İslâm âleminin tüm bölgelerinde mevcuttu. Seyyah İbn Havkal (v. 367/977), sadece Palermo şehrinde bu türden 300 mekteb bulunduğunu ve şehir sakinlerinin, mual-

limleri "en mükemmel ve seçkin hemşehrileri olarak" gördüklerini nakleder.[2] Dımaşk'taki eğitim müesseselerinin tarihine dair bir eser olan *Dâris*'in müellifi Nuaymî (v. 927/1521), bu kategoriden bir okul olan ve Emir Fahreddin b. Kazal (v. 629/1231-2) tarafından kurulan bir *kuttâbu's-sebîl*den bahseder. Buradaki *es-sebîl* kelimesi, *fî sebîlillah* ifadesinin kısaltılmış şeklidir ve sözkonusu mektebin vakfa dayalı bir müessese olduğu anlamına gelir; oradaki görevliler ve öğrenciler de vakıf gelirlerinin lehdârlarıdır.[3]

Mekteb veya kuttâb, umumiyetle sadece ilk derece eğitim verilen bir okul olarak resmedilir. Okul eğitiminin mektebde başladığı doğrudur; orada diğer iki ilim sınıfı olan İslâmî ilimlere ve "yabancı ilimlere" hazırlayıcı olarak edebî sanatlar öğretilirdi. Fakat tarihî deliller, bu müessesedeki tedris faaliyetinin, modern dönemde normalde ilköğretim olarak görülen düzeyden daha yüksek bir seviyede sürdürüldüğünü göstermektedir. Bu müessese, ilk ve ortaöğretim okulu olmasının yanısıra "bitirme okulu" olarak da vazife görmüştür; mezunları artık kendi kendine öğreniciler olarak çalışmalarını sürdürebildikleri gibi, hususî eğitim almak üzere bir üstadın yanında şakirtlik de edebilirlerdi; yahut Araplar arasında ikamet etmek üzere Arabistan'a gidip sözlük ve tarih malzemesi toplayabilir ve saf klasik Arapçaya dair şiir ve nesir dağarcıklarını zenginleştirebilirlerdi. 10. yüzyılda yaşamış olan şair Seyyidûk, Basra'da *edeb* çalışmalarını tamamladıktan sonra, kabileler arasında kalarak klasik Arapça bilgisini mükemmelleştirmek amacıyla *bâdiye*ye gitmiş ve orada on yıl yaşamıştı. Onu tanıyan Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara*'da ondan Vâsıt'ın meşhur şairlerinden biri, bir sözlük âlimi ve nahivci olarak bahseder.[4]

İslâm âleminin hem doğusundaki hem de batısındaki kuttâblarda mükemmel düzeyde bir eğitim verildiğine dair birçok örnek bulunmaktadır. Mesela, Müslüman İspanya'da Saltesli Muhammed b. Velled ile kuttâb öğrencisi olan küçük torunu, bir gün akşam yemeğinde, birbirlerine irticâlen iki beyit okurlar. Dede beytin ilk yarısını okuyor, torunu da aynı vezin ve kâfiyede olmak üzere ikinci yarısını tamamlıyordu.[5] Zâhirî mezhebine adını veren Davud b. Ali ez-Zâhirî'nin oğlu Muhammed (v. 297/898) *Kitâbu'z-zehra* adlı meşhur eserini henüz kuttâbda öğrenciyken yazmaya başlamıştı. Babası Davud (v. 270/884) vefat etmeden önce, genç müellif henüz onbeş yaşındayken[6] bu kitabın çoğunu görmüştü.[7] 11. yüzyılda yaşamış Vâsıtlı meşhur bir şâirin mektebinden mezun olup hükümet dairelerinde kâtib (bürokrat) olarak çalışan kimseler vardı ve bunlar yetkin âlimlerdi.[8] Ana-babası Rum olan Yâkût el-Hamevî (v. 626/1229) köle olarak satılmış ve ümmî bir ordu tâciri olan efendisi onu

yazı yazmayı ve hesaplamayı öğrenmesi için mektebe göndermişti. Yâkût, önce efendisi adına, onun vefatının ardından da kendi adına tâcir ve sahaf olarak çalışmıştı. Ama aynı zamanda Vecîhuddin el-Vâsıtî'den (v. 612/1215) *edeb* dersleri almayı da sürdürmüştür. Yâkût'un çağdaşı, tabîb ve edîblerin hayat hikayecisi Kıftî (v. 646/1248), ondan aldığı ve yüksek bir edebî seviyeye sahip bir mektubu nakleder.[9] Mekteb, öğrencileri, *edeb* ilimleri alanında üstad bir edîb ile birlikte uzun yıllar sürecek olan lisansüstü çalışmasına hazırlardı. Halife Me'mûn'un neslinden gelen Ahmed b. Ali ez-Zevvâl (509-586/1115-1190) mektebden ondört yaşında ayrılmış, nahiv ve sözlük ilmi okumak üzere Cevâlikî'nin (v. 539/1144) yanına gitmiş ve onbir yıl onun lisansüstü (ihtisas) öğrencisi (*sahibtuhû*) olarak kalmıştı. Ahmed b. Ali, "534 [1139-40] yılında kâdı olarak tayin olununcaya kadar, ezberlediğim eserler ve diğerleri dahil ondan birçok eser okudum" der.[10]

Beyhakî'nin *özgeçmişi* bize bir edîbin eğitimine dair bir fikir verir. Yâkût el-Hamevî, Beyhakî hakkındaki biyografi maddesinde, onun *Meşâribu't- tecârib* adlı eserinden aldığı kendi hayat hikayesiyle ilgili notları kullanır. Yâkût, Beyhakî'nin -kendisinin gördüğü- iki eserini daha zikreder: Farsça yazılmış olan *Beyhak Tarihi*[11] ve bir biyografi eseri olan *Lubâbu'l-ensâb*. Yâkût, ilk defa 613 yılı Zulkade ayında (1217 Şubat-Mart) Nişabur'a gittiğinde Beyhakî'nin *Vişâhu'd-dumye* adlı edîblerle ilgili tabakât eserine rastladığını söyler.[12] Beyhakî henüz ilk kuttâbında iken, onbeş yaşına gelinceye kadar nahiv, sözlük ve şiirle ilgili onbir kitap ezberlemişti. Bunlar arasında "fıkıh, canlılar, semavî cisimler ve arzî varlıklar" hakkında Arapça kelimeler ve onların Farsça açıklamalarını içeren bir sözlük ile açıklamalı bir masdar sözlüğü de bulunmaktaydı. Şiirle ilgili eserler arasında kadîm Arabistan'ın meşhur *Muallaka-i Seb'a*'sı (Ka'be'ye asılan yedi şiir),[13] Mutenebbî'nin (v. 354/965) şiirleri ve Ebu Temmâm'ın (v. 231/846) kadîm Arap şiirine dair bir antoloji eseri olan *Hamâse*'si bulunmaktaydı. Aynı dönemde okuduğu *el-Muntehal (Edebî Hırsızlık)* adlı eser, "kâtiplik disiplini"ne ilgi duyanlarca kullanılan bir *edeb* eseriydi.

Beyhakî, 15 ve 16 yaşlarındayken devam ettiği ikinci kuttâbında nahiv ve sözlük sahalarında dört eser daha ezberledi, beşinci bir eserin de bir kısmını ezberledi. Bunlara darbımesellerle ilgili iki eser de dahildi. Bütünü itibarıyla, -nahiv, sözlük bilgisi ve büyük miktarda "kadîm" ve "modern" şiir dahil- *edeb* ilimleri alanında onbeş eser ezberlemişti. 17 yaşında Meydânî'den ders aldı, *edeb* ilimleri alanında yedi eser tashih etti; bunların beşi ezberlediği, diğer ikisi de sözlük bilgisiyle ilgili eserlerden oluşmaktaydı. Aynı dönemde iki ayrı hocadan kelâm dersi ve sözlükle il-

gili bir eser okudu. 18 yaşındayken babası vefat etti ve bu noktada onun seyahatları başladı. Kendisinden ders aldığı son âlim Kutbeddin et-Tabesî idi. Beyhakî, onun evinde öğrenci ve pansiyoner olarak kalıyor ve felsefe dersleri alıyordu. Bu durum, hocasına bir inme inip vefat edinceye kadar böyle sürdü. Artık Beyhakî 37 yaşındaydı. Ertesi yıl Nişabur'da birçok mevki elde etti ve orada 549/1154 yılına kadar ikamet etti. Beyhakî, bu yıla kadar yazmış olduğu ve 72 parçadan oluşan -ki bazıları birkaç cilti- eserleri sayarak hikayesini bitirir. Yâkût, bu listeye Beyhakî'nin iki eserini daha eklemiştir (Bk. Ek C).

B. Câmi

Câmi', İslâm âlemindeki şehirlerde dinî ilimlerin yanısıra *edeb* ilimlerinin de öğretimi için kullanılan ilk müesseselerden biridir. Muallimler, 2./8. asır gibi erken bir dönemde çoğu kere her iki sahayı birlikte öğretiyorlardı. Yunus b. Habib'in (v. 182/798) ilk nahiv hocası Hammad b. Seleme (v. 167/784), Basra Câmii'nde Hasan Basrî'nin (v. 110/728) ders halkasından geçip gider ve câminin diğer bir kısmında bulunan nahivcilerin derslerine katılırdı.[14] Hasan Basrî'nin çağdaşı olan İbn Sîrîn (v. 110/728, her ikisi de aynı yıl vefat etmiştir), hiç sevmedikleri nahivcilerin câmiyi tedris için nahoş bir yer haline getirdiklerinden şikayet ederdi.[15] Öğrencileri arasında Sîbeveyh (161-194/778-810 arasında vefat etti), Kisâî (v. 189/805) ve Ferrâ'nın (v. 207/822) da bulunduğu Yunus b. Habîb bu câmide nahiv öğretirdi. Onun ders halkasına edîbler ile saf klasik Arapçanın tabîî konuşucuları olarak görülen bedevîler (Arabians) de katılırdı. Babşâz (v. 469/1077), Kahire'deki Amr b. el-'As Câmii'nde nahiv öğretirdi.[16] Ali b. Tahir el-Kaysî es-Sulemî (v. 500/1106) de Dımaşk'taki Emeviye Câmii'nde *el-Arabiyye* yani Arap filolojisi dersi verirdi.[17] Şair el-Mekfûf el-Berî' İskenderiye Câmii'nde nahiv dersi verirdi; hadis âlimi Silefî (v. 576/1180) onun şiirlerinden bazılarını nakletmiştir.[18] Ali es-Sincârî, Sincâr Câmii'nde nahiv ve sözlük dersi verirdi; o, nahivci Ebu'l-Berekât el-Enbârî (v. 577/1181) ile sözlük âlimi İbnu'l-'Assar'ın (v. 576/1180) öğrencisiydi.[19]

Soylu Tâlibî ailesinin nâibi İbnu'ş-Şecerî (v. 542/1148), Bağdad'daki Mansur Câmii'nde kendisinden önce meşhur Sa'leb'in (v. 200-291/815-904) ders verdiği yerde nahiv öğretirdi.[20] İbnu'l-Mesih'in (v. 562/1167), Dımaşk'taki Emeviye Câmii'nde Kur'ân, tefsir, nahiv ve fıkıh -miras hukukunda ihtisaslaşmıştı- dersleri verdiği bir halkası vardı.[21] Nahivci-fakih el-Vâsıtî, Halep'te şekerleme imâlatçıları pazarında bulunan Hanefî Medresesi'nde fıkıh dersi verdikten sonra Halep Câmii'nde nahiv öğre-

tirdi. Ayrıca geçimini temin etmek üzere şehrin âyânını medheden kasîdeler de yazardı.[22] Endülüslü Kâsım b. Ferruh eş-Şâtıbî'nin ("Jativalı"; v. 590/1194) ihtisas öğrencisi Mısırlı Sehâvî (632/1234'te faal), Dımaşk'taki Emeviye Câmii'nde nahiv öğretirdi.[23] Suriye'deki Maarra'dan olan Hüseyin b. Hamid el-Hamevî, Kahire'de Amr b. el-'As Câmii'nde Kur'ân ve nahiv dersleri vermişti.[24]

Yukarıdaki örnekler, nahiv ilmini, öğretilen mevzulardan biri olarak zikreder. Ancak nahiv, tıpkı nahivci sıfatının birçok durumda edîbi göstermesi gibi, umumiyetle diğer edebî sanatları da içerecek şekilde kullanılıyordu. 10. yüzyılda yaşamış olan edîb coğrafyacı el-Makdisî, "Kahire câmileri"nden bahsederken şöyle der:

> Günün son iki namazı arasında oranın câmii, fakihlerin, öndegelen Kur'ân âlimlerinin ve *edeb* ilimleri ve ahlâk (öğretileri) âlimlerinin [ehlu'l-edeb ve'l-hikme] ders halkalarıyla dolar. Bir keresinde oraya bir grup Suriyeli [el-Mekâdise: Kudüslüler] ile birlikte girmiştim. Oturup sohbet ederken sık sık her iki yönden "Yüzünüzü bu halkaya çevirin" diyen bir çağrı işitiyordum. Etrafımıza baktığımızda ders halindeki iki halka arasında oturduğumuzu gördük. Tüm câmilerde durum buydu. Bu bahsettiğim câmide 110 ders halkası (*mecâlis*) saydım...[25]

Kisâî'nin nahivle ilgili muhtasarını (*Muhtasaru'n-nahv*) Endülüs'e getirmiş olan nahivci Cudi b. Osman (v. 198/814), Doğu'ya seyahat etmiş ve Kisâî ile Ferrâ'dan ders okumuştu. Yurduna döndüğünde Kurtuba'ya yerleşerek oranın câmiinde nahiv dersleri verdi.[26] Basra'da câmide imamlık yapan ve aynı zamanda ders veren Ebu Hâtim es-Sicistânî (v. 255/869), derslerini minberden anlatırdı. O, birçok şairin râvisiydi ve kendisi de bir şair ve aruz âlimiydi.[27] Silefî, Harirî'yi (v. 516/1122) meşhur *Makâmât*'ını Basra Câmii'nde okuturken görmüştü.[28] Cevâlikî ve kendisinden sonra oğlu, Bağdad'da Saray Câmii'nde nahiv dersleri verdiler.[29] Buleytî (v. 599/1202), Kahire'de bir câmide ders vermek üzere Salahaddin (yönetimi: 564-589/1169-1193) tarafından ücretle tutulmuştu. O, nahiv ve aruz alanında ihtisaslaşmıştı.[30] Kendi döneminde nahiv ve sözlük bilgisi alanında öndegelen âlimlerden olan nahivci Zevâvî (v. 628/1231) Kahire'nin Eski Câmii'nde *edeb* dersleri veriyordu. Bu dersleri vermesi için onu Kahire'ye el-Melik el-Kâmil (yönetimi: 615-635//1218-1238) davet etmişti.[31] Şihabeddin eş-Şevva' (v. 635/1237) âlim ve şair bir zâttı; aruz ve kâfiye alanında otoriteydi; Halep Câmii'nde ders verirdi ve Dımaşk Câmii'nde de âdet olduğu üzere derslerini sık sık avluda yürürken

anlatırdı.[32] İbn Hallikân (v. 681/1282), "şerefli ilmi" yani *edeb* ilimlerini okumak üzere Halep'e nasıl gittiğini anlatır. Oraya 626/1228 yılı başlarında gitmiştir. O sıralarda *edeb* alanında öndegelen otorite İbnu's-Sâiğ'dir (v. 643/1245). Bu üstad, *'asr* (ikindi) namazından sonra câmide ve günün son iki namazı arasında Ravâhiye Medresesi'nde ders vermekteydi. Her biri kendi başına birer âlim olan bir grup öğrencisi vardı. Bunlar, üstadın derslerine devam ederler ve üstad öğrencilere kırâat ettirirken (*ikrâ*) onunla birlikte bulunurlardı.[33]

C. Mescid

Mescidler, İslâmî ilimlerin tedris edildiği müesseseler olarak hizmet görmelerinin yanısıra *edeb* ilimlerinin okutulması için de kullanılmışlardır. İlk zamanlardan itibaren hem küçük hem de büyük mescidlerde/camilerde nahiv, sözlük bilgisi, şiir, tarih, neseb ve diğer *edeb* ilimleri okutulmuştur. "Hz. Peygamber'in şairi" Hassan b. Sâbit'in (v. 40/661 civarı), Hz. Peygamber'in izniyle Mescid-i Nebevî'de şiir inşâd ettiği nakledilir.[34] Nahivci Ferrâ, derslerini evinin bitişiğindeki kendi mescidinde verirdi.[35] Hani', kendi mescidinde hadis öğretirdi. Kendisinden sonra da torunu, nahivci Abdullah b. Muhammed (v. 236/850-1) burayı *edeb* ilimleri okutmak üzere kullanmıştır. Abdullah, Ahfeş'in öğrencilerindendi.[36] İbn Keysan (v. 299/912), kendi mescidinde Kur'ân ve hadis ilimlerinin yanısıra *edeb* ilimleri de öğretirdi. O, öğrenciler arasında ayrım yapmaz, zengin olanların yanısıra en az tercih edilen bilgi taliplerini de kabul ederdi.[37]

Niftâveyh (v. 323/935), Bağdad'da "Enbar ehlinin mescidi"nde tabakât ve tarih dersleri verirdi.[38] Ebu Bekr el-Enbârî (v. 328/940) babasıyla aynı mescidde ders verirdi. O, sözlük bilgisi, nahiv, tarih, tefsir ve şiir hakkında dersler imlâ ederdi; babası da aynı anda mescidin bir başka köşesinde ders imlâ ederdi.[39] Zu'r-Rumme'nin (v. 117/735-6)[40] şiirleri konusunda uzman olan Derunî (v. 343/954-5) bir mescidde sözlük bilgisi ve şiir dersleri verirdi.[41] Meşhur Harirî de kendi mescidinde *edeb* dersleri verirdi.[42] *Edeb* ilimleri hocası olan Muhammed b. İsmail bir câmide sözlük bilgisi ve şiir öğretirdi.[43] Keysan el-Huceymî de bir mescidde nahiv ve şiir dersleri verirdi.[44] Ebu Hayyan et-Tevhîdî (v. 400/1009'dan sonra) kendisine ait bir mescidi bulunan İbn Keysan'dan (v. 320/932) bahseder. Bu mescidin önünde dersine devam eden hilafet sarayının üst düzey memurlarına, divân reislerine ve şehrin âyânına ait yüz kadar binek bağlı olurdu.[45] Abdullatif el-Bağdadî (v. 629/1231), Vecîh el-Vâsıtî'den Zaferiye mescidindeki sınıfında nahiv şerhleri okumuş, ardından el-Vâsıtî'nin Ebu'l-Berekât el-Enbârî'ye kırâatına katılmıştır.[46]

D. Medrese

Medresenin öncelikli hedefi fakih yetiştirmek olmakla birlikte medrese vakıfnâmeleri umumiyetle öğretim kadrosunda bir nahivciye de yer vermiştir. Çünkü filoloji ve edebî sanatlar, fıkıh dahil dinî ilimlere hazırlayıcı idiler. Mesela, Bağdad Nizâmiye Medresesi'nin vakıfnâmesi böyle bir madde içermekteydi. Bir süre şair Maarrî'ye (v. 449/1057) öğrencilik yapan ve Cevâlikî'nin de hocası olan Tebrizî (v. 502/1109), Bağdad Nizâmiye Medresesi'nde *edeb* dersleri veren bir nahivci ve sözlük âlimiydi.[47] Sözkonusu medresede kendisinden sonra Fasîhî (v. 516/1123) ders verdi;[48] ona da Cevâlikî halef oldu.[49] Kendilerine nahivci veya sözlük âlimi olarak atıf yapılan bu âlimler ve diğerleri bir dizi *edeb* ilmini okutmaktaydılar. Nahiv ve sözlük bilgisi, bu ilimlerin temel alanları olarak görülürdü. Bu hocalar Nizâmiye'de veya başka bir yerde ders verirken aynı zamanda kendi evlerinde de ders verirlerdi; evlerindeki derslere Şâfiî mezhebinden başka bir mezhebe mensup olan *edeb* öğrencilerini de kabul edebilirlerdi.

Dolayısıyla, medresenin öncelikli hedefi fakihleri eğitmek olmakla birlikte, orada edebî sanatlarda da eğitim verilmiştir. Muallimin ve dersinin çapına bağlı olarak bir fakih, hem fıkıh ilimleri ve münâzara alanında hem de *edeb* dallarında ihtisaslaşabilir, fakih ve edîb şeklinde ünlenmiş olarak mezun olabilirdi. Önce Nureddin Zengi'ye (yönetimi: 541-569/1146-1174) divân reisliği (chancellor), ardından da Salahaddin'e kâtiplik yapan ve meşhur el-Kâdı el-Fâzıl el-Beysanî'nin (v. 596/1200)[50] dostu ve meslektaşı olan meşhur İmaduddin el-Kâtib el-Isfahanî'nin (v. 597/1201)[51] durumu böyleydi. Salahaddin'in divân reisi, danışmanı ve sözcüsü olan Beysanî, yüksek belâğat sahibi bir mektup yazıcısıydı; Kahire'de Muizziye semtinde fıkıh tedrisi için bir medrese kurmuş ve *edeb* ilimlerinin de öğretilmesi için bir madde koymuştu. Tayin ettiği kişilerden biri Endülüslü er-Ruaynî (v. 590/1194) idi. Bu âlim, kendi vatanı Endülüs'ten haccını ifâ için Doğu'ya seyahat etmiş ve Amr b. el-'As Câmi'inde *edeb* ilimleri okutmak üzere Kahire'ye yerleşmişti. Beysanî, onu bu mevkiden alarak *edeb* dersleri vermek üzere kendi kurduğu fıkıh medresesine atamıştır.[52]

E. Kütüphaneler

Bağımsız Halk Kütüphaneleri[53]

İlim, hikmet ve *kutub* gibi terimlerle birleştirilerek kullanılan *dâr* (bahçeli, ana binaya ek müştemilatı bulunan müstakil ev; konak), *beyt*

(ev, oda), *hizâne* (hazine dairesi) gibi adlarla anılan her türden kütüphane,[54] okuma salonu ve akademi yani tartışma için buluşma yeri olarak hizmet görmüştür. İbn Hallikân, Kahire'deki *Dâru'l-ilm*'in Ebu Usame, el-Hâfız Abdulğani ve Ebu'l-Hasan el-Mukri'nin (v. 399/1008-9) buluşma yeri olduğunu söyler. Onlar burada düzenli olarak biraraya gelir ve *edeb* dallarıyla ilgili müzakere ve münâzara toplantıları yaparlardı. İlk ikisi el-Hakem (hükümdarlığı: 386-411/996-1021) tarafından 399/1008-9'da öldürülmüştür.[55] Nahivci Ali b. Tahir el-Kaysî es-Sülemî, Dımaşk Emevî Câmii'nde kendi kütüphanesini vakfettiği bir ders halkasında ders vermekteydi.[56] Dolayısıyla, öğrencilerin kitaplara kolayca erişebildikleri kütüphanelerde ders almalarının onlara büyük fayda sağladığı görülmektedir; çünkü *edeb* müteaddit dalları olan (multi-disciplinary) bir tetkik sahasıydı.

Edîb Câhız (v. 255/869)[57] *Fî medhi'l-kutub ve'l-hess alâ cem'ihâ (Kitapları Övme ve Onları Toplamaya Teşvik Hakkında)* adlı risalesini 9. yüzyılda yazmıştır.[58] Câhız, Halife Me'mûn döneminde yaşamıştır ve bu halife döneminde Yunanca eserleri tercüme faaliyeti zirveye çıkmıştır. Halk kütüphaneleri de yükselme ve gelişme dönemlerini aynı yüzyıl ile bir sonraki yüzyılda yaşamışlardır. Bu kütüphaneler, o zamana kadar İslâm âleminde bilinen tüm ilim dallarına ait kitapların toplandığı depolardı. Sözkonusu ilim dalları üç ana ilim sınıfından oluşuyordu: İslâmî ilimler, "yabancı ilimler" ve edebî sanatlar. Görünüşe göre bilinen ilk kütüphaneyi kuran kişi Halife Me'mûn idi ve bu kütüphane çoğunlukla *Hizânetu'l-hikme (Hikmet Mahzeni)* olarak adlandırılıyordu. Bunu aynı yüzyıl ile bir sonraki yüzyılda İslâm şehirlerinde kurulan başka kütüphaneler izlemiştir.

Medreselere Bitişik Kütüphaneler

Başlangıçta bağımsız vakıflar olarak kurulan kütüphaneler, 5./11. yüzyılda diğer vakıf müesseselerinin bir parçası olarak kurulmaya başlamışlardır. Sözkonusu diğer vakıf müesseselerinin bilinen ilk örnekleri Bağdad'da kurulan Ebu Hanife Türbesi Medresesi ile Nizâmiye Medresesi idi. Türbe Medrese'nin kütüphanesi bazen *Dâru'l-kutub*, bazen de *Hizânetu'l-kutub* olarak adlandırılmıştır.[59] Nizâmiye Medresesi'nin *Dâru'l-kutub* olarak adlandırılan kütüphanesi, edîb tarihçi İbn Hilâl es-Sâbî'nin (v. 480/1088) 452/1060'ta kurduğu ve yine *Dâru'l-kutub* adıyla anılan bağımsız kütüphaneyi aşmıştı. Sâbî'nin vakfı da, Sabur b. Erdeşir tarafından 381/991 yılında aynı adla kurulmuş olan bağımsız kütüphanenin yerini almak üzere inşa edilmişti.[60]

Bağdad'ın Nizâmiye Medresesi'nde (college of law) *edeb* ilimlerinin tedrisi kütüphane bölümünde yürütülüyordu. Nahivci ve sözlük âlimi Abdullah b. Müslim el-Kayrevanî'nin (v. 488/1095) *edeb* tedrisi için davet edildiği yer de burası, kitapların arasındaki bu yerdi. O belki de bu şekilde eğitim veren ilk kişiydi.[61] Kayrevanî'nin muasırı, şair, hattat ve ahlâk felsefesiyle ilgili bir eserin yazarı olan Yakub b. Süleyman el-İsferâinî (v. 488/1095) de Nizâmiye'de bu kürsüye getirilmişti.[62] Yakub el-İsferâinî'nin halefi, seçkin neseb âlimi, âlim-edîb ve şair Ebiverdî (v. 507/1113) idi.[63] Onun şiir derlemesi, *Necdiyyât, Irâkiyyât* ve *Vecdiyyât* adlı üç bölüme ayrılmıştır. Bu eserin mahtut nüshaları Paris, Londra, Berlin milli kütüphaneleri, İspanya Escurial kütüphanesi ve başka yerlerde mevcuttur. *Edeb* ilimleri alanında geniş bilgi sahibi mütebahhir bir âlim olan Ebiverdî, aynı zamanda bölgede bulunan Ebiverd, Kûfe (kendi memleketi), Nese ve Caziyan gibi şehirlerin tarihlerini de yazmıştır.[64] Bu şairle birlikte Nizâmiye'de kütüphaneci-*edeb* üstatlığı kürsüsünü işgal eden uzun bir seçkin âlim-edîbler silsilesi başlar. Bunlar arasında daha önce zikredilen Tebrizî, Fasîhî, Cevâlikî, İbnu'ş-Şecerî, Ali b. Ahmed b. Bekrî (v. 575/1180), Enbârî, Vâsıtî gibi kimseler vardır.

Tebrizî,[65] Maarrî ve diğer üstatlardan *edeb* dersleri almasının yanısıra hadis ilimlerini de Sur'da (Lübnan) Süleym er-Râzî'den okumuştur. Bir süre Mısır'da ders verdikten sonra Bağdad'a dönmüş ve Nizâmiye'de *edeb* hocalığı ve kütüphanecilik vazifesine getirilmiştir. Onun eserlerinin çoğu şerhlerden oluşur. Bu şerhlerden üçü (büyük, orta, küçük boy), Ebu Temmâm'ın *Hamâse*si'ne yazılmıştır; diğerleri el-Mufaddal ed-Dabbî'nin (v. 168/784) derlediği Arab kabilelerinin şiirlerine dair *el-Mufaddaliyyât* adlı esere, Mutenebbî'nin şiirlerine, Maarrî'nin *Sıktu'z-zend*i'ne ve kadîm Arap şairlerinin meşhur Muallaka-i Seb'ası'na yazılmış şerhlerdir. Tebrizî aynı zamanda Kur'ân'ın i'râbına dair bir eser ile vezin ve kâfiye hakkında bir eser de yazmıştır. Bir nahivci ve sözlük âlimi olarak Tebrizî *edeb* ilimlerine dair mükemmel bir bilgiye sahipti. Onun en başarılı öğrencilerinden biri, daha sonra aynı kürsüye getirilecek olan Mevhub el-Cevâlikî'dir.

Meşhur belâğat ve edebî tenkid âlimi Abdulkâhir el-Cürcânî'nin (v. 471/1078) talebesi olan Fasîhî, Nizâmiye'de Tebrizî'ye halef olmuştur. Kendi döneminin seçkin nahivcisi olan Fasîhî'nin öğrencileri arasında Meliku'n-nuhât ("Nahivcilerin Sultanı") el-Hasan b. Safi (v. 568/1173)[66] ile şair Hays Bays (v. 574/1178)[67] da vardı. Enbârî, "Fasîhî" lakabını, Fasîhî'nin Sa'leb'in *Kitâbu'l-fasîh* adlı eserini sürekli mütalâa etmesine bağlar.[68]

Tebrizî'nin meşhur ihtisas öğrencisi (*sâhib,* Latince *socius*) Cevâlikî,[69] onyedi yıl boyunca hocasının danışmanlığında çalışmalarını sürdürdü. Fasîhî, aşırı Şiî eğilimleri bulunduğu şüphesiyle azledildiğinde Cevâlikî ona halef oldu. Büyük bir sözlük âlimi olan Cevâlikî, İbn Kuteybe'nin meşhur *Edebu'l-kâtibi*'ne bir şerh yazmıştır. Malum olduğu üzere İbn Kuteybe'nin bu eseri, İbn Haldun tarafından divan katiplerinin kullanımına kaynaklık eden dört temel metinden biri olarak zikredilmiştir. Cevâlikî ayrıca, Farsçadan Arapçaya geçen kelimelerle ilgili olarak *el-Mu'arrab* adlı bir eser ile Harîrî'nin avâmın konuşma hataları (lahn, *lahnu'l-âmme, vitia orationis*) hakkında yazdığı *Durretu'l-ğavvâs*'ına bir zeyl olan *et-Tekmile* ("Supplement") adlı eseri yazmıştır. Hadis dalındaki öğrencileri arasında meşhur çok yönlü âlim İbnu'l-Cevzî de vardır. İbnu'l-Cevzî, bilhassa hadislerdeki *ğarîb* (nadir, mübhem) kelimeleri incelemiştir.

İbnu'ş-Şecerî,[70] Bağdad'ın batı yakasındaki Kerh semtinde şerif ve seyyidler sülalesinin naibi olan babasına halef olmuştur. O, Tebrizî ile *şerif* ve nahivci İbn Tabâtabâ'nın öğrencisidir. Uzun süre yaşayan ve döneminde nahivcilerin en kıdemlisi olan İbnu'ş-Şecerî, yetmiş yıl boyunca *edeb* dersleri vermiştir. Sem'ânî (v. 562/1167), Bağdad Nizâmiye Medresesi'nde ondan şiir dersleri aldığını söyler.[71] Öğrencilerinden olan Enbârî, onu nahivcilerin en mütebahhir olanı ve tanıdığı Bağdad büyüklerinin sonuncusu olarak görür.[72] Muasır olan İbnu'ş-Şecerî ile Cevâlikî, iki temel filoloji dalında şeref mevkiini işgal etmişlerdir: Cevâlikî öndegelen sözlük âlimi, İbnu'ş-Şecerî de öndegelen nahivci olarak. İbnu'ş-Şecerî'nin eserleri arasında şunlar zikredilir: İbn Cinnî'nin nahiv ve sarf eserlerine şerhler, bir *Eşsesliler Sözlüğü (Mu'cem li'l-muştereki'l-lafzî),* Ebu Temmam'ın *Dîvânu'l-hamâse*si gibi bir şiir *antolojis*i ve kadîm Arap şiirine dair bir başka *antoloji.*[73] Fakat eserleri içinde tüm tabakât müelliflerinin ittifakıyla en önemli ve en ilginç olanı *Kitâbu'l-emâlî*si'dir. O, muhtelif edeb dallarından (*fünûnu'l-edeb*) konuları ihtiva eden bu eseri 84 oturumda (*meclis*) imlâ etmiştir. Son imlâ meclisini tamamen Mutenebbî'nin şiirine tahsis etmiş ve seleflerinin şerhlerini zikredip, şaheserine (magnum opus) uygun bir hitâm olarak kendi şerhini eklemiştir.[74] İbnu'l-Haşşâb (v. 568/1172) bu esere bir reddiye yazmıştır; rivayete göre bunun sebebi İbnu'ş-Şecerî'nin eseri ona talim etmeyi ve böylece eseri rivayet icâzeti vermeyi reddetmesidir. İbnu'ş-Şecerî, onun reddiyesine *Kitâbu'l-intısâr* adlı bir başka reddiye ile cevap vermiştir.[75]

Kendisi hakkında çok az şey bilinen Ali b. Ahmed b. Bekrî,[76] sözlük ilminde Cevâlikî'nin, nahivde İbnu'ş-Şecerî'nin öğrencisiydi. Kaynaklarda süresi ifade edilmemekle birlikte bir dönem Nizâmiye Medresesi'nin kütüphanecisi olarak çalışmıştır. Seçkin bir hattat olan Bekrî *edeb* sahasında çok sayıda eser istinsah etmiştir ve muhtemelen bunlar Nizâmiye Medresesi'nin kitap koleksiyonunu zenginleştirmiştir.[77] Kendisi gibi Cevâlikî'nin ve İbnu'ş-Şecerî'nin öğrencisi olan çağdaşı Ebu'l-Berekât el-Enbârî[78] ise bu kütüphanecinin aksine kendi döneminin en meşhur filologu idi. Onun eserleri arasında, ilk devirlerden kendi dönemine kadar yaşamış âlim-edîblere dair bir tabakât eseri olan *Nuzhetu'l-elibbâ* adlı bir eser de vardır. Enbârî'nin nahiv ve sözlük ilmine dair diğer eserleri içerisinde, fakihler arasında görülen edebiyat türlerini yani *cedel (diyalektik), usûlu'l-fıkh (hukuk teorisi ve metodolojisi)* ve *hilâf (tartışmalı meseleler)* eserlerini taklid eden eserleri dikkat çekicidir.[79] Enbârî'nin çok sayıda başarılı öğrencisi vardı. Bunlardan bir kısmını seçkin kimselerin hayat hikayesini yazan İbn Hallikân tanımıştı.[80] Enbârî, hayatının sonlarında uzlete çekilmiştir. Onun bazı eserlerinde, skolastisizmin edeb eserleri üzerindeki tesirini gösteren ilginç örnekler görmekteyiz. Ancak aşağıda göreceğimiz üzere tesir karşılıklıdır.

Kütüphanelerin Medreselere Edebî Etkisi

Kütüphaneler daima edebî tetkiklerin merkezleri olarak hizmet etmişler ve medreselere bitişik olarak inşa edilmeye başlandıktan sonra da bu rollerini kaybetmemişlerdir. Diğerlerinin yanısıra Bağdad Nizâmiyesi ve Kahire Fâdılıye Medresesi bu tür medreselerdi. Bu medreselerin öğrencileri, başka hangi alanlarda daha ihtisas sahibi olurlarsa olsunlar, fakih olarak mezun olurlardı. Şüphesiz vakıf gelirlerinin varlığı çok sayıda öğrenciyi medreselere cezbediyordu. Başlangıçta fıkıh eğitimi görme niyeti taşıyan öğrenciler bile, kolayca anlaşılacağı veçhile, ünü meslektaşının yani fıkıh hocasının ününü aşan bir *studia edebiyye* hocasının cazibesine kapılabilir ve fıkha ciddiyetle eğilmekten yüz çevirip edebî sanatlar alanına yönelebilirlerdi. Bazen genç bir âlim, fakih olarak mezun olsa bile *edeb* alanında daha zikre şayan bir üne sahip olabilirdi. Hem fakih hem de edîb olan Enbârî, İbnu'ş-Şecerî, Salahaddin'in kâtibi İmaduddin el-Kâtib el-Isfahânî ve Salahaddin'in tabîbi Abdullatif Bağdadî gibi örneklerde olduğu üzere birçok edîbin vaziyeti tam da böyleydi. Tebrizî'nin tayini ile başlamak üzere, kütüphaneci ve edeb ilimleri hocası olarak görevlendirilen âlim-edîbler silsilesi göz önüne alındığında, edebî tetkikler alanındaki hocaların fıkıh kürsüsüne atanan meslek-

taşlarını gölgede bıraktıkları kolayca görülecektir. Bir fıkıh hocasının çapı, Nizâmiye Medresesi'nin ilk fıkıh hocası Ebu İshak Şirâzî'nin veya medresedeki vazifesinden 488/1095'te ayrılan Gazâlî'nin çapına nadiren yaklaşabilirdi. Âlim-edîblerin ün ve başarıları, medreselerinin parlaklığını ve itibarını yansıtmaktaydı ve bu sebeple edeb ilimlerinin tedrisi için en liyakatli hoca adayları aranmaktaydı.

Edeb Muallimi Olarak Kütüphaneci

Nizâmiye Medresesi'nin vakıf senedine daha önce değinilmişti. Bu sened, fıkıh hocasının (*müderris*), *vâiz*in ve kütüphanecinin (*mutevelli'l-kutub*) hepsinin *fıkıh usûlünde ve fürûunda* Şâfiiyyu'l-mezheb olmalarını şart koşuyordu. Fakat öğretim kadrosunda bu sınırlamaya tabi olmayan iki vazife daha zikrediliyordu: Kur'ân muallimi (*mukrî*) ile klasik Arapça (*el-'Arabiyye*) muallimi olarak nahivci (*nahvî*).[81] "Bağdad'da Nizâmiye Medresesi Kütüphanesi'nde [nahiv ve sözlük ilmi] tedris etmek üzere davet edilen" Kayravânî örneğinde olduğu üzere,[82] klasik Arapça ilimlerini kütüphaneci de öğretebilmekteydi; bu sebeple, ancak "nahiv" tedrisi için atanan hocanın aynı zamanda kütüphaneci olarak da atanması halinde, Şâfii mezhebine mensubiyet şartı tatbik olunmuş görünmektedir. Eğer bu tespit doğruysa, bir Hanbelî olan Cevâlikî'nin Nizâmiye'de kütüphaneci olmaksızın "nahiv hocalığı" yaptığı söylenebilir. Öte yandan farklı dönemlerde Hanbelî Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî (v. 616/1219) ile Hanefîliğe geçmiş olan Hanbelî el-Vâsıtî'ye yapılan teklifler, Şâfiî mezhebine geçmeleri şartıyla kütüphanecilik mevkiini de içermiş olabilir. Dolayısıyla, her ikisi de edebî ilimler sahasına mensup olan nahivci ile kütüphanecinin vazifeleri çakışmış görünmektedir.

Nizâmiye'nin teklifini reddetmiş olan Ukberî[83] kendi döneminin en büyük filologu olarak görülmekteydi. O, "Kur'ân, fıkıh, sözlük ilmi, nahiv, aruz, ferâiz ilmi, hesab ilmi, Hanbelî fıkhı ve nazarî meseleler alanlarında"* öndegelen bir âlim olarak tasvir edilir ve bu sahaların tümünde eser verdiği söylenir. Ukberî aynı zamanda Mutenebbî'nin şiirlerine, meşhur hatib İbn Nubâte'nin konuşmalarının derlemesine ve Harîrî'nin *Makâmât*ı'na *şerh* yazmıştır. Dahası Ukberî âmâ idi. Meslek hayatına allâme

* Bu alıntıda Arapça metnin aslı esas alınmıştır. Müellif ferâiz ve hesab ilimlerini tek bir ilim (vasiyet ve hesaplama hukuku) olarak yorumlamış, "nazarî meseleler" (*el-mesâilu'n-nazariyyât*) diye tercüme ettiğimiz ibareyi de hilaf ilmi (disputed questions on law) olarak yorumlamıştır (mtr.).

İbnu'l-Cevzî'nin fıkıh dersi *muîd*i (dersi tekrarlayan ihtisas öğrencisi) olarak başlamıştı. Ukberî, Nizâmiye Medresesi'nde *edeb* kürsüsünü üstlenmesi için kendisine yapılan müracaatı şöyle anlatır:

> Şâfiîlerden bir heyet bana gelip şöyle dedi: "Mezhebimize geç, biz de sana nahiv ve sözlük ilmi kürsüsünü verelim." Ben yemin edip şöyle dedim: "Beni ayağa kaldırsanız ve altında görünmez oluncaya kadar üzerime altın dökseniz de mezhebimi terk etmem."[84]

Öte yandan nahivci Vecîhuddin el-Vâsıtî'nin tavrı tamamen farklıydı; açıktır ki o, şartları kabul edip Şâfiî mezhebine geçmiştir. Dönekliği sebebiyle onu ayıplayan bir öğrencisi şu mısraları dizmiştir:

Kim götürür Vecîh'e bu mesajı?
Sanmam pek işe yarar mı!
Önce Hanbelîydin sonra Hanefî,
Aç ve açıktasın diye mi?
Yoksa takvâdan mı şimdi de Şâfiî!
Sadece o kadro için değil mi?
Çok geçmez olursun bir de Mâlikî!
Yaz bir yere bu sözümü[85]

Kendisi de çağdaşı Ukberî gibi âmâ olan Vâsıtî, İbnu'l-Haşşâb'dan ve bilhassa âlim-edîb Enbârî'den ders almıştır. Vâsıtî, bu üstatlardan ders almak üzere Bağdad'a gitmeden önce kendi memleketi Vâsıt'ta *edeb* dersleri almıştır. Nihayette kendi döneminin en iyi hocalarından biri olmuş ve öğrencilerine sabrıyla temayüz etmiştir. Öğrencileri arasında en meşhur olanları, edîb-tabîb ve tarihçi Abdullatif Bağdadî[86] ile edîblere dair *İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb* adlı -bu kitapta da genişçe faydalandığımız- âbidevî tabakât eserinin müellifi olan Yâkût el-Hamevî'dir.

Tabîb Fahreddin Mardinî (v. 594/1198), kütüphanesini Artuklu beyi Hüsameddin'in (hükümdarlığı: 516-547/1122-1152) kurduğu Mardin Türbe-Medresesi'ne vakfetmiştir. Bu kütüphane, onun ders okuduğu ve hocalarının kontrolünde tashih ettiği tüm nüshaları içermekteydi. Kendisi de bir edîb olan Emir Hüsameddin de felsefe kitaplarından oluşan kendi kütüphanesini bu Türbe-Medrese'ye vakfetmiştir.[87]

12. yüzyılda Salahaddin'in divân reisi meşhur edîb el-Kâdı'l-Fâdıl tarafından Kahire'de Şâfiîler ve Mâlikîler için kurulan ve kendi adıyla anılan Fâdıliyye Medresesi'ne 100.000 kitaptan oluştuğu söylenen muazzam bir kütüphane vakfedilmişti. Tarihçi Makrizî'nin (v. 845/1442) dönemine

gelindiğinde bunların tamamı yok olmuştu. Bu kütüphane, şüphesiz, daha önce kurulmuş olan Bağdad Nizâmiye Medresesi örneğine uygun olarak *Kâ'atu'l-ikrâ'*da ("Ders Salonu") bulunmaktaydı. Nitekim Nizâmiye'de edeb ilimleri dersleri, kütüphanenin bulunduğu bir salonda verilmekteydi ve edeb ilimleri hocası da kütüphaneciydi.[88]

Bitiştirilmiş Diğer Kütüphaneler

Kütüphaneler dinî ilimlerle ilgili diğer müesseselere bitişik olarak da inşa edilirlerdi. Dımaşk Emevî Câmii'nde ders veren nahivci Ali b. Tahir el-Kaysî es-Sulemî, kütüphanesini kendi ders *halkası*nın bulunduğu yere vakfetmişti.[89] Ebu'l-Meâlî el-Bezzâz (v. 539/1144) bir ribâtta bir kütüphane (*hizâne*) kurmuş ve kendi kitaplarını da buraya vakfetmişti.[90]

5./11. yüzyıl ortalarından itibaren Bağdad'da bağımsız kütüphane devri sona ermiştir. 6./12. yüzyılda Hanbelî edîb İbnu'l-Mâristâniye (v. 599/1203) tarafından kurulmuş olan tek bir halk kütüphanesi vardı, fakat o da, kurucusunun zimmete para geçirme suçuyla tutuklanıp hapsedilmesi üzerine kısa sürede ortadan kalktı. Onun *dâru'l-'ilm*i ve içindeki tüm kitaplar satıldı.[91] Kütüphaneler, cami ve medreselerde, bu müesseselerin vakfiyesinin bir parçası olarak yaşamaya devam ettiler. Nahiv ve diğer edeb mevzuları, başka yerlerin yanısıra buralarda öğretilmekteydi. İslâm tarihindeki büyük, bağımsız hilafet kütüphanelerinden bahseden Kalkaşandî (v. 821/1418), Bağdad Abbasîleri, Kahire Fâtımîleri ve Endülüs Emevîlerine ait kütüphaneleri zikreder ve bu tür kütüphanelere olan ilginin artık sona erdiğini, çünkü yöneticilerin, kütüphaneleri kendi kurdukları medreselerde oluşturmakla yetindiklerini ifade eder. Çünkü bunlara en fazla ihtiyaç duyulan yerler bu müesseselerdi.[92]

2. Bölüm

Hükümete veya Şahıslara Ait Vakıf Olmayan Müesseseler

A. Hususî Müesseseler

Vakıf müesseseleri, *edeb* ilimlerinin özellikle dinî ilimlere hazırlayıcı olarak öğretildiği yerlerdi. Fakat edeb çalışmalarının kendisini sırf bu alana adamak isteyenlerce daha ileri seviyede incelendiği başka mekanlar da vardı. Edeb, asla dinî ilimler sahasından kopmamıştır. Gerçekte nasıl dinî ilimler edeb dallarından kopamazsa, edeb de dinî ilimlerden kopamazdı. Edeb mütehassıslarının yanısıra, dinî ilimlerde veya yabancı ilimlerde ihtisaslaşan, bununla birlikte edeb alanındaki müktesebatları da üst seviyede olan kimseler vardı. Başka bir ifadeyle, edeb alanında hem meslek erbabı (professionals) hem de meraklılar (amateurs); yani hem maişetlerini bu alandan temin edenler hem de geçimlerini başka alanlardan sağlamakla birlikte edîb olarak şöhret bulanlar yer alıyordu. Meraklılar arasında fakihler ve tabîbler bulunmaktaydı. Edeb sahasının meraklıları ve meslek erbabı bu eserin başka bir yerinde ele alınmıştır. Buradaki inceleme, onların toplanma mahallerine tahsis edilecektir. Bu toplanma mahalleri arasında meclis, yani edeb salonu/zümresi, kulüp/akademi, ev, dükkan ve meydanlar bulunmaktaydı. Fakat meslekten edîb sözkonusu olduğunda bu yerlerin en önemlisi, iktidara ve onun idaresine bağlı mekteplerdi. Burada saray mektepleri önemli bir rol oynamıştır. Bu mektepler, halifelerin, sultanların, başvezirlerin ve idaredeki diğer üst düzey memurların çocuklarının eğitildikleri yerlerdi. Divanlar, aynı zamanda kâtipler için birer mektep durumundaydı; mübtediler, hükümete ait divanlara riyaset eden meşhur edîblere çıraklık ederken "işbaşı eğitimi" alırlar ve sanatkârlıklarını ilerletirlerdi.

Edeb Mahfilleri, Kulüpleri ve Akademileri

Edeb kulüpleri, iştigal ettikleri ilim dalları (tıp, felsefe ve kelam gibi), müesseseleşmiş eğitimin müfredatında yer almayan âlimlerce kurulurdu. *Meclis* terimi, diğer şeylerin yanısıra "sınıf" için kullanılan standart terimdi.[93] Tıp hocaları kendi sınıflarını *meclisu âmm* olarak adlandırırlardı; sadece kendi *ashâblarına* yani lisansüstü ihtisas öğrencilerine ders verdikleri *meclisu hâss*ın aksine meclisu âmm çok sayıda öğrencinin katıldığı oturum anlamına gelmekteydi. Bununla birlikte *edeb* sahasında *meclis* terimi, bir udebâ çevresini veya kulübünü ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bazen olduğu üzere, ilk *edeb* mahfillerinden bazıları edîb tabîbler tarafından kurulmuştur. Bunlar arasında tabîb Yuhanna b. Mâseveyh'in (v. 243/857) mahfili (*meclis*) meşhurdu. Yusuf b. İbrahim (v. 265/878)[94] bu mahfili şöyle tasvir eder:

> Yuhanna b. Mâseveyh'in mahfili, ister bir tabîb, isterse bir mütekellim veya filozof tarafından düzenlensin "Barış Şehri"nde [Dâru's-selâm: Bağdad] gördüğüm mahfiller içinde en hızlı gelişeniydi. Çünkü o, tüm edeb dallarına mensup kimselerin buluşma mahalliydi.[95]

Edeb kulüplerinin veya mahfillerinin oluşumunda yer alan mezkur üç ilim dalına dikkat ediniz. En eski tıp mektebinin bulunduğu Cundişapur'da 160/776 civarında doğmuş olan İbn Mâseveyh babasıyla birlikte Bağdad'a gelmiştir. Orada meşhur bir tabîb olmuş, kendisine itibar kazandıran ve bir kısmı Latinceye tercüme edilen çok sayıda eser yazmıştır. İbn Mâseveyh, Harun Reşid (hilafeti: 170-193/786-809) ve oğlu Me'mûn dönemlerinde Yunanca eserleri tercüme faaliyetinde mütercim olarak da çalışmıştır. Yunan eserlerini Bağdad'a getirmek üzere onu Bizans'a gönderen de Me'mûn idi.[96]

Bağdad'daki nahivciler meclisi, daha çok bir akademi mahiyetindeydi; orada edîb âlimler kendi eserlerini tartışmak ve böylece muhtelif sahalardaki bilgilerini geliştirmek üzere toplanırlardı. Mesela 3.-4. (9.-10.) yüzyıllarda İbn Keysan ve Zeccâc (v. 311/923) gibi üstatları biraraya getiren *Meclisu'n-Nahviyyîn (Nahivciler Akademisi)* böyleydi.[97]

Edîb tabakât müellifi Kıftî, Endülüslü şair Süleyman b. Haccac'dan (v. 338/950) bahsederken onun şiirlerinin Endülüs'ün edebiyat kulüplerinde (*endâu*[98]*'l-edeb*) okunduğunu söyler.[99] Halifenin kendi yakın adamları için kurduğu bir udebâ mahfili vardı ve burada edebî ilimlerin üstatları biraraya gelirdi. Edîb, tabîb ve tabakât müellifi İbn Ebi Useybia (v. 668/1270), Belensiyeli (Valencia) tabîb Ebu'l-Haccac Yusuf b. Muratır'ın

şiirlerinden bahseder; o, hükümdarın edeb çevresinin (*meclisu'l-hâssa*) düzenli üyelerindendi. Âlim ve şair olan bu tabîb, Muvahhidîlerden en-Nâsır için (hükümdarlığı: 595-611/1199-1214) *muvaşşah* türü bir şiir nazmetmiş ve bu şiir, en-Nâsır'ın babası el-Mansur'un (hükümdarlığı: 580-595/1184-1199) son derece hoşuna gitmişti.[100]

Fâtımî hükümdarı el-Aziz'in (hilafeti: 365-386/975-996) başveziri Yakub b. Killis'in (v. 380/991) edeb kulübü, dönemin en gözde kulüplerindendi. Aslen Yahudi olup sonradan ihtida eden Yakub, çeşitli eserleri incelemiş ve kendisi de eserler yazmıştır. O, bu eserleri köşkünde düzenli olarak yapılan Cuma toplantılarında kulübünün üyelerine okurdu. Bu toplantılara Yüksek Mahkeme hakimleri, fakihler, Kur'ân âlimleri, nahivciler ve diğer edeb ve din ilimleri üstatları katılırdı. Okumalar ve müzâkereler tamamlandığında medhiyeciler, başveziri öven şiirlerini okurlardı. Onun, mushaf yazan hattatları ve edeb, din ve tıp dallarındaki kitapları istinsah eden müstensihleri vardı; bunlar yazdıklarını karşılaştırırlar ve mushafları da [imlâ hatalarını önlemek amacıyla] sesli olarak okurlardı. O, âlimlere karşı cömert bir hâmîydi ve onların rahatı için kendi köşkünde bir mescid inşa ettirmişti.[101]

Abbasî halifesi en-Nâsır'ın (hilafeti: 575-622/1180-1225) başveziri ve Hanbeliyyu'l-mezheb olan İbn Hubeyre'nin (v. 560/1165)* edeb ve din ilimleriyle iştigal eden âlimlere açık olan bir meclisi vardı.[102] Tabîb-edîb Ebu Ca'fer ez-Zehebî (v. 600/1204), edeb mevzularının müzakere edildiği bir kulübün *müdavim*iydi.[103] İbn Hallikân, âlim-şair Şihabeddin Şevvâ' ile dostluğundan ve Halep'te edeb mahfillerindeki buluşmalarından bahseder. Halep o dönemlerde gelişmekte olan bir metropol durumundaydı ve edebî faaliyetler ve kulüplerle dolup taşıyordu. Onlar, sözkonusu kulüplerde edeb mevzularını müzakere ederlerdi (*mecâlisu netezâkeru fîhâ el-edeb*). Şevvâ' orada ona en son şiirlerini okurdu.[104] R. Dozy, İslâm âleminin batısındaki edebiyat salonlarından bahsederken *el-uns* kelimesine eğlenme, rahatlama anlamını verir ve *meclisu'l-uns* yahut sadece *el-uns*'ü de "yönetici ekâbirin ve edebiyatçıların bir yandan içki içerken bir yandan da edebiyat müzâkere ettikleri toplantı" olarak tanımlar.[105]

* Burada hatalı bir ifade bulunduğu açıktır. Çünkü İbn Hubeyre, en-Nâsır halife olmadan 15 yıl önce vefat etmiştir. İbn Hubeyre, el-Muktefî Liemrillah (hilafeti: 530-555/1136-1160) ile el-Mustencid Billah (hilafeti: 555-566/1160-1170) dönemlerinde vezirlik yapmıştır. Hayatı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Aykaç, "İbn Hubeyre, Ebu'l-Muzaffer", *DİA*, 20/82.

Evler

Evler sıkça eğitim yerleri olarak kullanılmışlardır; özellikle, öğretilen hususî ilim dalı için herhangi bir eğitim müessesesi bulunmadığı zamanlarda böyle olmuştur. Evler, iştigal ettikleri ilim dalı müesseseleşmiş eğitimin bir parçası olmakla birlikte herhangi bir tedris kürsüsüne sahip olmayan âlimlerce de kullanılmıştır. Tabîbler tedris için kendi evlerinden genişçe faydalanmışlar, fakat evleri genellikle hastanelerde verilen tıp eğitimi için değil, felsefe ve diğer "yabancı ilimler"in tedrisi için kullanmışlardır. Evler, edeb mahfilleri veya kulüplerinin düzenli toplantıları için de kullanılmıştır.

Mesela tabîb Saîd b. Tûfîl (v. 279/893), hâmîsi ve Tolonoğulları hanedanın kurucusu Ahmed b. Tulun'a (v. 270/884) şöyle der: "Benim, edeb sanatlarında ders verdiğim ve eğittiğim bir oğlum var."[106] Edîb-nahivci Nahhâs'ın (v. 338/950), Cuma günleri, mütekellim, fakih ve edîb İbnu'l-Haddad'ın (219-302/834-915) evinde yapılan toplantılardan (*meclis*) tek birini bile kaçırmadığı söylenir. Bu toplantılarda fıkıh meseleleri "nahivcilerin metoduna göre" tartışılırdı;[107] yani fıkhî tartışmalar, sözkonusu yazılı malzemenin nahiv açısından tahlilini de içermekteydi. Umman hükümdarlarının neslinden gelen Harun b. Muhammed (v. 335/947) 305/917-8 yılında Bağdad'a gitti ve orada halife tarafından son derece saygı ve taltif gördü. Hem edeb ilimlerinde hem de dinî ilimlerde ihtisas sahibi olan Harun, evini, mevcut tüm ilim dallarındaki âlimleri biraraya getiren bir akademiye çevirmişti.[108] Rebahî (v. 358/969), Mısır'da nahivci Nahhâs'tan Sîbeveyh'in *el-Kitâb*ı'nı okuyup döndükten sonra Kurtuba'ya yerleşmiş ve evinde edeb mevzularında ders vermiştir. Rivayete göre öğrenciler ondan ders almak için evine akın ediyorlardı.[109]

Filozof İbn Sînâ'nın (*Avicenna*, v. 428/1037) tilmizi Cûzecânî, hocasının, kendi evini felsefe ve tıp alanlarında gece dersleri için kullandığını söyler. Cûzecânî, derslere devam eden öğrencilere hocasının *Şifâ* adlı felsefe eserini, bir diğer öğrenci de onun *el-Kânûn* adlı tıp eserini okurdu. Dersler tamamlandıktan sonra hâzırûna yiyecek-içecek takdim edilir ve eğlence içi muhtelif sınıflardan şarkıcılar getirilirdi. Cûzecânî, "Eğitim geceleyin yapılırdı, çünkü gündüz hükümdarın hizmetiyle meşgul olunduğu için yeterli zaman yoktu" şeklinde bir açıklama getirir.[110]

Suriyeli meşhur şair-edîb Maarrî, memleketi Maarra'daki evinde ders verirdi. Buraya İslâm âleminin her yerinden öğrenciler akın ederdi. O, masraflarını karşılamalarına yardım edecek mâlî imkanı bulunmaması sebebiyle, sınırlı imkanları olan öğrencilerinden özür dilerdi.[111] Öğrencilerinden biri olan el-Ebherî'nin onun ihtisas öğrencisi olduğu ve "tüm *edeb* dallarında" ondan ders aldığı söylenir.[112] Maarrî kendisinden "iki

hapishanenin mahkumu" diye söz eder ve bununla âmâ oluşunu ve evine kapalı kalmasını kastederdi.[113] Bû Ca'ferek (v. 544/1150), evinden ayrılmayan bir başka âlimdir; o, Nişabur'daki evini sadece imamlık yaptığı mescide gitmek için terk ederdi. Her ne kadar başkalarını ziyarete gitmese de, evi kendisinden ders almak isteyen herkese açıktı. Kur'ân âlimi, müfessir, nahivci ve sözlük âlimi olan Bû Ca'ferek'in bu alanlardaki eserleri her yere yayılmıştı ve rivayete göre öğrencilerinden birçoğu kendi meslek hayatlarında başarı kazanmışlardı.[114]

Kitabevleri

Kitabevleri edebî faaliyetlerde bulunan kulüpler olarak kullanılmışlardır. Kıftî, Bağdad'daki edîblerin buluşma mahalli olan edîb sahaf Abdullah el-Ezdî'nin (230/845 civarında sağ) dükkanından bahseder. Onun dükkanında "*diğer edeb kulüplerinin (endiyetu'l-edeb)* hepsinden" daha fazla tartışma ve müzâkere toplantıları yapılırdı. Seçkin bir hattat olan Ezdî, muhtelif edeb mevzularında birçok eser istinsah etmişti. Kıftî, bunlardan bir kısmını kendi kütüphanesi için aldığını söyler. O, hususî olarak Ebu Ubeyd'in* (v. 224/838) *Kitâbu'l-emsâl (Atasözleri/Deyimler Kitabı)* adlı eserini zikreder ve "gördüğüm diğer eserlerin hepsinden daha iyi tashih görmüş ve yazılmıştı" der. Kıftî, mahtut eser meraklıları arasında Ezdî'nin mahtutları için açık artırmaya giren ve birbirleriyle yarışan kitap mütehassıslarından da bahseder. Ezdî'nin mahtutları "kendi döneminden, yani 230 [845] yılı civarından bizim zamanımıza, 630 [1233] yılı civarına kadar"[115] aranır ve onlara yüksek fiyatlar ödenirdi.

Meydanlar

Açık havada da ders verilirdi. Kaynaklar, meşhur filolog Sa'leb'in (v. 291/904), öğrencilerine evinin dışında ders verdiğinden bahseder. Ebu Ali ed-Dîneverî (v. 289/902), önceleri kayınbabası Sa'leb ile birlikte oturmaktaydı; ancak daha sonra evi terk edip ondan ve onun öğrenci halkasından ayrılacak, yine çok meşhur ve kayınbabasının rakibi olan Basralı Muberred'den (v. 285/898) ders almak üzere gidecekti.[116] Başarılı tabîb-göz doktoru Ebu'l-Fezâil (v. 584/1188), yoğun programı sebebiyle öğrencilerine umumiyetle bineğindeyken ders verirdi; o, hastalarını dolaşmak üzere evden eve giderken öğrencileri yaya olarak ona eşlik ederlerdi.[117]

* Burada metinde bir karışıklık bulunmaktadır. Metnin devamından da anlaşılacağı üzere müellif burada Ebu Ubeyd ile, yukarıda bahsedilen Saragossalı Sâbit b. Abdulaziz'in oğlu Kasım'ı kastetmektedir. Oysa bir paragraf yukarıda *el-Ğarîbu'l-musannef* adlı eseri zikredilen Ebu Ubeyd ise Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam olup Endülüslü değil Heratlıdır. Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam ve eserleri hakkında bk. Zülfikar Tüccar, "Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm", *DİA*, 10/243-7 (mtr.).

B. Hükümet Müesseseleri

Divan Mektepleri

Devlet divanları, hükümette vazife gören her seviyeden kâtib için eğitim verilen mektepler durumundaydı. Divanlar, edebin belkemiği olan *kâtibler*in anaokuluydu. Mübtedilerin hizmete alınıp kâtiblik zanaatını işbaşı eğitimiyle öğrendikleri yer burasıydı. Edîblere destek veren en önemli ve sürekli himâye kaynağı halifeler, sultanlar, emîrler, başvezirler, divan reisleri ve diğer üst düzey memurlardı. Bu çıraklar içinde en başarılı olanlar, en belîğ olanlardı. Çünkü belâğat, sadece hükümetin yazışma ve diplomasi faaliyetini besleyen gıda değildi; aynı zamanda saray hayatının eğlence ve rahatlama için kendisiyle kuvvet topladığı -şiir, mizah ve latifelerle birlikte servis edilen- tatlı durumundaydı.

Çıraklık, mektup yazımı sanatı alanındaki eğitimin temelinde yer alıyordu. Ün kazanan ilk kâtib olan Abdulhamid (v. 132/750),[118] Emevî halifesi Hişam b. Abdulmelik'in (hilafeti: 105-125/724-743) kâtibi Sâlim'in[119] riyasetindeki Emevî divanında eğitilmiştir. Abdulhamid'in, evlilik yoluyla Sâlim ile akrabalık bağı da vardı. Abdulhamid daha sonra kendi oğlu İsmail'i, o da kendi kâtibi Yakub b. Davud'u eğitmiştir ki, Yakub ileride Mehdi'nin (hilafeti: 158-169/775-785) başveziri olacaktır.

el-Fadl b. Mervan (v. 250/864, vefatında 90 yaşlarındaydı), meslek hayatına vali-komutan Harseme b. A'yan'ın (v. 200/816) hizmetlisi olarak başladı.[120] Vali Bağdad'dan ayrılırken Fadl mazeret beyan ederek şehirde kaldı ve bu ona Harun Reşid'in divanında çalışma fırsatı verdi. Fadl, burada kâtiblik eğitimi aldı ve ikbal kademelerinde yükselerek nihayette Mu'tasım'ın (hilafeti: 218-227/833-842) başveziri oldu.[121] 10. yüzyılda yaşamış olan Ebu Ca'fer b. Şirzad, henüz yirmi yaşına varmamışken divan mektebinde aldığı eğitimden bahseder. O ve ağabeyi sırasıyla on ve yirmi dinar maaş alıyorlardı.[122] 11. yüzyılda yaşamış olan Ebu Bekr el-Kuhistanî bir divana riyaset ediyordu ve burada kâtiblerden birinin oğlu eğitim görmekteydi.[123]

Salahaddin'in meşhur veziri el-Kâdı'l-Fâdıl el-Beysânî (v. 596/1200), Ziyaeddin İbnu'l-Esîr (v. 637/1239) tarafından nakledilen kendi sözleriyle, Fâtımîler döneminde Mısır'da devam ettiği divan mektebini şöyle anlatır:

> O zamanlar, her divan memurunun, edeb sahasında biraz ders almış olan oğlunu yazma sanatını öğrenmesi için devlet divanına getirmesi âdettendi. Öğrenci burada eğitilir, edeb ilimleriyle ilgili hususları duyar ve görürdü.[124]

Rivayetin devamında o dönemde divan reisinin İbnu'l-Hallâl (v. 566/1171) olduğu söylenir. Divan reisi, Beysanî onun huzuruna çıktığında şu soruyu sorar: "Yazma sanatı için âlet olarak ne hazırladın?" Beysanî şu cevabı verir: "Kur'ân'ı ve *Hamâse*'yi hıfzettim, bunun dışında bir şeyim yok." *Hamâse*, şair Ebu Temmam'ın kadîm Arap şiirine dair antolojisidir. İbnu'l-Hallâl bu cevap üzerine onu cesaretlendirici şu sözü söyler: "Belâğat bunlarda gerçekten!" Beysanî rivayetin devamında divan reisinin onu öğrenci olarak kabul ettiğini ve ona bizzat eğitim verdiğini söyler. Divan reisi, peşpeşe iki hadisede ondan *Hamâse*'nin şiirlerini çözümlemesini ve mensur (düzyazı) hale koymasını istemiş, genç öğrenci de baştan sona tüm eseri bu şekilde çözümlemişti.[125] Beysanî'nin, *ta'lîm*i (temel eğitim) ve *suhbe*si (lisansüstü öğrenci olarak yapılan ihtisas çalışması) sebebiyle İbn Hallâl'a olan borcunu daima andığı söylenir.[126]

Yukarıdaki rivayeti Ziyaeddin İbnu'l-Esîr'den nakleden *Vefeyât*'ın müellifi İbn Hallikân, bu rivayeti kopya ettikten sonra el-Kâdı'l-Fâdıl Beysanî'nin meslek hayatı hakkında en bilgili kişi durumundaki bir meslektaşıyla karşılaştığını söyler. Bu kişi ona, İbnu'l-Esîr'in rivayetine itibar etmenin mümkün olmadığını, muhtemelen Beysanî'nin Mısır'a seyahatıyla ilgili bir hata yaptığını söylemiştir. İbn Hallikân'a göre Beysanî, Fâtımî hükümdarı Hâfız'ın (525-544/1131-1149) oğlu Zafir döneminden (hilafeti: 544-549/1149-1154) önce Mısır'a gitmemiştir. Beysanî Mısır'a, babasının da müdahil bulunduğu bir iş dolayısıyla babasıyla birlikte gitmiştir. İbn Hallikân sözlerinin devamında bir süre sonra kendi notlarında -bunların kaynağını hatırlayamamaktadır- Beysanî'nin babasının müdahil olduğu hadiseye dair bir başka rivayet bulduğunu söyler. Bu notlara göre, aslen Filistin'deki Askalan'dan olan babası el-Kâdı'l-Eşref, Beysan kasabasının kâdısı ve yöneticisiydi. Fâtımî hükümdarı Zafir'in yönetimi döneminde bölge valisiyle arasında çıkan bir münazaa sebebiyle Kahire'ye gitmiştir. Aralarında anlaşmazlık çıkmasının sebebi, esir alınan ve yüklü bir fidye getirebilecek olan bir Frenk kontunun, valiyi kendisini serbest bırakmaya ikna etmesiydi. Şüphesiz bu mühim miktarda bir para karşılığı olmuştu. Kahire'ye çağrılan valiye büyük miktarda bir para ödemesi emredilmiş, fakat o, hanedan mensuplarından birinin himayesine sığınmıştı. Ardından da Beysanî'nin babası el-Kâdı'l-Eşref ile ilgili karalamalar yayılmaya başlamıştı. Kahire'de kendisini koruyacak bir hâmîsi ve genç yaştaki oğlu dışında kendisine yardım edecek hiç kimsesi bulunmayan kâdının mallarına el konuldu ve ağır bir fakru zaruret derecesine düştü. Bu hadisedeki zulümden derin bir tessüre kapılan kâdı 546/1151'de Kahire'de vefat etti. Beysanî, İskenderiye'ye gitti. Burada babasının ününü duymuş olan şehrin kâdısı ve yöneti-

cisi İbn Hadîd, onu kâtib olarak hizmetine aldı. Frenkler Askalan'ı ele geçirince Beysanî'nin kardeşleri de İskenderiye'ye gelip ona katıldılar.[127] Beysanî'nin meslek hayatının başları, *studia edebiyye* alanında eğitim verilen bir mektep olarak divana, divanda terfi fırsatlarına, muhtelif rütbelerde bulunan kâtibler arasındaki rekabetlere ve çevrilen dolaplara ışık tutması açısından ilginçtir. İbn Hadîd'in divanında Beysanî'nin yazdığı resmî mektuplar Kahire'deki devlet divanına iletilirdi. Bu mektuplar son derece belîğ oldukları için onun mektup yazma sanatındaki mahareti, Kahire'deki kâtiblerin haset etmelerine yol açtı. Nadir ve zor bulunur bir nesne olan yüksek belâğat, tüm başkentlerin divanlarında en çok tamah edilen unsurdu. Onun nihayette kendilerinden yukarıya terfi etmesinden korkan Kahireli kâtibler, Fâtımî hükümdarı Zafir katında onun itibarını düşürmeye, onu yazışmada kusurlu ve vazifenin gereklerini yerine getirmekten aciz olmakla suçlamaya başladılar. Fakat kâtiblerin entrikasının farkında olan Kahire devlet divanının reisi İbn Zübeyr, Fâtımî hükümdarına şöyle hitap etti: "Efendim! Bu adamda hiçbir kusur yok. Fakat bu kâtibler onu kıskanıyor ve ona iftira atıyorlar, böylece Efendimizin ona zarar vermesini sağlamak istiyorlar." Hükümdar bunun üzerine divan reisine şöyle talimat verdi: "O halde İbn Hadîd'e yaz da onu bize göndersin ve bizim için yazmaya başlasın!"[128] Dolayısıyla İslâm âleminin başkentlerindeki divanlar, edeb ilimleri eğitimi veren, bilhassa divan kâtiblerinin "işbaşı" eğitimini sağlayan en önemli mektepler arasındaydı. Divanlar, şairler ile bedîî mektup ve konuşma metinleri yazanların gelişimini de sağlayan mektepler durumundaydı. Bu mekteplerin kalitesi, edîblerin hâmîsi ve işvereni durumundaki divan reisinin veya başvezirin çapına göre değişiyordu. Meşhur başvezir Sahib b. Abbad'ın (v. 385/995) sarayında âlim-edîbler yetişirdi. Sahib b. Abbad, başvezir olarak gördüğü resmî vazifelere ilave olarak edeb mevzularında dersler verir ve kâtibleri eğitirdi. Mesela Ebu'l-Fazl es-Sahrî (v. 406/1016), Abbasîlerin bu ünlü sarayında *kâtib, edîb* ve *şâir* olma yolunda bir çıraklık dönemi geçirmiş, eğitimini tamamladıktan sonra çalışmak üzere Horasan'a yani memleketine dönmüştü.[129]

Saraylar

Edeb dallarındaki eğitim, sultanların ve emîrlerin saraylarında da verilir ve buralarda hükümetteki muhtelif divan mevkilerini üstlenecek edîbler yetiştirilirdi. Bu eserin çeşitli yerlerinde zikredilen diğer örneklerin yanısıra Harun Reşid, Me'mûn, Sahib b. Abbad, Seyfuddevle ve Salahaddin'in sarayları böyleydi. Buralarda eğitim "hizmet-içi eğitim" kursları şeklinde verilirdi.

3. Bölüm

Kitaplar ve Vakıf Hukuku

Gelenekçi fakihler, fıkıh öğretme yetkisinin (jurisdictional magisterium) yediemini şeklindeki mevkilerini koruma kaygısındaydılar. Ayrıca felsefe ve felsefî teoloji kitaplarının bu öğretme yetkisi üzerine doğrudan herhangi bir etkisinin olmamasına da özen gösteriyorlardı. Mihne'nin sona ermesi, felsefî teologların (mütekellimler) da siyasî çöküşünü getirmiş, öğretme yetkisi fakihlerin hususî sahası halini almıştı. Bu yetki, şimdi münhasıran mezheplere (guilds of law) ve onların mekteplerine bırakılmıştı. Felsefe ve kelam kitapları, fıkıh loncalarının college'lerindeki düzenli müfredâtın bir parçası değildi. Bununla birlikte bu kitaplar, *dâru'l-hikme, dâru'l-ilm* gibi çeşitli bağımsız kütüphanelerde bulunduruluyordu. Daha sonra bu kütüphanelerin yerini alan ve college'lere bitişik olarak inşa edilen kütüphanelerde yerlerini alacaklardı. Sözkonusu kitaplar, bu müesseselerde, düzenli ders müfredâtının dışında hususî okuma ve tartışmalar için arzedilmişti.

A. Vakıf ve "Yabancı İlimler"le İlgili Kitaplar

Bu kütüphaneler ve onların ihtiva ettikleri kitaplar, *vakıf* olarak kurulmuşlar ve vâkıfın (vakıf kurucusunun) koyduğu şartlara uygun bir şekilde ebedî olarak kullanıma sunulmuşlardı. Daha önce vakıf olarak kurulmuş bir kütüphaneye başka kitap koleksiyonları da eklenebilirdi. Vakıfları düzenleyen temel kaide, mevkûf bihin (vakfedilen şeyin) gerçek, maddî ve gayrımenkul bir mal olması zorunluluğuydu. Kitaplar, bu kaidenin istisnalarından biriydi. İşte İslâm âlemindeki kütüphanelerde üç ana ilim sınıfını kapsayan mevzularda yazılmış kitapların bulundurul-

masını mümkün kılan da bu istisnaydı. Buna putperest, tevhide aykırı mahiyetleri sebebiyle müesseseleşmiş dinî eğitim müfredatından dışlanan mevzuları içeren "yabancı ilimler"le ilgili kitaplar da dahildi. "Yabancı ilimler"in müesseseleşmiş eğitimden dışlanmasının esası, İslâm inançlarına aykırı olan hiçbir şeyin vakıf mevzuu olamayacağı şeklindeki temel kaideydi. Bu inançlara neyin aykırı olduğu hususunda nihaî kararı verenler fakihler olduğu için, *felsefe* ve *kelâm* gibi mevzuların *vakıf* müesseselerinin müfredatından dışlanmış olması şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte şu da bir vakıadır ki, müesseseleşmiş eğitimde kabul edilemez olan bu ve benzeri mevzularla ilgili kitaplara kütüphanelerde vakıf dokunulmazlığı veriliyor ve ilgili okuyucuların incelemesi için ebedî olarak korunuyorlardı.

Vakıf hukukunun temel bir kaidesine aykırı görünen bu çelişkili durum nasıl açıklanabilir? Kanaatimce bunun izahı, bu eserlerin fıkıh öğretme yetkisinin sahasının dışında kaldıkları, bu öğretim yetkisiyle bir ilişkisi bulunan ilim dalında herhangi bir rol oynayamadıkları şeklindedir. Dünyevî bilgi içeren bu eserler *hususî-münferid olarak* okunabilirdi. Onların muhtevaları, tartışma ve reddiye için malzeme teşkil edebilirdi; bilgi arayıcısının fikrî ufuklarını genişletmek üzere öğrenilebilirdi. Fakat bu eserlerin muhtevaları, hiçbir kaydu şart altında college müfredatının parçasını teşkil edemezdi ve bundan dolayı da *öğretim üyeliği belgesi*ne (*licence to teach*) mevzu olamazlardı. Bundan dolayı fakihler, öğretme yetkisinin sahih yolunu (ortodoksi) korumakla birlikte, putperest bilginin müdafaa amaçlı olarak metodolojik ve muhteva bakımından faydalı olabileceğini de teslim etmişlerdi; ancak bu bilgi, sahih yolu belirleme amacıyla kullanılamazdı.

Fakihler, bu eserlerin yayılıp gelişmesine izin vermekle kalmamışlar, onların temsil ettikleri alanlarda bilgi sahibi olanları da övmüşlerdir. Onlar, meslektaşları arasında edeb ilimleri, fıkıh ve umumî olarak diğer dinî ilimlerdeki bilgilerine ek olarak "yabancı ilimler"de de ihtisaslaşan bir fakihi, düşünce kültürü bakımından kemâle ermiş görürlerdi. Gelenekçi hukuk teologları (juridical theologians: fakihler), edebî tetkiklerin, çevrelerindeki dünyaya gözlerini açmalarını sağlama, dinî ilimlere hazırlama ve -Kur'ân'ın sahihliğinin ve ilahî kaynaklı oluşunun delili olan- belâğatın kaynağı olma gibi faydalarının son derece farkındaydılar. Bunun da ötesinde, felsefe ve diğer "yabancı ilimler"e dair tam bir bilginin sağladığı metodolojik faydaların ve dini müdafaada bunların oynayabileceği faydalı rolün de son derece farkındaydılar. Bu gerekçeler, vakfın, bu geniş düşünce mirasının koruyucusu ve muhafızı rolünü oynamasına izin vermeye yetmiştir. Çünkü, fakihler, bu kitaplara yönelik koruma imtiyazını, yani tama-

men kendi denetimlerinde bulunan bir vakıf imtiyazını iptal etmek isteselerdi, şüphe yok ki basit bir kalem darbesiyle bunu yapabilirlerdi.

Dolayısıyla, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in yolundan giden Gelenekçi hareketin vârisleri olan bu hukuk teologları, bugün anlaşıldığı şekilde lafızcı "Fundamentalistler" değillerdi. Bizzat bu fakihler, zaman içinde giderek daha fazla tam manasıyla Yunanlıların ilimlerine, felsefe ve mantığa dayanmışlardır; sadece Mutezilî Akılcılar olan Hanefîler değil, sadece Eş'arî Akılcılar olan Şâfiîler değil, diğer tüm Sünnî mezheplere mensup fakihler de buna dahildir. Bunlar arasında yalnızca İbn Akîl (v. 513/1119), Gazâlî (v. 505/1111), Âmidî (v. 631/1233), Fahreddin Râzî (v. 606/1209), İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve Necmeddin Tûfî (v. 710/1310) gibi alimleri zikretmek yeterlidir; bunlar 11. yüzyıl ile 14. yüzyıl arası bir dönemi kaplamaktadırlar. Bu liste, bu dönem için olduğu kadar daha önceki ve sonraki dönemleri de içine alacak şekilde epeyce genişletilebilir. Hanbelî fakih İbn Teymiyye, bizzat mantıkçılara reddiye yazarken kendisinin tam bir mantık bilgisine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Kendisi çok sayıda mantık eserinin yazarı olan Şâfiî fakihi Gazâlî, filozofları reddederken kendisinin tam bir felsefe bilgisine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Kelâm-teoloji alanında mütehassıs olan Gazâlî, kelâmın rolünü sadece din müdafaasında kullanılmak üzere, kendisine en son başvurulacak bir âlet olmakla sınırlandırır. Öte yandan pek çok Akılcı alim, hayatlarının sonuna doğru "eski dine" geri dönmüşlerdir. Meşhur mütekellim Fahreddin Râzî, diğer pek çok alim gibi, *Selef* dininin ilk dönemdeki saflığı lehinde bir son dilek ve vasiyette bulunur; öte yandan Eş'arî-Şâfiî olan Cüveynî (v. 478/1085) ile bir dönem Mutezilî akılcı eğilimlere sahip olan Hanbelî İbn Akîl, kelâm-teoloji alanındaki tüm tetkik ve araştırmalarından sonra, Hz. Muhammed'in dinine, "din-i acâiz"e (yaşlı kadınların din anlayışına) döndüklerini açıklarlar; İbn Akîl "mektep çocuklarının inancına" döndüğünü ifade eder.[130]

Seçkin insanların hayatını yazanlar, silinmez bir Gelenekçilik boyasıyla boyanmış olan yazarlar bile, hikayelerini anlattıkları kişileri öyle sıfatlara boğarlar ki düşünüldüğünde bunlar şayan-ı hayret övgülerdir. Onlar, taassub derecesinde felsefe muhalifi, ateşli bir *kelâm* karşıtı, en sahihyolcu dinî ilimlerden başka bir şeyden hoşlanmayan kişiler olarak tanınsalar da, fakih meslektaşlarından birini mübâlağalı bir dille, -başka bir bağlamda kınanan alanlar olarak gördükleri- birçok ilim dalında mütehassıs olarak sunarlar. Tüm bunlar nasıl anlaşılmalıdır? Hem alimler hem de onların hayatlarını yazanlar açısından bu durum basit bir göz boyama ve sahtekârlık mıydı? Bu tavrı mahza ikiyüzlülük olarak damgalamak meşru mudur?

Gelenekçiler, Mihne hadisesinden öğretme yetkisinin dizginlerini sağlamca ele geçirmiş olarak çıktılar. Böylece İslâm'ın insan-merkezli akılcı bir sistem (a Rationalistic anthropocentric system) değil, ilâh-merkezli bir hukuk yönetimi (a theocentric nomocracy) olarak devam edeceği vakıası katî ve nihaî olarak yerleşmiş oldu. Fakihler de Müslüman kitlelerin desteğiyle bu yönetimin muhafızlığını yapacaklardı. Kendi mevkiini sağlamlaştırmış olan fakih, Allah'ın mevhibelerinden biri olarak görülen aklın değerine karşı kör değildi. Kendinden emin bir şekilde hareket ederek, aklın sahası içinde aklın hakkını tanıdı, reddetmedi. Fıkıhta akıl unsurunu reddeden ve sadece otoriteyi kabul eden Zâhirî mezhebi ancak kısa süreli bir varlık gösterebildi. Fıkhın bir değil, otorite ve akıl olmak üzere iki rüknünün bulunması gerekliydi. Fakat kesin olan bir şey vardı, o da akıl, vahye öncelik ve üstünlük iddiasında bulunmayacaktı. Her ne zaman aklı vahyin üzerine yerleştirmek üzere bir teşebbüste bulunulduysa Gelenekçiler buna karşı mücadele ettiler. Mutezilîler Kur'ân'ın Allah'ın ezelî kelâmı olmadığını açıkladıklarında, Ahmed b. Hanbel buna eğer Allah'ın *emir ve iradesi* yaratılmışsa, yaratılmış bir *emir ve iradenin* nasıl yaratabileceğini sorarak itiraz etti. Bazı Eş'arîler fe-lahın ancak *nazar* (aklî tefekkür) yoluyla olabileceğini iddia etmeye başladıklarında Gelenekçiler yine buna karşı mücadele ettiler. Felsefe kitapları düzenli müfredâtın dışında tutulduğu sürece, dini müdafaada kullanılmak üzere tetkik ve tartışmaya sunuldular. Fakat bir kez daha söylemek gerekirse, asla fıkıh öğretme yetkisinin bir parçası olamazlardı; yalnız dinî ilimler alanına bırakılmış olan, "din hakkında yetkiye dayalı öğretim" pistine girmelerine asla izin verilemezdi.

B. Kitap Kültü

İbnu'l-A'râbî (v. 231/846), kitapları en iyi arkadaşlar olarak öven bazı dizeler yazmıştır:

> Onlar sıkıcı değildir. Huzurumuzda olduğu gibi yokluğumuzda da onlara güvenilebilir. Selim akıl, güzel ahlâk ve faydalı nasihatla geçmişi bize öğretirler; herhangi bir korku, kötü arkadaşlık sorunu olmaksızın, dillerinden veya ellerinden korkmaksızın öğretirler. Onların ölü olduklarını söylersen yalan söylemiş olmazsın; onların hayatdâr olduklarını söylersen hata etmiş olmazsın.[131]

Sözlük âlimi ve şair Ebu Hiffan Abdullah b. Ahmed el-Mihzemî (v. 255/869), tüm bilgi dallarındaki kitapları seven, en büyük kitapseverler

olarak gördüğü üç münevveri zikreder. Bunlar, Câhız, el-Feth b. Hakan (v. 247/861) ve Kâdı Ebu İshak İsmail b. İshak el-Ezdî'dir (v. 282/895). Câhız, meşhur edîb ve deneme yazarıdır. el-Feth b. Hakan, Halife el-Mutevekkil'in başveziri ve sırdaşıdır; onunla birlikte 247/861 yılında katledilmiştir. el-Feth b. Hakan'ın geniş bir kütüphanesi vardı, kütüphaneyi onun için Ali b. Yahya el-Müneccim toplamıştı. Kâdı İsmail, bir Mâlikî fakihidir; Mâlikî fıkhı ile Kur'ân ilimleri alanında âlim ve müellif olarak başarılarının yanısıra kendi döneminde öndegelen bir nahivci ve sözlük âlimiydi, meşhur el-Muberred ile aynı seviyede görülmekteydi.[132]

Bir gün şair İbn Düreyd'in (v. 321/933) de bulunduğu bir toplantıda, sohbetin mevzuu en hoş ferahlama ve dinlenme mekanlarının neler olduğu hususuna kaydı. Doğu (Abbasî) Hilafeti'nin topraklarında birçok yer ismi anıldı. Bu tür yerleri sadece göz için ferahlama mekanları olarak gören ve şahsen aklı ferahlatıcı mekanları tercih eden İbn Düreyd üç kitap ismi zikretti: İbn Kuteybe'nin (v. 276/889) *Uyûnu'l-ahbâr*'ı, Muhammed b. Davud'un *Kitâbu'z-zehra*sı ve Ahmed b. Ebi Tahir'in (v. 280/893) *Kalaku'l-muştâk*ı. Ardından şu mısraları okudu:

Güzel sesleri ve şarabı
Ferahlama sayanlara
Göster edeb halkalarını ve kitapları
En güzel akıl ferahlatıcıları.[133]

Tevhîdî'nin rivayetine göre, Hasan b. Osman el-Kantarî kitaplarını gömüp zâhidâne bir hayata başladığında rüyasında [Hz.] Peygamber'i görür. [Hz.] Peygamber mescidde misk ve diğer güzel kokular sürülmüş kamış kalemler dağıtmaktadır. [Hz.] Peygamber'e yaklaşarak bir kalem ister ve şu tekdirle karşılaşır: "Benim bilgimi gömmüşken sana nasıl kalem vereyim?"[134] Bu anekdotun Tevhidî tarafından rivayet edilmiş olması durumu daha da ilginç kılmaktadır. Çünkü onun, hak ettiği takdiri görmemesi üzerine hayal kırıklığına uğradığı ve çok sayıda eserini imha ettiği söylenir. Rivayete göre bir başka edîb, tabakât müellifi Kıftî, sırf Sem'ânî'nin biyografik sözlüğü *Kitâbu'l-ensâb*'ın müellif nüshasının bir kısmını kaybettiği için tasalanıp hastalanmıştır.[135]

C. Kütüphaneler, Kitapların Derlenmesi ve Satılması

Câhız, Basra'dan Bağdad'a yaptığı bir gezide kendisini getiren gemiden inerken bir tellalın ilanını duyar. Tellal, meşhur Kûfeli filolog Ferrâ'nın kitaplarına dair bir müzayedeye davet etmektedir. Câhız, ziyaret

etmek üzere geldiği başvezir İbnu'z-Zeyyât'a (v. 331/943) bir hediye alma fırsatı bulduğu düşüncesiyle müzayedeye katılır. Ancak satılan nüshaların hiçbirini zarîf bir edîb olan başvezire hediye olabilecek değerde görmez. Ferrâ'nın üzerinde uyuduğu yatağa gelene kadar hiçbirini uygun bulmamıştır ki, müzayedeci yastığın altından Sîbeveyh'in nahiv eseri *el-Kitâb*'ın bir nüshasını çıkarıverir.[136] Kendisine bu hediye sunulduğunda İbnu'z-Zeyyât, kütüphanesinin böyle önemli bir eserden mahrum olabileceği düşüncesinden rahatsız olmuştur. Câhız'a "Gerçekten kitap mahzenlerimizin bundan mahrum olduğunu mu sanıyorsun?" der. Câhız "Böyle düşünmüyorum. Ancak bu nüsha, Ferrâ'nın kendi el yazısıyla yazılmış, Kisâî tarafından tertip edilmiş ve Câhız tarafından tashih edilmiştir" diye cevap verir. Bunun üzerine İbnu'z-Zeyyât şöyle der: "O zaman bu, en muhteşem ve en nadide nüsha!"[137]

Semâ' kaydı (certificate of audition: dinleme belgesi) ile imzalanmış kitapların değeri yükselirdi. Muberred, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*ı'nı okutmak için 100 dinar talep ediyordu. O, bu parayı dersine katılan herkesten alırdı. Şart koşulan miktarda altın tartılıp teslim alınmadan hiç kimsenin derse katılmasına izin verilmezdi.[138] Şu noktaya da dikkat edilmelidir ki, eğitimin tamamlanması için tekrar tekrar hayli yüksek sayıda celse yapılması, eserin kelime kelime imlâ edilmesi ve ardından katılımcıların hepsinin okuma esnasında hocanın tashih ettiği yerleri kendi nüshalarında da tashih edecek fırsatı bulmaları gerekliydi. Son olarak Muberred'in onay ve isnadının imzalı bir semâ' kaydı halinde katılımcıların nüshalarına konulması gerekiyordu. Kitabın yazılma ve tashih edilme tarzına şahitlik eden bir semâ' kaydıyla imzalanmış olan bu nüshaların değeri kat kat artardı ve daha önce ödenmiş olan ücrete değdiği düşünülürdü. Böyle bir belge, sahibine o eseri öğretme ve karşılığında yüksek bir ücret alma yetkisi verdiği gibi, Muberred'in imzasını ve isnadını taşıyan nüsha satıldığı zaman da yüksek bir fiyatla satılırdı.

el-Melikü'l-Efdal (hükümdarlığı: 582-592/1186-1196), Yahudi tabîb Efraim'in kitaplarının Irak'a gitmelerini istememiş ve Mısır'da alıkoymak için onları satın almıştı. Satışta 20.000 cilt kitap yer almıştı.[139] "Bağdad'ın Müzayedecisi" olarak anılan Ebu'l-Meâlî el-Kutubî (v. 568/1172), aynı zamanda bir sahaf ("el-Kutubî"), mektup yazıcısı ve şairdir; onun mektupları ve kasîdeleri de derlenmiştir.[140] Nahivci İbnu'l-Haşşâb'ın öylesine mükemmel bir hattı vardı ki, onun hattıyla yazılmış bir kitap, yazısının güzelliği ve metnin aslına sadâkati sebebiyle yüzlerce dinara (*bi'l-mi'în*) satılmıştır.[141]

Nahivci ve sözlük âlimi İbnu'l-Kûfî'ye (v. 348/959) 50.000 dinarlık bir miras kalmıştı. O, bunların hepsini kendi eğitimine ve -kendi eliyle istin-

sah etme, satın alma ve müstensihler kiralama yollarıyla- bir kütüphane kurmaya harcamıştır. Satın aldığı kitaplar, zarif hatları, özenli tertip ve ciltleri ve mevzularının önemi dikkate alınarak seçilmişti. Sayılarının çokluğu sebebiyle, kolayca bulunup geri konulabilmeleri için kitaplarının her birine kütüphanesinde işaretli hususî bir yer ayrılmıştı.[142] İbn Düreyd'in ve Ebu Bekr el-Enbârî'nin talebesi, varlıklı bir kişi ve büyük bir kütüphane sahibi olduğu söylenen Ebu Bekr b. el-Cerrah (v. 381/991) servetiyle şöyle övünürmüş: "Kitaplarımın değeri 10.000 dirhemdir; câriyem 10.000, silahlarım 10.000 ve bineklerim de 10.000 dirhem eder."[143] Dolayısıyla kitaplar, önemli bir servet alâmetiydi. Ancak İbnu'l-Cerrah'ın kütüphanesi, geniş bir kütüphane kurmuş olan başvezir Sahib b. Abbad'ın kütüphanesiyle karşılaştırıldığında önemsiz kalıyordu. Rivayete göre bu kütüphaneyi taşımak için 400 deve gerekliydi.[144] Ebu'l-'Alâ Fehd b. İbrahim, Üstad Bercevan'ın (v. 390/1000)[145] Hıristiyan asıllı kâtibiydi ve 388-390/998-1000 yılları arasında "er-Reîs" ünvanını ve payesini taşımıştı. Köşkünde katledildiğinde geriye zarif ipek elbiseler, mücevherler, mobilyalar ve güzel kokuların yanısıra, sayısız kitap, 30.000 dinar, 500 at ve katırdan oluşan bir servet bırakmıştı. Onun serveti bu şekilde listelenmişti ve kitaplar bu servetin seçkin bir parçasını oluşturuyordu. Birçok kitap toplayıcısı, bunları alabilmek için birbirleriyle yarışıp fiyat artırıyordu.[146]

12.000 *cüz (fasciculi)* yazmış olan İbrahim el-Harbî (v. 285/898) ölüm döşeğindeyken, babasının vefatıyla fakirliğe dûçar olmaktan korkan kızını şöyle teselli ediyordu: "Ne zaman bir ihtiyacın olursa şu cüzlerden birini bir dirheme satman yeterli olur. Kimin 12.000 dirhemi varsa o fakir sayılmaz!"[147] Mallarını satmak üzere Fârisî ve Hintli tacirlere vekillik yapan Ebu Muhammed es-Sîrafî (v. 322/934), görünüşe göre, Ebu Ubeyd'in kitaplarını satın almayı iyi bir yatırım olarak görecek kadar zengin biriydi; bu kitaplar, Ali b. Abdulaziz'in (v. 286/899) isnadıyla rivayet edildiklerini gösteren belgeler taşımaktaydılar.[148]

Malagalı bir edîb, tarihçi, sahaf ve mükemmel bir hattat olan Muhammed b. Said, hattatların elyazılarını teşhis etmede hünerliydi. O, çok yüksek fiyatlar ödediği zarif kitaplar toplamıştır. Bizans'ta bir kıtlık olduğunu duyduğunda bir deniz nakliyecisi ile anlaşmış, gemileri buğdayla doldurtmuş ve vekiline buğdayı ancak kitap karşılığı satması yolunda bir talimat vermişti. Değerli kitapları seçmede ihtisas sahibi olan vekili, kendi patronunun meslektaşlarınca ele geçirilemeyecek sayı ve değerde birçok güzel eserle geri dönmüştür.[149] Başvezir, şair ve sefir olan Ebu Nasr el-Menezî (v. 437/1045) sık sık İstanbul'a seyahat ederdi. O, çok sayıda kitap toplamış ve bunları Meyyafarıkîn ve Amîd (Diyarbakır) camilerinin kütüphanelerine vakfetmiştir; orada bu kitaplar "el-Menezî'nin kitapla-

rı" olarak adlandırılmıştır. Bir şair olarak da, meşhur şair-edîb Ebu'l-'Alâ el-Maarrî ona büyük saygı gösterirmiş.[150]

Sadece istinsah yoluyla geniş kütüphaneler kurulmuştur. Bu tür bir kütüphane kurma işinin seçkin bir örneği, kendi el yazısıyla biri kendisi, diğerleri de iki oğlu için olmak üzere üç kütüphanelik kitap istinsah eden Ebu'l-Hasan İbn Ebi Cerede'dir (v. 548/1153).[151] Yaşadığı dönemde kendisinden daha üstünü bulunmayan bir nahivci olan İbnu'l-Haşşâb, kendi hattıyla edeb ilimleri, hadis ve diğer dallarda birçok eser istinsah etmiştir. Onun güzel bir hattı vardı, metni tam olarak harekeleyerek yazardı. Ayrıca büyük edîblere ait müellif nüshaları da dahil olmak üzere çok sayıda asıl nüsha toplamıştı. Vefat eden âlimlerin kütüphanelerinin satıldığı müzâyedeleri kaçırmazdı ve onların kitaplarından hiçbirini alamadığı durumlar nadirdi.[152]

Bulmuzaffer (Ebu'l-Muzaffer) b. Muarrif, filozof-tabîb İbnu'l-Aynzerbî'nin (v. 548/1153) öğrencisi olup felsefî ilimleri ondan okumuştu. Şair-edîb olan Bulmuzaffer, geniş bir kütüphaneye sahipti. Tabakât müellifi İbn Ebi Useybia, Aristo'nun *Kitâbu'l-kevn ve'l-fesâd (De generatione et corruptione)* adlı eserine Alexander'in yazdığı *Şerh*'in sonunda, Bulmuzaffer'in el yazısıyla bu eseri İbnu'l-Aynzerbî'den okuduğunu ifade eden bir kayıt gördüğünü söyler. Bu ifadeye 534 yılı Şaban ayı (1140, Mart-Nisan) tarihi atılmıştır. Bulmuzaffer yalnızca büyük bir kitap toplayıcısı olmayıp aynı zamanda doymak bilmez bir okuyucuydu. İbn Ebi Useybia'ya ondan bahseden mantıkçı Sedîduddin, Bulmuzaffer'in evinde kitaplarla dolu büyük bir salon tasviri yapar; Bulmuzaffer zamanının çoğunu burada kitap istinsah ederek ve araştırma yaparak geçirirmiş. İbn Ebi Useybia rivayetini şöyle sürdürür: Tüm ilim dallarını kapsayacak şekilde binlerce kitabı vardı ve her bir kitaptaki haşiye sayfasında kitabın mevzuuyla ilgili anekdotlar yazılıydı.[153]

Salahaddin'in oğlu el-Melikü'l-Efdal'ın mürebbîsi, seyyâh-ı âlem (*cevvâl*), edîb Muhammed b. Abdurrahman el-Bendecihî (v. 584/1188), Harîrî'nin *Makâmât*ı'na bir şerh yazmıştır. *Makâmât*'a yazılan şerhler içinde en ayrıntılı olanının bu şerh olduğu söylenir. O daha fazla kitap elde etme hususunda mürebbîlik mevkiinden faydalanmıştır. Salahaddin 577/1181 yılında Halep'e girdiğinde Bendecihî câmi kütüphanesine gider ve oradaki birçok kitabı seçip alır. Tabi hiç kimse ona karşı koymaya cesaret edememiştir. Kıftî, onu kitapları heybesine doldururken gördüğünü söyler. Bendecihî sözlük ilmi ve diğer edeb dallarıyla ilgili eserlerin mükemmel nüshalarını ele geçirmişti. Bunlar arasında Endülüslü İbn Sîde'nin (v. 458/1066) *el-Muhkem fi'l-luğa*sı da vardı. Bendecihî daha son-

ra kendi kütüphanesini Dımaşk'taki Sumeysatiyye Tekkesi'ne vakfetmiştir.[154] Bir başka hırslı kitap toplayıcısı edîb tabakât yazarı Kıftî'dir. Onun kütüphanesinin 50.000 dinar değerinde olduğu söylenir.[155]

Edîb sözlük âlimi İbn Hani' en-Nişabûrî'nin (v. 239/850) daha sonra 400.000 dirheme sattığı bir kütüphanesi vardı ve bu kütüphane için ayrı bir ev tahsis etmişti. İbn Hani' misafir edeb öğrencilerini buraya kabul eder, onlara malzeme sağlar ve masraflarını karşılardı.[156] Sa'leb'in 300 dinara satılan bir kütüphanesi vardı ve her bir cilt 3 ilâ 10 dinar arası satılmıştı. Anlaşılacağı üzere bu kütüphane büyük değildi. Denildiğine göre o, hafızasına güvenmeyi tercih edermiş. Aksine Ebu Saîd es-Sukkerî'nin (v. 275/888) çok daha büyük bir kütüphanesi vardı ve buradaki kitapların mühim bir kısmını kendisi istinsah etmişti. Ne zaman üstadlarla karşılaşsa hep elinde bir kitapla görülürmüş; o kitabı ilgili üstaddan okumak ve kitap için semâ' kaydı almak üzere hazırlıklı olurmuş.[157] Edîb tarihçi ve yazar Ebu Bekr es-Sûlî'nin (v. 335/946) kütüphanesi mevzulara göre düzenlenmişti ve her bir dalın farklı bir cild rengi vardı. Sûlî, hafızasından ziyade kütüphanesindeki kitaplara dayandığı için eleştirilmiştir.[158]

Belki de en büyük hususî kütüphane, daha önce zikredildiği üzere, edîb başvezir Sahib b. Abbad'ın kütüphanesiydi. Kendi ifadelerine dayanan bir rivayete göre, bu kütüphanenin büyüklüğü sebebiyle naklindeki zorluk, Samanîlerin Horasan emîrinin teklif ettiği başvezirlik makamını reddetmesinin sebeplerinden birini teşkil etmişti.[159] Mısırlı edîb, Emir (Prens) Mübeşşir b. Fâtik'in (445/1053 civarı sağ) de aynı derecede meşhur hususî bir kütüphanesi vardı. Fâtımîlerden el-Mustansır devrinde yaşayan İbn Fâtik, onun hilafet tarihine (427-487/1036-1094) dair üç ciltlik bir eser yazmıştır. O, ayrıca ahlâk felsefesine dair yazdığı eseriyle de tanınır. Bu eser, 13. yüzyılın ilk yarısında bir tabîb tarafından *Bocados de oro* adıyla İspanyolcaya, ardından da *Liber philosophorum moralium antiquorum* adıyla Latinceye tercüme edilmiştir. Giovanni da Procida adlı mütercimin 2. Frederick'in dostu olduğu sanılmaktadır.[160] Aynı eser *Dits moraulx* adıyla Fransızcaya, *The Dicts and Sayings of the Philosophers* adıyla da İngilizceye çevrilmiştir. Arapça aslının bir nüshası, *Collectio Salernitana*'da bulunmaktaydı. İbn Fâtik, tıpta Ali b. Rıdvan'ın (v. 453/1061), astronomi ve matematikte İbnu'l-Heysem'in (v. 432/1041 civarı) ve felsefede İbnu'l-Amidî'nin öğrencisidir. Kitapların, kocasını kendisinden uzak tuttuğu zamanları kıskanan karısı, onun vefatına son derece üzülmüş ve bir yandan ağıt yakarken bir yandan da hizmetçilerinin yardımıyla İbn Fâtik'in kitaplarını suya atmıştır ve böylece onun yazdıklarının silinip mahvolmasına yol açmıştır.[161] İbn Rıdvan'ın öğrencisi

olan Yahudi tabîb Efraim b. Hasan b. İshak, Kahire'de bulunduğu dönemde halifelerin hizmetinde servet sahibi olmuştu. Birçok meslektaşı gibi onun da tıp eserlerinden oluşan geniş bir kütüphanesi vardı. Vefat ettiğinde geriye 20.000 ciltlik bir kütüphane ve çok büyük miktarda bir para bırakmıştı. Daha önce zikredildiği üzere o, birara Iraklı bir müşteriye 10.000 ciltlik tıp eseri satma noktasına gelmiş ve el-Melikü'l-Efdal kitapları Kahire'de alıkoymak amacıyla araya girip bedelini ödemişti.[162]

Öyle görünmektedir ki, bazı toplayıcıların önemli kütüphaneleri elde etmek üzere yapmayacakları şey yoktu. Tam bir Arabiyât bilgini olmasının yanısıra Süryanice ve Farsça da bilen Hıristiyan tabîb Emînuddevle İbnu't-Tilmîz (v. 560/1165) geriye kıymetli kitaplardan oluşan bir kütüphane bırakmıştı. Kütüphaneyi, ihtida eden (Müslüman olan) oğlu tevârüs etmişti. Bu zât, 80 yaşındayken bir gece evinde boğularak öldürülünce, kitaplar Mecduddin İbnu's-Sahib'in sarayına götürüldü.[163]

Bir kimsenin kitaplarını muhafaza için gösterebileceği ihtimamın da sınırı yoktu. Bağdadlı edîb İbnu'd-Dahhan (v. 569/1164), Isfahan'ı ziyaretinde oradaki vakıf kütüphanelerinde bulunan edeb ilimleriyle ilgili birçok eseri istinsah etmişti. İbnu'd-Dahhan, Bağdad ve Dımaşk'ta ders verdiği gibi, başvezirin tedris için kendisini atadığı Musul'da da ders vermiştir. Orada bulunduğu dönemde bir gün, Bağdad'daki kütüphanesini su bastığı haberini alır. İkametgâhı bir tabakhanenin bitişiğinde bulunduğu için, oradan gelen sular kitaplarının mahvolmasına sebep olmuştu. Kitapları birer birer elden geçirirken kullandığı tütsü gözlerini etkilemiş ve körlüğe yol açmış, üstelik kitaplar da su baskınının kalıcı etkilerinden asla tamamen kurtulmamıştır.[164]

Dinî ilimler eğitimi için Bizans'a gitmiş olan Hıristiyan tabîb-edîb İbnu'l-Mutran, bir seyyar tabîbin oğludur. O, tıbbı İbnu't-Tilmiz (v. 560/1165) ile İbnu'n-Nakkaş'tan (v. 574/1178) okumuştu. Hırslı bir kitap toplayıcısı olan İbnu'l-Mutran'ın büyük serveti, kitaplara duyduğu ihtirası gidermek için ona mükemmel bir fırsat sunmuştur.[165] Salahaddin'in hükümdarlığı döneminde Müslüman olmuş ve ona tabîb olarak hizmet etmiştir. Salahaddin ona büyük saygı gösterir ve cömert davranırdı.

Taceddin el-Kindî'nin (v. 613/1216) hususî kütüphanesi ilginçtir. Ancak ilginçliği hacmi yüzünden değildir, çünkü bu orta hacimli bir kütüphanedir. İlginçliği daha ziyade üç ana ilim sınıfının her birindeki kitap sayısı sebebiyledir. En çok kitabın bulunduğu sınıf, edeb ilimleri alanıydı ve kitap sayısı, İslâm ilimleri alanındaki eserlerin iki katından fazlaydı; "yabancı ilimler"deki kitap sayısının da yaklaşık üç katıydı:

Edeb İlimleri	*Cilt*	*Toplam*
Nahiv ve sarf	175	
Sözlük	143	
Şiir	122	440
İslâmî İlimler		
Kur'ân İlimleri	140	
Fıkıh	39	
Hadis	19	198
Yabancı İlimler		
Tıp ve diğer ilimler		123

Bu bilgi, Suriyeli tarihçi Ebu Şâme'den (v. 665/1268) gelmektedir. O, kütüphanenin bizzat sahibinin hazırladığı kataloğu okumuştur.[166] Diğer dinî ilimlerle karşılaştırıldığında Kur'ân ilimleriyle ilgili eserlerin sayıca fazlalığına da dikkat ediniz. Bu, Kur'ân ilimlerinin bir edîb açısından önemine işaret etmektedir; çünkü Kur'ân zengin bir belâğat kaynağı ve iktibaslar için mükemmel bir menbadır.

Sâhib Emînuddevle'nin (v. 628/1231) 20.000 ciltlik bir kütüphanesi vardı. İbn Ebi Useybia'nın babasının dostu olan bu tabîb, onun aracılığıyla İbn Ebi Useybia'nın tıp alanındaki seçkin kimselerle ilgili tabakât eserinin bir nüshasını ister. Sözkonusu eserin eşsiz bir eser olduğunu ve 20.000 ciltlik kendi kütüphanesinde onun bir nüshasının bulunmadığını söyler. Bu talep üzerine müellif, sık sık kendi ailesi için müstensihlik yapan iyi bir hattata bir nüsha yazdırır ve onu, geçmişte kendisinin felsefe hocası olan Dımaşk başkadısı aracılığıyla Emînuddevle'ye sunar. Bu hediye, müellife büyük miktarda para ve zarîf hil'atler kazandırmıştır.[167] İbnu'l-Vâsıtî'nin tıp eserlerinden oluşan iyi bir kütüphanesi vardı ve birara vergisini ödeyebilmek amacıyla bunu elden çıkarma noktasına gelmişti. Ancak tıpkı el-Melikü'l-Efdal'in ondan önce Yahudi tabîb Efraim'in kütüphanesini kurtarması gibi, Fâtımî hükümdarı el-Mustansır (hilafeti: 623-640/1226-1242)* da araya girerek gerekli malî yardımları yapmış ve kütüphaneyi kurtarmıştır.[168]

* Sözkonusu tarihlerde artık Fâtımîler yıkılmış bulunuyorlardı; yukarıda verilen tarihler arasında halifelik yapan kişi Abbasî halifesi Mustansır'dır (mtr.).

D. Elyazması Gelenekleri

İsnadsız Rivayet Uygulaması

Endülüslü nahivci Ebu'l-Kasım (v. 332/943), Sîbeveyh'in *el-Kitâb*ı'nı babasının nüshasından öğretiyordu. Bu da, el-Muberred'in nüshasından istinsah edilmişti. Sözkonusu nüsha babasından erkek kardeşine, ardından kendisine geçmiş, her biri önceki sahibinin isnadıyla okutmuştu.[169] İlk bakışta bu nüshayla ilgili herhangi bir sıradışı durum görünmüyor. Ancak üzerinde düşünüldüğünde isnad zincirinin kökeninde şifahî olmadığı görülür: Babanın kendi nüshasını Muberred'den okuduğu ifade edilmiyor. Sadece onun nüshasının Muberred'in nüshasına dayandığı söyleniyor. Böyle bir durum, edebî ilimler alanında sıradışı değildi. Gerçekte Sîbeveyh'in *el-Kitâb*ı'nın müellife kadar uzanan bir isnad zinciri bulunmamaktaydı. Yâkût el-Hamevî, Sîbeveyh'in kitabını hiç kimseye okumadığını (yani öğretmediğini) ve hiç kimsenin de kitabı ondan okumadığını (yani kitabı ondan ders almadığını) söyler. Kitabı, Sîbeveyh'in vefatından sonra öğrencisi el-Ahfeş el-Evsat (v. 215/830) okutmuştur. Böylece Yâkût, "Sîbeveyh'in *Kitâb*ı'na giden yetkili yolun" el-Ahfeş el-Evsat (*huve't-tarîk ilâ Kitâbi Sîbeveyh*) olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.[170] Bu son derece usûlsüz durum dinî ilimlerde sözkonusu olamazdı. Edebî ilimlerdeki bu durum, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*ı'nın ardından giderek daha yaygın hale geldi ve nihayette dinî ilimler alanındaki âlimleri de etkiledi. Bu etkilenenlere kendisi de bir edîb olan İbnu'l-Cevzî gibi Gelenekçiler de dahildir.

Semâ' kaydı (the certificate of audition), bir kitabın isnadını, yani yetkiye dayalı naklini temin eder ve isnaddaki kişinin veya kişilerin eseri müelliften veya -müellife kadar giden bir isnad zinciri ve usûlüne uygun rivayet yetkisi bulunan- bir kişiden okuduklarına şâhitlik eder. Geniş bir kütüphanesi bulunan meşhur Sûlî, kütüphanesindeki kitapların tümü için kendisine ait isnadların bulunmasıyla övünürdü. Bu vakıa, onun düşünce kültürünün vüs'atini göstermesinin yanısıra kitapların tüm nüshalarının isnadlı olmadığını ve üstadlardan rivayeti gösteren *semâ'* kaydı içermediğini de gösterir.[171] Daha önce zikredildiği üzere semâ' kaydı, satılan bir kitabın değerini kat kat artırıyordu.

Ebu Riyaş Ahmed b. İbrahim eş-Şeybanî (v. 339/950), Ebu Temmâm'ın *Hamâse*si'ne yazdığı *Şerh* sebebiyle tenkid edilmiştir. Öyle görünüyor ki o, öğrencilerinin çeşitli kitaplardan anekdotlar alıp şerhte Ebu Temmâm'ın yazdıklarıyla uyumlu gördükleri yere eklemelerine izin vermişti.[172] Bunun, *edeb* sahasında yaygınlaşmaya başlayan bir eğilim oldu-

ğu görülüyor. Yani imzalı bir semâ' kaydı ile müellife kadar uzanan bir isnad bulunmaksızın, kitaplardan doğrudan malzeme alınması eğilimi yaygınlaşmaya başlamıştı.

Kitap Üretim Süreci

İbn Nedîm'in *Fihrist*i, Ebu Ömer ez-Zâhid'e (261-345/874-957) ait *Kitâbu'l-Yâkût* veya *Kitâbu'l-Yevâkît*'in elyazma geleneğini tasvir eden bir kayıt içerir. Ebu Ömer, Sa'leb'in lisansüstü ihtisas talebelerindendi ve bu sebeple kendisine "Sa'leb'in *Sâhibi* veya *Ğulâmı*" olarak atıfta bulunuluyordu. Bir hocanın ihtisas öğrencileri çoğunlukla, aynı zamanda onun hâdimleri idiler. Kıftî'nin *İnbâh*ı'nda da nakledilen bu tasvir, bir kitabın nasıl üretildiğine ışık tutar:

> Ebu'l-Abbas Sa'leb'in sâhibi Ebu Ömer Muhammed b. Abdulvâhid, bu kitabı, yani *Kitâbu'l-Yâkût*'u 326 yılında 29 Muharrem Perşembe günü [6 Aralık 937], Ebu Ca'fer'in Medinesi'nde el-Medine Câmii'nde, herhangi bir kitaptan veya yazılı bir ders nüshasından istifade etmeksizin irticalen imlâ etmeye başladı. Kitabın sonuna ulaşıncaya kadar ard arda oturumlarda imlâ etti ve ben de her oturumda onun imlâ ettiklerini yazdım. Ardından kitabı genişletmeye karar verdi ve daha önce imlâ ettiğinin kat kat fazlasını ekledi; yine irticâlen başka "yakutlar" [*yâkût*, çokluk kalıbı: *yevâkît*] imlâ etti ve burada başkalarını bir kenara bırakarak yalnızca Ebu Muhammed es-Saffar'a imlâ etmeyi tercih etti, çünkü Ebu Muhammed daima ona *mulâzemet* (arkadaşlık) ederdi ve bu eseri Ebu Ömer'e tekrar tekrar kıraat etmişti (okumuştu). Bu yüzden ilaveleri ondan aldım. Sonra Ebu Ömer, öğrencileri (*en-nâs*) Ebu İshak et-Taberî [v. 355/966, Ebu Ömer'in öğrencilerinden biri] ile biraraya topladı ve Ebu İshak kıraatta bulundu, bu kıraata da *el-Fezleke* [eserin "Tamamlayıcısı, Bütünleyicisi"] adını verdi. Taberî, bu kıraatı Ebu Ömer'in gözetiminde yaptı ve öğrenciler de onu dinledi.
>
> Ardından Ebu Ömer yine ilaveler yaptı. Ben tüm bu ilaveleri kendi nüshamda birleştirdim ve kitabı onun gözetiminde 329 yılı 27 Zulkade Salı günü [23 Ağustos 341] kıraat etmeye başladım ve 331 yılı Rebîulâhir ayında [Kasım-Aralık 942] bitirinceye kadar kıraata devam ettim. Kıraatımda aşağıdaki nüshaların hepsini biraraya getirdim: Ebu İshak et-Taberî'nin, Ebu Muhammed es-Saffâr'ın, Ebu Muhammed b. Sa'd el-Kutrubbulî'nin ve Ebu Muhammed el-Hafacî'nin nüshaları. Dahası, Ebu Ömer benim kitabı ona kıraat etmem sırasında tekrar ilavelerde bulundu. Ardından hepimiz başından sonuna kadar eserin muhtevası hakkında anlaşmaya vardık. Ardından o, irticâlen başka "yâkûtlar" ekledi, metnin hacmini aslının kat kat fazlasına genişletti ve bu

> ilaveleri yaparken diğerlerini dışlayarak mülazemeti sebebiyle (*li-mulâzemetih*) Ebu Muhammed Vehb'i [es-Saffâr'ı] tercih etti.
>
> Daha sonra öğrencileri yine topladı ve bu kitabı Ebu İshak et-Taberî'ye kendi gözetiminde onlara kıraat ettirme vaadinde bulundu. Bu kıraat son kıraat olacak ve kitabın nihaî şeklini vaz' edecekti; artık bir daha ilave yapılmayacaktı. O bu son sunuşu "*el-Mihrâbiyye*" olarak adlandırdı.[173] Öğrenciler 331 yılı 14 Cumâdelûlâ Salı günü [24 Ocak 943] Ebu'l-Anbar tımarındaki hanesinde tekrar toplandılar ve o [Ebu İshak et-Taberî] öğrenci topluluğuna şu metni imlâ etti:
>
> Ebu Ömer Muhammed b. Abdulvâhid der ki: "Sadece Ebu İshak et-Taberî'de bulunan metnin bu sunumu [*arza*], dinleyeceğim son sunuştur. Dolayısıyla her kim bu sunuş metninde bana isnaden bana ait olmayan ilave tek bir harf naklederse bana iftira atmış olur. Sahih metin, tüm öğrencilerin huzurunda ve ben harf harf dinlemekteyken baştan son âna kadar Ebu İshak'ın kıraat edeceği metindir."

Ebu'l-Feth [Abdullah b. Ahmed en-Nahvî, v. 358/969 civarı[174]] şöyle devam eder:

> Ve o [yani Ebu İshak et-Taberî] 14 Cumâdelûlâ 331'de [24 Ocak 943] hocanın huzurunda kıraata başladı.[175]

Kıftî'nin tabakât eserinde nakledilen bir başka pasaj, el-Kâlî'nin (v. 356/967) *el-Maksûr ve'l-Memdûd* başlıklı eseriyle ilgilidir. Bu eser, Arap elifbâsındaki uzun ve kısa *elif* harflerini içeren kelimelerin yazımıyla ilgili bir sözlüktür. Aşağıdaki semâ' kaydı, müellifin kendi elyazısıyla yazılan nüshada yer alır:

> Muhammed b. İbrahim b. Muaviye el-Kureşî, Muhammed b. Eban b. Seyyid, Abdulvehhab b. Esbağ ve Muhammed b. Hasan ez-Zebîdî -Allah onların kuvvetini artırsın!- *el-Maksûr ve'l-memdûd*'un tamamını okudular. Onlar kitabı istinsahta yardım ettiler ve kitap için yaptığım araştırma notlarını içeren kağıtları temize çektiler. Ardından bunu, kendi nüshalarıyla karşılaştırdılar. Kitap için hazırlanan notlardan çoğu, yukarıda zikredilen Kureşî tarafından onun hattıyla düzene sokulmuştur; eserin kendi metni ise yukarıda zikredilen Abdulvehhab b. Esbağ'ın hattıyla yazılmıştır. Eseri, benim gözetimimde Kureşî kıraat etti ve tüm ilgililer dinlediler; ayrıca eseri bilhassa benim onlara kıraatım yoluyla da işittiler. Eserin Allah'ın rızasına nail olmasını dilerim; O, bu eseri bizi kendisine yaklaştıran faydalı bilgi kılsın![176]

Kitâbu'l-Yevâkît'le ilgili pasaj, onun nasıl yazıldığı, nüshalarının nasıl tashih edilip karşılaştırıldığı hakkında ilginç bilgiler vermektedir: 1) Kitap, daima hoca tarafından öğrencilere veya hususî bir öğrenciye imlâ edilmiştir. 2) Kitap, daima irticâlen imlâ edilmiştir ve hoca herhangi bir nota veya müsveddeye atıfta bulunmamıştır. 3) Hoca imlâ etmiş olduğu metni, seçtiği bir öğrencinin kelime kelime kendisine okumasını sağlamış ve dinlemiştir. 4) Öğrencilerin hepsi kıraatı kendi nüshalarından kelime kelime takip edebilmekte ve hoca bir tashihte bulunduğunda veya kendi metinleri bir şekilde kıraatla uyumsuz olduğunda kendi nüshalarını düzeltebilmekteydiler.

İsa b. Abdulaziz el-Cuzûlî (v. 607/1210), haccını ifâ ettikten sonra Mısırlı nahivci Ebu Muhammed Abdullah b. Berrî'den ders okumuştu. Bir süre Bicâye ve el-Meriyye'de Kur'ân ilmi öğretti, ardından ömrünü Merrakeş'te vaaz-âlimi olarak tamamladı.[177] İbn Berrî'den Zeccâcî'nin (v. 337/949) *Kitâbu'l-cumeli*'ni okudu. Bu zaman zarfında kitabın muhtelif bölümleri hakkında sorular soruyor, İbn Berrî de bunları cevaplıyordu. Bu sorular, derse devam eden öğrenciler arasında tartışma konusu oldu; bu da ayrı bir esere yol açtı. Cuzûlî bunu yazıya geçirip tertipledi ve böylece yukarıdaki esere esaslı bir giriş oluşturan, bazı açılardan anlaşılması zor, diğer açılardan ise yenilikçi olan bir *Mukaddime* ortaya çıktı. Cuzûlî Kuzey Afrika'ya geri döndüğünde nahivciler bu eseri onun isnadıyla istinsah ettiler ve ondan okudular. Kıftî'nin ifadesine göre, ne zaman Cuzûlî'ye eserin kendisine ait olup olmadığı sorulursa o, menfî cevap verirdi, "çünkü o dindar bir adamdı". Eser, bizzat İbn Berrî de dahil olmak üzere tartışmalara katılan öğrencilerin hepsinin yorumlarını içerdiği için, eserin müellifi olduğunu ileri sürmüyordu. Bununla birlikte eser kendisine nispet edildi, çünkü onu okumuş, sonra yazmış olan oydu; dahası diğer katılımcıların aksine onun metnini tedvin etmiş olan oydu. Nahivle ilgili bu *Mukaddime*'ye pek çok şerh yazılmıştır.[178]

E. Meşhur Kitaplar

Aşağıdaki kitaplar, meşhur kitaplara örnek olarak zikredilebilir. Geçen bölümlerde yer almayan bir kısım eserler de buna dahildir. Halil b. Ahmed'in (v. 160/777 ve 175/791 arasında) meşhur eseri *Kitâbu'l-'ayn*'ı Doğu'ya yaptıkları *rıhle*den sonra ilk olarak getirme şerefi, Saragossalı Sâbit b. Abdulaziz ile oğlu Kasım'a verilir.[179] Halil b. Ahmed bu kitabı, Bermekîlerin kâtibi ve aynı zamanda bir edîb olan, Horasan valisi Leys b. Râfi' için yazmıştı. Leys'in hanımı bu kitabı yakmıştı, çünkü kocasının eve büyüleyici bir kuma getirmesine kızmıştı. Leys, kitabın başka bir

nüshası bulunmadığı için ezberlemiş olduğu yarısını imlâ etmiş, ardından diğer yarısını eklemeleri için birçok edîbi çağırmıştı.[180] Sîbeveyh'in nahiv eserinin Ferrâ'nın hattıyla yazılan, Kisâî tarafından tertip edilip ciltlenen ve Câhız tarafından tashih edilen nüshasıyla ilgili Câhız ve başvezir İbnu'z-Zeyyât'ın hikayesi zikredilmişti.[181] Meşhur *el-Ğarîbu'l-musannef*'in müellifi Ebu Ubeyd, eserinin kendisi için 10.000 dinarlık bir mükâfattan daha değerli olduğunu açıklamıştı. Kitap 1000 madde ve kelimelere şâhid olarak getirilen 1200 mısra içeriyordu.[182] Sözlük âlimleri ailesi Yezîdîler, Ebu Muhammed el-Yezîdî'nin oğlu İbrahim'in telif ettiği iki sözlük ile övünürlerdi. O, 700 varaklık bir eşsesliler kitabı ile Arapçanın lehçelerine dair bir kitap telif etmişti; aynı zamanda mükemmel bir şair olarak görülürdü.

Ebu Ali el-Kâlî, Ebu Ubeyd'in hadis şerhini övmüştür. Eser, Endülüs'te tenkide uğramış ve onun Ebu Ubeyd'e değil İslâm âleminin doğusunda yaşamış bir başka kimseye ait olduğu söylenmiştir. Kasım bu eseri bitirmeden vefat etmiş, ama babası Sâbit onu tamamlamıştır. Zubeydî, el-Kâlî'yi Endülüslülere şöyle bir beyanda bulunurken işitmiştir:

> Endülüs'te Sâbit'in şerhinden daha tam bir hadis şerhi yok. Bu mevzudaki kitaplarınızı, mesela el-Kuşenî'nin eserini inceledim ve yeni hiçbir şey getirmediğini gördüm. Aynı durum Abdulmelik b. Habib'in [v. 238/852 civarı] eserinde de sözkonusudur.

İbn Düreyd, el-Kâlî'nin değerlendirmesinin, bu mevzuda İslâm âleminin doğusunda yazılan eserler için de geçerli olduğu, ancak ilk olarak bu tür bir eser (yani hadislerdeki nadir kelimelerle ilgili ğarîbu'l-hadis eseri) yazma şerefinin Ebu Ubeyd'e ait olduğu kanaatindedir.[183]

Meşhur edîb başvezir Sahib b. Abbad, profesyonel yazarları eğitmek üzere yazılmış *Kitâbu'l-elfâz* adlı bir eserin müellifi olan Abdurrahman b. İsa'dan (v. 320/932) söz ederken şöyle der:

> Eğer onun muasırı olsaydım, elinin ve dilinin kesilmesini emrederdim. Çünkü (klasik) Arapçanın meşhur fakat birbirinden farklılık arzeden belîğ kelimelerini biraraya getirdi ve mekteb çocuklarının ağızlarına koydu; edeb ilimleri alanındaki öğrencileri ders çalışma, ezberleme ve kitapları dikkatle mütâlaa etme zahmetinden kurtardı![184]

Şu eserler, Basralıların diğer tüm bölgelere karşı gurur kaynağı olan eserlerdi: Halil b. Ahmed'in sözlük ilmiyle ilgili *Kitâbu'l-'ayn*ı, Sîbeveyh'in nahivle ilgili *el-Kitâb*ı, Câhız'ın *Kitâbu'l-hayavân*ı ve Sicistâ-

nî'nin (v. 255/869) *el-Kırâât* (*Kur'ân'ın Kıraat Vecihleri*).[185] Sîbeveyh'in nahiv eseri, yazıldığından beri klasik Arapçanın temel eseri durumundadır. Endülüslü nahivci ve sözlük âlimi, Vâdi'l-Hicâralı (Guadalajaralı) Abdullah b. Muhammed b. İsa, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını iki haftada bir *hatmederdi*. Burada Kur'ân'ı baştan sona okumada kullanılan *hatmetme* ifadesini kullanmış ve *el-Kitâb*'ı klasik Arapça açısından değeri itibarıyla Kur'ân'la aynı seviyeye koymuştur.[186]

Tabakât müellifi Subkî, nahivci Ebu Yusuf el-Kazvinî'nin (v. 488/1095) bir kıtlık esnasında Mısır'da büyük miktarda kitap elde ettiğini ve bunları Bağdad'a getirdiğini nakleder. Bunlar arasında benzersiz bir mushaf da vardı. Bu mushaf, edîblerin hususî ihtiyaçlarına hizmet ediyordu, çünkü âyetler, mektup yazmada yazıcılarca birer iktibas kaynağı olarak, noterler tarafından da resmî hukukî belgelerin düzenlenmesinde kullanılmak üzere işaretlenmişti.[187]

F. Kitap Hareketi

Yunan kitaplarının Bizans'tan Bağdad'a olan hareketi, ciddî bir şekilde Halife Me'mûn'un Bizans hükümdarına yazdığı bir mektupla başladı. Me'mûn, imparatordan kadîm Yunanlıların onun ülkesinin kütüphanelerinde muhafaza edilen bazı seçme eserlerini istemişti. Bizans imparatorunun başlangıçta reddettikten sonra talebi kabul etmesi üzerine, Me'mûn, aralarında Dâru'l-hikme kütüphanecisi Sâlim'in de bulunduğu bir heyet gönderdi.[188] Seçilip getirilen kitaplar, halifenin babası Harun Reşid tarafından başlatılan tercüme hareketine ivme kazandırdı ve nihayette Arap-İslâmî bilgi patlamasına yol açtı.

Kitaplar, Mekke'ye yılda bir hac ifâsı için giden âlimler aracılığıyla İslâm âlemine yayıldı. Ebu Abdullah Muhammed el-Ğazî (v. 297/910 civarı) haccını ifâ ettikten sonra Endülüs'e edeb ilimleri müfredatının temel unsurlarını olan şiir, sözlük, nahiv ve tarih dallarına ait çok sayıda kitap getirmişti.[189] Kıftî, Endülüslü sözlük âlimi Ahmed b. Mutarrif et-Tâî'nin (v. 350/961 civarı), Kur'ân'ın kıraat vecihleriyle ilgili yazdığı ve iki cilt halinde Halep'te satışa sunulan bir kitabından bahseder.[190] Tabîb-edîb İbnu'l-Hasan Bağdadî çok sayıda eser yazmıştı ve Nişâbur'a kadar ulaşan bu eserlerin bir kısmını o şehrin yerlisi olan öğrencisi Abdulvehhab götürmüştü.[191] İbn Velled'in (v. 298/911) Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ına ait bir nüshası, eğitim vermek üzere Endülüs'ten Mısır'a dönmesi üzerine oğluna kalmıştı. Oğlunun vefatından sonra bu nüsha, bir sahafın (*cemmâ'a li'l-kutub: kitap toplayıcısı*) eline geçmişti; ed-Dekkak lakabıyla bilinen bu sahaf, kitap için müteveffânın malına 100 dinar ödemişti. Dekkak vefat ettiğinde de *el-Kitab* nüshası, İhşidîle-

rin başveziri Ebu'l-Fazl İbnu'l-Furât'ın (v. 391/1001) kütüphanesine gelmiştir.[192] Endülüs hükümdarları ve emîrleri, kendi kütüphaneleri için kitap toplamak amacıyla Doğu'ya heyetler göndermişlerdir.[193] Tacirler de bu bilgi kaynaklarını yayma sürecine hizmet etmişlerdir. Fakat onların katkısında karma bir lütuf vardı. Kendileri de edîb olmamaları halinde tacirlerin başta gelen amacı, kârlarını azamî noktaya çıkarmaktı; bunu da çok ciltli bir eseri parçalar halinde satarak, onun muhtelif parçalarını uzaklara götürüp yayarak yapıyorlardı. Öte yandan onlar her zaman ellerindeki ilmî malzemenin değerinin farkında olmadıkları için, alıcılar kârlı alışverişler yapabilirlerdi. Mesela, Mutezilî nahivci Ebu Müslim Muhammed b. Ali Isfahanî'nin (v. 459/1067) 20 cilt civarındaki *Tefsir*i, onun değerinden habersiz bir tacir tarafından bu şekilde satılmıştı. Eserin ciltleri birbirinden ayrı olarak satılmış ve ciltlerin bazıları Mısır'a bazıları da Endülüs'e gitmişti.[194] Diğer hususî kütüphanelerdeki kitaplar da dağılıp giderdi; mesela tabîb İbnu'l-Mutran'ın kütüphanesinden çıkan 10.000 cilt bu şekilde dağılmış; vefatından sonra, kendisine vâris olacak bir oğlu olmadığı için kitaplar müzâyedeyle parça parça satılmıştı.[195] Kıftî, aralarında Babşaz tarafından yazılan nahivle ilgili meşhur *Ta'lîka*'nın da bulunduğu bazı kitapları satın almak üzere bir arkadaşını vekil tayin etmiştir.[196] Bu meşhur ta'lîka, müelliften itibaren birbiri peşisıra üç öğrenci nesline intikal etmişti. Öğrencilerden sonuncusunun vefatını öğrendiğinde Halep'te bulunan Kıftî, bir arkadaşından sözkonusu kitabı "kaça mal olursa olsun" almasını, ayrıca Ebu Ali Fârisî'nin (v. 288/397) *et-Tezkire* adlı eserini de satın almasını istemiştir. Mısır'dan dönüşünde arkadaşı, Kıftî'ye her iki eseri de -Sicilya kralı 2. Frederick'in çağdaşı olan- el-Melikü'l-Kâmil'in (hükümdarlığı: 615-635/1218-1238) aldığını haber vermiştir. el-Melikü'l-Kâmil'in Arap nahvine, bilhassa bu mevzudaki sıradışı eserlere yönelik hususî bir meyli vardı.[197]

Notlar

1 Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Diyât, 87, bab 27, s. 325-6; Fransızca trc. 4/420: "maître d'école"; Goldziher, "Education (Muslim)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 199a; erken dönemdeki diğer mekteb örnekleri için yine bu makaleye bakınız.

2 *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, 2/87; Goldziher, "Education (Muslim)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 202b.

3 Nuaymî, *ed-Dâris fî tarîhi'l-medâris*, 1/431; Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, "sebîl: mektebu's-sebîl: une école gratuite"; "li's-sebîl: gratuitement, *pro Deo*".

4 Tenûhî, el-Muhassin, *Nişvâru'l-muhâdara ve ahbâru'l-muzâkere*, 8/175; Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*, 2/629 ve orada zikredi-

len kaynakça. *Nişvâr*'da Seyyidûk'un bir lakab olduğu, şairin isminin Ebu Tahir Abdulaziz b. Hâmid b. el-Hadr olduğu ifade edilir (mtr.).

5 Ebu Abdullah el-Kuzâî el-Endelûsî, *el-Muktadab min kitâbi Tuhfeti'l-kadîm*, s. 78.

6 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/94.

7 *Kitâbu'z-zehrâ (Çiçek Kitabı)*, secîli düzyazıları da içeren bir şiir antolojisidir. Bk. Zeki Mubarek, *en-Nesru'l-fennî fi'l-karni'r-râbi'*, 1/83; Brockelmann, C., *GAL, Zeyl*, 1/249-250; Sezgin, *GAS*, 2/75 ve dizin.

8 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/358-9: "... *min mektebihî harace'l-kuttâbu ve'l-efâdıl.*"

9 Kıftî, *a.g.e.*, 4/81-92.

10 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, 4/175-85.

11 Brockelmann, *GAL*, 1/324'te zikredilen mahtut.

12 Brockelmann, *GAL*, 1/324, *Zeyl*, 1/557-8. Müellif, Beharzî'nin (v. 467/1075) *Dumye*si'nin 466 yılı Cumâdelâhira ayında (Şubat-Mart 1074) bitirildiğini, kendi zeyline de 528 yılı Cumâdelûlâsı'nda (27 Şubat 1134) başlayıp 535 yılı Ramazan ayında (Nisan-Mayıs 1141) bitirdiğini söyler.

13 İngilizce tercümeleri için bk. A. Blunt ve W. S. Blunt, *Seven Odes of Pagan Arabia*, Londra, 1903; ayrıca bk. Johnson, F. E., *Seven Poems Suspended in the Temple at Mecca*, Bombay, 1893; Arberry, A. J., *Seven Odes: First Chapter in Arabic Literature*, Londra, 1957.

14 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 48.

15 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/106. Meşhur rüya tabircisi İbn Sîrîn hakkında bk. T. Fahd, *ilgili madde, EI.*

16 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/95-7.

17 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/283.

18 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/191-2.

19 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/234.

20 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 10/130.

21 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/241-2.

22 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/32.

23 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/311-2.

24 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/322.

25 Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim*, s. 205.

26 Zübeydî, Ebu Bekr, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 278-9.

27 Yağmûrî, Ebu'l-Mehâsin, *Nûru'l-kabes*, s. 225.

28 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 4/29.

29 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/336.

30 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/344-5.

31 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/243.

32 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 6/230.

33 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 6/46-7.

34 Zübeydî, Ebu Bekr, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 7; Hassan b. Sâbit hakkında bk. V. Arafat, ilgili madde, *EI;* Türkçe bir kaynak için bk. Hüseyin Elmalı, "Hassan b. Sâbit", *DİA*, 16/398-401.

35 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/7.

36 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/127 ve 131; Abdullah hakkında bk. Hatîb Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, 10/72-3. Onun dedesi belki de Hani b. el-Mundehir el-Kala'î'dir, bk. Sezgin, *GAS*, 1/258.

37 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 17/139.
38 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/181; Enbârî'nin mescidi hakkında bk. Le Strange, G., *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, s. 61.
39 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/202.
40 Bu şiir hakkında bk. R. Blachère, ilgili madde, *EI²*.
41 Zübeydî, Ebu Bekr, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 267-8.
42 Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, s. 224.
43 Zübeydî, Ebu Bekr, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 315.
44 Yağmûrî, Ebu'l-Mehâsin, *Nûru'l-kabes*, s. 179.
45 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 17/139.
46 G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 85 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 145 vd.).
47 Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, s. 218.
48 Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, s. 220-1 (h. 509 civarı); İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/24.
49 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 10/118.
50 el-Kâdı'l-Fâzıl Abdurrahim b. Ali el-Beysânî el-Askalânî hakkında bk. C. Brockelmann ve C. Cahen, "el-Kâdî'l-Fâdil", *EI²*.
51 Bu üslûpçu ve tarihçi hakkında bk. Safedî, Halil b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 1/132-140; ayrıca bk. H. Massé, ilgili madde, *EI²*.
52 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/154-5 ve kaynakça.
53 Umumî olarak kütüphaneler hakkında, geniş bir kaynakçası bulunan ve mükemmel bir çalışma olan şu esere bk. Y. Eche, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Age*. Ayrıca bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 25-7 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 67-71) ve dizinde *bait*, *dâr* ve *khizâna* maddeleri.
54 G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 24 vd. (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 67 vd.).
55 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/322-3.
56 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/283.
57 Bu meşhur deneme yazarı hakkında bk. C. Pellat, "Djâhiz", *EI²*. Türkçe bir kaynak için bk. Ramazan Şeşen ve Yusuf Şevki Yavuz "Cahiz", *DİA*, 7/19-26.
58 Brockelmann, *GAL*, *Zeyl*, 1/243.
59 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 10/248; İbn Ebi'l-Vefâ el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-hanefiyye*, 1/320; G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 25, dipnotlar 177 ve 178 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 69).
60 G. Makdisi, *Ibn Aqîl et la résurgence de l'Islam traditionaliste*, s. 286.
61 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/147; Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/64.
62 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 17/237; İsferâinî'nin ahlâkla ilgili eseri için bk. Brockelmann, *GAL*, 1/351, *Zeyl*, 1/594.
63 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 17/237; Ebiverdî hakkında bk. Brockelmann, *GAL*, 1/253, *Zeyl*, 1/447-8 ve orada zikredilen kaynakça.
64 Bu *Tarih* kitabı Sehavî'nin *el-İ'lân bi't-tevbîh*'inde zikredilir; İngilizceye tercümesi: F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, s. 382.
65 Brockelmann, *GAL*, 1/279, *Zeyl*, 1/492.
66 Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/371-2. Nizâmiye'deki fıkıh müderrisleri Es'ad el-Mihenî ile İbn Berhan'ın fıkıh öğrencisi.
67 Brockelmann, *GAL*, *Zeyl*, 1/441. Onun şiirlerini ihtiva eden *Dîvân*'ın mahtut bir nüshası Rampur'dadır (Hindistan). (Mtr. notu: Hays Bays, şairin lakabıdır; adı

Emir Ebu'l-Fevâris Sa'd b. Muhammed b. Sayfî'dir. Lakabının veriliş sebebi ve yazı üslûbu hakkında bk. İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, "10. Bab: Tabakâtu'l-etıbbâi'l-Irakiyyîn" başlığı altında Ebu'l-Kasım Hibetullah b. el-Fazl hakkındaki madde.)

68 Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, s. 220-1. İbn Hallikân bu bakımdan şüphesini dile getirir, *Vefeyât*, 3/24.

69 Brockelmann, *GAL*, 1/280, *Zeyl*, 1/492 ve orada zikredilen kaynakça; orada tarihler şu şekilde verilir: 466-539/1072-1145. Fakat ben öğrencisi İbnu'l-Cevzî'nin *Muntazam*, 10/118'de verdiği tarihleri tercih ediyorum.

70 İbnu'ş-Şecerî (Ebu's-Saâdât Hibetullah b. Ali (v. 542)) hakkında bk. Brockelmann, *GAL*, 1/280, *Zeyl*, 1/492-3 ve orada zikredilen kaynakça. Türkçe bir kaynak için bk. Hüseyin Elmalı, "İbnu'ş-Şecerî", *DİA*, 21/218-9.

71 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/96-7; İbn Şâkir el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 2/611.

72 Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, s. 240.

73 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/356-7.

74 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 19/282 vd.; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/96. *Emâlî*'nin çok sayıda mahtut nüshası günümüze ulaşmıştır. 1349/1930-1'de Haydarabad'da eserin bir neşri yapılmıştır. (Mtr. notu: Eserin tamamı daha sonra yayınlanmıştır, bk. nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, I-III, Kahire 1413/1992.)

75 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/96.

76 Bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 19/282 vd.; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/293.

77 Y. Eche, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques*, s. 170.

78 Brockelmann, *GAL*, 1/281-2, *Zeyl*, 1/494-5, kaynakça ile birlikte.

79 Ebu'l-Berekât Kemâluddin Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî (v. 577/1181), *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, s. 55. Enbârî, fıkıhla nahiv arasında kurduğu irtibat bakımından kendisinden önce Muhammed b. es-Serrâc'ın (v. 316/928) *Kitâbu'l-usûl* adlı eserinde izlediği çizgiyi takip etmektedir. Bk. Sezgin, *GAS*, 9/82-5 ve *Mevrid*, 7 (1978), s. 276; eser Ali el-Fetli tarafından kısmen neşredilmiştir, bk. cilt 1 (Necef, 1973), cilt 2 (Bağdad, 1973). (Mtr. notu: Enbârî ve eserleri hakkında daha ayrıntılı bir bilgi için bk. Hulusî Kılıç ve Yusuf Şevki Yavuz, "Enbârî, Kemâleddin", *DİA*, 11/171-3.)

80 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/320.

81 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 9/66; bk. G. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning", s. 37. Bu makalenin tercümesi için bk. G. Makdisi, "Onbirinci Yüzyıl Bağdadı'nda İslâm Eğitim Müesseseleri", *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, s. 203-272.

82 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/147: *nudibe ilâ dersihâ (en-nahv ve'l-luğa) bi-dâri'l-kutub bi'l-Medreseti'n-Nizâmiyyeti bi-Bağdad.*

83 Brockelmann, *GAL*, 1/282, *Zeyl*, 1/495-6.

84 İbn Receb, *Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile* (Kahire baskısı), 2/111.

85 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/255.

86 Bağdadî ve onun öğrencilere tavsiyesi hakkında bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 84-91 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 145-152).

87 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 403.

88 Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, 4/197.

89 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 13/257-9; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/283.

90 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 10/113; G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 25 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 68).
91 İbnu'l-Mâristâniye hakkında kaynakça ve diğer ayrıntılar için bk. G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 35 ve dipnot 5.
92 Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 1/466-7.
93 Bu kelimenin başka anlamları da vardı; bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 11 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 49 vd.).
94 O, Abbasî şehzadesi ve Halife Mehdi'nin oğlu İbrahim'in *mevlâ*sıydı, bk. Sezgin, *GAS*, 1/373.
95 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 247.
96 Bu edîb tabîb hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 3/231-6 ve J. C. Vadet, ilgili madde, *EI²*.
97 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 19/123.
98 Eserde bu şekildedir; *endiyetu* şeklinde olması gerekirdi.
99 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/23-4.
100 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 533-4.
101 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 6/27-8; ayrıca bk. M. Canard, "Ibn Killis", *EI²*.
102 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/277.
103 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 537.
104 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 6/230.
105 R. Dozy, *Supplément*, "uns" maddesi.
106 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 543: *lî veledun 'allemtuhû ve harractuhû*. Bk. E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, "harrace" maddesi.
107 Zübeydî, Ebu Bekr, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 239-240; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/102; Sezgin, *GAS*, 8/249. Ayrıca bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 123.
108 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/356: *Kânet dâruhu mecma'an li-ehli'l-'ilmi min kulli fenn*.
109 Zübeydî, Ebu Bekr, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 336; Sezgin, *GAS*, 9/207-9.
110 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 441.
111 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/55.
112 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/216.
113 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/93. Maarrî hakkında bk. P. Smoor, ilgili madde, *EI²*.
114 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 4/49-50. Kendi evlerinde ders veren müderrislerle ilgili diğer örnekler için bk. Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/192; İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 408, 580.
115 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/134.
116 Zübeydî, Ebu Bekr, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 156; Sezgin, *GAS*, 9/205 ve orada zikredilen kaynakça.
117 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 580.
118 Abdulhamid hakkında bk. H.A.R. Gibb, ilgili madde, *EI²*.
119 Büyük belîğlerden kabul edilen Sâlim hakkında bk. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 171.
120 Harseme hakkında bk. C. Pellat, ilgili madde, *EI²*.
121 Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara*, 8/45-6; D. Sourdel, ilgili madde, *EI²* ve oradaki kaynakça.
122 Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara*, 8/54-5.
123 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 13/21 vd.

124 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 6/219.
125 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 6/219-220.
126 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 6/224.
127 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 6/220.
128 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 6/221.
129 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 5/19-31.
130 İmamu'l-Harameyn Cüveynî için bk. Taceddin Subkî (oğul), *Tabakâtu'ş-şâfiiyyeti'l-kubrâ*, (1905-6 baskısı), 5/185; İbn Akîl için bk. İbn Receb, *Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile*, (Dımaşk), 1/184, (Kahire), 1/152.
131 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/129-130.
132 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 16/174-186, 6/129-140; Sezgin, *GAS*, 1/372-3.
133 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 18/142-3; Brockelmann, *Zeyl*, 1/185 ve 249-250.
134 Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 2/kısım 1, 105.
135 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/20 (Giriş kısmında).
136 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/8.
137 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/351.
138 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/224-5.
139 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 567-8.
140 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 10/241.
141 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/102.
142 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/305-6.
143 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/165.
144 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/180.
145 Bu zat hakkında bk. B. Lewis, ilgili madde, *EI²*.
146 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/157-8.
147 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/275.
148 İbnu's-Sayrafî, *el-İşâre ilâ men nâle'l-vizâre*, s. 85.
149 Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, 6/212-3.
150 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, 3/259-260.
151 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 16/11.
152 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 17/15.
153 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 571.
154 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/166-7.
155 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/20 (Giriş kısmında).
156 Zübeydî, Ebu Bekr, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 166; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/20 (Giriş kısmında).
157 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/148.
158 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/235.
159 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/202.
160 Abdurrahman Bedevî, Arapça metnin modern tahkikli bir neşrini yapmıştır (Madrid, 1958).
161 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 17/77; İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 560-1; Brockelmann, *GAL*, 1/459; Sezgin, *GAS*, 3/388.
162 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 567-8.
163 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 355, 405; Brockelmann, *GAL*, 1/487-8, *Zeyl*, 1/891. Onun vefat tarihiyle ilgili farklı görüşler için bk. THB, s. 45, dipnot 3 (Mtr. notu: Bu eser kaynakçada ve kısaltmalarda yer almadığı için açılımı ve müellifi yazılamamıştır.)

164 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/48; Brockelmann, *GAL, Zeyl*, 1/494.
165 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 651-9, bilhassa s. 655-6.
166 Ebu Şâme el-Makdisî, *Terâcimu'r-ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*, s. 95-9.
167 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 723-8.
168 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 344.
169 Zübeydî, Ebu Bekr, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 239.
170 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 11/225.
171 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/359: *Kullu hâzihi'l-kutub semâ'î.*
172 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/25-6.
173 Büyük ihtimalle kitabın bu versiyonunu okuttuğu mescidin *mihrâb*ına atfen böyle bir isim vermiştir.
174 Sezgin, *GAS*, 8. ve 9. ciltler, dizin, ilgili madde.
175 Bu parça, şu kaynaklarda nakledildiği şekliyle mevcut metinden tercüme edilmiştir: İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 113-4; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/175-6.
176 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/64.
177 Brockelmann, *GAL, Zeyl*, 1/541.
178 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/378-9.
179 Zübeydî, Ebu Bekr, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 309.
180 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 59.
181 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/351.
182 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/263.
183 Zübeydî, Ebu Bekr, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 309.
184 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/165-6. Bu kitap, L. Şeyho tarafından 1885 ve 1898'de *el-Elfâzu'l-kitâbiyye (Kâtiplik Sanatı Terimleri)* adıyla Beyrut'ta neşredilmiştir. Ayrıca 1931 yılında yayımlanan bir Kahire neşri de vardır.
185 Yağmûrî, Ebu'l-Mehâsin, *Nûru'l-kabes*, s. 225-6.
186 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/127-8.
187 Taceddin Subkî (oğul), *Tabakâtu'ş-şâfiiyyeti'l-kubrâ*, (1905-6 baskısı), 5/122.
188 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 260.
189 Zübeydî, Ebu Bekr, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 290.
190 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/136.
191 Beyhakî, *Târîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 146.
192 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/224-5.
193 Zübeydî, Ebu Bekr, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 291.
194 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/194-5.
195 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 655.
196 G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 125 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 195).
197 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/96; bk. E. Kantorowicz, *Frederick the Second, 1194-1250*, s. 183 vd., bilhassa s. 185-6.

III. Kısım

Eğitim
Bilginin Teşkilatlanması

1. Bölüm

Dinî Bilginin Teşkilatlanmasında Edeb

A. Bilginin Sınıflandırılması

İslâm'ın klasik çağında bilgi, üç ana şubeye ayrılmıştı: 1) Arab edebî sanatları, 2) İslâmî dinî ilimler, 3) "Yabancı ilimler" veya özellikle Yunanlılara ait olan "kudemânın ilimleri". İbn Butlan'ın (v. 460/1068), 11. yüzyılın ilk yarısındaki felaketlerde ölmüş olan çağdaşlarını yâd ederken zikrettiği alimler, 3./9. asırda ortaya çıkmış olan bilginin bu üç şubesinin temsilcileriydi.[1] Bu üç şube, İbn Nedim'in *Fihristi*'ndeki on makalede görülebilir. İbn Nedim, ilk makalede dilleri ve dinleri ele aldıktan sonra, 3. ve 4. makaleleri edebî sanatlara, 5. ve 6. makaleleri İslâmî ilimlere ve 7. makaleyi de "yabancı ilimler"e tahsis eder. Son üç makale ise efsaneler, masallar, sihir, şirk dinleri, simya gibi daha az önemli görülen gayrıislâmî mevzuları ele alır.[2]

İbn Nedim'in aksine Hârizmî (verimlilik çağı: 365-387/975-997), *Mefâtîhu'l-ulûm* adlı eserini iki makaleye ayırır; bunların birincisini İslâmî ilimlere ve edebî sanatlara, ikincisini ise yabancı ilimlere tahsis eder. Dolayısıyla onun bilgi dallarına dair tasnifi, üç ana şube yerine iki şube halinde görünür. Böyle bir tasnif, edebî sanatların "yabancı" ilimlere ve İslâmî ilimlere mukaddime mahiyetinde olduğunu göstermez. Ancak edebî sanatlar, diğer iki şubeye yardımcı olmanın yanısıra kendi zatında da bir bilgi şubesi teşkil ediyordu. Tıpkı diğer iki şubede olduğu üzere, öğrencilerin lisansüstü seviyede ileri çalışmalar yaptıkları bağımsız bir alandı; tıpkı onlar gibi hocaların kendi danışmanlıkları altında me-

zun olan ihtisas öğrencileri (*ashâb; sâhib*'in çokluk kalıbı) vardı.[3] *Edeb* olarak adlandırılan bu bağımsız alan, edebî ilimler (humanistic studies, edebî tetkikler) alanıydı.

B. Edebî İlimlerin Terminolojisi

Edebî ilimler için yıllar boyu şu terimler kullanılmıştır: *el-edeb, el-âdâb, el-edebiyyât, envâu'l-edeb, durûbu'l-edeb, funûnu'l-edeb, ilmu'l-edeb, ilmu'l-âdâb, el-ulûmu'l-edebiyye, ilmu'l-Arab, ulûmu'l-arabiyye, el-ulûmu'l-arabiyye, ilmu'l-lisân, ulûmu'l-lisân.* Bu terimlerin, kadîm Arapların Arapçasında *klasik, sanatkârâne (artistic)* ve *lisânî (philological)* anlamlarını çağrıştırdığına dikkat ediniz. *Studia edebiyye* olarak adlandırılabilecek olan edebî ilimleri yani *edeb* tetkiklerini gösteren terminolojide çokluk kalıbının daha baskın durumda olduğu da fark edilecektir.

İbn Sînâ'nın Nuh b. Mansur'un kütüphanesindeki kitapların tanzimiyle ilgili yaptığı tasvir bize, diğer alanlarla karşılaştırmalı olarak edeb (humanism) sahasının neleri içerdiğine dair iyi bir fikir verir. O şöyle demektedir:

> Birçok odası bulunan bir eve girdim. Her bir odada birbiri üzerine istiflenmiş kitap sandıkları vardı. Odalardan birinde klasikArapça ve şiir kitapları (*el-arabiyye ve'ş-şi'r*), bir diğerinde fıkıh kitapları, ilââhir... bulunmaktaydı. Her bir odada *bir ilim dalı*nın kitapları vardı.[4]

Dolayısıyla *el-arabiyye ve'ş-şi'r* ("Arap filolojisi ve şiir") ibaresi, İbn Sînâ tarafından *edeb*-hümanizm anlamında kullanılmakta ve bağımsız bir ilim sahası olarak görülmektedir.

C. Tanımlar, Özellikler ve Kapsam

Nallino'nun *edeb* terimiyle ilgili çalışmasında da görüleceği üzere,[5] yazarlar, bu terimin kapsadığı ilimlerin sayısı hakkında daima görüş birliği içinde değildiler. Nallino, bu ilimlerin sayısının dört ile ondört arasında gidip geldiğini söylemektedir. *Te'dîb* terimi, eğitimin hazırlık dönemlerinde, öğrencinin edebî sanatları öğrendiği sıralarda aldığı eğitimi gösterir. 1. Abdurrahman'ın (hilafeti: 138-172/756-788) nedimi eş-Şemir b. Nümeyr, dinî ilimlerdeki bilgisini ikmal etmek üzere Doğu'ya seyahat (*rihle*) etmeden önce *te'dîb*ini Kurtuba'da tamamlamıştı.[6] el-Mufaddal ed-Dabbî'nin (v. 170/786 civarı) alanlarının nahiv, şiir, sözlük ilmi (*ğarîb*, nadir kelimeler) ve biyografi (*eyyâmu'n-nâs*) olduğu söylenir.[7] Halef el-

Ahmer (v. 180/796), *el-Mukaddime fi'n-nahv (Gramere Giriş)* adlı eserinde nahiv kaidelerini bilmenin, "şiir, hitabet, kâtiplik ve ahidleri yazma"da faydalı olacağını ifade eder.[8] Bu beyanın, 2./8. yüzyıl ortalarında yapıldığına ve edeb tetkiklerinin temel alanlarını içerdiğine dikkat ediniz. Cumahî'nin (v. 232/846) çalışma alanları "şiir ve *ahbâr*-tarih" olarak verilir ve şu açıklama yapılır: "Her ikisi de *edeb* sanatının parçası olan [şiir ve ahbâr]."[9] Mâzinî'nin (v. 248/862) çalışma alanları, el-Mufaddal ed-Dabbî'ninkiler gibi nahiv, şiir, sözlük ilmi (*ğarîb*) ve biyografi olarak sıralanır.[10] Cahız'dan nakledildiğine göre o, şiir öğrenmeye meraklandığında bir üstattan diğerine gitmiş ve o sahayla ilgili bilgilerinin, şiirdeki nadir kelimeler (*ğarîb*), kelime sonlarının harekelenmesi (*i'râb*), şiirin içerdiği *ahbâr*-tarih veya kadîm Arapların harpleri (*eyyâm*) ve soy şecereleri (*ensâb*) ile sınırlı olduğunu görmüştür. Bu edeb ilimlerini zikrettikten sonra o, şöyle devam eder:

> Hasan b. Vehb (v. 247/861 civarı)[11] ve Muhammed b. Abdulmelik ez-Zeyyât (v. 233/847)[12] gibi edîb kâtibler [ile yaptığım çalışmalar] dışında arzu ettiğim şeyi [yani şiiri] elde etmeyi başaramadım.

276/889-890'da vali olarak Basra'ya gelen bir Hâşimî, Ebu Hatim es-Sicistânî'ye şehirdeki alimlerin kimler olduğunu sormuş ve ona bu kimselerin isimleri ve fâik oldukları alanlar bildirilmişti: Nahiv, lüğat (sözlük ilmi), *ahbâr*-tarih, fıkıh, noterlik sanatı, hadis, Kur'ân ilimleri.[13] Edîb el-Muberred, *el-Kâmil* adlı eserinin girişinde, bedîî (artistic) nesir, şiir, vecizeler, vaazlar, konuşmalar ve mektuplar gibi "çeşitli *studia edebiyye* dallarını (*durûb mine'l-edeb*)" biraraya getirdiğini kaydeder.[14]

Ebu Bekr es-Sûlî, muhtelif edeb ilimlerinde (*funûnu'l-edeb*) âlim bir kişi olarak tanımlanır. Ona atfedilen dallar nahiv, lüğat, tarih, şiir ve "kâtiblik disiplini"nden oluşmaktadır.[15] Zemahşerî (v. 538/1144), *edeb* disiplinleri ile ilgili şu tanımı verir:

> *Edeb* disiplinleri, kişinin, kadîm Arapların konuşma ve yazmadaki kelamları hususunda hatalardan korunmasını sağlayan dallardır.

Sonra o, bu dalları iki gruba ayırır:

> Ana disiplinler şunlardır: Lüğat, sarf, iştikâk, nahiv, *meânî*, *belâğat*, *bedî*, aruz ve kâfiye. Yardımcı disiplinler şunlardır: Hat, nazm, kompozisyon ve -tarihin (*tevârîh*) de bir parçasını oluşturduğu- zihni keskinleştiren disiplinler (*muhâdarât*).[16]

İbn Akîl'in *studia edebiyye*si arasında akademik vaaz da zikredilir. Bizzat kendisi de hayat hikayesiyle ilgili bir paragrafta şunları ekler: Nahiv, *edeb*, şiir ve mektup yazma sanatı.[17] Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *edeb* dallarını şöyle sıralar: Nahiv, lüğat (sözlük ilmi), sarf, aruz, kâfiye, nazım, Arap tarihi, Arap soy şeceresi.[18]

Köken olarak Asyutlu Kıptî Hıristiyan bir edîb olan ve Eyyûbîler döneminde başvezirliğe kadar yükselen İbn Memmâtî (v. 606/1209), bir gün arkadaşlarıyla *edeb*in diğer alanlarına geçmeksizin tüm hayatlarını nahiv ilmine harcayan nahivciler hakkında konuşuyordu. Bu nahivciler hayatlarını, edebe başlangıç olarak gereken nahiv ilmine harcıyor ve belâğat, şiir, tarih, lüğat, hikayeler ve benzeri şeylere tamamen ilgisiz kalıyorlardı. [İbn] Memmâtî şöyle der:

> Şu nahivcilerin hali, tartacak hiçbir şeyi bulunmayan terazi üreticisinin haline benzer. Başkaları o terazileri alır, paha biçilmez incileri, kıymetli taşları, altın dinarları ve gümüş mücevherleri tartmada kullanırlar.[19]

Sekkâkî (v. 626/1229), *Miftâhu'l-ulûm (İlimlerin Anahtarı)* adlı eserinde, ele aldığı *studia edebiyye*yi (*envâu'l-edeb*) şöyle listeler: Sarf, iştikâk, nahiv, meânî ve beyân, aruz ve kâfiye (sözlük ilmini de ele almakla birlikte burada zikretmez).[20]

Hümanizm ve Skolastisizm Hakkında Yâkût el-Hamevî'nin Görüşleri:

Yâkût el-Hamevî, tabakât eserinde hümanizm (edeb) alanında şu mevzuların temsilcilerini ele alır: Nahivciler, sözlük âlimleri, neseb âlimleri, kurrâ (Kur'ân ilimleri âlimleri), *ahbâr*-tarihçileri, *tarîh*-tarihçileri, verrâklar (müstensihler-kitapçılar), hattatlar, mektupları rehber kitapçıklarda (formulary: resâil mudevvene) toplanan mektup yazıcıları, hatipler, divân reisleri ve genel olarak "*edeb* alanında bir kitap yazmış herkes".[21] O, şairlere de ayrı bir eser tahsis etmiştir. Yâkût, *edeb* alanında derinleşmiş alimlerin, yani edîblerin çoğunun, hem şiir hem de bedîî (artistic) nesir yazdıklarını gözlemlemiştir. Bundan dolayı, şiirleri toplanıp yayımlanan ve şöhretlerini şiirleri yoluyla elde eden edîbleri ayrı bir eserde ele almaya karar vermiştir. Maalesef bu eser bize kadar ulaşmamıştır. Onun mevcut eseri, aynı zamanda şâir olsalar da şöhretlerini diğer edeb alanlarında elde eden edîblere tahsis edilmiştir. Yâkût şöyle demektedir: "Dolayısıyla bu iki eserde hem nesir yazarı hem de şâir olan edîblerin (*udebâ*) çoğunun hayat hikayeleri bulunmaktadır."[22]

Dine hürmet gösteren Yâkût, zamanını dinî meselelere, kendi nefsi için daha faydalı olan meselelere harcamaması konusunda şu mazereti beyan eder:

> Kişiye, kendisi için yaratıldığı şey kolaylaştırılır. Mescidime ve uzlet mahallime yapışsaydım ve bu hayatın sonunda, gelecek hayatta bana faydalı olacak şeylerle meşgul olsaydım bu daha uygun ve kurtuluş yolu için daha münasip olurdu; bunu inkar etmiyorum. Fakat tercihe şayan olanın peşinde koşma kabiliyeti eksiktir ve daha uygun olana bağlanma yeteneği noksandır. Bununla birlikte haram bir fiil işlememek ve dalâlete götürücü yolu izlememek, kişi için yeterli bir fazilettir.[23]

Yâkût, bunları söylemesinin hemen ardından *studia edebiyye*nin de önemli olduğuna, dinî ilimlere hazırlayıcı bir hizmet gördüğüne ve gerçekte nefsin kurtuluşu için zorunlu bir alan teşkil ettiğine işaret eder. Bu ifadeyi, meşhur bir argümana başvurarak ortaya koyar: İyi bir nahiv-i'râb bilgisi, Kur'ân okuyucusunu, bir kelimeyi merfû' yerine hatalı olarak mecrûr okuyup inançsızlığa düşmekten korur; mesela kişi "Allah ve Rasûlü, müşriklerden berîdir (et-Tevbe, 9/3)" yerine hatayla "Allah, müşriklerden ve Rasûlü'nden berîdir" diye okuyabilir.[24]

Yâkût, ancak eserinin girişinin sonlarına doğru kendi gördüğü şekliyle *edeb* âlemine dair bir fikir verir:

> Bilesin ki, bu öğrenme türleri, onları kendi geçimlerini sağlamak veya süslü eşyalar ve güzel giysiler elde etmek üzere talep edenlere uygun değildir; medreselerde (madrasa-colleges) hazır alıcısı bulunan türden veya merâsim toplantılarında kişinin münâzaralarda (scholastic disputation) kullanabileceği türden de değildir. Bu, daha ziyade onu kalpleri için bir bahar vakti mer'ası, zihinleri için zevkli bir eğlence, ruhları için bir ferahlama kılan ve onun sayesinde neşelenip lütufları coşan hükümdarların ve vezirlerin ilmidir. Çünkü bu eğitim kâmil akılların bahar vaktidir ve âlî ilimlerin ücretidir [yani kişinin fıkıh, kelâm, tıp gibi âlî ilimlere erişebilmek için çaba harcamak zorunda olduğu şeydir].[25]

Yâkût, dine böylece hürmet gösterdikten sonra, artık dinî araştırmalardaki rakibi, yani fıkıh ve skolastik metot ile onun gürültücü münâzaralarının yaygara ve şamataları karşısında edebin yeriyle ilgili gerçek düşüncelerini ortaya koyabilirdi. Zarâfetin özü olan edeb böyle gürültücü değildir. *Edeb,* bir ihtişam ve medenî zarâfet atmosferi içinde hareket

eder. Onun âlemi, hükümdarların, başvezirlerin, divan reislerinin, yüksek düzey memurların, hüner sahibi üstatların ve dil sanatlarına âşık olanların âlemidir; sözkonusu dil sanatları, nüktedanlık ve hazırcevaplığın, giyimdeki şıklığın ve konuşmadaki belâğatın geçer akçe olduğu hükümdar saraylarında yüksek bir saygı görür. Okuyucu, Yâkût'un kendi zamanına kadar İslâm tarihindeki edebî faaliyetin kayıtlarıyla dolu olan bu eserini okurken, onun mesajını görmezden gelemez.

Yukarıda iktibas edilen paragrafı okurken, Yâkût'un dinî ilimleri, *edebi*n ehemmiyetsiz iktidarının uzanamayacağı yüksek bir mevkiye yerleştirdiği ve *edebi* de basit bir hizmetçi kıldığı sanılabilir. Gerçekte ise o, medrese bilginlerinin hukuk çalışmalarını yüksek zevkten mahrum, edebin belâğatinin seçkin atmosferine giremeyecek bir alan olarak görmektedir. Onun duyguları açıkça edeb tarafındaydı. İktibas edilen paragraf, cedel ve münâzaranın kavgacı diline karşı belli bir hoşnutsuzluğu ima etmektedir. Medrese bilginlerinin ilimlerine olan saygısını ifade ederken de tüm *edeb* ilimleri sahasını değil, sadece ona bir başlangıç noktası ve bir âlet durumunda olan nahiv ilmini, o bilginlerin ilimlerinin hizmetçisi olarak nitelendirdiğini gözden kaçırmamak gerekir. Onun görüşünün böyle olduğu, verdiği hatalı Kur'ân okuma örneğinde açıkça görülür; burada hata, sentaksın (nahiv-i'râb bilgisi) kurtarıcı lütfu sayesinde önlenmektedir.

Medrese bilgini fakihler, vakfedilmiş college'lerde titiz bir şekilde eğitilip korunurken edîbler esas itibarıyla kendi kendini yetiştiren ve talihleri sefaletten zenginliğe, sonra tekrar sefalete değişip duran kimselerdi. Bununla birlikte yardımdan mahrum değillerdi. Kitaplar, özellikle edîbler düşünülerek telif edilmeye başlanmıştı. Arap hümanizmi (edebi), son derece motive olmuş, bilgi açlığıyla hareket eden, ruhlarının yoğun arzusuyla kitapları yutup içeriklerini ezberleyen, her şeyi okumaya iştahlı okuyuculara sığınmaktaydı. Onlar, elyazmalarını araştırırlar, satın alır veya istinsah ettirirler, kütüphaneler kurarlardı. Kendi kendine öğrenenler düşünülerek, ilimlerin bölümleri, sınıflandırılması ve çeşitli ilim dallarının teknik terimleri ile ilgili kitaplar yazılmıştı. Bu tür kitaplar, yeni girilen sahaların meçhûl arazisini, belirgin sınır çizgileriyle gösteren gerçek haritalardı; çömez biri, bu araziler üzerinde tabiri caizse elinden tutularak adım adım bir sahadan diğerine götürülürdü.

Ziyauddin İbnu'l-Esîr'in *el-Meselu's-sâir* adlı eserindeki *edeb* dallarının listesi, genellikle diğer listelerde bulunan dalları içerir. Bunlar, İbnu'l-Esîr'in edîb kâtib ve şairlerin eğitiminde zorunlu gördüğü alanlardır: Nahiv (sentaks ve morfoloji), lüğat, kadîm Arapların tarihi, vecizeler, konuşmalar (nutuklar), mektuplar, şiirler, Kur'ân ve hadis, aruz ve kâfiye.[26]

Edeb (Hümanizm) Hakkında Ekfânî'nin Görüşleri

Ekfânî (v. 749/1348), *İrşâdu'l-kâsıd ilâ esnâ'l-makâsıd (Hedef Sahibi Kişinin En Yüksek Maksatlar İçin Rehberi)* adlı eserindeki bir bölümde *edeb*in tanımını verir ve onun sahasını çizer:

> *Edeb*, bir ilim dalıdır ki, onun sayesinde zihinlerde olan şeyin kelime-işaretler ve yazı aracılığıyla karşılıklı olarak anlaşılması sağlanır. Kelime ve yazı, onlardaki fikirlerin iletilmesi açısından edebin mevzuudur. Edebin faydası, kişinin zihnindeki niyetleri açıklığa kavuşturması ve bunları hâzır veya gâib bir başka kişiye iletmesidir. *Edeb*, dilin ve parmak uçlarının süsüdür. *Edeb* sayesinde insan diğer hayvanlardan temayüz eder. *Edeb* ile başladım, çünkü kemâle ermenin ilk unsuru odur. Ondan mahrum olan, diğer beşerî kemâlâtların hiç biriyle kemâle eremez. Onun mevzuları on ilim dalında toplanmıştır: 1) Lüğat (sözlük ilmi), 2) Sarf, 3) *Meânî*, 4) *Beyân*, 5) *Bedî'*, 6) Aruz, 7) Kâfiye, 8) Nahiv, 9) İnşâ (yazı) kaideleri, 10) Tecvid kaideleri. Çünkü bir kişinin düşüncesi ya söz ile veya yazı ile ifade edilir.
>
> Bu ilim dalları, klasik Arapçaya has değildir, aksine Yunanlılar ve diğerleri gibi tüm diğer medenî kavimlerin dillerinde bulunur. Yine bilesin ki, klasik Arapçadaki bu ilim dalları, istisna gözetmeksizin tüm Araplardan alınmış değildir; aksine onlar arasında dilleri sâfiyet ve fesâhat ile temayüz etmiş olanlardan alınmıştır. Bu Araplar, Arabistanlı olmayanlarla karışmamış olanlardı, yani Hüzeyl, Kinâne, Temîm'in bir kısmı, Kays, Ğaylan ve Necd'in merkezî kısımları ile Hicaz'daki Araplar arasında onların benzerleri. Ancak bu ilim dallarının kaideleri açısından yabancılarla ortak sınırları olanların lehçeleri dikkate alınmamıştır; Himyer, Hemdan, Havlan ve Ezd kabileleri Habeşistan'a ve Siyahîlere olan yakınlıkları sebebiyle, Tayy ve Ğassân kabileleri Bizans ve Suriyeliler ile irtibatları sebebiyle, Abdulkays kabilesi, el-Cezîre ve Fars halkına yakınlıkları sebebiyle dikkate alınmamıştır.
>
> Ardından *edeb*in maddî kaynaklarını düzenleyen ve onun muhtelif kısımlarını işleyen selîm akıl ve yüksek zihin sahibi kişiler geldi; edeb o kadar iyi işlendi ki, artık daha fazla bir şey eklenemeyecek bir noktaya geldi.[27]

Edeb teriminin anlamı muğlaktır, birden fazla manâsı vardır. İki temel anlamı, Başvezir Muhellebî'nin yemeğe davet ettiği Ebu Riyaş el-Basrî'nin (v. 339/950-1) sofradaki tuhaf hareketlerini tasvir eden bir anekdotta ortaya konulur. Ebu Riyaş, burada sümkürdükten ve mendiline tükürdükten sonra bir zeytin alır ve o kadar şiddetle sıkar ki çekirdek evsahibinin yüzüne çarpar. Tabakat müellifi, Başvezir'in "onun kötü *edeb*ine [manners: *görgü*] şaşırdığını, ama kendi *edeb*i [humanism: *edeb ilimleri*] sebebiyle ona müsamaha gösterdiğini" söyler.[28]

Makkârî (v. 1014/1632), *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelus er-ratîb (Endülüs'ün Taze Dallarının Esans Kokusu)* adlı eserinde *el-edebu'l-mensûr*un ("edeb ilimlerinin saçılmış çiçekleri") muhtevasının "tarih, şiir, bedîî nesir ve eğlendirici hikayeler"den oluştuğunu ve bu sahanın, Endülüslüler nazarında en asîl ilim dalı olduğunu söyler.[29]

*Edeb*in ispatlayıcı örnekler (*şevâhid*, teklik kalıbı: *şâhid*) gerektiren alanları, lüğat (sözlük bilgisi), sarf, nahiv, *meânî, beyân, bedî'*, aruz ve kâfiye olarak sıralanır.[30] Çünkü *studia edebiyye*nin, -köklerinin aslî sâfiyeti olarak algılanan şekliyle- klasik Arapçanın (*el-Arabiyye*) Arabistan'ın kalbindeki sağlam temellerine dayanmak zorunda olduğu kuvvetle hissedilmiştir.

D. Entelektüel Bir Sınıf Olarak Edîbler

Edîbler arasında, kendilerinin toplum içinde ayrı bir sınıf oluşturduklarına dair bir bilinç mevcuttu. Esma'î (v. 213/828), kendileri için hüzün ve sıkıntının kaçınılmaz olduğu altı tür insan grubu arasında "edeb sahibi olmaksızın edîbler arasına karışan kişi"yi de sayar.[31] Tabakât müellifleri sıkça bir âlimi *Ehlu'l-edeb*in ("Edîbler", "Edeb mensupları") üyelerinden biri olarak zikrederler.[32] Tevhîdî, Ali b. Cehm'in (v. 249/863), şair Ebu Temmâm'ı methetmekte olduğunu ve dinleyenlerden birinin, "Eğer şair, Ali'nin kardeşi olsaydı, ancak bu kadar övebilirdi" dediğini nakleder. Ali buna, mezkur şairin akrabalık yoluyla kardeşi olmasa da *edeb bağı* yoluyla kardeşi olduğu şeklinde cevap verir. Ardından şairin kendisine hitaben söylediği üç mısrayı iktibas eder, ki bunlardan sonuncusunun son yarısı şöyledir: "Kendisine önder mevkii verdiğimiz *edeb*".[33]

E. Edebin Özü: Belâğat

Ahnef b. Kays'ın (v. 72/691-2) şöyle dediği rivayet edilir: "*Edeb*in en temel unsuru beliğ konuşmaktır."[34] İbnu'l-Mukaffa' (v. 142/759) da *el-Edebu's-sağîr* ("Küçük Edeb") adlı eserinde şöyle der: "Edebin başlıca rüknü, beliğ konuşmaktır ve beliğ konuşmanın başlıca rüknü de eğitim yoluyla elde edilir."[35] Bir adamın Halid b. Safvan'a şöyle dediği nakledilir: "Nasıl oluyor da senin çeşitli rivayetler (*ahbâr*) dinleyip naklettiğini, eskilerin ananelerini araştırmada birbirinizle yardımlaştığınızı ve birbirinize şiir inşâd ettiğinizi gördüğümde beni uyku basıyor?" Buna karşı o, "Çünkü, sen insan kılığında bir eşeksin!" diye mukabelede bulunur.[36] Aşağıdaki söz de Ömer b. el-Hattab'a (hilafeti: 13-23/634-644) nispet edilir: "(Klasik) Arapçayı öğrenin, o sizin zihninizi ateşleyecek ve mürüvve-

tinizi (*murûe: fazilet*) artıracaktır." Şu söz ise Esmâ'î'ye atfedilir: "Nesepçe aşağı olan edebi ile yücelir."[37]

Halife Me'mûn'un başveziri olan Hasan b. Sehl'in (v. 236/851), oğullarına şöyle nasihatta bulunduğu aktarılır:

> Beliğ konuşmayı öğrenin, çünkü insanın tüm diğer hayvanlardan üstünlüğü konuşma kabiliyeti sayesindedir. Konuşmada ne kadar daha beliğ olursanız, insaniyeti de o kadar daha çok hak edersiniz (*Ta'allemû'n-nutk, fe-inne fazle'l-insân alâ sâiri'l-behâim bih; ve kullemâ kuntum bi'n-nutk ezhak, kuntum bi'l-insâniyye ehakk*).[38]

Endülüslü İbn Abdirabbih (v. 328/940), aşağıdaki anonim ifadeyi nakleder:

> *Edîb*-hümanist, üç (şey)den ve iki (ilim)den müstağni olamaz. Üç (şey), belâğat, fesâhat ve ibarenin güzelliğidir. İki (ilim) ise, kadîm geleneklerin (*eser*) bilgisi ve nebevî hadislerin (*haber*) ezberlenmesidir.[39]

Büveyhî hükümdarı Rüknüddevle'nin (saltanat dönemi: 335-366/947-977) başveziri olan İbnu'l-Amîd'e (v. 360/970), bir adamın meşhur edîb Câhız'a yönelik saldırısına niçin tepki göstermediği sorulur. Kendisi de "İkinci Câhız" olarak adlandırılan ve büyük edebî üslûpçuların sonuncusu olarak görülen başvezir şöyle cevap verir:

> Karşılık olarak onu cehaletiyle baş başa bırakmaktan daha beliğ bir şey bulamadım. Onunla bir tartışmaya girseydim ey Ebu'l-Kasım ve ona meseleleri açıklasaydım, Câhız'ın kitaplarını okurdu ve böyle yaparak da adam olurdu. Çünkü, Câhız'ın yazıları öncelikle mantıklı ve makûl olmayı öğretir, ikinci olarak da edebi. Ama onu buna layık görmedim.[40]

Edîb Muberred, Zübeydî'nin (v. 379/989) onunla ilgili biyografi notunda, edeb listesinin zirvesinde görülen şu sıfatlara sahip biri olarak tasvir edilir: Edeb ilimlerinin çokluğu, büyük miktarda malzeme hıfzetme, mecaz ve istiârede mükemmellik, fesâhat, belâğatinin parlaklığı, sosyal münasebetlerdeki asil vasıflar, arkadaşlıkta cömertlik, mektup yazmada belâğat, sohbetinin letâfeti, hat sanatında mükemmellik, kabiliyetinin tabiîliği, öğretimde nezaket, sunuşta vuzûh, konuşmanın tatlılığı.[41] Zübeydî, tabakâtının girişinde edebî hümanizm (literary humanism) ile ilgili olarak iki önemli noktaya değinir: 1- Allah, akıl ve beliğ konuşma kabiliyeti vermek suretiyle insanı tüm mahlûkâta tercih etmiştir; 2-(Klasik) Arapçayı dillerin en tatlısı ve onun i'râbındaki vuzûhu dilin süsü kılmıştır.[42]

Tevhîdî, ismi zikredilmeyen bir hakîmden şunu aktarır:

> İlimlerin sayısı üçtür: Biri yüceltir, biri faydalıdır, biri süsler. Yücelten fıkıhtır; faydalı olan tıp, süsleyen de *edeb.*[43]

Aşağıdaki mısralar, şair Ebu'l-Feth el-Bustî'ye (v. 363/973-4) nispet edilerek nakledilir:

> Ey bedenin kölesi! Ona hizmet için nasıl da zahmet çekiyorsun!
> Hüsrandan başka bir şeyin bulunmadığı yerde kâr arıyorsun.
> İkmâl etmen gereken nefse dön.
> Sen bedenle değil fakat nefsinle insansın.
>
> *(Yâ hâdime'l-cism! Kem teşkâ bi-hidmetihi!*
> *Li-tetlube'r-ribha mimmâ fîhi husrânu.*
> *Akbil 'ale'n-nefsi ve'stekmil fezâilehâ,*
> *Fe-ente bi'n-nefsi, lâ bi'l-cismi, insânu.)*[44]

F. *Edeb*-Hümanizmin Faydaları

İbnu'l-Huzeyl el-Endelûsî (763/1361'de sağ), *'Aynu'l-edeb ve's-siyâse ve zeynu'l-haseb ve'r-riyâse (Edeb ve Siyasetin Menbaı ve Asil Nesebin ve Riyasetin Süsü)* adlı eserinde edebin üç faydasını zikreder: 1- Sahibini cehalet utancından korur, 2- Mizacı ehlîleştirir, tabiatı yumuşatır, 3- Yüce ve asil şeylerin peşinde koşturma sayesinde mürüvveti (*murûe:* fazilet) elde etmeyi sağlar.[45]

2. Bölüm

*Edeb*in Otorite, Hadis ve Fıkıhla İlişkisi

A. *Edeb* ve Otorite

Edeb ilimleri, diğer dinî ilimlerde ve bilhassa hadiste olduğu gibi otoriteye dayalıydı. *Edeb* ile hadis arasındaki bu bağlantı, Allah'ın İslâm'a lütufları olarak zikredilen dört kişilik bir listede ortaya konulur: Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn (v. 233/847) ve Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm. Her biri İslâm dinine yaptıkları katkıyla zikredilir: 1) Şâfiî, Hz. Peygamber'in Sünnetini fıkhın temellerinden biri olarak yerleştirmesiyle, 2) Ahmed b. Hanbel, Me'mun'un engizisyonu döneminde Kur'ân'ın "gayrımahlûk" olduğunu -"ki bu inanç olmazsa müminler küfre düşerlerdi"- benimseyerek sebat etmesiyle, 3) Yahya b. Maîn, hadisi hatalardan kurtarmasıyla ve 4) Ebu Ubeyd de filoloji çalışmaları yaparak hadislerde geçen nadir (garib) kelimelerin gerçek anlamlarını izah etmesiyle, "ki onun açıklamaları olmaksızın müminler hataya düşerlerdi". Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, Kur'ân'ın yanısıra fıkhın iki maddî kaynağından biri olarak Hz. Peygamber'in hadisler şeklinde nakledilen Sünneti'ni müdafaa eden iki büyük Gelenekçi fakihti. Yahya, büyük hadis üstadıydı, Ebu Ubeyd de büyük bir filoloji üstadı, Mukaddes Metinlerdeki garîb kelimelerin anlamları hakkında telif edilmiş olan meşhur *el-Ğarîb*'in yazarıydı.[46]

Bir filologun böyle bir listeye dahil edilmesi, dinî ilimlerle irtibatlandırılan sözkonusu disipline bahşedilen şerefli mevkiyi gösterir. Hal böyle olunca, sahihlik ve güvenilirlik için kullanılan ölçüler, din âlimi ile filolog ve diğer edeb âlimleri hakkında aynı derecede geçerlidir. Bu uygulama, "güvenilir" (*sika*), "itimad edilir" (*me'mûn*), "sâdık, dürüst" (*sadûk*) gibi

kişilerin karakter özelliklerini gösteren sıfatların her iki grup için de kullanıldığı biyografi maddelerinde açıkça görülür. Aynı şekilde *râvî* (nakledici, yüksek sesle okuyucu*), *râviye* (râvî kelimesinin mübalağa kalıbı; yüksek ihtisası gösterir) terimleri, sadece hadis sahasındaki âlimler hakkında kullanılmamış, başta şiir ve rivayetler yahut hikayeler (*ahbâr*) olmak üzere edebin muhtelif alanlarındaki edîbler için de kullanılmıştır.[47]

Tıpkı hadiste olduğu üzere *edeb* de rivayetlerde ve diğer bazı edeb alanlarında otoriteyi tesis için râvî zincirini (isnad) kullanır. Mesela nahiv, kaynağından itibaren bir halefiyet zinciri halinde uzanan şu türden bir otorite zincirine sahiptir: Ali b. Ebi Talib (v. 40/661, Hz. Muhammed'in amcaoğlu ve damadı) - Ebu'l-Esved ed-Duelî (v. 69/688) - 'Anbese b. Ma'den (v. 120/738 civarı) - Meymûn b. Akran (v. 125/ 743) - Abdullah (b. Ebi İshak) el-Hadramî (v. 127/745 veya 117) - İsa b. Ömer (v. 149/766) - Halil b. Ahmed (v. 160/776) - Sîbeveyh (v. 180/796 civarı) - Ahfeş (el-Evsat, v. 215/830).[48] İsnadlar, sözlük ilmi ile ilgili kitapların naklinde de verilir ve bunlar kitabın müellifinden başlayarak râvî zinciri boyunca güvenilir bir şifahî nakli tesis ederler. Mesela, İbnu's-Sikkît'in (v. 243/837) meşhur sözlük çalışması *Islâhu'l-mantık (Konuşmanın Islahı)*, Kûfeli Sa'leb, Bağdadlı Ahfeş el-Esğar (v. 315/927), ve benzerleri aracılığıyla nakledilmiştir.[49]

Edeb ilimleri hadis sahasına ne kadar çok benzemiş olsa da, edeb ilimleri içinde merkezkaç kuvvetler gelişmiş ve bu ilimleri dışarıya doğru, güvenilir *semâ'* veya *rivâyet* kaidesinin yerini tıpkı fıkıhta da olduğu üzere *dirâyet*in yani anlayış ve kavrayışın aldığı felsefî ilimler yönüne doğru sevketmiştir. Tebrizî, birara Maarrî'ye, kendisinden okuduğu kitapların isnadını sorar. *Rivâyet*ten pek hoşlanmayan Maarrî, ona, eğer istediği şey buysa başka bir yerde araması gerektiğini, ama eğer *dirâyet* peşinde koşuyorsa kendisiyle çalışmaktan memnun olacağını söyler. Fakat içeriği ve içeriğe dair kavrayışı, şekle ve onun şifâhî nakline yeğleyen bu eğilim, Maarrî'nin yaşadığı 11. yüzyıldan çok önceleri *edeb* âlimleri arasında ortaya çıkmıştı.

Kıftî, Buştî'nin (v. 348/959) kitabının[50] girişinde, onun eserini telif ederken faydalandığı eserlerin listesini okuduğunu nakleder; bu eserlerin yazarları arasında Esma'î, Ebu Ubeyde (v. 207 ile 213/822 ile 828 arasında), Ebu Ubeyd, İbnu's-Sikkît gibi isimler bulunmaktadır. Buştî, bu müellifleri ve kitaplarını sıraladıktan sonra, kendi eserine bu kitaplardan

* İngilizcesi: rhapsodist. Yazar, muhtemelen hadis ravilerinin topluluk önünde hadisleri yüksek sesle okumalarından dolayı "şiir ve destan okuyan kişi, heyecan ve coşkuyla konuşan kişi" anlamına gelen bu kelimeyi kullanmıştır (mtr.).

iktibas ettiği şeyleri eklediğini, belki de bir *semâ'* ("dinleme belgesi") bulunmaksızın aktardığı içerikleri sözkonusu alimlere nispet etmesi sebebiyle tenkid edilebileceğini söyler. Bunun ardından Buştî yaptığı işi şu şekilde meşrulaştırır:

> Benim onların otoritesine dayalı olarak naklim, onların yazılarının otoritesine dayalı bir nakildir. Hiç kimse, iyi ile kötü arasındaki farkı bilen ve sahih ile zayıfı ayırdedebilen biri olarak beni hatalı görmeyecektir. *Kitâbu'l-İ'tikâb*'ın[51] müellifi Ebu Turab (v. 275/888 civarı) da Halil b. Ahmed, Ebu 'Amr b. el-'Alâ (v. 154/771 veya 157) ve Kisâî'ye isnadla nakillerde bulunmuştur, oysa kendi dönemi ile onlarınki arasında zamanca bir kopukluk sözkonusudur. Benzer şekilde İbn Kuteybe de hiçbirini görmediği halde Sîbeveyh, Esma'î ve Ebu 'Amr'a (b. el-'Alâ) nisbetle rivayette bulunmuştur.[52]

Hadis âlimleri, şifâhî nakilde bulunmayı sürdürmüşlerdir; çünkü onlar için sahihliğin garantisi, müellifin şahsıydı. Öte yandan *edeb*, her zaman bu metodu izlemeye güç yetiremezdi, çünkü kendi kendine öğrenmeyi de içermekteydi. Şahsa bağlı nakil, bir üstadın gözetiminde çalışma anlamına geliyordu. *Edeb* ilimlerinde ise şahsî ilişki *edeb* öğrencisinin her zaman ulaşabileceği bir durum değildi. Herkes buna güç yetiremezdi, herkes bu şekilde çalışmayı istemezdi. Edebin daha yüksek seviyelerine yönelik vakıf kurma alışkanlığının nisbî olarak azlığı, kendi kendine öğrenmeye sevketmiştir. Kendi kendine öğrenme, artık sahihliğin nihaî ölçüsü durumunda olmayan şifâhî nakille ilgili kaidelerde bir gevşemeye yol açmıştır. Çoğu alim için, gerçekten önem arzeden şey bizzat mevzuydu. Kendi kendine öğrenenlerin metne dayalı alimliği, kendi meşruiyet zemininde tanınma yolundaydı.

B. *Edeb* ve Hadis

Allâme Suyûtî (v. 911/1505), klasik Arapçayı hadis ilmi çizgisinde ele alıp işlediği *el-Muzhir fî ulûmi'l-luğa ve envâihâ (Filoloji İlimlerini ve Onun Çeşitli Dallarını İzhâr Edici Işık)* adlı filoloji eserinde, hâfız terimini tartışırken "Hadis ilmi ile dil ilmi (filoloji) aynı nehir yatağından akan ikiz nehirlerdir" der.[53] Hâfız, kendisine, öğrendiği şeyi kalbinde muhafaza edebilme yeteneği bahşedilmiş kişidir. Bu terim, Kur'ân'ı hıfzedenler için de kullanılır. *Edeb* metodolojisi ile hadis metodolojisi arasında ortak olan birçok husus vardır. Onlar birlikte akarlar, ancak bu sadece belirli bir mesafe boyunca böyledir; daha sonra birbirlerinden ayrılıp uzaklaş-

maya başlarlar. Hadis âlimleri, Hz. Peygamber'in söylediği, yaptığı veya sükût ederek onayladığı hususlara dair mümkün tüm rivayetleri toplamayı görev edinmişlerdir. Aynı şekilde sözlük âlimleri de Kur'ân dilini ve Hz. Peygamber'le ilgili rivayetlerin dilini anlama çabaları çerçevesinde, Arapların saf diline ait sözlük malzemesini güçleri yettiğince toplamayı vazife edinmişlerdir.

Arapların diline dair en iyi kaynaklar, İslâmöncesi şiir ile bizzat bu Araplardır; bilhassa dilleri, Arapça konuşmayanların diliyle karışıp bozulmamış olan kabilelerdir.[54] Öğrenci, eğitimin *teeddub*, yani *edeb* disiplinlerinde eğitim olarak adlandırılan safhasından sonra, Arap Yarımadası'nda bazen uzun yıllar süren bir dönem geçirirdi. Buna *rıhle* yani seyahat denilirdi ve bu, İslâm'da hem Doğu'da hem de Batı'da düzenli bir müessese halini almıştı.[55] İster hadis talebesi, isterse sözlük ilmi talebesi olsun öğrenci, nahiv dersi almak zorundaydı. Bu, *edeb* öğrencileri için *olmazsa olmaz bir şart* durumundaydı ve lisans seviyesinde (undergraduate level) yani *teeddub* seviyesinde öğrenilirdi. Hammad b. Seleme'nin şöyle dediği nakledilir: "Kim nahvi bilmeksizin *hadis* öğrenmeye çalışırsa, o, yulafı bulunmayan bir yem torbasına sahip eşek gibidir."[56] Nahiv, hadisi anlamak için bir anahtar durumundadır ve hadis de, anlaşıldığı zaman, *fıkh*ın kapısıdır. Teknik olarak hukuk anlamına gelen *fıkıh*, sözlük olarak anlama, kavrama demektir. Hukuk anlamında fıkıh, filologların çalışmaları sayesinde büyük bir ilerleme kaydetmiştir. Bir rivayette nakledildiğine göre, bir genç, bir hadis üstadından ders almak için izin ister, üstad da ona önce Kur'ân öğrenmesini tavsiye eder. Genç "Ben zaten onu öğrendim" diye cevaplar. Onu imtihan eden üstad, bu kez farz kılınan dinî vecibeleri öğrenmesini tavsiye eder. Genç bunları da öğrendiğini söyler. Üstad, "O halde git ve nahiv öğren" der. Cevap, "Nahvi bu iki alandan önce öğrendim" şeklinde olur. Bunun üzerine üstad onu öğrenci olarak kabul eder.[57]

Edeb-hümanizmin eğitim metodolojisi, hadisin eğitim metodolojisini yakından takip etmiştir. Öğrenci, muhtelif şehirlerdeki büyük üstadlarla görüşme niyetiyle seyahat ederdi. Fakat bilhassa hac yolunda ve esnasında olduğu üzere seyahat ederken tesadüfî buluşmalardan da faydalanırdı. Bir hukuk collegesinde bir üstad fakihin gözetiminde sürdürülen fıkıh çalışmalarının aksine *edeb* veya hadis talebesi, kendi malzemesini toplamak üzere bir yerden diğerine seyahat ederdi. Beraberinde kendi araçlarını yani defter ve hokkasını taşırdı; ayrıca kendi sahasının yetkin eserlerinden istinsah ettiği ve yetkili üstadlardan rivayet icâzeti (licence to transmit) veya yetkisi almak istediği nüshaları da taşırdı.

Eserlerin güvenilir bir şekilde nakledilmesiyle ilgili bu süreci resmetmek üzere Kâdı Ebu'l-Ferec el-Basrî'nin tecrübesi zikredilebilir. O ilk olarak İbn Bişran ve İbnu'l-Hâle olarak bilinen nahivci Ebu Galib el-Vâsıtî (v. 462/1069-1070) ile Vâsıt şehrinde 448/1056-7 yılında karşılaştı. Ama bu buluşma kısa süreliydi ve üstada her hangi bir soru sormak için yeterli zaman yoktu. Ancak 460/1067-8 yılındaki ikinci buluşmada Kâdı Ebu'l-Ferec'in yanında üç kitap vardı: Ebu Temmâm'ın İslâmöncesi şiirine ait derlemesi olan *Hamâse* adlı eseri, Mutenebbî'nin şiirlerinden oluşan *Divân* ve Ebu Ubeyd'in *Ğarîbu'l-hadîsi (Hadislerdeki Nadir Kelimeler)*. Kâdı, İbn Bişran'dan bir talepte bulunması ile başlayarak buluşmayı şöyle nakleder:

> "Efendim, bu üç kitaptan birini sizden okumam gerekiyor. O zaman nakletme yetkiniz bulunan tüm eserleri sizin isnadınızla nakletme yetkisi vermenizi isteyeceğim" [dedim.] *Hamâse* kitabı seçildi, çünkü üç kitabın en küçüğü oydu. Bu kitabı onun gözetiminde 14 Cumâdelûlâ 460 [m. 21 Mart 1068] Cuma günü okumaya başladım. Akabinde kitabın isnad zincirini sordum. O şöyle dedi: "Ben bu kitabı Ebu'l-Hüseyin Ali b. Muhammed b. Abdurrahim b. Dinar'ın gözetiminde okudum; o da bunu Ebu'l-Kasım el-Hasan b. Bişr el-Âmidî el-Kâtib'den [Kâtib: "Bürokrat", v. 371/981][58] aldı. O da bunu Ebu Mutarrif el-Antakî'den, o da Ebu Temmâm'dan rivayet etti. Ben bu eseri ayrıca, Ebu Ali el-Fârisî'nin öğrencisi olan nahivci Ebu Abdullah el-Hüseyin b. Ali b. el-Velid'den nakletmekteyim. O da bunu Ebu Riyaş Ahmed b. Ebi Hâşim'den, o, Ebu Mutarrıf el-Antakî'den, o da Ebu Temmâm'dan nakletti." Ardından ben *edeb* eserlerini onun isnadıyla rivayet için ondan icâzet istedim, o da bunlardan birçoğu için bana icâzet verdi.[59]

Öğrenci, bazı üstadlardan uzun süre ders okuyabilirdi. Nitekim Esma'î böyle yapmış ve Sufyan es-Sevrî'den (v. 161/778) otuz bin hadis dinlemişti.[60] Hadis cem'ine genç yaşta başlanırdı. Nitekim Ebu Hâtim es-Sicistânî'nin "ilim toplama"ya küçük yaşta (*ğulâm*) iken başladığı nakledilir.[61] Tıpkı *edeb* malzemesi gibi hadisler de hıfzetme amacıyla defterlere kaydedilirdi. Nahivci el-Kindî el-Berkî'nin (v. 351/962) hem hadis hem de nahiv dallarında büyük miktarda (rivayet) yazdığı söylenir.[62] İslâm'ın erken dönemlerinde hadisleri yazmak kusur olarak görülürdü. Sem'ânî, bu tavrın, din alimlerinin, hadislerin Kur'ân ayetleriyle karışmasına dair endişelerinden kaynaklandığı açıklamasını getirir. Fakat bir kere bu kaygı sona erince, ki bu şüphesiz, Kur'ân metninin yaygın bir şekilde öğrenilmesi dolayısıyladır, hadis yazmaya izin verildiğini söyler. Bununla birlik-

te âlimler, yazılı esere dayanmamışlar, kendi hıfzlarına güvenmeye devam etmişlerdir.[63] Yazma daima hataya açıktır, ama doğru bir şekilde hıfzedilen bir metin, tıpkı sıkça tekrarlanan bir dua gibi *kusursuz* bir şekilde korunur.

Edeb sahası da tıpkı metinlere nispetle hadis ilminin takip ettiği metotta olduğu üzere, isnada dayalı nakil metodunu paylaşmıştır. Aşağıdaki örnek, edeb tetkikleri sahasında yazılan bir kitaba dair *semâ'* ile ilgilidir. *Semâ'* metni, meşhur hattat İbnu'l-Bevvâb'ın (v. 423/1032 veya 413) mektebine mensup nahivci ve hattat Yâkût el-Mevsılî el-Kâtib (v. 618/1221-2)[64] tarafından, nahivci İbnu'l-Haşşâb'a ait bir nüshadan istinsah edilmiştir. Aslen şair el-Hali''a (v. 250/864)[65] ait olan *semâ'* metni şöyledir:

> Bu kitabı, Kâdı Ebu Saîd es-Sirafî'nin [v. 368/979] gözetiminde okudum. O da bana bu kitabı, Ebu Hanife ed-Dîneverî'nin yeğeni olan Müsebbih b. el-Hüseyin'den nakletti. O da bunu dayısı Ebu Hanife'den okuduğunu rivayet etmiştir. *Kitâbu'l-envâ*'ı da yine dayısından ve aynı isnad zinciriyle okumuştur ve ben de o kitabı ondan okudum. Biz o kitabı aynı isnad zinciriyle ve Ebu Ahmed Abdüsselam b. el-Hüseyin el-Basrî'nin kıraati yoluyla el-Kâdı ed-Dabbî, Ebu Abdullah el-Hüseyin b. Harun'dan da okuduk. Kıraat esnasında hâzır olanlar arasında Ebu'l-Hüseyin es-Simsimî ve Şerif el-Murtazâ Ebu'l-Kasım [v. 436/1044] da vardı. (Bu nüsha), Ahmed b. Ahmed [İbnu'l-Haşşâb] tarafından 521 yılı Cumâdelâhira ayında istinsah edilmiş ve imzalanmıştır.[66]

Yine İbnu'l-Haşşâb'ın elyazısıyla bir başka *semâ'* metni, aynı nüshanın önkapak sayfasında bulunmaktaydı ve Yâkût onu kopya etmişti:

> Onyedi fasikülden (*kerrâse*) oluşan bu cildin tamamı, başlangıçtan el-Hali''in ifadesine gelinceye kadar, onun Ebu Hanife'den [ed-Dineverî] isnadla yaptığı nakil yoluyla, Müderris Yahya b. el-Hüseyin b. Ahmed b. el-Bennâ'nın [v. 531/1136] gözetiminde okundu. İlki 527 yılında 7 Receb Pazar günü başlayan kıraat (okuma) birçok celse halinde Abdullah Ahmed b. Ahmed b. el-Haşşâb [v. 568/1172] tarafından yapıldı. Kitabın geri kalanı, bir icâzet veya isnad bulunmaksızın (*vicâdeten*) okundu, çünkü bu kısım, Dabbî'nin metniyle isnadsız olarak biraraya getirilmişti.[67]

Ardından Yâkût el-Mevsılî, yukarıdaki metnin kendisine ait nüshasını imzalar ve "Musul şehrinde 7 Receb 606[h.]" şeklinde tarih atar.

Edeb ilimlerinde kitapların her zaman *semâ'* aracılığıyla ve otoriteye dayalı (isnadlı) olarak nakledilmediği açıklanmıştı. Kıftî, *el-Edîb* olarak

anılan Muhammed b. Ahmed en-Nisâburî'nin (v. 335/947) *edeb* eserlerini *semâ'* yoluyla naklettiğini aktarır ve diğer *edeb* mütehassıslarının böyle yapmadığını îmâ eder.[68] Daha önce de zikredildiği üzere, Tebrîzî, Maarrî'ye kendisinden okumak istediği kitapların isnadını sorduğunda, Maarrî (v. 449/1057) ona verebileceği şeyin "anlama" (*dirâyet*) olduğunu söylemişti.[69] Muberred'e göre, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*ı'nı hiç kimse müellifinden okumamıştır. Bununla birlikte nahivci Ahfeş (el-Evsat) bu kitabı okutmaktaydı ve talebeleri arasında nahivci el-Cermî de (v. 225/829) bulunmaktaydı. Bir başka ifadeyle meşhur Sîbeveyh'in ünlü *el-Kitâb*ı isnadlı olarak nakledilmemişti. Bununla birlikte o, asırlar boyu Arapça gramerinin "*el*-Kitâb"ı olarak hizmet etmişti. Öte yandan Sirafî'nin bu kitap üzerine yazdığı şerh, yazarının otoritesine dayalı olarak nakledilmişti ve Ebu'l-Kerem b. ed-Debbas (v. 500/1106)[70] bu şerhin kıskanılan ve kârlı "en 'âlî nakilcisi olma" imtiyazını elde edecek kadar uzun yaşamıştı.[71]

Erken zamanlardan itibaren aynı vadiden akan *edeb* ve hadis, filoloji ve şiirde öndegelen âlimler durumunda olan, dinî ilimlerin üstadlarınca geliştirilmişler ve ileriye götürülmüşlerdir. Mesela, Basra'da ilk defa hadisleri sistematik olarak düzenleyen (tedvin eden) ve şiir de nakleden Şu'be b. el-Haccac el-Ezdî'nin (v. 160/776) durumu böyleydi. Şâfiî'nin "Şu'be olmasaydı hadis Irak'ta bilinmezdi" dediği nakledilir. Hadisleri fıkhî muhtevalarına göre tertip eden altı *sahih* hadis eserinden birinin derleyicisi olan Neseî (v. 303/915), Şu'be'yi, Mâlik b. Enes (v. 179/796) ve Yahya b. Saîd el-Kattân (v. 197/812) ile birlikte, Hz. Peygamber ile ilgili dinî bilginin (*ilmu Rasûlillah*) üç "emîn"inden biri olarak zikreder. Öte yandan Esma'î de şiir bilgisinde Şu'be'yi geçen birini tanımadığını ifade etmiştir.[72]

Her iki ana ilim dalı aynı vadide aksalar da hedeflerinin farklı oluşu, sonunda yollarının da ayrılmasına sebep olmuştur. Hadis tenkidine temel oluşturması sebebiyle hadis âlimleri için önem arzeden otoriteye dayalı nakil (*rivâyet*) mefhumu, *edeb* mütehassısları katında gözden düşmekte ve ihmal edilme emareleri göstermekteydi. Dahası kendi kendine öğrenme eğiliminin artmasıyla birlikte edeb âlimleri, konuları ve fikirleri işleme becerisi bakımından temel olan "anlama"ya (*dirâyet*) büyük bir öncelik verdiler. Mesela hadis üstadı Amr b. Avn el-Vâsıtî'nin (v. 225/840),[73] çok sayıda gramer hatası yapan bir imlâ asistanını (müstemlî), *edeb* eserleri ve şiir okumuş ama hadis hakkında hiçbir ihtisası olmayan bir müstensih ile değiştirdiği söylenir. Bu müstensih, hadis yazdırırken Hüşeym'i Haşîm, Husayn'ı Hasîn şeklinde okuyarak râvilerin isimlerinde tahrif yapar, bunun üzerine Amr, yeniden düşünerek "Önceki asis-

tanı tekrar vazifeye alalım, çünkü gramer hataları yapsa da hiç olmazsa (isnad zincirindeki râvîlerin isimlerinde) tahrif suçu işlemiyor" der. Burada hadis ile *edeb* arasında esaslı bir farklılık bulunduğunu görmekteyiz: Rivayette doğruluk peşinde koşan hadis, gramer hatalarını hoş görebilir; öte yandan edeb tetkikleri ise klasik saflık peşinde koşar ve gramer hatalarından son derece nefret eder.

Hadis sahasından filolojiye birtakım firarlar vardı ve bunların bir kısmı, geriye doğru bakıldığında kötü bir şöhrete sahipti. Kariyerine fıkıh ve hadis öğrencisi olarak başlamış olan Sîbeveyh, hadis ve nahiv üstadı Hammad b. Seleme'nin yanında imlâ asistanı (müstemlî) olarak çalışıyor ve (dinleyenlere) hadis yazdırıyordu. Fakat Hammad onu gramer hatası yaptığı için azarlayınca, Sîbeveyh alan değiştirdi, Halil b. Ahmed'e giderek onun ihtisas öğrencisi (*sâhib*) oldu ve nahiv ilmine yoğunlaştı.[74] Ebu Ubeyd, mürebbî olarak çalışmaya başlamıştı ve Sâbit b. Nasr b. Mâlik el-Huzâî (v. 257/871) tarafından oğluna eğitim vermek üzere tutulmuştu. Sâbit, Tarsus valisi olarak atandığında, Ebu Ubeyd'i de 18 yıl süren kendi valiliği dönemi boyunca bu şehrin kadısı olarak görevlendirdi. Ebu Ubeyd bu vazifeyi kabul etti ve hadisi tamamen bıraktı.[75]

Bununla birlikte *edeb* ilimlerinde isnada dayalı rivayet talebi devam etmiştir. Nitekim aşağıdaki örnekte, dinleme (semâ') icâzeti arayan kişi ilgili kitap hakkında, o kitabı öğretme yetkisine sahip kişiden daha iyi bir bilgiye sahipti. Riyâşî (v. 257/871), semâ' icâzeti almak amacıyla, Sîbeveyh'in nahiv eserini Mâzinî'den (v. 248/862) okumuştur. Ancak Mâzinî "Riyâşî *el-Kitâb*'ı benden okudu, ama onu benden daha iyi bilir" diyerek samimi bir itirafta bulunmuştur.[76]

Aşağıdaki anekdot, âlim-edîblerin hadis âlimlerine yönelik tavrını gösterir. Muberred'in nakline göre, tımarhaneye yaptığı bir ziyaret esnasında o, temiz bir halı üzerinde oturan ve yüzünü kıbleye doğru dönmüş bir mecnunun yanından geçmişti. O geçip giderken adam ona şöyle seslendi:

> "Subhanallah! Selâm vermeye ne oldu? Şimdi mecnun olan kim, ben mi sen mi?" Utanarak onu "Selamun aleykum" diye selamladım. O şöyle devam etti: "Eğer selamı ilk veren sen olsaydın, güzel bir karşılık vermeyi bana vâcib kılardın. Her neyse, senin kötü davranışına karşı hüsnüzanla yorum yapacağız. Çünkü şöyle denilmiştir: 'Bir topluluğa giren kişi kısa süreli bir şaşkınlık yaşar.' Otur dua et. Umulur ki Allah bizim evimizde seni şereflendirir!" Sonra bir halıya yöneldi ve benim için yer hazırlama emaresi olarak onun tozunu silkmeye başladı. Ona yaklaşmaya çalıştım, ama gözetici memur beni uyardı. Bu yüzden geri çekil-

> dim ve onun konuşmasını düşünerek uzakta durdum. Elimde bir hokka olduğunu görünce bana şöyle dedi: "Hey, oradaki! Sende iki sınıf insandan birine has olan bir alet görüyorum. Umarım aklımdan geçen sınıfa mensup değilsindir. Aptal hadis ehline mi yoksa edîblere, nahiv ve şiir ehline mi mensupsun?" Ben de "Edîblere" diye cevapladım.[77]

Bu sohbetin şiir sahasına kayarak uzunca devam ettiği ve mezkur tımarhane sakini ile Muberred'in birbirlerine bilgilerini aktardıkları nakledilir. Sohbet, bu sözde mecnunun Muberred'in cana yakınlığını ve belâğatini kabul etmesi ve ona dostça bir tavsiyede bulunması ile sona erer: "Kendine dikkat et ve bu tür yerlerden uzak dur!"[78] Tabi bu anekdot Muberred'in basit *rivâyet* işine yönelik istihfafını yansıtır. Bu, kendisinden yaşça büyük meslektaşı ve rakîbi Sa'leb'in takip ettiği metottu. Sa'leb büyük nahiv üstadlarından bir bölüm veya bir mısra nakledebilir, ama söylendiğine göre, farazî nahvin çetrefilli meselelerine girme cesaretini göstermezdi.

Gerçekte Sa'leb ve Muberred, *rivâyet* ile *dirâyet* arasında denge kurma çabası içindeki *edeb* metodolojisi sorununun müşahhas örnekleri idiler. *Edeb*-hümanistleri daha çok *dirâyet* (akıl, anlama) yönüne meyletmişlerse de, metodolojileri tıpkı hadiste olduğu üzere *rivâyet*ti. *Edeb*in metodu, hadis ilminde olduğu üzere *tahdîs* idi. Bu ilmin malzemesini ifade etmek için de hadis (çokluk kalıbı: *ehâdîs*) kelimesi kullanılıyordu ve bu kelime teknik olarak, içinde Hz. Peygamber'in Sünneti'nin yani söz, fiil ve takrirlerinin nakledildiği vasıtayı göstermekteydi. Hadis kelimesinin müteradifi *haber*dir (çokluk kalıbı: *ahbâr*) ve bu terim hadis, fıkıh ve *edeb*-hümanizm sahalarının her birinde kullanılır. *Haber*, umumiyetle, "sıdk ve kizbi kabul eden şey" olarak tanımlanır ve dolayısıyla bir önerme, bir beyan, bir tasdik anlamına gelir. Hadis sahasında *haber*, teknik olarak, Allah'ın Rasûlü'nden [sa] gelen bir bilgiyi içeren şeydir. Fıkıhta *haber*, teknik olarak, fıkhî bir hükümle sonuçlanacak bir bilgi veren bir hadistir. *Edeb* sahasında *haber*, *edeb*-hümanistlerin kullanması için ispatlayıcı örnekler (*şevâhid*, teklik kalıbı: *şâhid*) sağlar. *Haber* terimi, *edeb* alanında bir anekdotu, bir haberi, bir rivayeti, bir öyküyü gösterir ve bu şekliyle, aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alınacak olan İtalyan Rönesansı'nın *novella*sına tekaddüm eder.

Hadis ve *edeb* sahaları arasındaki husumet, İslâm tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkmıştır ve bu husumeti gösteren çok sayıda anekdot vardır. Hadis ve tasavvuf üstadı İbn Sîrîn'in[79] nahivcilerden nefret ettiği ve onlar hakkında "Bu insanlar bizi camiden soğuttular" dediği nakledi-

lir. Onun ders halkası nahivci İbn Ebi İshak'ın (yaklaşık olarak 39-127 civarı / 659-745) halkasının yanındaydı.[80] Bir başka rivayette Ebu Zeyd el-Ensarî'nin (v. 215/830) ayakkabılarının hadis talebeleri tarafından çalındığı ve bunun onlardan çekinmesine yol açtığı rivayet edilir. Şiir, klasik Arapça ve tarih rivayetleri (*ahbâr*) dallarının öğrencileri sınıfa geldiğinde Ensarî ayakkabılarını ve dış elbiselerini çıkarır bir kenara bırakırmış; ancak hadis öğrencileri göründüğünde elbiselerini toplar ve onları görebileceği bir yere koyarmış.[81] Hammad el-Kâtib, sınıf arkadaşlarıyla birlikte Simak b. Harb'den şiir dersi alırlarken, hadis öğrencilerinin geldiğini ve onun, şiir dersi alan öğrencilere dönüp "Can sıkıcılar geliyor!" dediğini nakleder.[82] Üstad Simak ile ilgili bir başka rivayette de her iki grup öğrenci birlikte geldiklerinde onun, dikkatini şairlere yönelterek "Sorularınızı sorun, ötekiler can sıkıcılar!" dediği nakledilir.[83] Sözlük ilmi ve şiir üstadı Ebu Halife de hadis öğrencileri hakkında aynı hoşnutsuzluğu gösterirmiş. Edeb öğrencilerine ders verirken hadis öğrencileri gelirse yüzünü edîblere döner ve yeni gelenleri kastederek "Onlar insanların işe yaramazlarıdır!" dermiş.[84]

Bu rivayetler, özellikle râvileri edîb olduğu için ciddiye alınmayabilirlerse de, hadis ve edeb âlimleri arasında karşılıklı küçümseme şeklinde umumî bir tavır bulunduğunu gösterir. Onlar, bir zamanlar "aynı nehir yatağını" paylaşıyorlardı, ama daha sonra fikrî bakış açısı ve yönelişteki bir farklılık dolayısıyla yolları ayrılmaya başlamıştı.

C. *Edeb* ve Fıkıh

Abdulmelik b. Mervan'a (hilafeti 65-86/685-705) ve Ömer b. Abdulaziz'e (99-101/717-720) atfedilen bir ifade, âlimleri, dinî kaideleri ve miras hükümlerini çalıştıkları gibi nahiv ilmini de çalışmaya teşvik eder.[85] Halife Ömer b. Abdulaziz, Medine'nin yedi meşhur fakihinden biri olan Ubeydullah b. Utbe el-Hüzelî'yi (v. 102/720-1) aklı ve *edeb*-hümanizm bilgisi sebebiyle son derece övmüştür. Hüzelî aynı zamanda mükemmel bir şâirdi ve şiirlerinden bazıları Ebu Temmâm'ın *Hamâse*si'nde ve Ebu'l-Ferec el-Isfahânî'nin *Kitabu'l-Eğânî*si'nde nakledilmiştir.[86]

Edeb ve fıkıh arasındaki başlıca farklılık, onların dinde sahip oldukları mevkide ve dolayısıyla eğitimin teşkilatlanma tarzında yatmaktadır. Daha önce zikredildiği üzere din meselelerinde yargı yetkisi fıkha aitti ve fıkıh Şâfiî tarafından bir fıkıh teolojisi (juridical theology) şeklinde geliştirilmişti. Eğitim sistemindeki tek *doktor*, yani yetkili "*öğretici*", fakihti (lawyer-jurisconsult). Nahiv dahil diğer ilim dallarının hiçbirinde dokto-

ra bulunmamaktaydı ve nahivci, kendisini ne zaman hazır hissederse o zaman ders vermeye koyulurdu. *Edeb* çalışmalarında *riyâset* -yani bir daldaki öğretim liderliği- için acele edilmemesi yolunda sıkça tekrarlanan tavsiyelerin sebebi budur. Fıkıh dışındaki alanların terminolojisi, bu açıdan mükemmel bir göstergedir: *Tasaddara*, bir kimse ders vermeye "koyulduğunda" kullanılan fiildir. Bu kimse hakkında aynı kökten türetilmiş ism-i fâil olan *mutasaddır* kelimesi kullanılırdı.

Edeb ile fıkıh arasındaki ayrımın güzel bir örneği, fıkhî bir fetvâ ile bir *edeb* "fetvâsı" (*el-fetvâ fi'ş-şi'r:* "şiir hakkında görüş") arasındaki farklılıkta görülebilir. Bu farklılık, Basralı fakih ve rüya tabircisi İbn Sîrîn ile yine Basralı Kur'ân âlimi ve nahivci İbn Ebi İshak arasındaki bir münazarada açıkça ortaya konulur. Nahivcilerden nefret eden ve ders halkası nahivci İbn Ebi İshak'ın halkasının yanında olan İbn Sîrîn, bir keresinde şiirle ilgili yorumları sebebiyle "Şairin niyetini nereden biliyor?" diyerek İbn Ebi İshak'ı azarlar. Fakihin bu kınamasına karşı nahivci şöyle cevap verir:

> Şiirle ilgili bir fetvâ, haramı helal, helalı haram kılmaz. Biz sadece, bir başkasından öğrendiğimiz bir görüşü veya kendi araştırmalarımıza ve hükmümüze dayalı bir görüşü esas alarak şiirde gizli olan fikirler, zor ve nadir kelimeler ve i'râb ile ilgili görüşleri sunarız. Eğer hata yapar veya sürçersek bu meselelerdeki bir hata, rüya tabirinde yapılan bir hata gibi değildir [İbn Sîrîn'in rüya tabirciliğine gönderme yapılıyor]. Bu meselelerdeki bir hata, fakihlerin icmâından saparak işlenen bir hata gibi de değildir; mesela abdest alınması konusunda Hz. Peygamber'in Sünneti'yle vaz' olunan bir âdet veya kullanılan suyu kirleten şeyler hususunda fakihlerin icmâıyla mekruh görülen hususlarda olduğu gibi değildir.[87]

Rivayete göre, bu cevabı duyan İbn Sîrîn, abdest meselesindeki müsamahakâr tavrını ve rüya tabiri hakkındaki dogmatik düşünceleriyle ilgili tutumunu düzeltmiştir.[88]

Dolayısıyla, fıkıh sahasındaki fetvâlar, kişinin kurtuluşuna tealluk etmesi bakımından ciddiydi; öte yandan bu sahanın dışındaki görüşler, dinî açıdan konuşmak gerekirse, zararsızdı. Fıkıhta doktora, beraberinde dehşet verici bir mesuliyet taşımaktaydı. Bu durum, muadil büyüklükte ve diğer tüm ilim dallarının üstünde bir yetki ile dengelenmişti. İşte, *studia edebiyye* âlimleri katında fıkıh dahil olmak üzere dinî ilimler alanında çalışan âlimlere yönelik belli bir kıskançlığa yol açan şey, fıkıh ile edeb arasındaki bu ayrımdır. Bununla birlikte her iki ilim sahası da yüksek bir saygı görmüştür. Çünkü mevcut algılamaya göre, dinî ilimler *edeb*in lisâ-

nî araçlarına ihtiyaç duymaktaydı. Mesela hicrî 189 (m. 804) yılında dil âlimi Kisâî ve fakih Muhammed b. Hasan Şeybânî aynı günde vefat ettiğinde, her iki âlimin birden kaybına üzülen Halife Harun Reşid şöyle yas tutmuştu: "Fıkhı ve dili Rey'de aynı günde defnettik!"[89]

Öyle görünmektedir ki, *edeb* ilimlerine dine hizmet ettikleri gerekçesine dayanılarak daima meşruiyet kazandırılması gerekiyordu. Bir gün Hanefî fakihi Muhammed b. Hasan Şeybânî (v. 189/804), akrabası olan dil âlimi (philologist) Ferrâ'nın, "Bir ilme nüfûz eden birisinin diğer bir ilmi çok daha kolay öğrenmemesi nadirdir" dediğini işitir; Ferrâ, fıkhın fakihlerin dil âlimlerini inandırmak istedikleri gibi öyle zor bir ilim dalı olmadığını îmâ etmektedir. O zaman İmam Muhammed ona şöyle meydan okur:

- Sen klasik Arapçaya nüfûz ettin, dolayısıyla sana fıkıhla ilgili bir soru soracağım.
- Sor bakalım.
- Namaz esnasında (kaç rekat kıldığı hususunda) aklı karışan ve buna karşılık iki sehiv secdesi yapan, bu secdeleri yaparken de yine aklı karışan kişi hakkında ne dersin?
- Onun tekrar sehiv secdesi yapması gerekmez.
- Niçin?
- Çünkü bizim düşüncemize, yani Kûfeli nahivcilere göre, musağğar (küçültülmüş olan şey) tekrar küçültülmez. Sözkonusu iki secde namazın sonuydu, sonun sonu olmaz.

İmam Muhammed'in, akrabasının keskin zekasına hayran kaldığı ve şöyle dediği nakledilir:

- Anaların senin gibisini doğuracağını sanmam![90]

Bediüzzaman Hemedânî'nin hocası, dil âlimi İbn Fâris (v. 395/1005), fakihleri sözlük ilmini (lüğat) öğrenmeye teşvik ederdi ve mahcup edip öğrenmeye sevketmek için de sık sık fıkıhla ilgili zor sorularla onları sıkıştırırdı. O, bu soruları *Kitâbu futyâ Fakihi'l-Arab (Arapların Fakihinin Fetvâları Kitabı)* adlı bir eserde toplamıştır.[91] Daha sonra, *edeb* sahasında hacimli miktarda yazılar yazmış olan, Hanefî fakihi ve Mutezilî mütekellim el-Mutarrizî (v. 610/1213), fakihlerce kullanılan nadir kelimeleri ele alan *el-Muğrib* adlı bir eser yazmıştır.[92]

Edeb ile hadis arasındaki ilişkinin aksine *edeb* ile fıkıh arasındaki ilişki, her ikisinin öncelik verdiği yönelişin *dirâyet* olması sebebiyle yakın bir ilişki olarak kalmıştır. Erken dönemden itibaren fakihler, edîb olarak ta-

nınırken, edîbler de fıkıhta ileri bir seviyeye ulaşmalarıyla şöhret bulmuşlardır. Fıkhın ilk yıldızlarından biri olan ve Beyrut'ta yaşayıp vefat eden Evzâî (v. 157/774), hadisler konusundaki dört öndegelen mütehassıstan biri olarak görülür ve "büyük dinî bilgisinin yanısıra, 'kâtiblik disiplini'nde ve 'mektup yazma'da da parlak biri olduğu" söylenir.[93] Fakih Sufyan es-Sevrî'nin ve Mâlik b. Enes'in öğrencisi olan fakih Abdullah b. Mübarek'in (v. 181/797), dinî ilimleri *edeb* ilimleri -nahiv, lüğat, şiir ve hitabet- ile birleştirdiği söylenir. Dindar bir adam olan Abdullah b. Mübarek, aynı zamanda fakirlere yıllık yüzbin dirhem tasaddukta bulunan zengin bir tâcirdi.[94]

11. yüzyıldan itibaren tüm ilim dallarındaki âlimler, fıkıhta yetkinlik kazanmaya çabalamışlardır. Bazıları bu alana geç girmiştir. *Edeb* ilimlerinde ihtisaslaşmış olan Süleym Râzî (v. 447/1055) fıkıh tahsiline 40 yaşında başlamıştır.[95] Öte yandan *edeb* sahası, özellikle de şiir, İbn Ebi's-Sakr'ın (v. 498/1105) fıkıhtan daha fazla ilgili duyduğu ağırlıklı ilgi alanı halini almıştır. Oysa o fıkhı, öndegelen Şâfiî fakihi Ebu İshak Şirâzî'den okumuştu.[96] Benzer bir tecrübeyi şair ve mektup yazıcısı Hays Bays (v. 574/1178) da yaşamıştır. O, şiir alanına dönmeden önce lisansüstü fıkıh çalışmalarını tamamlamış ve bir Şâfiî fakihi (doctor of law) olmuştu.[97]

Ortaçağ boyunca bir ilim dalında başlayıp sonra ilgilerini diğer bir alana kaydıran bu tür kimselere dair çok sayıda örnek bulunabilir. Bu iki ilim dalı, öndegelen ilgi alanları olmayı sürdürmüş ve en büyük âlimler her ikisini de cem etmiştir. Şu veya bu sahada lisansüstü çalışmalarını sürdürebilmek için önce edeb ilimlerine dair temel bilgilerin öğrenilmesi gerekiyordu. Dolayısıyla bu iki alan âlimlerin çoğu için ana ilgi alanlarıydılar. *Studia edebiyye* hükümette veya ticarette makam sahibi olmaya yol açıyordu; fıkıh tetkikleri de özerk hukuk loncalarına (guilds of law, mezhebler) üyeliği sağlıyordu. Bu hukuk loncaları kendi fıkhî görüşlerini açıkça ifade etmeleri noktasında fakihlere akademik özgürlük bahşediyordu. Bunun yanısıra onlara kadılık ve noterlik gibi hükümet mevkilerine ulaşma imkanı veriyordu. Bu iki ilim dalını cem edenler ise, istihdam fırsatlarından en geniş şekilde yararlanıyorlardı.

Fıkıh tetkikleri ile *studia edebiyye* arasındaki yakınlıklar, *ta'lîka*[98] denilen eser türünde ve ihtilaflı meseleleri ele alan eserlerde açıkça görülür. Dil âlimi Ebu Ali Dîneverî'nin (v. 289/902) nahivciler arasındaki ihtilaflı meseleleri ele alan *el-Muhezzeb* adlı eseri bu ikinci türe aittir. Dîneverî sözkonusu eserde benimsenen görüşlerin delillerini ve yapılan istidlalleri zikretmezken, benzer diğer eserlerde, mesela daha sonra yaşamış dil âlimi Enbârî'nin *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiy-*

yîn (Basralı ve Kûfeli Nahivciler Arasında İhtilaflı Meselelerde Adalet) adlı eserinde bu hususlar da zikredilir.[99] *Ta'lîka* eserlerinin her iki türü de meslekî ihtisas düzeyinde önce fıkıh alanında ortaya çıkmış, daha sonra nahiv tarafından benimsenmiştir. Her iki ilim dalının âlimleri, ihtilaflı meselelerle (*mesâil hilâfiyye: quaestiones disputatae*) ilgili bir edebiyat geliştirmişlerdir. Halepli meşhur nahiv âlimi Muvaffakuddin b. Ya'îş'e (v. 643/1245), Bağdadlı nahivci İbn Berhan'ın (v. 456/1064) *üç nahiv mektebi* ile ilgili yorumuna atıfla "Hangi nahivciler Medinelidir?" diye sorulmuş, o da uzunca bir süre düşündükten sonra "Medineli nahivcilerin nahivle ilgili bir görüşlerinin (*makâle*) bulunduğunu bilmiyorum" şeklinde cevap vermiştir.[100] Görüşler, muhalif görüşlere yol açar ve bu da ihtilaflı meseleleri ve sonunda birbirine muhalif düşünce mekteplerini ortaya çıkarır.

Medinelilerle ilgili soru, mütekaddim dönemde yaşamış Medineli nahivci Abdurrahman b. Hürmüz'ün (v. 117/735) biyografisinde ortaya atılmıştır. O, tâbiîndendi ve aynı zamanda bir Kur'ân âlimiydi.[101] Onun "nahiv ilmini ilk icad eden kişi" olduğu rivayet edilmiştir. Tabakât müellifi Kıftî şöyle bir açıklama getirir:

> Bu ifadenin sebebi, onun Ebu'l-Esved ed-Duelî'den ders almış olması, bu ilmi Medine'de gün ışığına çıkarmış olması, bu ilmi Medine'de öğreten ilk kişi olmasıdır... İbn Berhan'ın, [İbn Cinnî'nin] *Kitâbu'l-Lumâ*'ı'na yazdığı *Şerh*'te şu ifadeyle kastettiği kişi odur: "Nahivciler üç gruba ayrılır: Medineliler, Basralılar, Kûfeliler." Onun kastettiği şey, nahiv ilminin kökeninin bu şehirlerdeki ilk nahiv âlimlerine dayandığıdır.[102]

Fakat muayyen bir ilim dalında gerçek anlamda bir düşünce mektebini oluşturan hususun -yani ihtilaflı meselelere yol açan görüş farklılıklarının- ipucunu ortaya koyan şey, İbn Ya'îş'in tepkisidir. Böyle bir olgu, İslâm düşünce tarihinin (intellectual history) bir hayli erken safhalarında fıkıh ve filoloji alanında vukubulmuştur. İki düşünce hareketinin ortaya çıkışı da bu iki alanda olmuştur ve her bir alan kendi hareketini geliştirmiştir: Nahivciler, filoloji alanında edeb hareketini (humanist movement) ve fakihler de fıkıh alanında mekteb hareketini (scholastic movement) geliştirmişlerdir.

İhtilaflı meseleler, her iki alanda da hemen hemen eşzamanlı olarak ortaya çıkmıştır. *Hilâf* eserleri, yani içinde farklı görüşlerin kaydedildiği eserler, hem fıkıhta hem de nahivde mevcuttur. Ancak sayıları nahiv alanında daha azdır ve biraz daha geç yazılmışlardır. Bu nahiv eserlerinin, fıkıhtaki eserlerin başlıklarına benzeyen *el-Hilâf, el-İhtilâf, el-İntisâr, el-*

İnsâf gibi başlıkları vardır.[103] Fıkıh ve nahvin tersine kelâm ilminde *ta'lîka* eserleri nadirdir. Belli bir dönemde bu eserleri kelam alanına sokmaya yönelik bir teşebbüste bulunulmuştur. Bu alanda varlığına dair bilgi verilen tek bir eserden, 11. yüzyıl başlarında yazılmış olup mütekellimlerin görüşlerini içerdiği söylenen, ama günümüze ulaşmamış olan bir *ta'lîka*dan söz edilir. Kelâm ilminde bu tür eserlerin yokluğunun sebebi, kelâma college [mescid ve medrese] müfredatında yer verilmemesidir. Modern doktora tezinin öncüsü ve bir mektep ürünü olan *ta'lîka*, Hıristiyan Batı üniversitelerinde *reportatio* olarak adlandırılmıştır.[104] Edeb (humanism) hareketi sözkonusu olduğunda, bu hareketin ilk çalışma alanı filolojidir, yani nahiv (gramer) ve lüğattır (sözlük ilmi). Diğer edeb tetkiklerinin gelişimi, nahiv ve sözlük âlimlerinin faaliyetleriyle başlamış ve bunlar nihayette *edeb* ilimlerini oluşturmuştur.

D. Âlim-Edîb

Aşağıdaki ifade Abdullah b. Abbas'a (v. 68/687-8) nisbet edilir:[105]

> Dinî bilgi hakkında neyi gözardı edemeyeceğini [şer'î hukuktaki ilâhî emir ve nehiyleri] bilmen kâfidir; *edeb*-humanizm hakkında da ispatlayıcı bir örneği (*şâhid*) ve taklid edilecek modeli (*el-misâl*) zikredebilmen kâfidir.[106]

Ebu'l-Esved ed-Duelî'nin çağdaşı olan bu mütekaddim dönem Müslüman âliminden yapılan bu alıntı, aralarında bir ayrım yapmakla birlikte bu iki ilim dalını sıkıca birbirine bağlar, onları birbirinden koparmaz.

İki asır sonra, İbn Kuteybe'nin yine sıkça iktibas edilen bir ifadesi, iki tür âlim arasında bir ayrım yapar. Bu ayrım, *mütehassıs* (*specialist*) ile *umûmi bilgi sahibi âlim* (*generalist*) arasını tefrik eden bir ifade olarak yorumlanır. İbn Kuteybe'nin şöyle dediği nakledilir:

> Âlim olmak isteyen tek bir ilim dalında çalışsın; *edîb* olmak isteyen ise çok yönlü olsun.[107]

Adam Mez bu ifadeyi, "her mevzuda konuşan âdî gazeteci tipi"nin bir göstergesi, "âlimleri tabiî olarak ihtisaslaşmaya yönelmeye zorlayan" bir gelişme olarak yorumlamıştır.[108]

Öyle görünüyor ki, İbn Kuteybe'nin bu ifadesi edîbin din âlimine olan üstünlüğüne işaret etmektedir. Bu ifadenin tarihi bilinmiyor. Bununla birlikte iktibas edildiği şekliyle alındığında böyle bir ifadenin, İbn Kuteybe'nin kariyerinin erken dönemine, henüz Akılcı fikirlerin etkisi altında

bulunduğu ve edeb alanlarının esas olarak Akılcılar tarafından doldurulduğu döneme ait olduğu söylenebilir. Fakat ileride edeb *ve* dinî ilimler alanlarının her ikisinde âlim haline gelen İbn Kuteybe böyle bir ifadeyi onaylamayı sürdüremezdi. Bu ifadenin onun zihninde, *edeb* dallarının dinî ilimleri içerdiği ve gerçek bir edîbin bu ilim dallarının bir parçası olarak dinî ilimlere de vâkıf olacağı anlamına geldiği söylenebilir. Fakat bu yorum yine dinî ilimleri edebî sanatlara tabi kılar ki, bu tarihî olarak hatalı bir anlayıştır. Doğru olan bunun aksidir. Kariyerinde kemâle ermiş bir âlim olarak İbn Kuteybe, bir yandan din âlimini mahdud ve dar kafalı olarak karalayan, öte yandan da edîbi bir kelebek gibi bir mevzudan diğerine uçan ve özümsemeksizin her şeyden bir şeyler alan heveskâr biri olarak hakir gören bir ifadeyi onaylayamazdı.

Yukarıdaki yorum, çok yönlülük idealine ters düşecektir. Edîbden her ilim dalını sathî olarak gözden geçirmek yerine *studia edebiyye*de derinleşmesi beklendiği gibi, bir din âliminden de yalnızca bir mevzuda değil birçok mevzuda muhkem bir kavrayışa sahip olması beklenirdi. Tek bir mevzunun âlimi, nadir bir durum olarak gösterilirdi. Kendisi de çok yönlü bir âlim olan İbn Kuteybe'nin döneminden uzun süre önceleri bile çok yönlülük tüm ilim adamlarınca aranan bir nitelikti. Müslüman ilim adamı, dinî ilimleri, onları doğru anlamada *vazgeçilmez şart* olarak görülen ilim alanlarıyla -yani *edeb* ilimleri ve özellikle filoloji ile- cem eden bir çok yönlülüğü arzulardı. Daha önce gördüğümüz üzere bir rivayette, Allah'ın İslâm'a bahşettiği lütuflar arasında dört âlim zikredilir ve bunlardan biri, Mukaddes Metinlerdeki nadir kelimelelerle ilgili eser yazmış olan dil âlimi Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm'dır.[109]

İslâm'ın ilk yüzyılında yaşamış olan mütekaddim nahivci Ebu'l-Esved ed-Duelî, mısralarının bazılarını din ile edeb (humanism) arasındaki sıkı irtibatı savunmaya ayırır. O, "akıl"dan bahsederek şöyle der: "En mükemmel akıl, samimî dindar olan kişinin aklıdır (*efdalu aklin aklu men yetedeyyenu*)."[110] Bir başka yerde de şöyle der: "Bilgi bir ziynettir ve sahibi için bir şereftir. Allah sana hidayet etsin, dinî ilim ve edeb alanlarının peşine düş."[111] Doğu'ya yaptığı *rıhle* (ilmî seyahat), ilk Endülüs Emevî hükümdarı Abdurrahman b. Muaviye'nin hilafetine (h. 138-172/m. 756-788) rastlayan Ebu Musa el-Havvarî'nin, Müslüman İspanya'da fıkıh ile "Arabî ilmi" ilk cem eden kişi olduğu söylenir. Onun, Doğu'ya yaptığı ilmî seyahatte bu iki ilim dalının liderlerinden şu kişilerle buluştuğu rivayet edilir: Dinî ilimlerde İmam Mâlik ve *edeb*-humanizm sahasında Esma'î ve Ebu Zeyd el-Ensârî.[112] Fakih ve Kûfe kâdısı Kasım b. Ma'n (v. 179/191) dinî ilimlere de edeb tetkiklerine de eşit derecede âşina idi.

Onun kendi döneminde, hadis ve şiir alanlarında en bilgili âlim olduğu, ayrıca klasik Arapça ve fıkıhta da en bilgili kişi olduğu söylenir. Öğrencileri arasında *edeb* tetkiklerinde öndegelen âlimlerden olan İbnu'l-A'rabî, Leys b. Muzaffer (v. 190/805 civarı) ve Ferrâ da bulunmaktadır.[113] Kur'ân ve hadis alanında ve bunun yanısıra nahiv, sözlük ilmi ve şiirde öndegelen âlimlerden biri olan Leys b. Sa'd'ın (v. 175/791) durumu da böyleydi. Şâfiî, onu İmam Mâlik'ten daha büyük bir fakih olarak görürdü.[114]

Edeb ile dinî ilimler arasındaki bağ ne zaman kopma tehdidiyle karşılaşsa, dinî ilimlerde -ilâhî vahyin dili ve kadîm Arapların Kur'ân sayfalarında kaydedilmiş dili olan- klasik Arapçaya dair mükemmel bir bilgiye duyulan ihtiyaç vurgulanarak bu bağ tekrar sağlamlaştırılmıştır. Sa'leb'in durumu meşhurdur. Sa'leb, kendi sahasının ilâhî olanın aksine beşerî olanla ilgilendiğinin farkındaydı. Rivayete göre, gördüğü bir rüyada, [Hz.] Peygamber nahvi dinî ilimler için zorunlu kılmıştı. Dolayısıyla beşerî ilimlerin (the humanities) *varlık gerekçesi*, dinî ilimlere sundukları hizmette yatıyordu.[115] İbn Kunâse (v. 207/823), şiirlerinden birinde, zikre değer bir âlimin dinî ilimler ve edeb ilimleri alanlarına dalmasını aksi düşünülemeyecek tabiî bir vakıa olarak görür. Onun gerçek kaygısı, kendisini Kur'ân, hadis ve çeşitli *edeb* tetkiklerine adayan, dolayısıyla kelimelerin yeterince methedemeyeceği böyle bir âlimin kemâle ermek için hâlâ bir şeyinin daha eksik olduğu hususudur: O, takvâdan mahrumdur ve onsuz sadece sefil bir ahmaktan ("*ma'fûnun şakî*") ibarettir; onca bilgisinin kendisine hiçbir faydası yoktur, çünkü kurtuluş şansını elinden kaçırmaktadır.[116]

İbn Abdirabbih, *edeb* ilimleri alanında yazdığı *el-Ikdu'l-ferîd* (*Eşsiz Gerdanlık*) adlı eserini oluşturan yirmibeş "mücevher"den birini, birlikte ele aldığı *'ilm* (genel olarak "bilgi", özelde "dinî bilgi") ve *edeb* konusuna ayırır. Buradaki düşünce, her ikisinin birlikte yürüdüğü, çünkü bu dünyanın nesneleri ile âhiretin nesnelerinin her ikisine birden dayandığı yolundadır (*'aleyhimâ medâru'd-dîn ve'd-dunyâ*).[117] Eğitimin ideali, her iki ilim âlemine vukûfiyet kesbetmektir, hem âlim hem edîb olmaktır; *âlim*in tenkidçi bilginliğini, *edîb*in şehirli belâğat ve zerâfeti *-zarf-* ile cem etmektir. Mesela, âlimlerin dakikliği ile şiir ve nesir yazanların belîğ zerâfetini cem ettiği söylenen İbn Fâris'in durumu böyleydi (*yecmeu itkâne'l-'ulemâ ve zarfe'l-kuttâb ve'ş-şuarâ*).[118] Bu tür aydınlar, "*ehlu'l-inâye bi'l-ilm ve'l-edeb*" (ilgilerini ilim ve edebe veren insanlar) veya basitçe *ehlu'l-ilm ve'l-edeb* olarak isimlendirilen âlimler kategorisine mensup idiler.[119] Bu ancak havas tarafından ulaşılabilen bir idealdi; ötekiler bunlardan yalnızca birine ya *ehlu'l-ilm*e veya *ehlu'l-edeb*e mensuptular.

Din sözkonusu olduğu sürece *edeb* alanlarının kendi zatları itibarıyla -tabiri caizse- "tarafsız" olarak görüldükleri doğrudur. Çünkü, şer'î ilimleri öğrenmek için kişinin Müslüman olması gerekirken, edeb ilimleri gayrımüslimlere de açıktı. Bu çalışmalar, camilerin ve vakfa dayalı diğer eğitim müesseselerinin dışında da yürütülebiliyordu. "Kafir olduğu halde [Müslüman] âlimlerden eğitim gördüğü" söylenen gayrımüslim tarihçi Hilal es-Sâbî'nin (v. 448/1056) durumu böyleydi. Bu şuzûz (anomaly) şöyle açıklanmaktaydı: "*Çünkü o edeb ilimleri tahsil ediyordu.*"[120] "Yabancı ilimler" de "tarafsız" bilgi alanları kategorisine girebilir. *Studia edebiyye*nin tarafsız oluşu, Hıristiyan, Yahudi ve Sâbiîlerin sadece tıp ve astronomi gibi "yabancı ilimler"de değil *studia edebiyye*de de mevcut olmalarını açıklar. 11. yüzyılda yaşayan Gazâlî, *er-Risâletu'l-ledunniyye* adlı eserinde çok sayıda *edeb* dalını Kur'ân tefsirinin ve hadis şerhinin vazgeçilmez şartı olarak görür. Bu bakımdan zikrettiği ilim dalları sözlük ilmi, nahiv, sarf, kadîm Arapların -özellikle de İslâmöncesi döneme ait olan- şiirleridir.[121]

6./12. yüzyıldan itibaren İslâmî eğitimin çok yönlülüğü, "yabancı ilimleri" de açıkça içermeye başlamıştır. Şâfiî fıkıh collegesi Nizâmiye'de edeb ilimleri hocası olan meşhur Hanbelî âlim Cevâlikî'ye, kendisi de bir *edeb* üstadı olan oğlu, astronomi bilgisinin şiiri açıklamada faydalı olduğunu göstermişti.[122] Çok yönlülük, İslâm âleminde üç ilim sınıfının hemen hepsini içermekteydi. Bu ideal olandı; bununla birlikte "yabancı ilimler" sözkonusu olduğunda, zamana, mekana ve mevcut âlimlere bağlı olarak bunlar ayrı tutulabilmiştir. Fakat herkesçe bilindiği üzere, öndegelen Müslüman âlimlerin çoğu felsefe ve felsefeyle ilişkili alanlarda bilgi sahibiydiler ve bu, İslâm inançlarını savunmak üzere kullanıldığında pekala makbuldü.

Öndegelen bir hadis âlimi olan Ebu'l-Fazl b. Nasr, aynı zamanda bir *edîb* (*edeb*-humanist) idi ve Nizâmiye Medresesi'nde edeb ilimleri hocası olan Tebrizî'den ders okumuştu.[123] el-Hatîb el-İskâfî (v. 553/1158), "Kur'ân ve *edeb* âlimleri" olarak isimlendirilen âlimler sınıfına mensup olarak görülmekteydi.[124] Sem'ânî, *imlâ* üzerine yazdığı eserinde *müstemlî*ye öğrencileri sıkmaktan nasıl sakınılacağı ve onların ilgisinin nasıl canlı tutulacağı konusunda tavsiyeler verir. Müstemlî, hadis yazdırdıktan sonra hikayeler ve anekdotlar anlatmalı, ardından imlâ oturumunu sona erdirmeden önce şiir inşâd etmelidir.[125] Sem'ânî, İbn Abbas'tan (v. 68/687-8) şöyle bir rivayette bulunur: "Kıraat esnasında anlamadığın bir şeye rastlarsan, onun izahını [İslâmöncesi] şiirde ara! Çünkü o, Arapların divanıdır."[126]

Tüm temel *edeb* dalları bir şekilde dinle irtibatlıdır. Resmî ve hususî mektuplar bile *tahmîd* veya *hamdele* ile yani "Allah'a hamd olsun..." ifadesiyle başlardı. Nahvin fonksiyonu, ilahî vahyin dilinin sâfiyetini koruma olarak algılanırdı. Şiir, Kur'ân ve hadisteki garîb (nadir) kelimelerin şâhidlerinin bulunduğu sözlüktü. [Hz.] Peygamber'in filoloji çalışmaları lehine şöyle bir tavsiyede bulunduğu rivayet edilir: "Kur'ân'ı i'râbı ile kıraat ediniz ve onun garîb kelimelerini anlamaya çalışınız."[127] Kur'ân ve edebî sanatlar, aynı zaman diliminde, çocukluktan onbeş yaş civarına kadar ve aynı yerde, yani mekteb veya küttâbda birlikte öğretilirdi. Onbeş yaş sonrasında ise tıpkı fıkıhta olduğu gibi *edeb* alanında da lisansüstü eğitim başlardı. Dolayısıyla Kur'ân, *edep* disiplinlerinin, yani dil, dilin yapısı, şiirde ve bedîî nesirde cümle terkibi, dilin sanatkârane kullanımı gibi hususları ele alan tüm dalların özünde yer alıyordu; çünkü Kur'ân üslûbda zerâfetin ve dilde fesâhatin modeli olarak kullanılıyordu. Bu sebeple, mesela *k r e* ve *h t m* köklerinin türevleri gibi Kur'ân tetkiklerinde kullanılan terimlerin, edebî sanatlar sözkonusu olduğunda da kullanılması şaşırtıcı değildir.

E. Edîb ve Sekülarizm

İslâm'da *edeb* ilimleri ile dinî ilimler arasındaki bağlar bu kadar sıkı olunca, sekülarist bir hümanizmadan bahsetmek bir tenâkuz olur. Edeb (humanism) ile din arasında asla bir inkıta yoktu. Bununla birlikte, en azından bazı edîbler sözkonusu olduğunda, *edeb*e etki eden üç kadîm kültür olan Yunan, Hint ve Pers yazılarına şu veya bu nispette derin bir maruz kalışın, nadiren de olsa ilhad noktasına kadar varan şüpheci bir tavrı kuvvetlendirmediği de söylenemez. Öte yandan, öndegelen bir edîb-âlimin, bilhassa dinî ahlâk sözkonusu olduğunda, sürdürdüğü hayat tarzı sebebiyle âlimlerin cumhûrunun hoşnutsuzluğuna maruz kalması da sıkça vukubulan bir husustur. Nisbesini Şeyban kabilesinin mürebbîlik yapan ailelerine borçlu olan ve öğrencileri arasında Engizisyon (Mihne) hadisesinin meşhur kahramanı Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu Ebu Amr eş-Şeybânî, meşhur içki içme alışkanlığı sebebiyle meslektaşlarının gözünden düşmüştü. Hadis, sözlük ve şiir âlimi olan Ebu Amr, Arap kabilelerinin şiirlerini el-Mufaddal ed-Dabbî'den okumuştu.[128]

Eğer bir edîbin dine yönelik tenkidî veya şüpheci mahiyette düşünceleri varsa, bunu kendine saklamakla iyi ederdi. Fakat şairler mizaçları gereği bu hususta cüretkârdılar. Câhız ayarında bir edîb olma gibi yüksek bir övgü kazanmış olan şair el-'Akavvak ("Göbekli, şiş karınlı", v.

213/828), cüretini hayatıyla ödemek zorunda kalmıştır. Halife Me'mûn'a hitaben yazdığı ve onu sadece Allah'a atfedilen sıfatlarla tavsif eden mübalağalı iki mısra, Halifenin, onun dilinin kökünden koparılması emrini vermesine yetmiş ve bu da ölümüne yol açmıştı.[129] Ona el-'Akavvak lakabını veren, Esma'î'ydi. Öte yandan müteakip yüzyılda, el-Avâricî'ye çok daha mülhidâne sıfatlar atfeden şâir Mutenebbî daha rahattı; o, Allah'ı, yüz ismi (yani *el-esmâu'l-husnâ*) sebebiyle şirk (Allah'a başka ilahları ortak koşma) günahını işlemekle suçlamakta, el-Avâricî'nin ise onun seçilmiş ismi olma şerefini arzulayan tüm isimler arasından sadece bir isim (Harun ismini) seçtiğini söylemekteydi.[130]

Meşhur el-Ezherî'nin (v. 370/980) bir gün, kendisinden daha ünlü hocası İbn Düreyd'i ziyaret ettiği, onu sarhoş bir halde bulduğu ve artık bir daha ona geri dönmediği rivayet edilir.[131] İbn Şahin'in (v. 385/995), arkadaşlarıyla birlikte İbn Düreyd'i ziyarete gittiklerini ve etrafta müzik aletleri ve boş içki kapları görerek utandıklarını anlattığı nakledilir. O vakit İbn Düreyd doksan yaşını geçmiş durumdaydı![132] Bir keresinde sadaka istemek üzere gelen bir dilenciye İbn Düreyd sahip olduğu son şarap testisini vermiş. Bir süre sonra kendisine on testi hediye edilmesi üzerine, dilenciye verdiği sadakanın şüpheli mahiyetini sorgulamış olan hizmetçisine dönüp "Görüyorsun ya, onun yerine on tane aldık!" demiş.[133]

Genellikle keskin dilli olan şair İbnu'l-Habberiye (Nizâmuddin el-Bağdâdî, v. 509/1115), edepsizce mizahlar yaptığı anlardan birinde, içki içmeyle ilgili iki mısra yazmıştır. Bu şiirde o, kendisinin tüm bir yıl boyunca içki içmediğini fark eden bir tanıdığının ona "Söyle bana, hangi şeyhin yardımıyla tevbe ettin?" diye sorduğunu, onun da "İflasın yardımıyla tevbe ettim!" diye cevap verdiğini anlatır.[134] Sem'ânî, insanların edîb Ebu Tahir el-Isbahanî'nin (v. 533/1139) farz namazları kılmadığını söylediklerini duymuş[135] ve nahivcilerden bahsederken de onların nadiren takvâ sahibi olarak bilindiklerine işaret etmiştir.[136]

İbn Akîl, Ebu Hayyân Tevhîdî (v. 400/1009'dan sonra) ile İbnu'r-Râvendî'nin (v. 250/864 civarı) yanısıra Ebu'l-'Alâ el-Maarrî'yi de mülhid olarak görmekteydi. Fakat bu durum, onun bir başka vesileyle Maarrî'nin şiirinden bir miktarını açık bir hayranlık ifadesiyle iktibas etmesine engel olmamıştır.[137] Maarrî'nin fıskının bir örneği, şu meşhur mısralarında görülebilir:

> Hepsi hatalı; Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler ve Mecûsîler
> İnsanların umumî mezhebi iki kişidir:
>
> Bir adam ki aklı var dini yok,
> Ve bir adam ki dindar aklı yok.[138]

Edîb Ebu Reşad el-Ahsiketî (v. 528/1134), Maarrî'nin bu meşhur mısralarını naklettikten sonra kendi mısralarıyla ona cevap verir ve herkesçe malum olduğu üzere, dinin bazı insanların aldığı, bazılarının ise terk ettiği bir şey olduğunu; yine herkesçe malum olduğu üzere, bazılarının akıl olgunluğuna sahip bulunduğunu bazılarının ise hatalı olduğunu söyler. Sonra şöyle bitirir:

> Diyorsun ki bu yeryüzündeki insanlar
> Sadece iki sınıftan müteşekkil
> Söyle bana yaşlı ve kötü adam,
> Sen onlardan hangisisin?[139]

Meşhur edîb el-Kâtib el-Isfahanî, hocası nahivci-edîb İbnu'l-Haşşâb'ı (v. 567/1172) rüyasında görür ve Allah'ın ona nasıl bir muamelede bulunduğunu sorar. Cevap şöyle olur:

> - İyi!
> - Allah edîblere merhametli mi davranıyor?
> - Evet.
> - İhmalkâr olsalar bile mi?

Bu soruya verilen cevap şudur:

> - Başlangıçta fazlaca azarlama vardı, ama sonrasında Cennet saadeti.[140]

Fakat bu rivayetin bir başka tarîki de vardır:

> - Allah sana nasıl muamelede bulundu?
> - Beni affetti.
> - Cennet'e girmene izin verdi mi?
> - Cennet'e girmeme izin verdi, fakat benden yüz çevirdi.
> - Senden yüz mü çevirdi?
> - Evet ve bildikleriyle amel etmeyen bir grup âlimden de.[141]

Notlar

1 Bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 75 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 132 vd.).

2 Bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 508 vd.; İbn Nedim ve eseri hakkında bk. C. Pellat, ilgili maddeler, *EI*[2].

3 Mesela bk. Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/291. Burada İbnu'l-'Assâr'dan bahsederken *taharrace 'aleyhi fi'l-edeb cemâa* ("Bir grup insan *edeb* sahasında onun danışmanlığında mezun oldu") ifadesi kullanılır.

4 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 489.

5 Nallino, Appendix D. (Mtr. notu: Müellif kaynakçada eserin adını vermemiştir. Muhtemelen bu eser, Nallino'nun *La Litterature arabe* adlı çalışması olmalıdır.)

6 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 279-80. İslâm âleminin doğusuna *rıhle* hakkında bk. aşağıda dipnot 55.

7 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/304.

8 *Mukaddime (K)*, 34.

9 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 18/204.

10 Yağmurî, *Nûru'l-kabes*, s. 220; Sezgin, *GAS*, 8/92, 9/75.

11 Şair Ebu Temmâm'ın meslektaşı, vezir ve şair olan bu zat hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 2/620.

12 Muhammed b. Abdulmelik, Halife Mu'tasım ile Halife Vâsık devirlerinde başvezirlik yapmıştır, şairdir. Halife Mutevekkil'in emriyle idam edilmiş ve büyük serveti müsadere edilmiştir, bk. Brockelmann, *GAL*, *Zeyl*, 1/120; Sezgin, *GAS*, 2/597.

13 Yağmurî, *Nûru'l-kabes*, s. 226.

14 Muberred, *el-Kâmil*, 1/3.

15 Brockelmann, *GAL*, 1/143, *Zeyl*, 1/218; Sezgin, *GAS*, 1/330.

16 Râfiî, Muhammed Sadık, *Tarîhu âdâbi'l-Arab*, 1/32-3. (Mtr. notu: Müellif İngilizceye tercümede lüğat ilmine lexicography (sözlük ilmi), sarf ilmine morfoloji, iştikâka etimoloji, nahve sentaks, meanî-belâğât-bedî üçlüsüne retorik, aruza metrics, kâfiyeye rhyme karşılığını vermiştir. Bir başka alıntıda meânî-beyân ikilisini "retorik" olarak tercüme ettiği gibi başka bölümlerde belâğat, beyân ve hitâbet ilimlerini de "retorik" kelimesi ile karşılar. Bir konuşma yapma, nutuk anlamında hitâbeti ise "speech" ile tercüme eder. Bazen "sentaks" ile karşıladığı nahiv ilmini, çoğunlukla "gramer" olarak tercüme eder.)

17 İbn Receb, *Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile*, (nşr. H. Laoust ve S. Dahan, Dımaşk, 1951), 1/170-1.

18 Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, s. 55.

19 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 6/110. İbn Memmatî'nin kamu yönetimiyle ilgili kitabı *Kavânîn*, Aziz Suryal Atiyye tarafından tahkik edilip yayınlanmıştır (Kahire, Mısr Matbaası, 1943).

20 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 6.

21 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 1/48-9.

22 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 1/50.

23 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 1/53.

24 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 1/53.

25 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 1/53.

26 İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir*, 1/57-8.

27 Ekfânî, *İrşâdu'l-kâsıd*, giriş.

28 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/119.

29 Makkârî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelus er-ratîb*, 1/222. Aynı muhteva R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, ilgili maddede ve Râfiî, *Tarîhu âdâbi'l-Arab*, 1/33'te de sıralanır.

30 E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, ilgili madde.

31 Yağmurî, *Nûru'l-kabes*, s. 127.

32 Mesela bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 4/199.

33 Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 2/2, 722.

34 *"Re'su'l-edeb el-mantık."* İbn Abdirabbih, *Kitâbu'l-ıkdi'l-ferîd*, 2/421.

35 *"Cullu'l-edeb bi'l-mantık ve cullu'l-mantık bi't-ta'lîm."* İbnu'l-Mukaffa', *el-Edebu's-sağîr*, s. 12.

36 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/120.

37 Yağmurî, *Nûru'l-kabes*, s. 127.

38 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 1/391. Cicero'nun görüşü için bk. Simone, F. (editör), *Culture et politique en France à l'époque de l'humanisme et de la renaissance*, s. 4.

39 İbn Abdirabbih, *Ikdü'l-ferîd*, 2/421-2.

40 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/142.

41 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 108.

42 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 1.

43 Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 2/2, 748-9.

44 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 8/173; el-Bustî hakkında ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, 2/640. (Mtr. notu: Müellif, İngilizce tercümede "nefs" kelimesini "intellect" ve "mind" (akıl, zihin) kelimeleriyle tercüme etmiştir.)

45 İbnu'l-Huzeyl (v. 400/1009 civarı), *'Aynu'l-edeb ve's-siyâse ve zeynu'l-haseb ve'r-riyâse*, Kahire, 1227/1812.

46 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/18.

47 Lane, *An Arabic-English Lexicon*, ilgili madde.

48 Muberred'in isnadına dayalı bu liste için bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/434-5 (Merzubânî'nin *Muktebesi*'nden naklen). Ebu'l-Esved ed-Duelî ile başlayan bu Basra Mektebi nahivcileri hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 9/31, 35, 36, 37, 44, 51, 68. (Mtr. notu: Basra Mektebi hakkında bk. Hulusi Kılıç, "Basriyyûn" *DİA*, 5/115 vd.)

49 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/88.

50 Bu eser *Tekmiletu kitâbi'l-'Ayn* olabilir; *İmâmu'l-edeb* (Edebin öndegelen âlimi) olarak adlandırılan el-Bustî el-Harzencî hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 8/195-6.

51 Müteradif kelimelerle ilgili bu sözlük hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 8/192, 274-5.

52 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/108-9.

53 Suyûtî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luğa ve envâihâ*, 2/198: *ilmu'l-hadîs ve'l-luğa ehevân yecriyân min vâdin vâhid.*

54 Yukarıda *"Edeb Hakkında Ekfânî'nin Görüşleri"* başlığı altında Ekfânî'den aktarılan metne bakınız.

55 Endülüs'te *rıhle* hakkında bk. Michael Karl Lenker, *The Importance of the Rihla for the Islamization of Spain*, Doktora tezi, Pennsylvania Üniversitesi, 1982.

56 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/329-330.

57 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/157.

58 Bk. Brockelmann, *GAL*, *Zeyl*, 1/171-2.

59 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/44.

60 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 186-7.

61 Yağmurî, *Nûru'l-kabes*, s. 227.

62 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/218.

63 Sem'ânî, *Edebu'l-imlâ ve'l-istimlâ*, s. 146.

64 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 19/312-3; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/170-2.

65 Sezgin, *GAS*, 2/518-9.

66 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/42.

67 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/42-3.

68 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/55.

69 Bk. yukarıdaki 2. Bölüm içinde "A. Edeb ve Otorite" başlığı.

70 Sezgin, *GAS*, 9/76, 156.

71 Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 238-9.

72 Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/255-266; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, 1/247; Sezgin, *GAS*, 1/92, 8/23, 60.

73 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, 8/86-7.

74 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/335; Sezgin, *GAS*, 9/43.

75 Yağmurî, *Nûru'l-kabes*, s. 314; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/19; Sâbit hakkında ayrıca bk. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, 3/730 (192 yılı altında).

76 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 5/5.

77 Yağmurî, *Nûru'l-kabes*, s. 330.

78 Yağmurî, *Nûru'l-kabes*, s. 331-2.

79 Sezgin, *GAS*, 1/633.

80 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/106; İbn Ebi İshak hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 9/36.

81 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/33, 65.

82 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 176.

83 Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 2/232-4.

84 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 199.

85 İbn Abdirabbih, *Ikdü'l-ferîd*, 2/479 ve editörün notu.

86 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/300 vd.; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/350.

87 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/106 vd.

88 Aynı yer. İbn Sîrîn hakkında bk. Brockelmann, *GAL*, *Zeyl*, 1/102 ve Sezgin, *GAS*, 633 vd. İbn Ebi İshak hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 9/36 vd.

89 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 142.

90 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/14.

91 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/94. İbn Faris hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 8/209-214.

92 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/6.

93 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 1/241 vd. Evzâî hakkında bk. Brockelmann, *GAL*, *Zeyl*, 1/308; Sezgin, *GAS*, 1/516 vd.

94 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 1/295 vd. Ayrıca bk. Brockelmann, *GAL*, *Zeyl*, 1/256; Sezgin, *GAS*, 1/95 vd.

95 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/70.

96 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/75 vd.

97 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 4/247 vd. (Not: Hays Bays hakkında 2. bölümde dipnot 67'ye bakınız).

98 Bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 111 vd. (*Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 178 vd.).

99 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/34. Dîneverî hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 9/205.

100 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/172 ve dipnot 2 (burada verilen vefat tarihi hatalıdır). Nahivci İbn Ya'îş hakkında bk. Brockelmann, *GAL*, 1/297, *Zeyl*, 1/521 ve kaynakça. Buna İbn Ya'îş'in çağdaşı olan Kıftî'nin verdiği bilgileri de ekleyin: Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/39-44.

101 Bu tâbiî hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 9/34-5 ve kaynakça.

102 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/172.

103 Bk. Sezgin, *GAS*, cilt 9, dizin, ilgili madde.

104 Bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 125-6 vd. (*Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 349 vd.).

105 İlk nesil Müslüman alimleri arasında en büyük alimlerden biri olarak görülen bu sahabî hakkında bk. L. Veccia Vaglieri, ilgili madde, *EI²*. (Ayrıca bk. İsmail L. Çakan-Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas b. Abdulmuttalib", *DİA*, 1/75-8.)

106 İbn Abdirabbih, *Ikdü'l-ferîd*, 2/423.

107 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/208.

108 Mez, Adam, *Die Renaissance des Islams*, s. 162 (İngilizce trc., s. 170).

109 Bk. yukarıdaki "2. Bölüm: Edebin Otorite, Hadis ve Fıkıhla İlişkisi" başlığı. Bu rivayet şurada nakledilir: İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/225 vd. Ravî olarak Hilal b. el-'Alâ er-Rakkî'nin (v. 280/893) adı verilir. Hilal er-Rakkî hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 1/159 vd.

110 Yağmurî, *Nûru'l-kabes*, s. 12.

111 Yağmurî, *Nûru'l-kabes*, s. 12: *el-ilmu zeynun ve teşrîfun li-sâhibihî; fetlub hudiyte funûne'l-ilmi ve'l-edeb.*

112 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 275.

113 Bk. Sezgin, *GAS*, 8/116 vd. ve kaynakça.

114 Bk. Sezgin, *GAS*, 1/520 vd. ve kaynakça.

115 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 5/139; G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 76 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 135 vd.).

116 Yağmurî, *Nûru'l-kabes*, s. 300. İbn Kunâse hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 2/533 ve kaynakça.

117 İbn Abdirabbih, *Ikdü'l-ferîd*, 2/206.

118 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/92.

119 Mesela bk. Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/96, 142 ve diğer yerler.

120 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 8/176.

121 Gazâlî, *er-Risâletu'l-ledunniyye, el-Cevâhiru'l-ğavâlî min resâili huccetulislâm el-Gazâlî* içinde, s. 29.

122 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/337.

123 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/420.

124 Safedî, Halil b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 1/145.

125 Sem'ânî, *Edebu'l-imlâ ve'l-istimlâ*, s. 68, 70.

126 Sem'ânî, *Edebu'l-imlâ ve'l-istimlâ*, s. 71. (Divan burada sicil, kayıt defteri, kütük anlamındadır (mtr.)).

127 Yağmurî, *Nûru'l-kabes*, s. 2.

128 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/180 vd. Şeybanî hakkında ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, 8/121 ve kaynakça.

129 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/38. Bu şair hakkında ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, 2/572 vd.

130 G. Makdisi ve J. Grosjean, "Moutanabbi", *Nouvelle Revue Française*, Nisan 1971, özellikle bk. s. 60 (34. beyit), 62 (38. beyit).

131 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/95. Ezherî hakkında ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, 8/201 vd.; İbn Düreyd hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 8/101 vd.

132 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/95.

133 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/95.

134 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/79.

135 Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 230.

136 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 13/258.

137 İbn Akîl, *Kitâbu'l-funûn*, s. 674-5.

138 Nicholson, R.A., *Studies in Islamic Poetry*, s. 268.

139 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 5/53-4; Ahsiketî hakkında ayrıca bk. Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/32.

140 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/103.

141 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 10/238 vd.

IV. Kısım

Eğitim: Edeb-Hümanizmin Başlıca Alanları

1. Bölüm

Nahiv

el-Arabiyye terimi, filolojinin bir parçasını oluşturan nahiv ve lüğat ilimlerinin her ikisini de göstermek üzere kullanılmıştır. Bu terim, hem İslâmöncesi dönemlerde yaşayan kadîm Arapların dilini, hem de İslâm'ın ilk yüzyılından itibaren geliştirilen nahiv ilmini göstermekteydi. Bu dil, Kur'ân'ın dilidir.[1] Konuşması nezih ve kabalıktan uzak olan kişiye *'arîb* veya *mu'rib* denilirdi. *İfsâh* gibi *i'râb* da, Arapların saf Arapçasını hatasız, açık bir şekilde konuşmak demekti. Teknik olarak *i'râb*, etki edici çeşitli kelimeler sebebiyle Arapça kelime sonlarının aldığı çeşitli lafzî veya takdîrî bükümleri inceleyen, gramer tahlili yapan veya bir cümleyi unsurları açısından inceleyen ilim anlamına gelir.[2]

Dolayısıyla *el-'Arabiyye* terimi, saf dili ve dilin kullanımını yöneten şeklî kaideleri gösterir. Öğrenci, Kur'ân ve hadis Arapçasını muallimin imlâ etmesiyle yazarak ve ezberleyerek öğrenirdi. Kur'ân, İslâm ibadet kitabı olduğu gibi öğrencinin de ders (metin) kitabıydı. Bu klasik Arap dili, ilim diliydi; İslâm âleminin dört bir köşesinden gelen Müslümanlar arasında uluslararası konuşma diliydi; hususî, resmî, millî ve uluslararası yazışma diliydi; yönetim ve diplomasi diliydi. Mahallî lehçeler (vernaculars), yazı dili değil, konuşma diliydiler ve bu durum öylece de devam etti. Hıristiyan Batı'da olduğu gibi mahallî lehçeler için bir yazı sistemi oluşturulmamıştı, böyle bir şey hiç olmadı. Yalnızca klasik dil vardı ve bu dil, hâlâ da yazı dili olmayı sürdürmektedir.

Klasik Arap diline verilen önem, bu dilin geniş kelime dağarcığını toplamak için sarfedilen çabalar ve kadîm Arap şiirinde, Kur'ân'da ve hadislerde nakledildiği şekliyle bu dilin garip ve nadir kelimelerinin araştırılması, *edeb*, *studia edebiyye* adı altında toplanacak olan diğer ilim dallarının da kurulmasına yol açtı. Bu ilim dallarının başlıcaları şunlardır:

1. Filoloji, yani gramer ve sözlük ilmi (*arabiyye, nahv, luğa*).
2. Şiir (*şi'r*), (aruz (*ilmu'l-arûz*) ve kâfiye (*ilmu'l-kavâfî*) ilimleri de dahil).
3. Belâğat (*hatâbe, fesâha, belâğa, beyân*), (mektup yazma (*teressul*) ve konuşma/hitâbet (*hatâbe*) sanatlarına tatbik edildiği şekliyle).
4. Tarih (*ahbâr, ta'rîh*), (kadîm Arapların neseb ilmi (*ilmu'l-ensâb*), onların harpleri, gelenekleri ve kabile tarihleri (*eyyâmu'l-Arab*) dahil). Bu, muhtelif tarihyazımı türlerine yol açmıştır: Günlükler (*ta'rîh*), yıllıklar (*ta'rîh ale's-sinîn*), vekayinâmeler (*ahbâr*), muhtelif türleriyle kişi ve meslek tanıtımları (prosopography), toplumdaki âlimlerin ve diğer seçkinlerin sınıfları (*tabakât*) ve daha sonraları da yüzyıllıklar (6. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar olan (miladî 14 ila 20. asırlar arası) dönem içinde bir yüzyılı ele alan eserler).
5. Ahlak felsefesi (*ilmu'l-ahlâk*). Bu kısımda vecizeler, atasözleri, yönetim ilmi, hükümet sahasında ve dinî ilimlerdeki muhtelif mesleklerin kaideleri ve işleyişleri (nizamları) -hükümdarlara yönelik siyasetnâmeler de dahil olmak üzere kâtiplik, kâdılık, vezirlik disiplinleri (*edebi*) vb.- yer alır.

A. Nahiv ve *Studia Edebiyye*nin Ortaya Çıkışı

Nahiv ilmi, hicrî birinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Geleneğe göre onun mucidi, Ebu'l-Esved ed-Duelî'dir. Bu kişi aynı zamanda, Kur'ân'daki kelimelerin harekelenmesi ve kelime sonlarının *ref'* (fâil, özne hâli), *nasb* (mef'ûl, nesne hâli), *cerr* (mecrûr, izâfet hâli) gibi muhtelif şekillerde i'râblanması işini de yapan kişidir.[3] Katâde b. Di'âme'nin (v. 117/735) "Arapların ilmi"ne (*ilmu'l-'Arab*) dair en sahih bilgiye sahip olduğu söylenir. Bu bilgi, Arap filolojisi, tarih ve kadîm Arapların soy bilgisini içermektedir.[4] O, tâbiûndan (sahabeyi gören nesilden) ve Basralı olup hadisler konusunda öndegelen bir otoriteydi, Enes b. Mâlik'in (ra) talebesiydi ve hadisleri ondan rivayet etmekteydi.

Edeb tetkiklerinin başlıca dalları erken dönemde ortaya çıkıp gelişmiştir. Hicrî ikinci yüzyılda, nahiv üzerine küçük bir muhtasar eser yazan Halef el-Ahmer'in dönemine gelindiğinde bu dallar artık sağlamca kurulmuş haldeydi. Halef, bu mütekaddim dönem nahiv eserinin girişinde şöyle der:

> Mübtedilerin (yeni başlayanlar) kullanması için kaideleri, harfleri, cüzleri ve âmilleri (*avâmil*) biraraya getiren ve böylece öğrencilerin uzun uzun düşünmekten kurtulacağı bir kitap yazmayı uzun süre ve dikkatlice düşündüm. Bu yüzden kitapta tek bir kaideyi, cüzü veya delili imlâ etmeyi dahi ihmal etmeksizin bu sayfaları yazdım. Kim bunu okur, *ezberler* ve ondaki kaideler hakkında başkalarıyla *munâzara*ya

girişirse, nahvin tüm kaidelerini öğrenecektir. Bu da *resmî bir belge düzenlerken*, kendi *şiir*ini okurken, bir *konuşma* veya bir *mektup* hazırlarken onun dilinin düzgün olmasını sağlayacaktır.[5]

Dolayısıyla nahiv, öğrenciyi şiir, resmî belge, konuşma metinleri ve mektup yazma gibi diğer unsurlara hazırlayan *studia edebiyye*nin ilk ve en zorunlu unsuruydu. Hicrî ikinci (milâdî sekizinci) yüzyıla gelindiğinde bu edeb ilimlerinin zaten bir süredir mevcut olduklarına dikkat ediniz.

B. Nahiv İlminin Gerekçesi

Ebu'l-Esved ed-Duelî'yi Arapça gramer (nahiv) ilmini icad etmeye sevkeden şey, kızının lahn (konuşma hatası) yapmasıdır. Rivayete göre o, sıcak bir yaz günü babasına sıcaklıktan şikayet eder ve "Mâ eşedde'l-harr!" (Havanın sıcaklığı ne kadar şiddetli!) diyeceği yerde "Mâ eşeddu'l-harr?" (En şiddetli sıcaklık nedir?) der. Bu durum, babasını gramer kaidelerini açıklama gerekliliğine ikna eder. Ebu'l-Esved, hayret bildiren ünlem (*et-taaccub*, kızının hata yaptığı mesele), özne (*el-fâil*) ve nesne (*el-mef'ûl*) gibi meselelerden başlayarak nahvin çeşitli bölümlerini yazmaya koyulur.[6] Ebu'l-Esved, nahivci olmasının yanısıra meşhur bir şâirdir.[7]

Hasan el-Basrî'nin (v. 110/728) şu ikazı diğer alanlar arasında nahiv öğrenmenin amacını ortaya koymaktadır: "Dininin selameti için fıkıh, bedeninin selameti için tıp, dilin selameti için nahiv öğren."[8]

Bir başka nahivci olan Abdurrahman b. Hürmüz el-Medenî'nin (v. 117/735) nahvin mucidi olduğu söylenir. Fakat Kıftî, Medenî'nin nahvi Ebu'l-Esved'den öğrendiği ve Medine'de nahiv öğreten ilk kişi olduğu açıklamasında bulunmaktadır. İbn Berhan'ın, İbn Cinnî'nin *Kitâbu'l-Lumâ*'ı'na yazdığı şerhte -Basralılar ve Kûfeliler olmak üzere iki yerine- Medineliler, Basralılar ve Kûfeliler şeklinde üç nahiv mektebinin bulunduğunu söylerken atıf yaptığı kişi de Abdurrahman b. Hürmüz el-Medenî'dir.[9]

C. Mütekaddim Nahivciler Arasında Kim Kimdir?

Ebu Ubeyde, ilk nahivciler olarak şu isimleri zikreder: Ebu'l-Esved ed-Duelî, sonra Meymûn el-Akran, sonra 'Anbese b. Ma'den el-Fil, sonra Abdullah b. İshak (v. 117/735).[10] Fakat günümüze ulaşmış nahiv eserleri içinde en önemlisi, Halil b. Ahmed'in öğrencisi olan ve Sîbeveyh olarak bilinen Amr b. Osman b. Kanber'in *el-Kitâb*'ıdır. Bu eser, Arapça grameri alanında otorite (canonical) olma mevkiini elde etmiştir. Kuzey Afrikalı nahivci Hamdun en-Nahvî (v. 275/888 civarı), Sîbeveyh'in *el-Kitâb*ı'nı ezberlemiş olması ve onu baştan sona bilmesi sebebiyle, hocası Mehrî'den (v. 253/868)

daha büyük bir nahivci olarak görülmüştür.[11] Bazı nahivcilere göre, Sîbeveyh, *el-Kitâb*'ı yazarken, hocalarından biri olan İsa b. Ömer es-Sekâfî'nin (v. 149/766) *el-Câmi*'î'ni esas almış, buna Halil b. Ahmed ve diğerlerinden öğrendiklerini de eklemiştir. *el-Kitâb*'ın, Sîbeveyh'in lisansüstü öğrencisi olarak üzerinde çalıştığı kitap olduğu söylenir: *Kâne kitâbehu'llezî işteğale bih.*[12] Dolayısıyla Sîbeveyh'in *el-Kitâb*ı gerçekte -sonradan ortaya çıkmış bir terimi kullanırsak- onun *ta'lîka*sıydı. Ta'lîka, fıkıh ve nahiv alanındaki lisansüstü öğrencilerin yaptıkları çalışmaya verilen addır. Sîbeveyh bu ta'lîka üzerindeki çalışmasını bitirdiğinde eser ona nispet edilmiştir.[13]

Kûfelilerin ilk nahiv eseri, Kûfeli Ruâsî'ye (Harun Reşid'in hilafeti döneminde (170-193/786-809) sağ) atfedilir. O, Basralı Ebu Amr b. Alâ'nın öğrencisi ve Kûfeli nahivciler el-Ferrâ ile el-Kisâî'nin hocasıdır. Sîbeveyh, *el-Kitâb*ı'nda isim zikretmeksizin "Kûfeliler"den bahsettiğinde Ruâsî'yi kasteder. Ruâsî, Basralı Halil b. Ahmed'in talebi üzerine kitabını ona gönderdiğini ve Halil b. Ahmed'in de *Kitâbu'l-'ayn* adlı sözlük çalışmasını yazarken onu kullandığını söyler.[14] Bu vakıa, *el-Arabiyye* müşterek başlığı altında nahiv ve sözlük ilmi arasındaki irtibata şahitlik etmektedir.

D. Nahiv ve Dinî İlimler

Nahiv ile dinî ilimler arasındaki sıkı irtibatı, [Hz.] Peygamber'e ve onun ashâbına atfedilen ifadeler göstermektedir. [Hz.] Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilir: "Kur'ân'ı i'râbı ile tilavet edin ve onun garib kelimelerinin anlamlarını araştırın."[15] [Hz.] Ömer'in (hilafeti: 13-23/634-44) "Arapçayı öğrenin, çünkü o zihni kuvvetlendirir ve muruvveti artırır"[16] dediği, [Hz.] Ali'nin de (hilafeti: 35-40/656-661) "Arapçanın nahvine yapışın ve şiire de; çünkü bunlar, dilin iki düğümünü, kabalığı ve lahni (gramere aykırı konuşmayı) çözer"[17] dediği rivayet edilir.

Kisâî, nahiv bilmenin faydalarını şöyle sıralar: Nahvi bilen açık ve vâzıh (fash) konuşur, dinleyicileri onu dikkatle dinler ve "... düşük nesepli çoğu kişi nahiv sayesinde yükseklere çıkar, asîl biri de (nahvi ihmali sebebiyle) insanların gözünde küçük düşer".[18] Fakih Ebu Yusuf (v. 182/798), nahivci Kisâî'nin hükümdar katında gördüğü hüsnü muameleyle ilgili olarak Harun Reşid'e şikayette bulunduğunda, Halife bunu şöyle gerekçelendirir: "Kur'ân'ı ve şiiri anlamak için nahve başvuruyorum." Bir başka hadisede meşhur fakihin nahvi küçümsediğini hisseden Kisâî, fıkıh açısından nahvin önemi noktasında onu öylesine ikna eder ki, Ebu Yusuf ciddî bir şekilde nahiv öğrenmeye yönelir ve ondan sonra nahve övgüler düzmeye başlar.[19] Daha önce de gördüğümüz üzere, bir başka öndegelen Hanefî fakihi, Muhammed b. Hasan Şeybânî, akrabası olan bir nahivci tarafından nahvin fıkıh açısından değeri noktasında ikna edilmiştir.

E. Bir Devlet Meselesi Olarak Nahiv

Halife Me'mûn, nahivci Ferrâ'yı, nahvin kaidelerini ve saf Arap dili hakkında duyduğu her şeyi biraraya getiren bir eser yazmakla görevlendirir. Sarayında Ferrâ için hususî bir daire ayırır ve ona ihtiyaçlarını karşılamak ve her arzusunu yerine getirmek üzere cariyeler ve erkek köleler tahsis eder. Ayrıca ona imlâ ettiği şeyleri yazmak üzere müstensihler görevlendirir. Ferrâ'nın *Kitâbu'l-hudûd (Tanımlar Kitabı)* olarak adlandırdığı bu eseri bitirmesi iki yılını almıştır. Eser bitince Me'mûn, çeşitli kütüphanelere dağıtılmak üzere onun çoğaltılmasını emreder. Ardından Ferrâ katılmak isteyen herkese açık olan oturumlar düzenler ve Kur'ân tefsiriyle ilgili *Kitâbu Meâni'l-Kur'ân* adında bir başka eser imlâ etmeye başlar. İmlâ sırasında onun sözlerini yazıya geçirmek üzere toplanan dinleyicilerin sayıca tahmin edilemeyecek kadar kalabalık oldukları rivayet edilir. Fakat sadece dinleyiciler arasındaki memurlar sayıldığında, seksen kişi oldukları tespit edilmiştir. Ferrâ, eserin tümünü imlâ edinceye kadar oturumlar yapmayı sürdürür. Eseri imlâ etmeyi bitirdiğinde müstensih-kitap satıcıları, esere olan talebin artmasıyla daha fazla para kazanmayı ümit ederek metni gizlerler. Fakat tuzağı öğrenen Ferrâ, eseri tekrar, üstelik daha genişletilmiş olarak imlâ etmekle tehdit eder. Bunun üzerine kitap satıcıları vazgeçerler ve nüsha fiyatlarını düşürerek dirhem başına beş varak yerine on varak vermeyi kabul ederler.[20]

Nahvin önemi öylesine büyüktü ki, o, *edeb* ilimlerinin baş unsuru olarak görülürdü. Nahiv temelli mizah ve şakalar, ilköğretim düzeyindeki eğitimden geçenlerin paylaştığı yüksek âşinâlık seviyesini gösterir. Bu açıdan, sözkonusu eğitimin *mekteb*, saray ve divân okulları veya emîrlerin konaklarında ve servet sahiplerinin meskenlerinde icra edilen hususî eğitim yoluyla alınmış olması arasında fark yoktur. Bir keresinde Halife Vâsık, istihzaî bir edayla şu cümlelerdeki "Zeyd" kelimesinin i'râbı konusunda nahivci Ebu Muhammed el-Yezîdî'yi (v. 202/818) imtihan eder: "Zeyd ayağa kalktı."; "Zeyd ayağa kalkmadı."; "Zeyd ayağa kaldırıldı." Yezîdî, her üç cümlede de Zeyd'in fâil (özne) durumunda olduğunu söyler. Halife, alaycı bir kızgınlık içinde şöyle der: "O, fiili işlediğinde de, işlemediğinde de, işlemeye zorlandığında da fâil olarak amel ettiriliyor!"[21] Mantığın gramerle gerçekten çok az bir ilgisi vardı.

F. Nahivde Otorite

Otorite, diğer edeb dallarında olduğu üzere nahivde de önemli bir rol oynamıştır. Otoritenin vazifesi, naklin sahihliğini temin etmekti. Ebu'l-Esved'den başlayarak üstaddan talebeye kesintisiz bir silsile içinde de-

vam eden[22] veya talebeden başlayıp üstadlara doğru ilerleyen ve nihayet kesintisiz bir silsile içinde müellife ulaşan üstad listeleri oluşturulmuştur. Mesela, otorite zinciri tesbit edilmiş olan Enbârî örneğinde onun senedi ta Ebu'l-Esved'e ve [Hz.] Ali'ye kadar uzanmaktadır.[23]

Endülüslü nahivci İbn Mada' (v. 592/1196), tesir etmenin ve yönetmenin yalnızca Allah'a ait olduğu anlayışından yola çıkarak nahivde *âmil* mefhumunu reddeden bir eser yazmıştı. Eş'arî kelam anlayışını nahve tatbik eden müellif, i'râbın gerçekte Allah'ın fiillerinin neticesi olduğu temelinden hareketle âmilin tesirini reddeder; i'râb, sadece insan tarafından kesbedilir.[24] Söylemeye hâcet yok ki, bu görüş nahiv alanında bir başarı elde edememiştir.

G. Fıkıhta ve Nahivde Mezhebler

Fıkıhta olduğu üzere nahvin de coğrafî mahal esas alınarak adlandırılan kendi mezhebleri vardı. İlki Basra'da, ikincisi Kûfe'de olmak üzere iki temel mezheb ortaya çıkmıştı.[25] Fakat daha önce zikredildiği üzere, gerçek hukuk loncaları (guilds of law) haline dönüşen ve 9. yüzyıl ortalarından sonra coğrafî isimlerini bir kenara bırakarak seçilmiş bir isim vericinin, bir "hâmî velî"nin adıyla adlandırılmaya başlanan fıkıh mezheblerinden[26] farklı olarak, nahiv mezhebleri coğrafî isimlerini muhafaza ettiler ve mahallî mektebler (regional schools) olarak kaldılar. Bu mezhebler, Mutezilî kelam (philosophical theology) hareketine mensup birçok mütekellimi barındırdılar. Nahivcilerin genellikle bid'at sahibi olduklarından veya akılcı eğilimlerinin bulunduğundan şüphelenildi. Kaynaklar, arasıra "dindar" bir nahivciyi nadir bir vakıaymış gibi zikrederler. Diğer şehirlerin nahivcileri, bu iki mezhebden birinin öğretilerini takip eder veya telfikçi (seçmeci) bir yaklaşım izlerlerdi. Bundan dolayı sonraki dönemlerin nahivcilerinin Basra veya Kûfe *mezheb*ini takip ettikleri veya telfikçi bir şekilde her iki mezhebi de izledikleri söylenmiştir.

H. Nahvin *Studia Edebiyye* İçindeki Yeri

Öğrencinin okuma ve yazmayı öğrenmesinin ardından nahiv dersi, nesir ve nazm (şiir) telifinde en üstün iki model durumunda olan Mukaddes Metinler ve İslâmöncesi şiir dersleriyle birlikte yürürdü. Nahiv dersi, şiir ve bedîî nesir dersinden asla ayrı olmamıştır. Bunun sebebi, sözkonusu dilin bizzat tabiatında yatar. Yazılı metin sadece ünsüzleri içermektedir. Ünsüzleri okuyucunun seslendirmesi gereklidir. Bu işi ancak nahvi, yani hem kelimelerin yapısı için gerekli sarf (morfoloji) ilmini hem de i'râb için gerekli sözdizimini (sentaks) bilenler doğru bir şekilde yapabi-

lir. Dolayısıyla, nahiv yoksa (metni) doğru okuma imkanı da yoktur. Mükemmel bir nahiv bilgisi olmazsa, *lahn* (gramer hataları) yapma riski, sadece küçük düşme anlamına gelmez, aşağıda görüleceği üzere aynı zamanda makam kaybı anlamına da gelebilir.

Bundan dolayı nahiv, *edeb* ilimlerinin en temel unsuruydu; tüm diğer *edeb* disiplinlerine zorunlu giriş durumundaydı. Fakat *edeb* ilimlerinin üstatları, nahvin esaslı bir öneme sahip olmasına rağmen, edîbin düşünce varlığının tamamını oluşturmadığını ve oluşturamayacağını da açıkça ifade etmişlerdir. Aynı şekilde nahiv ilmine yeterince eğilmeyen ve ancak en mübrem ihtiyaçları gidermekle yetinen bir edîb de, diğer hususlarda eşit olmakla birlikte *el-Arabiyye*nin "sırları"na dair bilgisini mükemmelleştirmiş bir meslektaşı karşısında *edeb* sahasındaki mevkiini küçültme tehlikesi içindedir.

Nahvin *studia edebiyye*nin diğer dallarına hazırlayıcılık şeklindeki mevkii, tabakât literatürünün üslûbunda da zımnen ifade edilir: Falanca kişi "bir *edîb*, nahivci, şair, aruzcu ve kâtip" idi; "nahivci, nahiv nazariyecisi ve kaside yazarı şair" idi; "lüğat âlimi ve *edeb* bilgisinde çok yönlü bir kişi" idi; "şiir nazmeden" ve "tarih"le ilgili eserler yazan birisi olmasının yanısıra "*edeb* dallarındaki nahiv, lüğat ve sarf dallarını hadis ve fıkıh ilimlerine taşıyan bir âlimdi"; falanca kişi ve kardeşi "Arap filolojisi, şiir ve *edeb*in muhtelif dallarında âlim" idiler; "o, nahiv ve lüğatte âlimdi, Arapların tarihi (*eyyâmu'l-Arab*) hakkında da tam bir bilgiye sahipti"; "o, dinî ilimlerin muhtelif dallarında meşhur bir âlimdi ve mükemmel bir kadîm tarih bilgisinin yanısıra *edeb* dallarında da çok yönlü (bir âlimdi)"; "o, Arap filolojisi, şiir ve Arap tarihi alanında âlimdi"; "o, lüğat ve nahivde âlimdi, ihtilaflı meseleleri çok iyi bilirdi, fıtraten şairdi ve belâğattan nasibi vardı" ve benzeri.

İ. Nahiv ve *Lahn*

Klasik Arapçanın önemi ve onun şeklî kaidelerinde ustalaşma zorunluluğu, *lahn*e yönelik yaygın tavırda açıkça görülür. Nitekim bu tavır, "doğru ifade", *le bon usage* hakkında eserler yazılmasına yol açmıştır. Sözdizimi hataları ve kaba ifade tarzı da dahil olmak üzere gramere uygun olmayan dil anlamına gelen *lahn* terimine nahivle alakalı olarak hususî bir önem vermek yerinde olur; çünkü *lahn*, İslâm'ın erken devirlerinden itibaren *edeb*in gelişiminde önemli bir mevkiye sahip olmuştur. Tıpkı edeb gibi *lahn* da İslâmî bir olgudur, İslâmöncesi dönemde yoktur. *Lahn, el-Arabiyye*'nin yani saf Arapçanın gerilemesi olarak algılanmıştır. 1. Mervan'ın (hilafeti: 64-5/684-5) oğlu ve Ömer b. Abdulaziz'in (hilafeti:

99-101/717-720) babası olan Emir Abdulaziz'in (v. 85/704)[27] *el-Arabiyye*'yi konuşanlara malî ödüller verdiği ve *lahn* yapanları görevden uzaklaştırdığı söylenir. Kendisi de önceden *lahn* yapmaktaydı, ancak bunun farkına varınca konuşma bakımından en fasîh kimselerden biri oluncaya kadar sıkı bir şekilde çalıştı.[28] Oğlunun, yani Halife Ömer b. Abdulaziz'in babasından bir adım daha ileri gittiği, gramere aykırı konuşan oğullarını ve tebaasını cezalandırdığı söylenir.[29] Lahn yapanın durumu, adeta Allah'a ve vatana karşı suç işlemiş birinin durumu gibiydi. Çünkü *el-Arabiyye*, Kur'ân'ın onu öğrettiği kadar saf olmak zorundaydı ve Halife bu saflığı muhafaza etme mesuliyetini hissetmekteydi.

Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervan'ın "Asaletli bir kişide lahn, güzel bir yüzdeki çiçek hastalığı gibidir" dediği rivayet edilir.[30] Devlet dairelerinde Yunanca ve Farsçanın yerine Arapçanın kullanılmaya başlanması da onun hilafeti döneminde olmuştur.[31] Saray mensuplarının ve devlet dairelerindeki memurların lahn kusurlarından uzak saf bir dil konuşmaları beklenmekteydi. Bu sebeple, bir vâlisinden gelen mektupta kâtibin nahiv hatası yaptığını gören Halife [Hz.] Ömer, kâtiple ilgili olarak şu talimatları içeren bir cevap yazmıştı: "Ona bir (kere) kırbaç vur ve işten at!"[32] Daha geç bir döneme, Abbasî halifesi Me'mûn dönemine ait bir rivayette de aynı şekilde katı bir uygulama görülmektedir. Rivayete göre Me'mûn, öfkesini kabahatli olan kâtipten değil onun âmirinden çıkarır[33] ve kendi kadrosunun meslekî niteliklerini gözetmemesi sebebiyle görevi ihmal suçu işlediğini düşünür.

Bişr el-Merîsî'nin (v. 218/833) Şâfiî ile olan münazaralarındaki kaba konuşmasının hikayesi meşhurdur ve bu hikaye Bişr'in fahiş *lahn*ı sebebiyle sık sık nakledilir: "O, İmam Şâfiî'yle münazaraya girişirdi ve hiç nahiv bilgisi olmadığı için en çirkin dil hatalarını yapardı!"[34] Bunun aksine Şâfiî ise öndegelen bir fıkıh imamı olmasının yanısıra klasik Arapça üstadı olarak bilinir. Fakat Ebu Hanife daha az düzeyde bir saf klasik Arapça ile konuşurdu.[35] O, *lahhân*lar, yani gramere aykırı konuşmada müzminleşmiş kimselerle ilgili bir listeye dahil edilmiştir. Bu listenin diğer önemli üyeleri arasında Bişr el-Merîsî ile Abdulmelik b. Mervan'ın oğlu Emevî halifesi 1. Velid (hilafeti: 86-96 / 705-715) de vardır.[36]

Edîblerle ilgili tabakât eserleri bu *lahn* meselesini az veya çok ayrıntılı olarak ele alırlar.[37] Meşhur filologlar bile kayırılmamıştır. Bir defasında Kisâî, Harun Reşid'e imam olup namaz kıldırırken kasıtsız olarak bir hata yapınca, Halife alaycı bir şekilde "Bu hangi Arap lehçesi?" diye sorar. Kisâî "Ey Müminlerin Emiri! Kusursuz bir kişi bile zaman zaman tökezler" diyerek özür diler.[38] Halife Harun Reşid'in veziri Ca'fer b. Yahya el-

Bermekî (v. 187/803), meşhur Ferrâ'yı Halife'ye karşı konuşurken gramer hatası yapmakla suçlar. Meseleden haberdar olan Halife biraz da şaşkınlıkla "Gerçekten lahn yaptın mı (hatalı konuştun mu)?" diye sorar. Ferrâ şöyle özür diler:

> Ey Müminlerin Emiri! (Bedevî) Arapların tabiî eğilimi, doğru bir sözdizimi ile konuşmaktır; şehirlileşmiş Arapların tabiî eğilimi ise gramer hatası yaparak konuşmaktır. Uyanık olduğumda asla gramer hatası yapmam, ama tabiatın kendi yolunda akmasına izin verdiğimde hata yaparım.[39]

Aralarından çoğu edîb olan tabîblerin konuşma yaptıklarında kuşkusuz fasîh (gramere uygun) konuşmaları ve özellikle de yazılı eserlerinde fasîh olmaları beklenir. Nitekim 11. yüzyılda yaşamış olan tabîb Ebu'l-Hattab'ın (500/1106-7 civarında sağ) durumunda bu husus görülmektedir. Tabakât müellifi İbn Ebi Useybia, bu tabîbin yazdığı bir tıp eserinde, onun imzasını taşıyan bir sema' kaydını okuduğunu nakleder; bu kayıt, eserin onun gözetiminde okunduğuna şahitlik etmektedir. İbn Ebi Useybia, üstad tabîbin senedinin sayısız gramer hatası içerdiğini ve bunun "onun klasik Arapçaya hiç çalışmadığını gösterdiğini" zikredeğer bir husus olarak görür.[40]

Halife Me'mûn'un ümmîlik, şiir nazm edememe ve lahn yapmakla suçladığı bir adam, bu üç eksikliğe karşı şöyle mazeret beyan eder:

> Ey Müminlerin Emiri! Lahne gelince, aklımdan daha hızlı olan dilim sıkça tökezliyor; ama ümmîliğime ve şiir bilmeyişime gelince, bizzat [Hz.] Peygamber ümmî idi ve şiir nazm edemezdi.

Bu cevaba karşı Me'mun da onu şöyle tersler:

> Ben senin üç eksikliğine itiraz etmiştim, ama sen bir adım daha attın ve dörde çıkardın, cehaleti ekledin. Ey cahil! [Hz.] Peygamber'in durumunda bu eksiklik bir faziletti, ama sende ve senin gibilerinde bir kusurdur. [Hz.] Peygamber'in bu yeteneklerden [okuryazarlık ve şiir] mahrum bırakılmasının tek sebebi ondan şüpheyi [yani, okuma yazma becerisine sahip olduğu ve dolayısıyla Kur'ân'ın şiirli dilinin yazarının Allah'tan ziyade kendisi olduğu şüphesini] gidermekti, yoksa şiir inşad etmeye veya nesir yazmaya ilişkin bir kusur sebebiyle değildi. Gerçekten Allah teâlâ ([Hz.] Peygamber'e atıfta bulunarak) şöyle buyurmuştur: "Sen bundan önce ne bir yazı okur ne de elinle onu yazardın. Öyle olsaydı bâtıla uyanlar kuşku duyarlardı." (el-Ankebût 29/48).[41]

Zübeydî, nahivcilerle ilgili tabakât eserinin girişinde, i'râb kaideleri de dahil olmak üzere nahvin, dilleri yabancı olan mühtediler sebebiyle erken dönemde icad edildiğini söyler. [Hz.] Peygamber'in ashâbı ve tâbiûn nesli, klasik Arapçanın vahyin dili olarak dindeki mevkii sebebiyle, mütemadiyen onun öğrenilmesini, muhafaza edilmesini ve onun anlamlarının korunmasını teşvik etmişlerdir. Ayrıca kendilerinin yaşadığı İslâmöncesi ve İslâmî dönemlerdeki şiirin, Arapların hikmeti olan şiirin naklini de teşvik etmişlerdir. [Hz.] Ömer, Azerbaycan müslümanlarına bir mektup yazmış ve onları diğer şeylerin yanısıra "Arapçayı öğrenmeye" teşvik etmiştir.[42]

Kaynaklar gramer ve gramer hatalarıyla ilgili vecizelerle doludur. Bunlardan birkaçını şöylece sıralayabiliriz: "Tıpkı Sünnetleri ve farîzaları öğrendiğiniz gibi nahvi de öğrenin."[43] "Din için fıkhı, beden için tıbbı ve dil için de nahvi öğren."[44] "Nahvin bilgiye nisbeti, tuzun güveçe nisbeti gibidir ve misk içindeki *ramak* gibidir."[45] "Nahiv, konuşmanın süsü ve onun nakışıdır."[46] "Lahn (gramere aykırı konuşma), güzel bir elbisedeki yırtıktan daha çirkindir."[47] "Fasîh konuşma, basit kimselerin güzelliğidir; lahn de büyüklerin kusurudur."[48]

Lahn ile ilgili olarak, klasik Arapçayı tekellüfsüz akıcı konuşmaya yapılan övgüler, gramere aykırı dil kullanımını düzeltmeye yönelik çoğu kere aşırıya kaçan para ödülleri, klasik dili ciddî bir şekilde çalışmaya sevkeden gramer hatası hadiseleri, nahiv bilmenin fazileti ve *lahn* yapmanın rezileti, "dili ıslah" amacıyla nahvi kullanmaya teşvik gibi konularla ilgili bol miktarda anekdot nakledilir.

Son olarak, sekizinci yüzyıldan itibaren avâmın konuşmasında görülen ve *havâssın* kaçınması gereken dil tuzaklarını gösteren eserlerin yazımında bir süreklilik vardır. Bu tür eserlerin bilinen ilk örneği, Kûfeli Kisâî'nin eseridir.[49] Aralarında Esma'î, Ebu Ubeyd, Ebu Ubeyde, Ahmed b. Hatim (v. 231/846), Sicistânî, Ebu Ali ed-Dineverî, Mufaddal Dabbî, Sa'leb, Kileb el-Ukaylî (300/912-3'da sağ), İbn Abdirabbih, Zübeydî, Ebu Ahmed el-Askerî (v. 382/993), Ebu Hilal el-Askerî (v. 400/1009-10'dan sonra), Harîrî, Seleme b. Ğayyâd (v. 534/1139-40) ve Cevâlikî'nin[50] de bulunduğu birçok kişi benzer türden eserler yazmışlardır.[51]

Okuyucu, sadece amelî bir araç olması bakımından değil, aynı zamanda Kur'ân dilinin safiyetini korumaya yönelik dinden ilham alan bir çabanın sonucu olarak da "gramere ve doğru ifadeye" verilen büyük önemi hemen fark edecektir.[52] Mütekaddim nahivci Halef el-Ahmer'in ifade ettiği amelî gayelerin sadece *studia edebiyye*nin öz alanlarına matuf olmadığına, aynı zamanda aşağıda 7. kısımda tartışılacak olan *studia humanitatis*in dallarıyla, yani "resmî bir belgeyi hazırlamak", "şiir nazmetmek" ve "bir konuşma veya mektup yazmak" ile de ilgili olduğuna dikkat ediniz.

2. Bölüm

Şiir

A. Terminoloji

Teknik terminoloji bize edebî harekete dair önemli bir vukufiyet kesbetme imkanı verir. Bu terminoloji bize, *edeb*in rükünlerinin, çeşitli disiplinlerin kanaviçesinde birbirinden ayrılamayacak kadar karmaşık halde iç içe geçmiş olduğunu gösterir. Bu kanaviçede iplikler, ele alınan konuları temsil eder. Yukarıdaki bölümlerde değinilen eserlerde tekrarlanan terimler, özellikle nesir ve şiirde birlikte yer alan terimlerdir. Eser başlığı, konulara atıfta bulunduğunda da, bunlar hem şâirin hem de nesir yazarının değindiği konulara irca edilirler. Bunun sebebi, *edeb*in nesir ve şiir sanaatlarını basitçe iki ayrı saha olarak ele almaması, daha ziyade, kendi hususiyetlerini korumakla birlikte birbirlerinden malzeme alan iç içe geçmiş iki alan olarak onları birleştirmiş olmasıdır. Eğer tüm *edeb* ilimlerini birbirine bağlayan bir unsur aranacak olursa, bu unsur bir sonraki bölümde incelenecek olan belâğattir.

Şairlerle diğer edîbler arasında ayrım yapmak üzere çeşitli teşebbüslerde bulunulmuştur. 2. yüzyılda yaşayan nahivci Yunus b. Habib, şairlere, lafzî olarak hisseden, bilen, idrak eden kişi anlamında *şâir* denildiğini, çünkü şairin, diğer insanlara nisbetle kelimelerin dakik anlamlarını daha iyi bildiğini, kelimeleri terkip ve nazmetmede daha fazla idrak sahibi olduğunu söyler.[53] İyi bir şair olabilmek için kişinin kadîm şiirleri çalışmış ve ezberlemiş olması, onlar hakkında bilebileceği her şeyi bilmesi gerekliydi. Kûfeli filolog, kabile şiir ve tarihinin râvisi (*râviye*) Halid b. Kulsum'e (2./8. yüzyılın ikinci yarısında sağ) göre bu, şairlerin ve onların

temsil ettikleri kabilelerin tarihini bilmek demekti; onların nesebleri, lakabları ve harp günleri hakkında tam bir bilgiye sahip olmak anlamına geliyordu. Ebu Amr b. el-'Alâ'nın muasırı olan Halid, hiçbiri günümüze ulaşmayan *Kitâbu'ş-şuarâi'l-mezkûrîn (Öndegelen Şairler Kitabı)* ve *Kitâbu eş'âri'l-kabâil (Kabilelerin Şiirleri Kitabı)* adlı iki eser yazmıştı.[54]

*Edeb*de şiir ile nesir arasındaki irtibat o kadar sıkıdır ki, şiir "nazmeden" kişi anlamına gelen *nâzım*, aynı zamanda "yazar" anlamında da kullanılmaya başlanmıştır. Endülüs'te ise hem bu iki anlamda hem de "hatîb" anlamında kullanıldığı görülür. Bu durum, Pedro de Alcala adlı biri tarafından 13. yüzyılda yazılan Arapça-Kastilce (İspanyolca) sözlükte görülmektedir. *Vocabulista aràbigo en letre castellana* (Gırnata'da 1505 yılında neşredilmiştir) adlı bu sözlükte *nâzım*a, "escritor que conpone" ve "orador" anlamları verilir.[55]

Kâfiye, beytin en temel unsuruydu.[56] Şiir ne kadar uzun olursa olsun, kâfiye tüm şiir boyunca her beytin sonunda aynı olmak zorundaydı. Basralı sözlük âlimi ve nahivci Halil b. Ahmed'in Arap şiirindeki onbeş veznin mucidi olduğu söylenir.[57] Aynı zamanda bir müzik teorisyeni olan Halil b. Ahmed'in, aruz vezinlerini, birgün tempolu bir şekilde leğene vurarak birkısım nağmeleri çıkarırken keşfettiği söylenir.[58] Aynı zamanda "müzik", "şarkı söyleme sanatı" anlamına da gelen *arûz*, Endülüs'te[59] "manzûm yazma ve manzûm hale koyma ilmi; Arapça beytin tam vezinlerinin kırık olanlarından ayırdedilmesini sağlayan kaideler ilmi; beytin kendisiyle ölçüldüğü vezin" olarak açıklanır. *Arûz* aynı zamanda cüz'ü zikr ile küllü kastetme babından şiir anlamında da kullanılır.[60] O halde, İslâm tarihinin çok erken bir döneminde bir yandan nahiv ile sözlük ilmi arasında, öte yandan da şiir ile müzik arasında sıkı bir irtibat bulunduğunu ve bu sahaların Halil b. Ahmed'in şahsiyetinde sıkı bir şekilde cem olduğunu görmekteyiz.[61]

Şâir kelimesiyle sıkı irtibata sahib bir kelime de yazar anlamında kullanılan *kâtib* kelimesidir. Başka yerlerde de ifade edildiği üzere, *kâtib*, birçok anlamda kullanılmıştır ve bunların temeli "yazar" anlamıdır. *Kâtib*, aynı zamanda "bedîî nesir yazarı" ve "müstensih" anlamında da kullanılmış olup, müstensih için *nâsih, nessâh* ve *verrâk* terimleri de kullanılmıştır. *Münşî* ise, kendi kompozisyonunu "icad eden" bir yazar, *Dîvânu'l-inşâ*'da yani bürokraside belgelerin hazırlandığı evrak yazımı dairesinde çalışan kâtib anlamına gelir. Hatta sözkonusu kelimenin sülâsî mücerred bâbından türetilen ve "genç" anlamına gelen *nâşi*, tıpkı aynı kökün if'âl babından ism-i fâili olan *münşî* kelimesi gibi mektup yazarı anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Kelimenin genç ve yazar anlamla-

rı, "genç edîbler" anlamına gelen *nâşietu ehli'l-edeb* terkibinde birlikte kullanılmıştır. *Nâşietu'd-devle* terkibi de sultanların veya emîrlerin saraylarında yetiştirilen gençleri ifade etmek üzere kullanılır.[62] Sülâsî mezîd bâbından *enşee* fiilinin masdar hali olan *inşâ*, resmî bir belge düzenlemek anlamına gelir ve evrak yazımı dairesi anlamına gelen *Dîvânu'l-inşâ* terimi de buradan gelir. Aynı fiil, yani *enşee*, "şiir inşâd etmek (okumak)" ve "bir konuşma yapmak (*hutbe*)" anlamlarında da kullanılmıştır.[63] Dolayısıyla, temel olarak şiir / manzûm eser için kullanılan *n z m* kökü ile esas olarak nesir yazma için kullanılan *n ş e* kökü, zaman içinde *edeb* dalları arasında yer alan her iki kompozisyon türünü ifade etmek üzere birbirleri yerine kullanılmaya başlanmıştır. Onlar, aralarındaki sıkı irtibat yoluyla birbirlerini temsil etmeye başlamışlardır.

Tüm *edeb* dalları içerisinde diğerlerini kat kat geçen ve en velûd olan alan şiirdir. Nahvin *edeb*in birinci aracı olması gibi, şiir de *edeb*in en öndegelen sanatıdır. Önceleri şiire "Arapların Dîvânı" (Sicili, Belleği) olarak bakılmıştır. Arap edebî ürünleri içinde ilk dört buçuk asırlık dönemde yazılan ve günümüze ulaşan veya sadece ismen bilinen eserler arasında şiir eserlerinin sayısı, dinî ilimler (yani Kur'an ilimleri, hadis ilimleri ve üç teoloji: fıkıh, kelam ve tasavvuf teolojileri) ve fazladan bir de tarih ilimleri alanlarında yazılan eserlerin hepsinin toplamından daha fazladır.[64] Biz şiirde, râvîlik müessesesinde, şairin yetişmesinde başvurulan ve daha sonraları *edîb*in yetiştirilmesinde kullanılacak olan metodolojilerin en temelini gözlemliyoruz: Bu, hıfzetmeden taklide ve rekabete geçen bir metodolojidir. Çünkü râvî, normal olarak, şiirlerini ezbere bildiği şairin öğrencisi durumunda olurdu. Nihayette kendisi de, kendi gözetiminde eğitim gören bir râvîsi bulunan bir şair olurdu ve bu silsile böyle devam edip giderdi.

B. İslâmöncesi Şiirinin Derlenmesi

Bu, İslâmöncesi şiirini muhafaza edip sonraki nesillere aktaran *râvî* müessesesidir. Her şairin kendi *râvî*si vardı. Kuseyyir 'Azza (v. 105/723), Cemil b. Abdullah b. Ma'mer'in (v. 82/701 civarı) râvîsiydi; Cemil, Leyla'nın Mecnunu'nun bir benzeriydi ve Cemîlu Buseyne olarak da bilinirdi. Daha sonra Kuseyyir'in kendi râvîsi, Emevî şairi Hafs el-Emevî olmuştu.[65] Cemil, Hudbe b. Haşrem'in (1./7. yüzyılın ilk yarısında sağ) râvîsiydi;[66] o da el-Hutay'e'nin (v. 30/650 civarı) râvîsiydi. Hutay'e ise Zuheyr'in (v. hicretten önce 13/609) ve oğlu Ka'b'ın (v. [Hz.] Muaviye'nin hilafeti döneminde)[67] râvîsiydi.

En meşhur şiir râvîsi olan Hammad *er-Râviye* (v. 155/771 civarı) bu terimi (râvî terimini) lakab olarak almıştı. *el-Muallakâtu's-seb'a* adıyla anılan, kadîm yedi Arap şairine ait yedi meşhur kasidenin derleyicisi olma şerefi ona verilmiştir. Hayret verici bir hafızaya sahip olan Hammad'ın, Emevî halifesi 2. Velid'e (hilafeti: 125-6/743-4), hepsi İslâmöncesi şiirine ait olmak kaydıyla sayısız şiir parçasının yanısıra, elifbânın 28 harfinin her birinin şiirdeki kâfiye harfi olacağı yüz kasideyi ezbere okuyabileceğini söylediği rivayet edilir. 2. Velid onu imtihan etmiş ve onun söylediği kadar iyi olduğunu görünce yüzbin dirhemle mükafatlandırmıştır. Şair, aynı miktarı Hişam b. Abdulmelik'ten (hilafeti: 105-125/724-743) de almıştır.[68] Cumahî, Hammad'ın İslâmöncesi dönemin şiirlerini derleyen ve onların tarihini nakleden ilk kişi olduğunu söyler.[69] Onun, şiir yazdığı ve bunları İslâmöncesine aitmiş gibi inşâd ettiğinden de şüphe edilmiştir. Şiirin nasıl nazmedileceğini öğrenme metodolojisi gözönünde bulundurulduğunda, asla meydana gelmemiş olsa bile sahteciliğin mümkün olduğu anlaşılır.

Diğer büyük şiir derleyicileri Ebu Amr b. el-'Alâ, Cenned, Şevki b. el-Kutemî (v. 150/767), Halef el-Ahmer, el-Mufaddal ed-Dabbî ve Ebu Amr eş-Şeybânî'dir. Nakil sürecinde önemli bir rol oynayan diğer kimselerin yanısıra mütekaddim dönem tarihçilerinden Şa'bî (v. 103/721), Katade b. Di'âme (v. 118/736), Zührî (v. 124/742), Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî (v. 146/763) ve 'Avâne b. el-Hakem'in (v. 147/764) de zikredilmesi gerekir.[70] Tarih de *edeb*-hümanizmin dallarından biriydi.

C. İslâmöncesi Şiirinin *Edeb* İçin Şahitlik Değeri

Bu tür şiir derlemeleri çok sayıda alanda kullanılmıştır. İslâmöncesi şiirinin, *el-Arabiyye* yani saf klasik dil için mükemmel bir kaynak olması gözönünde bulundurulduğunda bu tabiîdir. Bu kaynaktan *nahiv*, sözlük ilmi (*luğa*) ve "*edeb*in diğer dalları" için, Kur'ân tefsiri ve [Hz.] Peygamber'in sözlerinin şerhi için, İslâmöncesi dönem Araplarının tarihi ve onlarla ilgili her şey için *şevâhid* (ispatlayıcı örnekler) getirilir.[71] Şiirin *şâhid* olarak kullanımının bir örneği, Ferrâ'nın öğrencisi olan İbnu'l-Yezîdî'nin (v. 3./9. asrın ikinci çeyreği civarı)[72] eseridir. 6 ciltlik bu eser, Kur'ân'daki nadir kelimeler (*ğarîbu'l-Kur'ân*) hakkında olup, eserde Kur'ân'daki her bir kelimeye cahiliye şiirinden alınma çok sayıda mısra ile şâhid getirilmiştir. Bu bilgiyi, müellifin kendi elyazısıyla yazılmış nüshaya sahip olan Kıftî vermektedir.[73] İbn Abbas'a atfedilen bir sözde de, Kur'ân'daki garib bir kelimenin anlamıyla ilgili bir sorun çıktığında "onun (cahiliye) şiirinde aranması" gerektiği, "çünkü şiirin Arapların Dîvânı olduğu" ifade edilir.[74]

Onuncu yüzyılda yaşamış olan İbn Abdirabbih, *Eşsiz Gerdanlık* (*el-Ikdu'l-ferîd*) adlı eserinde şiiri ele alırken, şevâhid kaynağı olarak onun değerini göklere çıkarır. Kadim Arapların şiire büyük önem verdiğini, öyle ki şiirlerinin en güzelleri olarak "Yedi Uzun Kaside"yi seçtiklerini, onları altın suyuyla yazarak Ka'be'nin duvarlarına astıklarını söyler. Bu sebeple onlara *el-Muallakât (Asılı Şiirler)* veya *el-Muzehhebât (Tezhib Edilmiş, Altın Yaldızla Süslenmiş Şiirler)* denilmiştir.[75]

İslâmöncesi şiirine dair bilgileri ve onu filolojide kullanmaları sebebiyle âlimler övülmüştür. Esma'î, Ebu Amr b. el-'Alâ'dan hayranlıkla bahsederek, onun derslerini takip ettiği on yıl boyunca, şâhid olarak bir kez bile *İslâmî* devir şiirinden bir mısra getirmediğini, sadece *İslâmöncesi* şiirine ait mısralar getirdiğini söyler.[76] el-Heysem b. Adî (v. 206/822), Züheyr el-Furkubî (v. 155/772 veya 156) ile ilgili şahit olduğu bir hadiseyi anlatır. Bir grup âlim, sözlük ilmi ve Kur'ân'ın farklı kıraat vecihleri ile ilgili çeşitli sorular sormuşlar, Züheyr de bunları kadîm Arap şiirinden getirdiği şâhidlerle cevaplamıştı.[77] el-Kâlî, Ebu Bekr el-Enbârî'den bahsederken, onun, Kur'ân lisanının şâhidleri olmak üzere kadîm şiirden üçyüz bin beyit bildiğini söylediğini nakleder.[78] el-Esved el-Ğandacanî (v. 436/1044-5), kendi döneminde kadîm şiiri şâhid olarak kapsamlı bir şekilde kullanan âlimler arasındaydı.[79]

D. Şiir Türleri ve Şairler

Şiir, onu nazmedenlere ve türlerine göre sınıflandırılabilir. Şairlere göre tasnifte, nahivcilerin şiirleri (*şi'ru'n-nuhât*),[80] din âlimlerinin şiirleri (*şi'ru'l-ulemâ*), fakihlerin şiirleri (*şi'ru'l-fukahâ*) ve edîblerin şiirleri (*şi'ru'l-udebâ*) yer alır.[81] Bu adlandırmalar, bu tip şiirlerde, nahiv, din, fıkıh veya edeb tetkikleri ile ilgili mevzuların ele alındığı veya onların zikredildiği anlamına gelir.

Şiir, ayrıca konularına göre dört ana türe ayrılır: *Fahr* (fahriye, övünme), *medîh* (medhiye, övme), *hicâ* (hiciv, istihza ve karalama) ve *nesîb* (aşk).[82] Ebu Amr b. el-'Alâ, şiiri bu dört ana bölüme ayırır ve her bir türde ustalığı Cerîr'e (v. 113/731 civarı) verir; kendi görüşünü desteklemek üzere her bir durumda şairin beyitlerinden birini zikreder.[83] Burada dikkat edilmesi gereken husus, nahivci ve sözlük âlimi Ebu Amr b. el-'Alâ'nın şiir ve şair münekkidi olarak faaliyet gösterirken kendisinin de bir şair olması ve İslâm'ın ikinci asrının (miladî 8. yüzyıl) başlarında filoloji ile şiir arasındaki irtibatı açıkça göstermesidir. Sufyan b. Uyeyne (v. 198/814)[84] tarafından "şairlerin en şairâne olanı" ve Câhız tarafından da

karşılaştığı sözlük âlimlerinin en büyüğü olarak görülen Bağdadlı şair-edîb Ebu Nuvâs'ın (v. 199/814 veya 200/815) şiirin on türünde üstat olduğu söylenir,[85] ancak bu türlerin neler olduğu açıklanmaz.

Başka türler de zikredilebilir, fakat hiçbir yerde tutarlı bir sıralama ve sayı bulunmamaktadır. Yukarıda zikredilenlere ilave olarak mesela *hamriyyât* (sarhoşlukla ilgili), *vasf* (tasvir edici), *mersiye* veya *risâ* (matem şiirleri), *istincâz* veya *iktizâ* (şairin kendisine vaat edilen bir mükafatın verilmesi için velinimetine hatırlatmada bulunduğu şiir), *'itâb* (azarlayıcı) ve *tehdîd* (tehdid edici şiirler; mesela vaadini tutmayan velinimetin itibarını zedelemekle tehdid etme) gibi türler de vardır.[86] Ancak tüm bu türlerin yukarıda zikredilen dört ana türden birine sokulabileceği kanaatinde olanlar da vardır.

E. Hamâsî Şiir

Umumî olarak bakıldığında hamâsî (epik) şiirler Arapçada nadirdir. Bununla birlikte, Manfred Ullmann'ın *recez* şiiriyle ilgili eserinde de görülebileceği üzere belli sayıda temsilcisi vardır.[87] Bunlar arasında Ali b. Cehm'in dünya tarihi konusunda, İbnu'l-Mu'tezz'in (v. 296/908), babası el-Mu'tezz Billah (hilafeti: 252-5/866-9) ile el-Mu'tazıd Billah'ın (hilafeti: 279-289/892-902) hayatları konusunda, Temmam b. 'Amir b. Ahmed b. Alkame'nin (v. 283/896) de 2. Abdurrahman (hilafeti: 206-238/822-852) dönemine kadar Endülüs tarihi konusunda şiirleri vardır. Yine İbn Abdirabbih, Endülüs Emevîlerinden 3. Abdurrahman'ın (hilafeti: 300-350/912-961) hükümdarlık dönemi konusunda yıl yıl bu dönemi işleyen bir şiir yazmıştır.[88] 10. yüzyılda yaşamış olan Algecerialı Abdulcebbar el-Mutenebbî'nin (v. 375/985-6 civarı) dünya tarihi, Lisanuddin b. el-Hatîb'in (v. 776/1374) şark ve garptaki hilafet tarihi ve Alemuddin Sehâvî'nin (v. 643/1245) de son Abbasî halifesi el-Musta'sım Billah (hilafeti: 640-656/1242-1258) dönemine kadar olan tarihi konu edinen şiirleri vardır.

Her biri yüzlerce beyitten oluşan ve bazıları bin beyte yaklaşan bu tarih şiirlerinin yanısıra muhtelif ilim dallarında ve çeşitli mevzularda hamâsî şiir uzunluğunda yazılmış ilmî (malumat verici) şiirler vardır: Astronomi, tıp, fal, ziraat, nahiv, sözlük ilmi, mirasta ashabu'l-ferâiz, *edeb* (şiirleştirilmiş *Kelîle ve Dimne*), Kur'ân ilimleri, at yetiştiriciliği, fizyonomi, miras fıkhı, et ve içecekler, seyyahlar, avcılık ve harpler.[89]

F. Nesirden Nazma ve Nazımdan Nesre

Askerî, *Kitâbu's-sınâateyn (İki Sanatın Kitabı: Nesir ve Şiir)* adlı eserinde söyle der: "Hatib ile yazarın en mükemmel vasıfları şair olmaları-

dır; aynı şekilde şairin en mükemmel vasfı da bir hatib ve bedîî nesir yazarı olmasıdır."[90] İslâm'ın erken dönemlerinde yazar ile şair ve nesir ile nazım arasında sıkı bir terâbut (interrelation) vardı. Daha önce filolog ve şair Ebu Amr b. el-'Alâ'nın şiir ilmini (poetics) incelediğini, şiiri (poetry) dört türe ayırdığını ve Cerir'i bu dört türün hepsinde en öndegelen şair olarak zikrettiğini görmüştük. Tabîb ve tarihçi Sinan b. Sâbit b. Kurre (v. 331/943) de mektup yazıcısı ile şair arasındaki farklılığı ele alan, günümüze ulaşmamış bir risale yazmıştır.[91] Bu, şu anlama gelir: Aralarındaki terâbut o kadar sıkıydı ki, farklılıkları ve hususî vasıfları hakkında bir şeyler söylenmesi gerekiyordu. Onlar arasındaki sıkı irtibatın sebebi, malzeme bakımından birbirlerine dayanmalarıydı. Daha önce, âdeten şair için kullanılan, ama aynı zamanda bir hatibi veya bedîî nesir yazarını da gösteren *nâzım* terimini de görmüştük.

Bu metodoloji, Amîdî'nin (v. 433/1042) *el-İrşâd ilâ halli'l-manzûm ve'l-hidâye ilâ nazmi'l-mensûr (Şiirin Nesirleştirilmesi ve Nesrin Şiirleştirilmesinde Doğru Yola İrşâd)* adlı eserinde ortaya konulmuştur. Bu eser mevcut değildir, fakat eserin başlığında ilan olunan "nesirleştirme" ve "şiirleştirme", Ziyaeddin İbnu'l-Esîr'in (v. 637/1239) günümüze ulaşmış olan üç ciltlik *el-Meselu's-sâir* adlı eserinde, metodoloji ile ilgili bölümde incelikli bir şekilde işlenmiştir. Amîdî aynı zamanda on ciltlik *Kitâbu tenkîhi'l-belâğa (Tenkîh Edilmiş Belâğat Kitabı)* adlı bir eser ile *Kitâbu intizââti'l-Kur'ân (Kur'ân'ın İktibasları Kitabı), Kitâbu'l-'arûz (Aruz Kitabı), Kitâbu'l-kavâfî el-kebîr (Kâfiyeler Hakkında Büyük Kitab)* adlı eserleri de yazmıştır. Bu eserlerin hiçbiri bize ulaşmamıştır. Aynı şekilde yazarın, Yâkût el-Hamevî'nin *İrşâd*ı'nın bir elyazma nüshasının kenarında "Bu, büyük bir ilmî birikimi gösteren iyi bir kitaptır" ibaresiyle zikredilen *Serikâtu'l-Mutenebbî (Mutenebbî'nin (Şiir) Hırsızlıkları)* adlı eseri de bize ulaşmamıştır.[92]

Kur'ân'ın nesri, bu tür tahlilin önemli kaynaklarından biriydi. Şair Kumeyt (v. 126/743 veya 127) bu gayeyle Kur'ân'ı o kadar kapsamlı bir şekilde kullanmıştır ki, İbn Kunâse, onun Kur'ân'dan yaptığı "intihal"leri sergilemek üzere *Serikâtu'l-Kumeyt mine'l-Kur'ân* adında bir eser yazmıştır.[93] Bununla birlikte *serika* (çokluk kalıbı: *serikât*), yani "hırsızlık, intihal" mutlaka kınanması gereken bir fiil de değildi. Bunun umumiyetle bir "ödünç alma" mahiyetinde olması gerektiği düşünülüyordu ve verilecek karar bu ödünç almanın nasıl yapıldığına bağlıydı. Mesela el-Mustaîn Billah'ın (hilafeti: 248-252/862-6) kâtibi Ebu Osman Saîd b. Humeyd'in (248-252/862-6 civarında sağ) durumunda "intihal" övülmüştür. Öyle görünmektedir ki, gerçekte onun tüm sanatı "mükemmel *seri-*

ka"nın başarılı bir uygulamasından ibarettir. Nitekim bir edîbin şöyle dediği nakledilir: "Eğer Saîd'in şiirine 'Asıl ocağına rücu et' denilmiş olsaydı, Saîd şiirsiz kalırdı."[94] Tabiî ki, bir fikrin benimsenmesinden ve yeni veya iyileştirilmiş bir biçim içinde ifade edilmesinden ibaret olmayan gerçek intihal diye bir şey de vardı. Mesela, şair es-Serî er-Raffâ' (v. 360/970'ten sonra) rakibi olan iki Halidî şairine karşı husumeti sebebiyle yaptığı şey mahza intihaldi; onların şairlik mertebelerini düşürme arzusuyla hareket etmiş ve şiirlerinin en iyilerini, beğendiği şair Kuşâcim'e (v. 350/961 veya 360) ait bir derlemeye sokmuştu.[95]

Merzûkî (v. 421/1030), iki sanat arasındaki terâbutun sıkılığına ve edîblerin çoğunluğunun şair ve nesir yazarı olmasına rağmen bir yazarın gerçek şiirin zirvelerine çıkmasının veya bir şairin nesrin doruklarına ulaşmasının nadir olduğu gerçeğine işaret eder. Merzûkî, Ebu Temmâm'ın *Hamâse*si'ne yazdığı *Şerh*'te bedîî nesir alanının büyük belîğ yazarlarını şairlerden üstün tutar ve şairlerin bolluğuna karşın belîğ mektup yazarlarının az bulunuşlarının sebebini, şiir sanatıyla karşılaştırıldığında mektup yazma sanatının zor oluşuna bağlar.[96]

Ziyaeddin İbnu'l-Esîr, daha hayatında büyük bir başarı elde eden ve sonrasında da bu başarıyı sürdüren *el-Meselu's-sâir* adlı eserinde hem şairin hem de nesir yazarının eğitimiyle ilgili metodolojiyi açıklar. İbn Hallikân, İbnu'l-Esîr'in diğer eseri *Veşyu'l-merkûm fî halli'l-manzûm*'u (*Şiirin Nesirleştirilmesi Mevzuunda Yazılı Kanaviçenin Süslenmesi*) da zikreder. Müellif burada, şiiri nesirleştirme sanatını sürekli uygulayabilmek ve bu metodu sanatının temeli olarak kullanabilmek için mübdî' yazara (*münşî*) olan ihtiyacı vurgular.[97] 10. ve 11. yüzyıllarda her iki sanatın, nesir ve nazmın en meşhur temsilcisi belki de Ebu'l-'Alâ el-Maarrî idi. Maarrî'nin 399/1008-9 yılında Bağdad'daki ikameti sırasında edîb tarihçi Tenûhî ondan şiir dersi almıştır.[98]

G. Şairi Eğitmek

Şiir konusunda geleneğe dayalı en iyi eğitimin, filoloji dallarındaki eğitimle aynı olduğu görülmektedir. Şöyle ki, gramer mekteplerinde (*mekteb, kuttâb*) edebî sanatlar eğitiminin ardından *bâdiye*ye (Arabistan çöllerine) gidilerek bedevî Araplar arasında belirli bir süre araştırma-çalışma dönemi geçirilirdi. Mesela şair Sîduk (Seyyidûk? v. 363/974) böyle bir eğitim almıştır. O, *edeb* ilimleri alanındaki ilk eğitimini tamamladıktan sonra *bâdiye*ye gitmiş ve orada on yıl kadar kalmıştır. Daha sonra Vâsıt'a gelerek oranın şairlerinden biri olmuştur.[99] Öbür türlü, umumiyetle onbeş yaş civarında temel eğitimini tamamlayan öğrenci, bir üstadın ih-

tisas öğrencisi (*sâhib*) olurdu ve ilgili sahada lisansüstü öğrenci olarak on yıl veya daha fazla bir süre boyunca o üstadın gözetiminde çalışmalarını yürütürdü. Bu hususla ilgili bir örnek, Büveyhî sultanları Mueyyeduddevle (hükümdarlığı: 366-373/976-983) ve Fahruddevle'nin (hükümdarlığı: 373-387/983-997) başvezirliğini yapmış olan Sahib b. Abbâd'dır. Sahib b. Abbâd, şiir, mektup yazımı ve diğer *edeb* dallarını başvezir ve meşhur mektup yazıcısı İbnu'l-Amîd'den ders almıştı. Daimi olarak İbnu'l-Amîd'e "öğrencilik" etmesi (*suhbe*) sebebiyle "es-Sâhib" yani İbnu'l-Amîd'in "ihtisas öğrencisi" olarak tanınagelmişti.[100]

Öte yandan, kadîm Arap şiirinin meşhur derleyicisi el-Mufaddal ed-Dabbî'ye şöyle bir soru sorulmuştur: "Şiir hakkında bu kadar ihtisas sahibi olmana rağmen niçin şiir nazmetmiyorsun?" Onun cevabı, kendisinin umumî kaideye istisna teşkil ettiğini göstermektedir: "Şiire dair bilgim, beni bundan alıkoyuyor."[101] Şiir kabiliyeti, ileri yaşlardan ziyade erken yaşlarda gelişirdi. Ebu Ubeyde'nin on yaşına ulaşmadan şiir nazmetmeye başladığı söylenir.[102] Öte yandan Ebu Ubeyde'nin rivayetine göre, İslâmöncesi dönem şairi en-Nâbiğa ez-Zubyânî elli yaşına varmadan önce hiç şiir nazmetmemiştir.[103]

H. Ümmî Şairler

Fıkıhta ve diğer ilim dallarında olduğu üzere şiirde de şifâhîlik İslâmöncesi dönemlerden itibaren bir sâbite olarak devam edip gitmiştir. Ortada sadece meşhur Maarrî gibi hayret uyandırıcı hafızalarıyla bilinen âmâ şairler yoktu; aynı zamanda okuma-yazması olmayan ümmî şairler de vardı. Mesela Basralı şair Ebu'l-Kasım el-Basrî *el-Hubzeruzzî* ("Pirinç Ekmeği Fırıncısı"; v. 330/942) bunlardandı.[104]

İ. Şiirin Vasıfları ve Faydaları

Şiirle ilgili vecizeler, onun faydalı etkilerini göklere çıkarır ve onu Arapların hususi vasfı olarak gösterir. Dördüncü halife ve [Hz.] Peygamber'in damadı olan [Hz.] Ali'nin şöyle dediği rivayet edilir: "Nahiv ve şiire tutun. Çünkü onlar dilin iki bağını çözerler: Kabalık ve kekeleme."[105] [Hz.] Peygamber'in kızı ve [Hz.] Ali'nin eşi [Hz.] Ayşe'nin* (ra) (v. 58/678) şöyle söylediği rivayet edilir: "Şiiri öğrenin; çünkü o size Arapça bir ko-

* Bu ifadede dikkatsizlikten kaynaklanan bir hata bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in kızı ve Hz. Ali'nin eşi Fâtıma'dır (ra); Hz. Ayşe ise Hz. Ebu Bekr'in kızı ve Hz. Peygamber'in eşidir. Hz. Fâtıma genç yaşta vefat etmiş, Hz. Ayşe ise uzun yaşamış ve meşhur sahabî âlimler arasında yer almıştır. Dolayısıyla rivayet edilen sözün Hz. Ayşe'ye ait olması daha muhtemeldir (mtr.).

nuşma tarzı verecektir."[106] Rivayete göre, ümmî neseb âlimi Dağfel b. Hanzale (v. 65/685), Arapların Fârisîlerle rekabette övünebilecekleri üç hususiyetlerinin bulunduğunu söylemiştir: 1) Siz neseb şecerelerinizi muhafaza ettiniz, oysa Fârisîler kendi şecerelerini unuttular; 2) Siz ensest ilişkiden kaçındınız, oysa [Zerdüşt] Fârisîler bunu işlediler; 3) "Siz şiirde kavimlerin en iyisisiniz!"[107]

en-Nâşi el-Ekber olarak adlandırılan şair Ebu'l-Abbas en-Nâşi (v. 293/906),[108] *Nakdu'ş-şi'r (Şiir Tenkidi)* adlı eserinde şiiri şu şekilde över:

> Şiir, kelimelerin bağlayıcısıdır (*kayd*), edebin yularıdır, belâğatın (koruyucu) sûrudur, üstün beceri (*berâ'a*) mahallidir, ruhun alanıdır, beyânın zuhûr yeridir; dilek sahibinin aracıdır, mektup yazıcının aletidir, garibin tutanağıdır, Arapların başlıca talebidir, edîbin saygınlığıdır, kaçağın korunağıdır, korkanın özrüdür, borçlunun ferahlığıdır, i'râbın (Arapça konuşmanın) hakemi ve (o konuşmada) doğru olanın şâhididir.[109]

Şiirin bir Arap üzerindeki etkisinin gücünü tasvir etmek üzere [Hz.] Peygamber'den bir anekdot rivayet edilir. Buna göre [Hz.] Peygamber, Bedir Harbi'nde kurbanlarından birinin kızının (matem tutarak) şiir okuduğunu duyar ve şöyle der: "Onun şiirini (babasını) öldürmeden önce duymuş olsaydım onu bağışlardım."[110]

J. Şairin Dilinden Duyulan Korku

Kaynaklar sıkça, istihzaları ve hicivleri sebebiyle dillerinden korkulan şairlerden bahseder. Şair, önceden düzdüğü medhiyelere vaad edilen mükafatların gelişi yavaşlayınca, keskin dilini öldürücü bir silah gibi kullanmaya hazırdı. Tutulmayan vaadler sıkça vukubulduğundan, birçok şiir türünü ortaya çıkarmışlardır: *İstincâz* veya *iktizâ*, velinimete unuttuğu vaadini hatırlatırdı; *'itâb* yani azarlama başarısız kalırsa peşinden *tehdîd* gelirdi. Bu da velinimetin hafızasını sarsıp kendine getiremezse şiddetli bir *hicâ (hiciv)* fırtınası eserdi ve eğer bu hiciv yüksek kalitedeyse gelecek nesiller için kayıtlara geçirilebilirdi. Edîb Halil b. Ahmed, arkadaşı Ahvaz valisi Süleyman b. Habib el-Muhellebî'yi uyarır ve eğer kapısındaki şairleri ihmal etmeyi sürdürür, medhiyeleri kabul edip ardından onları mükâfatsız bırakırsa, şairlerin hemen ses tonlarını değiştireceklerini, onlara karşı işlediği suç unutulup gittikten uzun süre sonra bile onların şarkılarının söylenmeye devam edebileceğini söyler.[111]

Kaynaklarda sık sık bir şairden "dilinden sakınılan uzman bir hicivci" (*heccâun yuttekâ lisânuh*) olarak bahsedilir.[112] 9. yüzyılda yaşamış bir şa-

irin, muasırlarının çoğuna karşı hiciv şiirleri yazması hariç" mükemmel bir edîb olduğu söylenir.[113] Bazı edîbler, açıkça istihza tehdidini kullanıp malî kazanç sağlamak üzere şiire tutunmuşlardır. Bundan dolayı 10. yüzyılda Büveyhî hükümdarı İzzuddevle (hükümdarlığı: 356-367/967-978) döneminde Bağdad'da yaşayan bir hükümet memuru, şiir çalışmaya başlar ve şiirde o kadar ustalaşır ki, "dilinden sakınılan"lardan biri olur. Bu yetenek ona büyük miktarlarda para kazandırır. Medhiyelerinden biri için bin dinar miktarında bir para topladığı söylenir.[114] Salahaddin Eyyûbî, *Mikrâzu'l-a'râz* ("Şerefleri Parçalayıcı") adlı meşhur bir şiirinde Dımaşk'ın öndegelen şahsiyetlerini hicveden şair İbn 'Uneyn'i (v. 630/1233) sürgüne göndermiştir.[115]

K. Şairleri Mukayese Etmek ve Yargılamak

Ebu'l-Esved ed-Duelî'nin şöyle dediği rivayet edilir: "Mütehassısların icmaıyla en büyük şairler İmriu'l-Kays, en-Nâbiğa ez-Zubyânî ve Zuheyr b. Ebi Sülmâ'dır; üç Câhiliye devri şairiyle karşılaştırılması âdet olan üç İslâmî devir şairi vardır: Ferezdak Zuheyr'e, Cerîr A'şâ'ya ve Ahtel de Nâbiğa'ya benzetilir." Şair-filolog Ebu Amr b. el-'Alâ bu şairlerin tümünü şu şekilde üstünlük sırasına koymuştur: Câhiliye devrinde İmriu'l-Kays, Nâbiğa, Zuheyr ve A'şâ; İslâmî dönemde onları Cerîr, Ferezdak ve Ahtel takip eder. Yine Ebu Amr'ın şöyle dediği rivayet edilir: "Şiir İmriu'l-Kays ile başladı ve Zu'r-rumme ile mühürlendi."[116] Meşhur şiir râvisi Hammad er-Râviye, A'şâ'yı "şairlerin en şairâne olanı" olarak görür ve diğer şairleri de her birinin yektâ olduğu hususlara işaret ederek değerlendirir. Bunlar arasında şiiri sâfi neşe ve zevk olarak görülen Ömer b. Ebi Rebia da vardır. İmriu'l-Kays lider ve diğerleri onun takipçisi olarak görülür. Nâbiğa ez-Zubyânî kelimeleri yakalamada kuvvetlidir, A'şâ şairâne fikirler bakımından velûddur, Cerir kavrayış gücüyle ve fahr ve şeref şiiriyle temayüz eder. Ahtel'den bahsederken şöyle der: "Onun şiiri gerçekte Hıristiyanlığı bana sevimli kıldı, eğer Ahtel Müslüman olarak ölseydi, beyitlerine istinaden onun Cennet'e gireceğine şahitlik ederdim."[117]

Basralı nahivci ve sözlük âlimi Yunus b. Habib, Basra mektebinin en büyük şair olarak İmriu'l-Kays'a, Kûfe mektebinin A'şâ'ya, Hicâzîlerin ise Zuheyr ile Nâbiğa'ya öncelik verdiklerini söyler. İslâmî devir şairlerine gelince Yunus'un tercihi Cerir'e karşı Ferezdak lehinedir.[118] Ebu Ubeyde'ye "Şu ikisinden hangisi daha büyük bir şairdir, Ebu Nuvâs mı yoksa İbn Ebi Uyeyne mi (136-158/754-775 civarında faal)?" diye sorulduğunda, "Ben yaşamakta olan şairler hakkında hüküm vermem!" şeklinde cevap vermiştir.[119] Aynı soru el-Utbî'ye (v. 228/842) sorulduğunda İbn Ebi

Uyeyne'yi tamamen dışarıda bırakan bir cevap verir: "Câhiliye şairleri arasında İmriu'l-Kays; İslâmî devir şairleri arasında Ebu Nuvâs."[120] İbnu'l-A'rabî, İslâmöncesi şairleri ile İslâmî devir şairleri arasında vâzıh bir ayrım yapar. "Ebu Nuvâs ve diğer şairler kokuları bir gün süren, sonra ortadan kalkan ve gübre yığını üzerine atılan fesleğen gibidir. Ama kudemânın şiirleri, salladıkça kokuları daha da artan safranlı misk ve ıtır gibidir."[121] Horasan valilerinin kurduğu Tahirîler hanedanının ilk hükümdarı Emir Abdullah b. Tahir'in (v. 230/844) oğullarının mürebbisi olan bedevî şair Ebu'l-'Umeysil (v. 240/854-5), medhiyeleriyle emiri övmeye gelen şairleri imtihan edip değerlendiren bir mütehassıs olarak çalışmıştır.[122] Bu emirin kâtibi Râşid b. İshak da şair ve edîbdi.[123] Basralı şair Ebu Hiffan (v. 257/871)[124] "seçkin âlimler içinde en çok şiiriyet sahibi" olarak gördüğü dört âlim-şair zikreder: Kumeyt, Zu'r-Rumme, Kisaî ve Ebu Muhammed el-Yezîdî.[125]

Bir günlük halifeliği suikasta uğramasıyla sona eren şair-edîb İbn Mu'tezz, mizaçları hilafına şiir yazan bazı şairleri zikreder: Ebu Nuvâs, Ebu Hakime, Cahşeveyh, İbn Hazim ve Ebu'l-Atâhiye (v. 210/825 veya 211).[126] Belli bazı şairleri savunmak üzere kitaplar da yazılmıştır. Mesela şair-âlim-edîb Ebu'l-Hasan el-Cürcânî'nin (v. 392/1001) *el-Vesâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmihi (Mutenebbî ile Hasımları Arasında Arabuluculuk)* adlı eseri böyledir.[127] Sâhib b. Abbâd'ın başvezir olduğu dönemde Rey kâdısı olan Cürcânî, *Vesâta*'yı, *el-Keşf (Mutenebbî'nin Kusurlarının Açığa Çıkarılması)* adlı eseriyle Mutenebbî'yi tenkid eden Sahib'e karşı cevap olarak yazmıştır.[128] Kendi döneminin ve sâbık nesillerdeki şairlerin hayat hikayelerini bölgelere göre tasnif ederek yazan Se'âlibî (v. 430/1038), Irak ve diğer ülkelerin şairlerine karşı Suriye şairlerine öncelik tanır ve bu tercihin gerekçelerini zikreder.[129] Mutenebbî'nin râvîsi olan ve onu savunmak üzere bir eser yazan el-Mağribî, meşhur şairin muhaliflerinden birini, dayandığı otoriteler arasında -Büveyhî hükümdarı Sultan Muizzuddevle'nin (hükümdarlığı: 324-356/936-967) oğlu Emir Ebu İshak'ın mürebbisi olan- Ebu Said es-Sirafî'yi zikretmesi sebebiyle kınar. Öfkeli el-Mağribî şöyle haykırır: "Ebu Said'e bu meselede kim yetki verdi? Mürebbiler (yani nahivciler) değil, sadece şairler şiir hakkında hüküm verebilirler!"[130] Şiirin kalitesi hakkında hüküm verecek bir hakemin, alelade bir nahivciden daha fazla bir şey olması gerekliydi.

3. Bölüm

Belâğat

A. Belâğat ve Kur'ân

Arapçada *belâğat* ve *beyân* terimlerinin her biri, hem belâğat ilmi (rhetoric) hem de kişiye ait bir vasıf olarak belîğ konuşma (eloquence) anlamlarına gelirler. Daha hususî olarak ifade etmek gerekirse, bu terimler belîğ konuşma anlamındadırlar, ancak önlerine *ilim* eki gelince belâğat ilmi, yani belîğ konuşmanın ilmi anlamını kazanırlar. *Hatâbe* terimi, hem hitabeti (oratory) hem de belâğat ilmini (rhetoric) göstermek üzere kullanılmıştır. Aynı kökten gelen *hitâb* (çokluk kalıbı *hutab*), konuşma, konuşma irad etme anlamında kullanılır. Teknik olarak mantık ilmini ifade etmek üzere kullanılan *mantık*, (sözlük olarak) konuşma kuvveti ve belîğ konuşma anlamına gelir. Ahnef b. Kays'ın şöyle söylediği rivayet edilir: *Re'su'l-edeb el-mantık* (Edebin en temel unsuru belîğ konuşmadır).[131] Belîğ konuşma, *studia edebiyye*nin özü ve zirvesidir, alâmeti fârikasıdır; kendisi olmaksızın hakikî bir edebin olamayacağı cüz'-i lâzımıdır. *Edeb* literatüründe *belâğat*ın tanımları, ilgili kaideler ve vecizeler bol miktarda mevcuttur.

Model Olarak Kur'ân

İslâm'da Kur'ân, şairlerin ve bedîî nesir yazarlarının belâğat kaynaklarından biriydi. Araplar ona belâğat ideali, bir model olarak bakarlardı; onu şiir, hitabet ve mektup yazma sanatı açısından mutlak mükemmellikte bir model olarak görürlerdi. Kur'ân, ilk mekteb çocuğunun ilk ders kitabıydı; henüz küçük yaşlardan itibaren onu hıfzeder, bülûğ çağına ve

rüşde erdiğinde ibadet kitabı olarak kullanırdı. Kur'ân, öğrencinin daimî günlük tekrarlar yoluyla ezberlediği ilk klasik Arapça metniydi. Öyle ki, tıpkı Hıristiyan muadilinin Pazar duasını (dominical prayer) ezberlemesinde olduğu gibi, Kur'ân tilaveti de onun ikinci tabiatı durumundaydı. Onun dili, şuurlu veya şuursuz olarak Kur'ân'ın dilinden ve üslûbundan etkilenirdi.

İ'câz Öğretisi ve Kur'ân'ın Meydan Okuması

İslâm'da belâğat anlayışı, basit bir edebî anlayıştan ibaret değildi, temel dinî öğretilerden biriydi. Bizzat Kur'ân'ın sahihliği, *i'câz* öğretisine (yani onun belâğatının taklid edilemezliği öğretisine) dayandırılır. Bu, hiç kimsenin ulaşamayacağı farzedilen bir belâğattir. Bizzat Kur'ân'da, Kur'ân'ın bir sûresinin belâğatine eşdeğer olan bir sûre getirilmesi hususunda [Hz.] Peygamber'in muhaliflerine meydan okunur. Kur'ân'ın kelâmının Allah'ın kendi kelâmı olduğuna inanılır; [Hz.] Peygamber'in muhaliflerine meydan okuyan bizzat O'dur:

> "Eğer kulumuza indirdiklerimizden şüphedeye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir *sûre* getirin!" (el-Bakara 2/23) "Yoksa (Muhammed) onu uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer doğruysanız, Allah'tan başka gücünüzün yettiği kimseleri çağırın da onun benzeri bir *sûre* getirin!" (Yûnus 10/38) "De ki: Andolsun tüm insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek için biraraya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun bir benzerini getiremezler." (el-İsrâ 17/88)[132]

Fakat Kur'ân'ın bu meydan okumaları, bir Mutenebbî ve bir Maarrî örneğinde görüldüğü üzere, Müslümanları sırf onu taklid etmekten öte onunla rekabetten alıkoymamıştır. Ancak Müslümanlar Kur'ân'ı umumiyetle en üstün modelleri olarak kullanmışlardır. Müslümanlar, şuurlu veya şuursuz olarak Kitabullah'tan derin bir şekilde etkilenmişlerdir. Onun üslûb ve ifade tarzı onların ruhlarına nüfuz etmiş, zihinleri silinmez bir şekilde onun damgasıyla şekillenmiştir; onun kelimeleri ve fikirleri hafızalarının kıvrımlarında sağlamca kaydedilmiştir. Kur'ân, konuşmalarda ve mektuplarda, nesirde ve nazımda onların düşüncelerinin ifadeye dökülüşünü şekillendiren ideal ve esas model olarak hizmet etmiştir.

İslâm'da son derece değer verilen belâğat her şeyden önce Kur'ân ile irtibatlandırılmıştır. Şâfiî'nin, Ebu Hanife'nin öğrencisi ve büyük bir fakih olan, çağdaşı ve meslektaşı Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'den bahsederken şöyle dediği rivayet edilir: "'Kur'ân Muhammed b. Hasan (eş-Şeybanî)'nin dilinde vahyolundu' deseydiniz, ben de 'Onun belâğati sebebiy-

le' derdim."[133] Adam Mez, fasîh konuşma sevgisinin çok şiddetli olduğuna işaret eder; öyle ki 208/823 yılındaki sel Mekke'yi yıktığında Halife yardım için para ve bir teselli mektubu göndermiş ve rivayetlere göre belâğatı sebebiyle mektup, onlar için yardım fonundan daha makbule geçmişti.[134] Bununla birlikte belâğatın mahza sûretten daha fazla bir şey olması gerekliydi. Esma'î ile Ebu Ubeyde arasında bir ayrım yapılır. Esma'î özü bulunmaksızın belîğ, Ebu Ubeyde ise muhtevası zengin olmakla birlikte belâğattan mahrum olarak görülür.[135] Aynı durum Sa'leb için de geçerlidir; o, tüm ilmine rağmen belîğ olarak nitelendirilmez. Söylendiğine göre onun mektupları avamın mektuplarından farksızdı.[136]

Belâğat, edîbin erişmesi gereken kemâlât listesinin en üst sıralarında yer almaktaydı. Belâğatı ifade eden terimlerden biri *beyân* terimi olup Kur'ân'da üç yerde geçer: Âlu İmrân 3/138; er-Rahman 55/4; el-Kıyâme 75/19. Gündelik dilde *beyân* kelimesi vuzûh mefhumunu da içerecek şekilde beyanat, izahat, açıklamada bulunma ve gerçekleri ortaya serme anlamına gelir. *Beyân* yukarıdaki âyetlerin ikisinde (Âlu İmrân 3/138; el-Kıyâme 75/19) Allah'a izafetle kullanılırken birinde (er-Rahman 55/4) Allah'ın insana öğrettiği bir şeydir. Gerçekte insan, Kur'ân'da Allah'ın mahlûkâtı arasında hususî bir mevki verilmiş bir varlık olarak gösterilir. İnsan sadece yeryüzündeki tüm mahlûkların üstünde bir mevkiye yerleştirilmekle kalmaz, şu âyetlerde meleklerin de üstünde bir mevkiye yerleştirilir:

> "Rahmân Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyânı (düşünüp ifade etmeyi) öğretti." (er-Rahmân 55/1-4) "Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti." (el-Bakara 2/31) Melekler, Allah'a varlıkların isimlerini söyleyemeyince "Ey Âdem! Onlara bunların isimlerini söyle" dedi. (el-Bakara 2/31-3) Ardından Allah meleklere Âdem'e secde etmelerini emretti. (el-Bakara 2/34)

Fahreddin Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb (Gaybın Anahtarları)* adlı büyük tefsir eserinde[137] konuşma (*nutk*) meselesini inceler ve bunun son derece büyük bir öneme sahip bir kemâl olduğunu söyler. Tâhâ sûresinde er-Rahmân sûresinin *halaka'l-insâne allemehu'l-beyân* (İnsanı yarattı. Ona beyânı öğretti.) şeklindeki 2. ve 3. âyetlerini zikreder ve Allah'ın bu iki cümle arasında "ve" bağlacını kullanmadığı ve "İnsanı yarattı *ve* ona beyânı öğretti" demediği hususuna dikkat çeker. Eğer bu şekilde demiş olsaydı, insan ile beyânı birbirinden ayırdeden, tefrik edici bir unsur katmış olurdu. "Ona beyânı öğretti" cümlesi, "ve" bağlacının yokluğunda "insanı yarattı"ğının delili olarak varid olmuştur. Râzî şöyle devam eder:

> Sanki Allah insanı yaratma fiilini ancak ona *beyânı* [belâğatı] öğrettiğinde yerine getirmiş olur. Bu, "insanın mahiyetçe hayvân-ı nâtık (akıllı canlı)" olduğu yolundaki meşhur vecizeye raci olur. İkinci nokta, âkil insanların, dilin büyük önemi hususundaki ittifaklarıdır. Şair Zuheyr (b. Ebi Sulmâ) bunu şöyle ortaya koyar: "Kişinin dili onun yarısıdır; diğer yarısı ise aklıdır..."[138]

Gerçekten de Kur'ân, insanın sıradışı değeri konusunda nettir: Yalnızca Allah'a ve O'nun öğretmesiyle insana nisbet olunan *beyân,* diğer hiçbir mahlûkun, hatta meleklerin bile sıfatı değildir. Dolayısıyla Kur'ân'da insan, Allah'ın ona bahşettiği ilim ve şerefle ve açık, anlaşılır, belîğ konuşma yoluyla meleklere üstün bir mevkide görünür. Konuşma, insanın alâmetidir ve konuşmasındaki sarâhat ve belâğat, bu en temel beşerî sıfatlar bakımından kemâl terazisindeki mevkiini belirler. Daha önce Me'mûn'un başvezirinin, oğullarına yaptığı nasihatı zikretmiştik:

> Nasıl belîğ konuşulacağını öğrenin, çünkü insanın tüm diğer canlılara üstünlüğü konuşma sebebiyledir. Konuşmada ne kadar maharetli olursanız, insanlığınız da o kadar değerli olur.[139]

Eski Araplar bakımından tipik olan belâğat üzerindeki bu vurgu, İslâm'ın gelişiyle birlikte köklerini Kitâbullah'ta bulmuştur. Müslümanlar açısından Allah'ın kendi kelâmı olarak Kur'ân'ın sahihliği, onun taklid edilemez belâğatı şeklindeki mucizesine dayanır. F. Râzî'nin yukarıda iktibas edilen tefsirinin, *beyânın* mahza *nutk*tan ibaret olmadığını gösteren bir neticesi vardır. Gerçekten de mahza konuşma, her varlığa verilmiştir. Nitekim Kur'ân'da şöyle denilir: "*Her şeyi konuşturan Allah bizi de konuşturdu.*"[140] Allah mahza konuşma kabiliyetini tüm varlıklara vermişken ve lanetlenmişlerin kendi derilerini, kendi aleyhlerine şahitlik ettirirken, beliğ konuşmayı yani *beyânı* sadece insana vermiştir. Kur'ân'daki sûrelerle aynı seviyede bir *sûre* getirmesi hususunda kendisine meydan okunan, sadece insandır.[141] Çünkü insan *beyân* kabiliyetiyle yaratılmıştır; Allah onu böyle yaratmıştır. Müslüman âlimler, Kur'ân'ın dilini taklid yoluyla konuşmada ve yazmada belâğata erişmeye çabalamışlardır. Bazıları şuurlu ve kasıtlı olarak belâğatça ona denk olmaya, hatta onu aşmaya çalışmışlardır. Belki de böyle bir teşebbüsün yapılması kaçınılmazdı, çünkü sözkonusu meydan okuma, aralarında en cüretli olanlarını ayartmaya yönelikti. Meydan okuma, ta İslâmöncesi döneminden beri Arapların ruhunun derinliklerine kazınmış ve Müslüman Araplar arasında Kitabullah'ın belâğatı ile daha da güçlendirilmiş olan belâğat anlayışı sebebiyle neredeyse karşı konulamaz bir şeydi.

B. Belâğat Sıfatı ve Belâğat İlmi

Belâğat sıfatı (eloquence) ile belâğat ilmi (rhetoric) arasındaki sıkı irtibat, müşterek terminolojilerinde de görülür. Belâğat sıfatı için kullanılan *beyân, belâğat, fesâhat* terimleri, *ilm* kelimesi eklenerek (*ilmu'l-beyân, ilmu'l-belâğa, ilmu'l-fesâha*) veya eklenmeksizin belâğat ilmini göstermek için de kullanılır. Belâğat ilmini göstermek üzere aynı zamanda *ilmu'l-hatâbe, sınâatu'l-hatâbe* ve yalnızca *hatâbe* terimleri de kullanılmıştır. *Hatâbe* kelimesi aynı zamanda Cuma namazında camide görev yapan *el-hatîb*in (hatib, vâiz) mevkiini de gösterir.

Belâğat ilmi konusunda yazılan ilk eserler arasında Fârâbî'nin (Alfarabius, v. 339/950) eserleri de yer alır. O, Aristo'nun *Retorik* adlı eserine bir şerh yazmış (*Şerhu Kitâbu'l-Hatâbe*), ayrıca *el-Hatâbe* adlı yirmi ciltlik bir eser telif etmiştir.[142] Onun genç çağdaşı Ahmed b. Nasr el-Bazyar (v. 352/963), sözlük ilmiyle ilgili *Kitâbu'l-lisân* adlı bir eserin yanısıra belâğat ilmiyle ilgili *Kitâbu tehzîbi'l-belâğa* adlı bir eser de yazmıştır. Ancak bu eserlerin ikisi de bize ulaşmamıştır.[143] Belâğat ilmi mevzuunda Fârâbî'nin eserinden çok daha önce yazılmış bir başka eser, Ca'fer b. Ahmed el-Mervezî'nin (v. 274/887) *Kitâbu'l-belâğa ve'l-hatâbe*si'dir.[144] Bu eser de kayıptır ve muhtevasına dair hiçbir şey bilinmemektedir. Belâğat ilmi mevzuunda Fârâbî'nin eserlerinden önce telif edilmiş bir başka eser de Tahirîlerden Ubeydullah b. Abdullah b. Tahir'in (v. 300/913, 81 yaşında vefat etmiştir) *Kitâbu'l-berâa ve'l-fesâha* adlı eseri olup bize ulaşmamıştır. Bu zat, Tahirî hanedanının Bağdad'daki büyük liderlerinin sonuncusuydu; onların Bağdad'da saraydaki ikamet mahalleri, ailenin ismiyle anılan ve dokunulmazlık hakkına sahip olan semtin (*el-Harîmu*'t-Tahirî) merkezinde yer alıyordu. Meşhur babası ve dedesi gibi kendisi de bir edîb olan Ubeydullah, şairlerin hayat hikayelerine dair *Kitâbu'l-işâre* adlı bir sözlük ile *Risâle fî's-siyâseti'l-mulûkiyye* adlı bir eser yazmıştır. Onun, meşhur çağdaşı şair İbnu'l-Mu'tezz'e yazdığı mektuplar bir rehber kitapçığın (formulary) mevzuu olmuştur.[145]

Fârâbî'nin *Hatâbe*si'ne takaddüm eden eserler, felsefe alanından ziyade uygulamalı belâğat alanında yazılmış, taklid ve rekabet edilecek modeller olarak kullanılmak üzere derlenen konuşmalardan ibaret olabilir. Daha sonraki dönemde yaşayan, Belensiyeli (Valencia) edîb Muhammed b. Yahya et-Temîmî (v. 410/1019-1020) tarafından yazılmış görünen eser böyle bir eserdir. *Kitâbu'l-hutab ve'l-hutebâ (Hitâbetler ve Hatîbler Kitabı)* başlığını taşıyan bu eser, hatiblerin hayat hikayelerine dair veriler içeren ve model olarak kullanılması amaçlanan bir konuşma derlemesiy-

di. Fakih, muhaddis ve belîğ bir hatîb olan Temîmî, Saragossa'ya gitmeden önce Belensiye'de kadılık yapıyordu.[146] Fârâbî'den sonraki asırda yaşayan bir Aristo şârihi, tabîb Ebu'l-Ferec İbnu't-Tayyib (v. 435/1043) Aristo'nun *Topikler*, *Sofistler* ve *Retorik* adlı eserlerinin her birine bir şerh yazmıştır.[147] Âlim-edîb Abdullatif Bağdadî (v. 629/1231) günümüze ulaşmayan *Kitâbu kavânîni'l-belâğa* adlı bir eser yazmıştır.[148] Bu eser muhtemelen uygulamalı belâğat hakkındaydı ve bedîî nesir yazımında takip edilecek kaideleri ele almaktaydı.

Belâğat, İslâm'ın erken devirlerinden itibaren *edeb* literatüründe sayısız vecizeye konu olmuştur. Rivayete göre Suraka el-Bârikî'ye (v. 79/698-9) "Merasim konuşmalarında niçin ıtnâbdan (sözü uzatmaktan) sakınıyorsun?" diye sorulduğunda "Fikrini ifade ettiğinde ve hedefine ulaştığında geriye kalan gösteriştir" şeklinde cevap verir.[149] Bu cevap, Bermekîlerden Ca'fer b. Yahya b. Halid'in, belâğatın "yüksek bir manâya yaklaşmak ve az sözle çok şey ifade etmek" olduğu şeklindeki tarifini hatırlatmaktadır.[150] Son Emevî halifesi Mervan'ın meşhur kâtibi Abdulhamid, îcâzın (kısa ve öz ifadenin) değerini şöyle ortaya koyar: "En iyi kelam, kelimeleri dölleyici ve fikirleri bâkir olan kelamdır."[151] Yunus b. Habib şöyle der: "Burnu bulutları delip göğün zirvesine varsa da, belâğatça eksik olan kişinin ihtişamı yoktur."[152] Me'mûn'dan nakledildiğine göre o, babası meşhur Harun Reşid'e ait şu tanımı verir: "Belâğat, usandırıcılıktan uzak olmak, murad edilen hedefe ulaşmak ve az sözle çok manâ ifade etmektir."[153] İbnu'l-Mu'tezz de belâğatı şöyle tarif eder: "Belâğat, çok uzağa gitmeden anlamlarına ulaşan kelimelerden oluşur."[154] Bir hadiste şöyle denilir: "Beyânın bazısı sihirdir."[155] Bir şairin şöyle dediği nakledilir: "Rızkını kazanma çabasında belâğattan daha şümullü bir tesire sahip hiçbir şey yoktur."[156] Ebu'l-Esved ed-Duelî de şöyle der: "Beyân, dilin hakimiyet gücüdür."[157] Hasan el-Basrî şöyle der: "Beyân, avâmın anladığı, havassın onayladığıdır."[158] Rivayete göre [Hz.] Abbas (v. 32/653) [Hz.] Peygamber'e "Güzellik nerededir?" diye sorduğunda cevap "dildedir" olmuştur.[159] İbn Mukaffa' şöyle uyarır: "Belâğat elde etmeyi umarak garib kelimelerin ardından gitmekten sakın, çünkü bu, ifadenin anlamsızlığının en vahim şekli olabilir."[160] Bağdadlı hocaların şöyle dediği duyulmuştur: "İbn Davud'dan fıtraten daha fasîh birini görmedik, gayret ve çalışkanlıkla Niftâveyh'ten daha fazla fesâhat elde eden birini de görmedik."[161] Nihayet şu anonim vecizeye geliyoruz: "(Kendini ifade etmede) acizliğin en ilerisi, acziyetteki belâğattir; en kötü lahn ise i'râbdaki lahndır."[162]

C. Belâğat ve Nahiv

İ'râbsız belâğat mutasavver değildir. Lahn türlerinin en çirkini olan hatalı i'râba bir anekdotla örnek verilir. Belâğatıyla meşhur Halid b. Safvan (v. 135/752)[163] bir gün bir hamama girer. Orada kendisinden önce gelmiş bir adamla oğlu da vardır. Belâğatıyla Halid'i etkilemek isteyen adam oğluna klasik Arapçayla konuşur, ona nasıl banyo yapacağını öğretir. Fakat konuşurken iki defa kelimeleri cezm yerine ref' eder. Ardından gururlu bir şekilde Halid'e döner ve esefle içini çekerek "Ya İbn Safvan! Bu kelamı konuşanlar göçüp gitti" der. Halid buna şöyle ters bir cevap verir: "Allah böyle konuşanları hiç yaratmadı ki!"[164] Meşhur *el-Meselu's-sâir*'in yazarı Ziyaeddin İbnu'l-Esîr, belâğat için gerekli şartlar listesinde öncelikle nahiv ilmini zikreder. Burada nahiv, hem sarfı (kelime yapısı) hem de i'râbı (cümle yapısı) içermektedir.[165] İbnu'l-Esîr, i'râbın nazım ve nesir belâğatına olan ilişkisinin, elifbânın yazıya olan ilişkisiyle aynı olduğuna işaret eder. Nahiv, Arapçayı konuşmak isteyen herkes için ilk şarttır, "ki böylece lahn ayıbından emin olsun" (*li-ye'mene ma'arrate'l-lahn*).[166] İbnu'l-Esîr daha sonra i'râb kaidelerine dair cehaletin *bizâtihi* belâğatı zedelemeyeceğini, daha ziyade nahivden cahil olduğu için kişinin kendisinin kınanacağını kabul eder. Çünkü dil, onu konuşan kimselerin muvâzaasından (uzlaşılarından) oluşur ve bu muvâzaaya uymak vacibtir.[167]

D. Beliğ Kişiler Listesi

Şiirde olduğu gibi belâğat alanında da en belîğ edîblerin listeleri derlenmiştir. *Fihrist* müellifi, "Belîğ Kişilerin Adları" başlığı altında 43 kişinin adını sıralar; daha sonra en belîğ on kişiden oluşan bir başka liste verir.[168] Bu ikinci listeyi Yâkût el-Hamevî de zikretmiştir.[169] Bu listelerde "belîğ kimseler" için kullanılan terim *buleğâ*dır (teklik kalıbı: *belîğ*). *Fusahâ* (t.k.: *fasîh*) teriminin kullanıldığı başka listeler de verilir, ancak bunlar önceki listelerle, bir isim hariç kendi aralarında uyuşmazlar.[170]

E. İrticâlîlik

Belîğ edîbin en çok övülen sıfatı belki de onun şiir ve bedîî nesirde irticâlen konuşma kabiliyetidir. Fâtımîlerden Ebu Tahir İsmail el-Mansur Billah (hilafeti: 334-341/946-953), konuşmalarını irticâlen yapan *belîğ* bir hatîb olarak görülür.[171] İsmail b. Ali (v. 350/961-2), irticâlî konuşma yapmada emsalsiz oluşu sebebiyle *el-Hutabî* lakabıyla anılmıştır.[172] İbnu'l-Merzuban (v. 309/921) bir keresinde bir toplulukla birlikte şair en-Nâşi el-Ekber (v. 293/906) ile filolog-şair Ahmed b. Ebi Tahir'i de davet eder ve

onları eğlendirmek üzere bir muğanniye (şarkıcı kadın) getirir. Nâşi onu görünce eline bir kağıt parçası alır ve şarkıcının güzelliğini öven dört beyitlik bir şiir yazar. Meslektaşının parlak yeteneğini takdir eden İbn Ebi Tahir de dahil olmak üzere davetliler topluluğu bu beyitlerden mestolur. İbn Ebi Tahir bunun ardından, şairi son derece kıskandığını ve artık orada kalamayacağını açıklayarak topluluğu terkeder.[173]

Kendisine mercan kaplı, kristal kakma bir hokka hediye edilen başvezir İbn Hubeyre, onu öylesine beğenir ki sarayındaki şairlerin bu vesileyle şiir yazmalarını ister. Adı zikredilmeyen ilk şair, hazırlıksız olarak, hokkanın sanatkârını öven iki beyit söyler. Meşhur şair Hays-Bays, hokkanın kendisi hakkında hiçbir şey söylenmediğine işaret edince, başvezir ona meydan okuyarak daha iyisini söylemesini talep eder. Şair de söylemeye girişerek hokkanın pürüzsüz kristalini ve mercan kırmızısını başvezirin harp ve sulh günlerine benzeten iki beyitlik bir şiir nazmeder.[174]

Onun döneminin öndegelen mektup yazıcılarından biri, Samanî emiri el-Hamid'in (hükümdarlığı: 331-343/943-954) divan reisi olan Ebu'l-Kasım el-İskâfî'ydi. Hükümdar bir gün, av için yola çıkmadan önce divan reisine kendisi için diplomatik bir mektup hazırlaması talimatını verir. Günün geri kalan kısmını içerek geçiren İskâfî, hükümdar dönüp soruncaya kadar mektubu unutur. Aşırı içki tesiri altındaki İskâfî, hükümdardan güvenli bir uzaklıkta oturur ve boş bir kağıttan "okuma"ya başlar. Bu, hükümdarın onayına mazhar olan uzun ve belîğ bir mektuptur! İskâfî ardından eve gider, mektubu kendisine imlâ eder, onu mühürler ve gideceği yere gönderir.[175]

4. Bölüm

Hitâbet

A. Terminoloji

Kadîm Araplar arasında *hatîb* ve *şâir* çoğunlukla birlikte zikredilirdi. Onlar aynı vazifeyi paylaşırlardı: Kendi kabilelerinin belîğ sözcüleri olma vazifesi. Onlar söylem biçiminde farklılaşıyorlardı; biri şiir biçimini kullanırken diğeri çoğu kere secîli olmak üzere nesir biçimini kullanırdı. Hatîb, hikayeci -*kâss* (kıssa anlatıcısı)- ve geçmiş hadiseleri nakleden vak'anüvisler -*ashâbu'l-ahbâr ve'l-âsâr*- ile ilişkilendirilirdi. Hem şâirlerin hem de hatîblerin muhalif kabilelerdeki muadilleriyle rekabet etme vazifeleri vardı. Hatîb, muhaliflerin zaaflarını sergilerken kendi kabilesinin asil vasıflarını ve şerefli işlerini de göklere çıkarırdı. Hatîbin vâzıh ve kusursuz bir klasik dil kullanması, mükemmel bir dil ile konuşabilmesi (*fesâhat*) gerekirdi; en önemlisi de *belâğat* kabiliyetine sahip olması gerekirdi. Onun, düşmanına galebe etmesinin yolu buydu.[176] Kusursuz ve belîğ klasik Arapçanın baş temsilcileri olan şair ile hatîb arasında İslâmöncesi dönemde var olan sıkı ilişki, ele alınan İslâmî dönem boyunca da bir sâbite olarak devam etti. Gerçekten de onlar, sözkonusu dönemde ortaya çıkan *edeb*in iki bedîî-edebî biçiminin baş temsilcileriydiler.

İslâm'ın klasik çağında, yapılan konuşmalar için kullanılan başlıca iki terim vardır: 1) *Hutbe:* Söylem, uzun ve heyecanlı nutuk, vaaz, konuşma, hitabet anlamına gelir ve *hatîb,* Cuma günleri bir câminin minberinde hutbe okur. 2) *Va'z:* Aynı şekilde vaaz, nasihat etme, uzun ve heyecanlı nutuk anlamına gelir ve bir *vâiz* akademik bir müessesede veya başka bir yerde bir *kürsî*den veya *meclis*ten vaaz eder. *Va'z* bu kitabın bir başka bölümünde ele alınmaktadır.[177] Bu bölüm ise hutbeye ve edebî hareket içindeki mevkiine tahsis edilecektir.

A. J. Wensinck, hutbeyi, İslâmî ibadetlerde, yani Cuma namazında, iki bayram -*îdu'l-fıtr ve îdu'l-edhâ* - namazında ve diğer vesilelerde sağlam bir yeri olan ve *hatîb* tarafından okunan bir vaaz veya nutuk olarak ele alır.[178] Wensinck, hutbenin İslâmî ibadetlerdeki yerini ele aldıktan sonra, hutbenin ve minberden yapılan hitabetin tarihinin araştırılmasına çağrı yapar ve kaynakça mahiyetinde birtakım tavsiyelerde bulunur.[179] Bu araştırmalar henüz yapılmamıştır. Bununla birlikte halihazırdaki amacımız bakımından hitabetin *edeb* ilimlerindeki yerini göstermek yeterli olacaktır.

B. Hitabette İşlenen Mevzular

Kurtubalı yazar ve şâir İbn Abdirabbih'in *el-Ikdu'l-ferîd (Eşsiz Gerdanlık)* adlı eserinin üç ana bölümü İslâmöncesi ve İslâmî devirlerde yapılan konuşmalara ayrılmıştır. Bu âbidevî eser, edeb ilimleri ve ilgili mevzulara dair yirmi beş *kitâb*a bölünmüş bir ansiklopedi olduğu için, bu kitapların başlıklarını vermek faydalı olacaktır:

1. *el-Lu'lu'e fi's-sultân (Yönetime Dair Paha Biçilmez İnci)*
2. *el-Ferîde fi'l-hurûb (Harplere Dair Yektâ İnci)*
3. *ez-Zebercede fi'l-ecvâd ve'l-esfâd (Cömert Kişilere ve Hediyelerine Dair Zeberced)*
4. *el-Cumâne fi'l-vufûd (Elçi Heyetlerine Dair Gümüş Tespih)*
5. *el-Mercâne fi muhâtabati'l-mulûk (Hükümdarlara Hitab Şekline Dair Mercan)*
6. *el-Yâkûte fi'l-ilm ve'l-edeb (Dinî Bilgi ve Akıl ve Davranış Disiplinine Dair Yâkut)*
7. *el-Cevhera fi'l-emsâl (Atasözlerine Dair Mücevher)*
8. *ez-Zumurrude fi'l-mevâiz ve'z-zuhd (Allah'a İbadete Adanma ve Vaazlara Dair Zümrüd)*
9. *ed-Durra fi't-te'âzî ve'l-merâsî (Taziyeler ve Cenaze Konuşmalarına Dair İnci)*
10. *el-Yetîme fi'n-neseb ve fezâili'l-Arab (Kadim Arapların Faziletlerine ve Neseblerine Dair Tek İnci)*
11. *el-'Ascede fi kelâmi'l-Arab (Arapların Konuşmalarına Dair Safir)*
12. *el-Mucennibe fi'l-ecvibe (Cevaplara Dair Sağ Taraf Mücevheri)*
13. *el-Vâsıta fi'l-hutab (Hutbelere Dair Merkezî Mücevher)*
14. *el-Mucennibe es-sâniye fi't-tevkî'ât ve'l-fusûl ve's-sudûr ve ahbâri'l-ketebe (Mektup Yazma Sanatı ve Kâtiplerin Hayatlarına Dair Sol Taraf Mücevheri)*

15. *el-'Ascede es-sâniye fi'l-hulefâ ve tevârîhihim ve eyyâmihim (Halifeler, Onların Tarihleri ve Hayatlarına Dair İkinci Safir)*
16. *el-Yetîme es-sâniye fi ahbâri Ziyâd ve'l-Haccâc ve't-Tâlibiyyîn ve'l-Berâmike (Ziyad, Haccac, Tâlibîler ve Bermekîlerin Hayatlarına Dair İkinci Tek İnci)*
17. *ed-Durretu's-sâniye fi eyyâmi'l-Arab ve vekâ'iihim (Arapların Harp Günlerine Dair İkinci İnci)*
18. *ez-Zumurrude es-sâniye fi fezâili'ş-şi'r ve mekâtı'ihi ve mehâricih (Şiirin Faziletleri, Kâfiyeleri ve Başlangıç Mısralarına Dair İkinci Zümrüd)*
19. *el-Cevheretu's-sâniye fi e'ârîzi'ş-şi'r ve 'ileli'l-kavâfi (Aruz Vezinlerine ve Kâfiyelerin Kaidelerine Dair İkinci Mücevher)*
20. *el-Yâkûte es-sâniye fi 'ilmi'l-elhân ve'htilâfi'n-nâs fih (Müzik, Şarkılar ve Müzisyenlerle Şarkıcılar Arasındaki Görüş Ayrılıklarına Dair İkinci Yâkut)*
21. *el-Mercâne es-sâniye fi'n-nisâ ve sıfâtihinne (Kadınlar ve Onların Özelliklerine Dair İkinci Mercan)*
22. *el-Cumâne es-sâniye fi'l-mutenebbiîn ve'l-memrûrîn ve'l-buhalâ ve't-tufeyliyyîn (Sahte Peygamberler, Ahmaklar, Cimriler ve Asalaklara Dair İkinci Gümüş Tespih)*
23. *ez-Zebercede es-sâniye fi tabâ'ii'l-insan ve sâiri'l-hayavân ve fezâili'l-buldân (İnsanların ve Diğer Canlıların Tabiatlarına ve Şehirlerin Faziletlerine Dair İkinci Zeberced)*
24. *el-Ferîdetu's-sâniye fi't-ta'âm ve'ş-şarâb (Yeme-İçmeye Dair İkinci Yektâ İnci)*
25. *el-Lu'lu'etu's-sâniye fi'n-nutef ve'l-hedâyâ ve'l-fukâhât ve'l-mulah (Muhtelif Anekdotlar, Hediyeler, Şakalar ve İlginç Hikayelere Dair İkinci Paha Biçilmez İnci).*[180]

Hususî olarak hutbe-hitabet için ayrılan kitap 13. Kitap'tır: *el-Vâsıta fi'l-hutab (Hutbelere Dair Merkezî Mücevher). Va'z*-hitabetine tahsis edilen kitap ise 8. Kitap'tır: *ez-Zumurrude fi'l-mevâiz ve'z-zuhd (Allah'a İbadete Adanma ve Vaazlara Dair Zümrüd).* Fakat *el-Ikdu'l-ferîd*'in *(Eşsiz Gerdanlık)* hitabetle ilgili başka bölümleri de vardır. Mesela *Hükümdarlara Hitab Şekline Dair* 5. Kitap, *Taziyeler ve Cenaze Konuşmalarına Dair* 9. Kitap, *Arapların Konuşmalarına Dair* 11. Kitap ve *Cevaplara Dair* 12. Kitap böyledir.

Konuşmalara (*hutab*) dair bilinen ilk ve en önemli derleme belki de İbn Nubâte el-Fârıkî'nin (v. 374/984-5) eseridir. Onun derlemesi, ilk olarak oğlu Ebu Tahir Muhammed (v. 390/999 civarı) ve torunu Ebu'l-Ferec

tarafından tedvin ve tertip edilmiş, her ikisi de bu metne kendi konuşmalarından bazılarını eklemişlerdir. 629/1223 civarında bir kez daha derlenen bu konuşmaların birçok neşri yapılmıştır. İbn Nubâte, Hamdânî emîri Seyfüddevle'nin sarayında bir hatipti ve emîrin meşhur saray şairi Mutenebbî'nin çağdaşıydı. Mutenebbî'nin *Dîvân*ı'nı şairin kendisinden okuduğu söylenir. Onun konuşmaları şu kısımlara ayrılabilir:

1. Dinî hutbeler:
a. Allah'a hamd ve [Hz.] Peygamber'e salât,
b. Allah'tan ve âhiret gününden sakınma hususunda ikaz, ahlâkî ve dinî kanunlara riayet, düşmana karşı cihad farîzasının ifâsı,
c. Allah'ın yardımını ve fazlu keremini talep ve bu talebin sonunda Kur'ân'dan bir âyetle bitiriş.
2. Siyasî münasebetlerle irad edilen hutbeler.

O, bilhassa siyasî konuşmalarıyla temayüz etmiştir; müminler cemaatini Bizans'a karşı harpte Hamdânî emîrini desteklemeye teşvik etmiştir. Bu konuşmalar, tarihçi açısından önem taşıyan çağdaş hadiselere atıflar içerir.[181] İbn Nubâte'nin temayüz ettiği alan, halkı Bizans'a karşı harbe (cihâd) teşvik edici konuşmalardır; bunun yanısıra evlilik, ölüm ve haşr mevzularında ve bayramlar münasebetiyle de konuşmalar yazmıştır.[182]

377/987-8'de *Fihrist*i'ni yazmakta olan İbnu'n-Nedîm, hitabetle ilgili kitaplarda ele alınan mevzuları şu şekilde sıralar: Avâm, fetihler, mağlubiyetler, sulh, itaat, şer'î ahkâm, şükr, ittifaklar, anlaşmalar, müşâvere, tarafgirlik, yağmur, ikaz, bey'at yemini, ateşkes, hakaret, fakirlerin ihtiyaçları, rıza, aşk, karşılıklı men, tevbe, resmî belgeler, tebrikler, hediyeler, kadılık, taziye, harp, hac, hasta ziyareti, bid'atler, fetihlere cevaplar.[183] Aynı zamanda resmî siyasî münasebetler, kadıların tayini, medrese-college'lardaki ve diğer eğitim müesseselerindeki kürsülere akademik tayinler münasebetiyle de konuşmalar yapılmıştır.[184]

Kalkaşandî, hitabetin kâtib-yazarın en mübrem ihtiyaçlarından biri olduğunu söyler ve bunun sebebi olarak hitabetin, "belâğatın sırları" (*sırru'l-belâğa*) ile vecîz ve câmi' ifadelerin (*cevâmi'u'l-kelim*) menbalarından biri oluşunu gösterir. Ardından devamla, bunların Araplar tarafından resmî münasebetlerde ve halifeler ve emîrler tarafından minberlerde kullanıldığını söyler; konuşmanın hitabetle temayüz ettiğini ve hitabetin hem kitlelere hem de rütbe sahiplerine ve seçkinlere hitap ederken kullanıldığını ifade eder. Kalkaşandî, ardından el-Askerî'den iktibasta bulunarak hitabetle mektup yazma arasındaki ilişkiye değinir.[185] Aşa-

ğıdaki pasaj, kelimesi kelimesine doğrudan el-Askerî'nin eserinden alınmıştır; Kalkaşandî'nin eserinden farkı esas olarak uzunluğu açısındandır:

> Mektuplar ve konuşmalar vezin veya kâfiye içermeyen kelâmdan oluşmaları bakımından birbirlerine benzerler. Kelimeleri ve bölümleri bakımından da benzeşebilirler. Hatîblerin kullandığı kelimeler, letafet ve ifade tatlılığı bakımından kâtiblerin kullandıklarına benzer. Aynı şekilde konuşmaların bölümleri, mektupların bölümleri gibidir. Bir konuşmanın şifâhî olarak icra edilmesi, öte yandan mektubun yazılı olması dışında aralarında bir fark yoktur. Bir mektup konuşmaya, bir konuşma da çok az bir çabayla bir mektuba dönüştürülebilir. Öte yandan aynı şey, manzûmu (şiiri) mektubun düzyazı metnine (nesre) dönüştürmeye girişildiğinde bu ancak büyük zorluklarla yapılabilir. Benzer şekilde mektupların ve konuşmaların metni de ancak zorlukla manzûm hale dönüştürülebilir.[186]

Ziyaeddin İbnu'l-Esîr'in şiir ve bedîî nesir alanındaki mübtedîlere rehberlik etmek üzere yazdığı meşhur elkitabında kullandığı üç temel maddî kaynak arasında Kitap ve Sünnet'in yanısıra şiir de vardır.[187]

Askerî mektuplar ve konuşmalarla ilgili olarak şöyle devam eder:

> Hitabet ve mektup yazımının, aynı zamanda, hususî bir şekilde din ve hükümet meseleleriyle ilişkili olduğu malumdur. Hilafet Sarayı, işlerin idaresinde bu ikisine dayanır; öte yandan bu vazife, şiirin hususî alanı değildir. Hükümet idaresinin tekerlekleri mektup yazımı üzerinde döner; din işlerinin önemli bir kısmı hitabet sahasına girer, çünkü hitabet, bayram, Cuma ve cemaatle kılınan benzeri namazlarda dinin direği olan namazın yarısıdır. Onun faydalarından biri de şudur ki hitabet, Allah'ın *Kitâb*ı'nda vahyettiği şeylerin izleri kalblerinden silinmesin diye müminlerin emîrinin zaman zaman tebeasına hatırlattığı nasihatları da ihtiva eder.[188]

C. Meşhur Hatîblerle İlgili Listeler

İbn Nedim, *Fihrist*i'nde, her ikisi de daha önce zikredilen "Belîğ Kişilerin İsimleri" (kırk üç isim) ve "En Belîğ Kişilerin Sayısı Ondur" (*Buleğâu'n-nas 'aşera*) adlı listelerin yanısıra "Hatîblerin İsimleri" (yirmi bir isim) adlı bir liste verir.[189] Onuncu yüzyılda yaşamış olan Ahmed el-Isbahânî biri belîğ kişiler, diğeri hatîblerle ilgili iki tabakât eseri yazmıştır ve onun bu şekilde eser veren ilk kişi olduğu (*lem yusbak ileyhimâ*) söyle-

nir.[190] Bu, hatîblerin tümünün belîğ kişiler olmadıkları anlamına gelir. Bir câmide *hatîb*lik makamına atanan hatîblerin tümü, her Cuma yeni bir hutbe hazırlayamadıkları gibi, her hatîb de bir fırsat doğduğunda özgün bir konuşma yapabilecek kabiliyette değildi. Tabakât literatüründe belîğ hatîblere ve yaptıkları bir konuşmayı bir başka sefer asla tekrarlamayan, aksine her defasında yeni bir konuşma yapanlara -ki bazıları irticâlen konuşurlardı- çok önem verilmesinin sebebi budur. Bu sebeple meşhur konuşmalar, daha az kabiliyetli olanların kullanımına sunulmak veya yapacakları konuşmalarda onlara ilham vermek amacıyla harfî harfine kaydedilerek veya özetlenerek rehber kitapçıklarda toplanmıştır.

5. Bölüm

Mektup Yazma Sanatı

A. Terminoloji

Mektup yazımı ile ilgili olarak kullanılan terimler, *r s l, n ş e* ve *k t b* olmak üzere üç kök kelimeden türemiştir. *Teressul, tersîl, kitâbe* ve *inşâ* kelimeleri, mektup yazımı sanatını gösterir. Mektup için kullanılan kelimeler *risâle* ve *kitâb*dır. *Risâle,* bir kişiden diğerine gönderilen yazılı veya sözlü bir mesaj anlamına da gelir. Aynı şekilde elçilik, heyet anlamı da taşır; *rasûl* de elçi ve sefîr demektir. *Kitâb,* mektup anlamına gelmesinin yanısıra kitap ve risâle anlamına da gelir; *risâle* kelimesi de aynı anlamları taşır. *Râsele* ve *kâtebe* "yazıştı" demektir ve onların masdar hali olan *murâsele* ve *mukâtebe* de yazışma anlamına gelir. "Yazdı" anlamına gelen *ketebe, 'an* harfiyle birlikte, bir başkasının imlâsıyla mektup yazmayı ifade eder; fakat aynı zamanda başkası adına mektup yazmak, bir başkasının imzasıyla mektup yazmak anlamı da taşır. Nitekim bir kâtip, halife, sultan, emîr veya bir hükümet dairesinin başkanının imzasıyla mektup yazabilirdi. Masdar hali *inşâ* olan *enşee* fiili, bir mektubu yazmak, tashih etmek, müsvedde halinde kaleme almak demektir; *nâşî, munşî* ve *muteressil* de mektup yazan kişiyi, mektup yazıcısını gösterir.

Diğer belgeler gibi mektuplar da üç ana bölüme ayrılırlardı: 1) Giriş kalıpları (*el-fevâtih*), 2) Mektubun gövdesi (*el-levâhık*), 3) Sonlandırma kalıpları (*havâtim*).

1) Giriş kalıbı, *iftitâhu'l-mukâtebe* olarak adlandırılırdı ve onun *el-fevâtih* denilen parçaları *besmele, hamdele, teşehhüd, salvele* (veya *tasliye), selâm* ve *ba'diyye*den *(emmâ ba'd* ifadesi) oluşurdu. *Un-*

vân, yani *min fulân ilâ fulân* (falanca kimseden falana) veya *li-fulân min fulân* (falanca kişiye falancadan) şeklindeki adres de giriş kısmının bir parçasıydı.

2) Metin için kullanılan terim *metn* veya *mâ beyne's-selâmeyn* yani "iki selâm arasında bulunan şey" idi; çünkü mektuplar umumiyetler *selâm*la başlar ve selâmla biterdi.

3) *el-Havâtim* denilen bitirme kalıbı, *istisnâ* ("Allah dilerse" anlamına gelen *inşâallahu teâlâ* ifadesi), *ta'rîh* ve -belgeyi yazan kişinin imzası anlamına gelen- *alâmet*ten oluşurdu. *Hamdele, salvele* ve *hasbele* dinî kapanış ifadeleriydi.

Arapça belgelerde riayet edilen bu üç ana bölümün, daha sonra, Ortaçağ Latince belgelerde de aynen gözetildiği görülmektedir. Özellikle Boncompagno'nun tanıttığı üzere mektubun üçlü bölümlemesinde bu durum görülür.[191]

Belâğat, mektup yazıcısının ve hatîbin en önemli alametiydi. Bu durum, İbn Nedim'in *Fihrist*i'nde açıkça ifade edilir. 377/987 yılında yazılmış olan bu biyografi ve bibliyografya eserinin 3. bölümü, diğer şeylerin yanısıra mektup yazıcılarını ve hatîbleri de ele alır. Müellif, bu bölümün hükümdarlar, kâtibler, hatîbler, mektup yazıcıları, mültezimler (vergi toplayıcıları) ve bürokrasideki divânların reisleri ile ilgili olduğunu ifade eder. Mektup yazıcıları burada ikiye ayrılırlar: Mektupları rehber kitapçık olarak neşredilenler (bunlar 49 isimden oluşmaktadır) ve sonraki yazarların, mektuplarından az veya çok sıklıkla iktibasta bulundukları kimseler (bunlar 12 isimden oluşmaktadır). Hemen ardından hatîbler ve belîğ kimselerle ilgili yukarıda zikredilmiş olan üç liste gelmektedir. Son olarak da genç yaşta belâğati elde eden üç kişilik bir liste gelir.[192] Dolayısıyla, sadece hatîbler için değil mektup yazıcıları için de belâğata büyük önem verildiği hayli açıktır.

Uzun bir mektup yazıcıları zinciri, 8. yüzyıl başlarından başlayarak uzar gider ve kesintisiz olarak Ortaçağlar boyunca devam eder. İslâm'da mektuplar, [Hz.] Peygamber, onun ashâbı ve tabîûn ile başlamış olsa da[193] bir sanat şekli olarak mektup yazımı, son Emevî hükümdarı Mervan'ın kâtibi Abdulhamid b. Yahya ile başlar. Mektup yazma sanatı, gelişiminin zirvesine 10. asırda ulaşır. "Mektup yazma sanatı Abdulhamid ile başladı ve İbnu'l-Amîd ile mühürlendi"[194] deyişi bunu ifade eder; bu, 8. asırdan 10. asra kadar olan dönemdir. Abdulhamid'in günümüze ulaşan mektuplarında, onun, Emevî bürokrasisindeki Yunan ve Fârisî gelenekleri̇nden ilham aldığı tespit edilmiştir.[195] Mektup yazma sanatının İbnu'l-Amîd ile mühürlenmesi, mektup yazımının, sözkonusu asırdaki parlak

bedîî nesir ile gelişiminin zirvesine ulaşmış olması anlamındadır. Mektup yazıcıları arasında divân reisi (chancellor) mertebesindeki kâtibler de bulunmaktaydı ve bunların da kendi kâtibleri vardı. Mektup yazıcıları aynı zamanda halifelerin ve sultanların başvezirleri durumundaydılar; başvezirlik ve divân reisliği, kâtibler sınıfının en yüksek basamaklarıydı.

Ek olarak verilen bir mektup yazıcıları listesinin kapsayıcı olması amaçlanmaz; çünkü sadece isimleri sıralamak için kocaman bir cilt gerekir. Böyle bir listenin amacı daha ziyade mesleğin sürekliliğine, kâtiblere yönelik elkitapları ve mektup derlemeleri üretiminin devamlılığına dair bir fikir vermektir. Bu elkitapları ve derlemeler, *divân*larda alt mertebelerde çalışan daha az yetenekli kâtibler ile yine divânlarda çıraklık yaparak işbaşı eğitimiyle zanaatlarını öğrenen mübtediler için model olarak kullanılmışlardır.

B. Elkitapları

Edebu'l-kâtib denilen kâtiblik disiplini veya sanatına dair elkitapları, *edeb* literatüründe muhtelif başlıklar altında bol miktarda bulunur. Aynı şey rehber kitapçıklar için de geçerlidir. İlk kategorideki eserlerin en meşhuru, İbn Kuteybe'nin *Edebu'l-kâtib*i ile Ebu Bekr el-Enbârî, Zeccâcî, Endülüslü Batalyevsî (v. 521/1127) ve Cevâlikî'nin ona yazdıkları şerhlerdir. Filozof Kindî (v. 190/805 civarı) de *Risâle fî resmi'r-rikâ' ile'l-halîfe ve'l-vezîr* (Halifelere ve Vezirlere Hitaben Yazılmış Dilekçelerin Yazımına Dair Risale) adlı bir eser yazmıştır.[196] Kudâme b. Ca'fer (v. 337/948) ile Fârâbî de *Sınâatu'l-kitâbe* adıyla yazma sanatı, yazarlık zanaatı ve kâtiblik zanaatı hakkında birer kitap yazmışlardır.[197]

Diğer müellifler de kâtiblerin eğitimine tahsis edilen bu tür elkitapları yazmışlardır. Bunlar arasında İbn Düreyd (v. 321/933), Ebu Bekr el-Enbârî, es-Sûlî, Ebu Ca'fer en-Nehhâs (v. 338/950), İbn Aybek es-Safedî (v. 763/1363) de bulunmaktadır. Bu tür elkitaplarının birçoğu kaybolmuştur; bir kısmı sadece mahtut olarak mevcuttur, diğer bir kısmı da neşredilmiştir. Neşredilenler arasında, konuyu en kapsamlı şekilde ele alan, şiir sanatını da içeren ve bihakkın şöhret sahibi olan eser, bu kitapta birçok defa adından bahsettiğimiz Ziyaeddin İbnu'l-Esîr'in *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir* (Kâtibin ve Şairin Mesleğine Dair Popüler Model) adlı eseridir.[198] Sâbit b. Kurre, ondan asırlarca önce, günümüze ulaşmayan *Risâle fi'l-fark beyne'l-muteressil ve'ş-şâir* (Mektup Yazıcısı ve Şair Arasındaki Farka Dair Risâle) adlı bir eser yazmış ve Merzûkî aynı mevzuyu daha sonra tekrar ele almıştır.[199]

C. Mektup Yazıcıları ve Rehber Kitapları

Mektup yazımına dair elkitapları ile model mektuplara dair derleme eserler, Ortaçağ boyunca, modern dönemlere kadar yazılıp derlenegelmiştir. Burada mektup yazıcılarına dair yapılan örnekleme, okuma sürecinde tesadüf metoduyla seçilmiştir. Bu örnekleme, mektup yazımı sanatının kökenleri ile onun süreklilik arzeden ve 13. yüzyıla kadar -yani bu kitabın 7. bölümünün konusu olan İtalyan Rönesansı'nda hümanizmanın doğuşunun hemen öncesine kadar- olan gelişimi hakkında bize bir fikir verecektir.

Rehber kitapçıklar (formularies), yani mektup derlemeleri, kâtiblere yönelik elkitaplarından daha çok sayıdadır. Ancak bunların büyük çoğunluğu ya kayıptır veya hâlâ mahtut haldedir. Bu kitaplar nisbeten erken bir dönemde derlenmeye başlanmıştır. Bilinen ilk derlemeler arasında, hicrî 1. ve 2. (m. 7. ve 8.) yüzyıllarda yaşamış olan Ebu Mervan Ğaylan'ın mektuplarından oluşan ikibin varaklık rehber kitapçık yer alır.[200] F. Sezgin, Brockelmann'ın, Ğaylan'ın mektuplarının Abdulhamid b. Yahya'nın mektuplarının devamı mahiyetinde olduğu yolundaki görüşünün[201] kronolojik gerekçelere binaen kabul edilemeyeceğini, çünkü Ğaylan'ın Abdulhamid'den daha yaşlı olduğunu söyler.[202] Değinilmesi önem arzeden bir husus da, Ğaylan'ın aynı zamanda *makâm* türü eser veren vaaz yazarları arasında zikredilen ilk kişi olmasıdır. Bu tür, sonraları fakih-edîblerin akademik vaazı (bk. "Akademik Bir Kürsü Olarak Meclisu'l-Va'zın Gelişimi", 7. bölüm: Ahlâk Felsefesi içinde) halini alacaktır. Bazı divan belgelerinin ve hususî mektupların yanısıra Abdulhamid'in mektuplarından altısı günümüze ulaşmıştır. Onun *Risâle ile'l-kuttâb* adlı kâtiblere yönelik meşhur mektubu neşredilmiştir.[203] Bu mektupta o, kâtiblik vazifesinin mesuliyetleri ve şerefi konusunu ele alır. Abdulhamid, mektub üslûbunun kurucusu olarak görülür. O, mektupların uzunluğunu artıran ve ayrıca mektup yazma sanatına belâğatı sokan ilk kişidir.[204]

Mektup yazıcıları arasında belâğatlarıyla şöhret bulmuş kâtibler, devlet adamları, valiler, komutanlar, şairler ve prensler bulunmaktadır. İbn Nedim'in *Fihristi*'nde hatîbler ve mektup yazıcılarıyla ilgili bölümde zikredilen ilk kişi, bir Abbasî şehzadesi, Mehdi'nin (hilafeti: 158-169/775-785) oğlu İbrahim b. Mehdi'dir (v. 224/839). Belîğ bir mektup yazıcısı, şair ve müzisyen olan İbrahim, edeb ilimleri, tıp, yemek pişirme sanatı ve şarkı söyleme konularında da çeşitli kitaplar yazmıştır. Me'mûn'a karşı kısa süren bir hilafet iddiasıyla hüküm sürmüştür (201-3/817-19). Fakat o, siyasî sorumluluklar üstlenmeye hiç de uygun biri değildi.[205] Bir başka Abbasî şehzadesi İbn Mu'tezz de meşhur bir şair-edîb olup çok sayıda

eser yazmış ve şiir konusunda yazdığı hususî mektupların bir derlemesi olan *Mukâtebâtu'l-ihvân bi'ş-şi'r* adlı bir eser bırakmıştır.[206] İbn Mu'tezz ile mektuplaşanlar arasında, daha önce rehber kitapçığı ve yönetim ilmiyle ilgili eseri zikredilmiş olan Tahirîlerin sonuncusu Ubeydullah b. Abdullah b. Tahir de vardır. Bir başka edebî eser de onun *Kitâbu'l-berâa ve'l-fesâha* adlı eseridir. Çok yönlü bir âlim olan Ubeydullah aynı zamanda bir şair, üslûpçu, nazariyeci ve müzik bestekârı idi.[207]

Bir diğer valiler hanedanı Dulefîlerin başı ve Me'mûn ile Mu'tasım döneminde komutan olan Ebu Dulef Kasım b. İsa (v. 226/841 civarı), şair ve müzisyendi; silahlar, siyaset, avcı kuş terbiyesi ve avcılık konularında kitaplar yazmıştı. Edîblerin ve şairlerin muallimi ve hâmîsi olan Ebu Dulef aşırı derecede cömertti ve sürekli borç içindeydi. *Fihrist*, onu belâğat, mektup yazımı ve hitabetle ilgili bölümde umerâ arasında zikreder.[208] Kâtib-mektup yazıcısı hanedanlar da vardı. Bunlardan biri Benû Mudebbir olup 9. yüzyılda yaşamış olan Ahmed, Muhammed ve İbrahim bu ailedendi. İbrahim, meşhur *er-Risâletu'l-'azrâ (Bakire Mektup)* adlı eserin yazarıdır[209] ve eser matbudur. İbn Nedim, üç kardeşin de belîğ şair ve mektup yazıcısı olduğunu söyler.[210]

Halife Me'mûn'un başveziri Amr b. Mes'ede (v. 217/832) belîğ bir şair ve mektup yazıcısıydı; hacimli bir mektup derlemesinin yazarıydı.[211] Başvezir Fazl b. Sehl'in (v. 202/818) kâtibi ve Vâsık ile Mutevekkil dönemlerinde divan reisi olan meşhur şair İbrahim b. Abbas es-Sûlî (v. 243/857) onun akrabasıydı. Mektup yazıcısı ve çeşitli eserlerin müellifi olan İbrahim de bir mektup derlemesi ile yönetim, yemek pişirme, ıtriyat (güzel kokular) ve ilaçlar konusunda eserler bırakmıştır.[212] Şu edîbler de mektupları derlenenler arasında yer alır: Basralı edîb-âlim el-'Usî (v. 228/843)[213] ve kâtibliğin en alt basamaklarından yükselerek Mu'tasım, Vâsık ve Mutevekkil'in başveziri olan belîğ şair İbn Abdulmelik ez-Zeyyat (v. 243/848).[214] İbn Abd Kan (v. 270/883), Mısır'da Ahmed b. Tulun'un Bağdad'daki divanı model alarak kurduğu ilk divanın reisidir;[215] on cilt halinde derlenen çok sayıda mektup yazmıştır.[216]

Ahmed Mersidî'nin (v. 286/899) mektupları bir cilt halinde derlenmiştir. O, Mu'temid (hilafeti: 256-279/870-892) döneminde işleri perde arkasından yöneten (Mu'temid'in) kardeşi Muvaffak'ın hususî kâtibiydi.[217] Muhammed b. Bahr Isfahânî (v. 322/934), Muktedir (hilafeti: 295-320/908-932) döneminde Isfahan ve Fars valisiydi. Nahivle ilgili bir kitabın yanısıra kendi mektuplarının eksiksiz bir derlemesini bırakmıştı.[218] İki defa Muktedir'in başvezirliğini yapan meşhur Ali b. İsa'nın (v. 334/946) eserleri arasında bir mektup derlemesi (formulary) de vardır.[219]

Sözlük âlimi ve *edeb* dersleri muallimi olan Ahmed b. el-'Aleviyye el-Isbahanî el-Kirmanî (10. yüzyılda sağ), Ahmed b. Abdulaziz b. Ebi Dulef'in (v. 280/893, Dulefî hanedanının kurucusunun torunu)[220] nedimiydi ve el-Mu'tazıd Billah (hilafeti: 279-89/892-902) döneminde komutanlık yapmıştı. Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Sa'd el-Kâtib (324/936)[221] onun seçme mektuplarından oluşan bir derlemeyi *Kitâbu'l-ihtiyâr mine'r-resâil* adlı eserine almıştır. Bu eser, çeşitli mektup yazarlarının mektuplarından oluşan bir rehber kitapçıktır.[222]

Kâtib, hattat ve mektup yazarı olan Muhammed b. İsmail ez-Zencî (v. 334/946), kâtibler ve kâtiblik sanatıyla ilgili bir kitabın yanısıra bir mektup derlemesi de telif etmiştir.[223] "İkinci Câhız" olarak anılan İbnu'l-Amîd üslubçu olarak ün kazanmıştı ve yukarıda da değinildiği üzere mektup yazma sanatına son fırça darbelerini vuran kişi olarak görülmüştür; öyle ki bu sanat onunla "mühürlenmiştir". Tabîb, filozof, seçkin bir şair ve belîğ bir mektup yazıcısı olan Ebu'l-Ferec İbn Hindu (v. 420/1029), Büveyhîlerden Adûduddevle'nin (yönetimi: 338-372/949-983) divanında kâtib olarak çalışmıştır ve bir mektup derlemesi bırakmıştır.[224] Şair ve kâtib Ebu Bekr Hârizmî (v. 383/994) kendi adıyla *Resâilu'l-Havârizmî* olarak bilinen bir derleme bırakmıştır.[225]

Meşhur başvezir Sahib b. Abbâd'ın biri on ciltlik olmak üzere iki mektup derlemesi vardır.[226] Fâtımîlerden Aziz'in (hilafeti: 365-386/975-996) nedimi ve kütüphanecisi olan Şebuştî (v. 390/1000 veya 388) de şiirlerden ve ahlâk vecizelerinden iktibaslar içeren bir mektup derlemesi bırakmıştır.[227] Meşhur şair Mutenebbî'nin râvîsi Muhammed b. Ahmed el-Mağribî (10. yüzyılın 3. çeyreğinde sağ), mevzulara göre düzenlenmiş bölüm başlıkları bulunan *Tuhfetu'l-kuttâb fi'r-resâil (Mektuplar Konusunda Kâtiblerin Hediyesi)* adlı bir eser yazmıştır.[228] Alim, şair ve belîğ bir mektup yazarı olan Ahmed es-Sahrî (v. 406/1016), Sahib b. Abbâd'ın öğrencisidir ve bir mektup rehberi yazmıştır.[229] Şu üç kişi de bu tür rehber kitapçıklar yazmışlardır: Ubeydullah b. Ahmed (v. 410/1019),[230] -mektup yazımıyla ilgili rehber kitapçığı *el-Bakıyye* (Mektupların "En İyileri")[231] diye adlandırılan- Abdullah b. Muhammed el-Ensarî (v. 435/1044) ve Ali b. Muhammed b. Nasr (v. 437/1045-6).[232]

Tabîb, filozof, nahivci, mürebbî, şair ve bedîî nesir yazarı olan Kurtubalı Muhammed b. Süleyman er-Ru'aynî eğitimini tamamladıktan sonra âmâ olmuştu. Onun mektupları ve şiirleri, derlemeler içinde kaydedilmiştir. Tabakât müellifi Merrakûşî (v. 703/1304), onun Başvezir Ebu'l-Abbas b. Ebi Hatim b. Zekvan'a gönderdiği mektuplardan birini kelimesi kelimesine iktibas eder.[233] Başvezir Ebu'l-Abbas, âmâ olduktan sonra şaire malî destek veren aileye mensuptur.

Meşhur âlim-edîb ve şair Ebu'l-'Alâ el-Maarrî'nin de hacimli bir mektup derlemesi ve büyük hacimli risaleleri veya kitapları bulunmaktadır.[234] Onun, adları *risâle* kelimesiyle başlayan büyük hacimli çok sayıda eseri vardır. Yâkût el-Hamevî bunların hepsini *Divânu'r-resâil (Mektuplar/Risâleler Derlemesi)* başlığı altında zikreder ve *Divân*ı üç kısma ayırır:

1. Büyük hacimli eserler ayarında olan uzun "mektuplar" (risaleler, mektuplar): *Risâletu'l-melâike*, bir *cüz*lük (cilt) *er-Risâletu's-sindiyye*, bir *cüz*lük *Risâletu'l-ğufrân* gibi.
2. Daha az uzunluğa sahip "mektuplar": *Risâletu'l-menîh, Risâletu'l-iğrîd* gibi.
3. Yazışmalardaki normal mektup uzunluğuna sahip kısa mektuplar.

Yâkût devamla rivayete göre bu *Divan*'ın 40 cüzden (cilt) oluştuğunu söyler. Diğer bazıları ise 80 *kurrâse*den (fasikül) oluştuğunu söylemişlerdir. Maarrî, bu eserler için *Hâdimu'r-resâil* adlı ayrı bir kitap kaleme almıştır. Bu eser, edebî tetkikler sahasına yeni giren mübtedilerin kullanımı için yazılmış bir şerhtir.[235] 17. yüzyılda yaşayan İbnu'l-İmâd, Maarrî'nin bu risâlelerine "asırdan asra nakledilen risâleler" (*er-resâilu'l-me'sûra*) olarak göndermede bulunur.[236]

11. yüzyılda yaşamış olan Ahmed b. Ali es-Saffar el-Harezmî'nin mektupları Ömer b. Hasan *el-Edîbî ("Studia Edebiyye* mütehassısı") tarafından derlenmiş ve onbeş başlık altında düzenlenmiştir. Yâkût el-Hamevî, onun, Büyük Selçukluların ilk sultanı Tuğrul Bey'in (yönetimi: 447-455/1055-1063)* başveziri Amîdülmülk el-Kundûrî'ye (v. 457/1065) hitaben yazılmış mektuplarından birini iktibas eder.[237] Mektubun muhtevasından anlaşıldığına göre, geçmişte Kundurî'ye hizmet etmiş olan ve daha önce görüşme isteği reddedilmiş bulunan Harezmî, bir kez daha hizmetine girmek üzere başvuruda bulunmaktadır.[238] Yâkût, Harezmî'nin mektuplarının hangi şartlar altında derlendiğini de anlatır. Onun naklettiğine göre, mektupların nâşiri -belki de derlemenin girişinde- belâğata erişmenin aracı olarak mektup yazımına çalışmayı istediğini ve Ebu'l-Fazl "es-Saffarî"nin (Harezmî'nin) mektuplarından daha iyisini bulamadığını söyler. Ardından, babasıyla sözkonusu mektup yazıcısı arasında kuvvetli bir dostluk bulunduğunu hatırlar ve böylece elindeki mektupların birer nüshasını kendisine vermesi için Harezmî'yi ikna eder. Ayrıca Harezmî'nin arkadaşlarından da onun kendilerine yazdığı mektupları alır. Bütün bunlar sözkonusu derlemeyi oluşturmuştur.[239]

* Burada verilen tarih hatalıdır; bu tarihin en az on yıl öncesine çekilmesi ve 437-455 şeklinde olması gerekir (mtr.).

Şair ve mektup yazarı Es'ad el-Utbî (v. 485/1092), *Tâcu'r-resâil*'in müellifidir. Utbî, önce Gazneli Mahmud b. Sebüktekin'in divanında, ardından da Selçukluların divanında kâtib olarak çalışmıştır. Aslen müreffeh ve rahat bir hayat yaşadığı bir aileye mensup olan (*min evlâdi'l-muna'amîn*) Utbî, Beyhakiyye Medresesi'nin daimî ihtisas öğrencilerinden (resident fellow) biriydi ve şu beyitten de anlaşılacağı üzere, ömrünü zamanın istihale ve çalkantılarıyla biraz tadı kaçmış bir şekilde tüketmiştir:

> Zamandan ve insanlardan yıka ellerini
> Kum, sabun ve güzel kokulu bitkilerle.[240]

Başvezir Hüseyin b. Sedîduddevle'nin (v. 487/1094) mektupları da ders malzemesi olarak kullanılmak ve taklit edilmek üzere derlenmiştir. O, numune-i imtisal olan bir kâtib-mektup yazıcısı (*min emâsili'l-kuttâb*) olarak görülmekteydi.[241]

Makâmât'ın meşhur yazarı, belâğatı sebebiyle son derece takdir edilen Harîrî, hilafet divanına kâtib olarak atanmıştır. Fakat Horasan valisine bir mektup taslağı hazırlamakla görevlendirilip gerekli malzemeler kendisine verildiğinde, sanki tek bir kelime bile yazamayan biri gibi uzun süre oturup kaldığı söylenir. Ardından ayağa kalkar ve çekip gider. Orada hazır olanlar şaşırıp kalırlar. Şairlerden biri onu alaya alan iki mısra yazar. İnsanlar, onun gerçekten meşhur *Makâmât*'ın müellifi olup olmadığından şüphe etmeye başlarlar. Harirî, *Makâmât*'ın gerçek yazarı olduğunu ispatlamak ve yıpratıcı dedikodulara bir son vermek için, eserine on ilave makâme daha yazar. Ardından, kazanmak için çok zaman ve emek harcadığı malından uzakta, Bağdad'da yaşamasını gerektirecek bir meslekte kâtib olarak çalışmaktan korktuğunu söyleyerek divandaki görünüşteki yetersizliğinden dolayı özür diler.[242] Harirî'nin hayat hikayesi, mektup yazmada yetersiz olduğu yolundaki iddiayı yalanlamış görünmektedir; çünkü Enbârî, onun hakkında yazdığı tabakât maddesinde ona *Kitâbu'r-resâil* adlı bir eser nispet eder.[243]

Sözlük âlimi, tarihçi ve birçok eserin müellifi olan Endülüslü Ebu Amir es-Sâlimî (v. 559/1164 civarı) *Minhâcu'l-kuttâb (Kâtiblerin Açıklanmış Metodu)* adlı bir mektup rehberi yazmıştır. Bu eserle ilgili olarak o şöyle der:

> Bu [kitabın] mektuplarını onbeş bölüme ayırarak yazdım (*enşe'tu resâileh*) ve onları üç sınıfa göre tertip ettim: Biri üstlerinize, bir tanesi denginiz olanlara, diğeri de astlarınıza hitaben yazılan mektupları içermektedir. Her bir kısıma [yani her bir bölüme] üçer mektup koydum ve böylece Sahib b. Abbâd'ın aynı mevzuda yazdığı kitabı taklid ettim.[244]

Dolayısıyla Sahib b. Abbâd'ın iki mektup derlemesinin en azından biri, muhatabın mevkiine, yani mektubu gönderenin üstü, astı veya dengi oluşuna uygun olarak yazılmıştı.

Hıristiyan asıllı Emînuddevle İbnu't-Tilmîz, el-Muktefî Liemrillah'ın (hilafeti: 530-555/1136-1160) tabîbiydi ve Bağdad'da Adûdî Hastanesi'nde baştabîb olarak çalışmıştı. O seçkin bir hattat, dilci (klasik Arapçanın yanısıra Yunanca, Süryanice ve Farsça biliyordu) ve mükemmel bir şairdi. İbnu't-Tilmîz, esas olarak iki veya üç beyitten oluşan ve tam kaside şeklinde olmayıp parçalar halinde olduğu için *mukatta'ât* denilen türde şiirler yazmıştır. Onun hayat hikayesini yazan İbn Ebi Useybia çok sayıda şiirini iktibas etmiştir; Peder Louis Şeyho (Cheikho)* da bu şiirleri incelemiştir.[245] Meşhur yazarlardan oluşan bir aileden gelen İbnu't-Tilmîz de velûd bir mektup yazarıydı. İbn Ebi Useybia onun mektuplarından derlenen ve büyük bir cilt tutan bir eserden haberdardı.[246]

Şair ve mektup yazıcısı Endülüslü İbn Sa'd el-Hayr (v. 571/1175-6) birçok eser yazmıştır. Bunlar arasında büyük bir özgünlüğe sahip bir belâğat üslûbuyla yazıldığı söylenen bir mektup rehberi de vardır.[247] Muhammed b. Ahmed b. Caye'ye (v. 579/1183) *Şerefu'l-Kuttâb (Kâtiblerin Onuru)* şeklinde övücü bir lakap verilmişti. Nahivci, sözlük âlimi, şair ve mektup yazıcısı olan Muhammed b. Ahmed'in derlenen mektupları, *Makâmât*'ın meşhur yazarı Harîrî'ye yönelik cevaplardan oluşmaktadır.[248] Sözlük âlimi, şair ve mektup yazıcısı İbn Zebede eş-Şeybanî (v. 594/1198), çok sayıda mektup yazmıştır ve İbn Hallikân bunlara dair bir derlemeyi Suriye'de görmüştür.[249]

D. Dört Mektup Yazıcısı

Bu listeyi sona erdirmeden önce, Suriye ve Mısır'ın iki büyük sultanı, Nureddin Zengi (hükümdarlığı: 541-569/1146-1177)[250] ile Salahaddin Eyyûbî[251] döneminde yaşamış olan dört önemli mektup yazıcısını da eklememiz gerekir. Bunlar, el-Vehrânî (v. 574/1178), el-Kâdı'l-Fâzıl el-Beysânî, İmaduddin el-Kâtib el-Isfahanî ve Ziyaeddin İbnu'l-Esîr'dir. Dördü de, son derece rekabetçi bir meslekte çalışan en üst sınıf mektup yazıcılarıydılar.

Vehrânî şansını denemek üzere Mısır'a geldiğinde büyük hayal kırıklığına uğrar, çünkü orada, dönemlerinin iki büyük üstad mektup yazıcısı

* L. Şeyho, klasik Arapça studia edebiyyesine dair mükemmel bir antoloji olan *Mecâni'l-edeb fî hadâiki'l-Arab* (*Arapların Bahçelerinden Toplanan Edeb Meyveleri*) adlı bir eser yazmıştır. (Not: Eser metin içinde verilen bu bilgi, metnin bütünlüğünü bozması sebebiyle dipnota alınmıştır (mtr.)).

olan el-Kâdı'l-Fâzıl ile Isfahânî'nin kendisinden önce yol aldıklarını görmüştür. Onların çapında adamlarla rekabette başarılı olamayacağını fark ederek yazı kabiliyetlerini bir başka yöne yönlendirmeye karar verir. Divanlardaki ciddî işleri bu iki üstadın maharetli ellerine bırakarak komik denemeler yazmaya girişir ve bu alanda büyük bir başarı elde eder. Ünü esas olarak *Menâmât (Rüyalar)* adlı eserine ve ayrıca derlenmiş mektuplarına dayanır. İbn Hallikân onun "Büyük Rüyası"nı son derece methetmiştir. *Menâmâtu'l-Vehrânî ve makâmâtuhu ve resâiluh (Vehrânî'nin Rüyaları, Makâmeleri ve Mektupları)* başlığını taşıyan bir elyazması, İstanbul'da Ayasofya Kütüphanesi'nde bulunmaktadır ve eser, yirmi yıl kadar önce yayımlanmıştır.[252]

Büyük Salahaddin'in meşhur kâtibi el-Kâdı'l-Fâzıl el-Beysânî, aynı zamanda onun yakın ve güvenilir müşaviri, onun saray nazırı (logothete) durumundaydı; ayrıca divânının reisiydi. Mektub üslûbuyla şöhret bulan Beysânî'nin mektupları sonraki eserlerde dağınık halde ve alıntılar şeklinde bulunmaktadır; henüz küçük bir derleme dışında biraraya getirilmemişlerdir. "Onun tüm mektupları toplanmış olsaydı, en az yüz ciltlik bir hacme ulaşırdı" denilmiştir.[253] Arkadaşı ve meslektaşı İmaduddin Isfahânî (v. 597/1201) de mektup yazma sanatında meşhur bir üslûpçuydu. Üslûbu, dönemin tipik özelliği olan secîli nesirle meşbû idi. Bu üslûb onun tarih yazımına da nüfuz etmişti. Bu iki arkadaş dostça bir rekabete girişmişler ve irticâlî edebiyat yeteneğinde birbirlerini geçmeye çalışmışlardır. Birgün Beysânî bir yolculuğa çıkmak üzere atına binmişken İmaduddin ona tersinden de aynı şekilde okunabilen şu cümleyi kullanarak veda eder: "Yürü! Atın seni tökezletmesin!" (*Sir! Felâ kebâ bike'l-feres!*) Beysânî de buna [yine tersten okununca aynı anlama gelen] şu karşılığı verir: "İmad'ın yüceliği daim olsun!" (*Dâme 'alâ'l* [*'alâu'l*]*-'Imâd*). Arkadaşı Beysânî'nin durumunda olduğu üzere İmaduddin'in mektupları da kendisinden sonra yazılan eserlerdeki alıntılardan toplanmayı beklemektedir.[254]

Bu dört mektup yazıcısından son olarak değinilecek kişi olan Ziyaeddin İbnu'l-Esîr, Salahaddin'in Devlet Divanı'nda çalışmaya başlamış, daha sonra Dımaşk'ta Salahaddin'in oğlu el-Melikü'l-Efdal'in (hükümdarlığı: 582-592/1186-1196) başveziri olmuştur. Kariyerinin sonlarına doğru Musul'da divanda çalışmış ve Bağdad'da bir sefaret göreviyle bulunduğu esnada vefat etmiştir. Edeb ilimleriyle ilgili çok sayıda eserin yazarı olan İbnu'l-Esîr'in ünü, esas olarak sâbıkan zikredilen *el-Meselu's-sâir* adlı eserine dayanır. Bu kitap, edîbleri bedîî nesir ve nazım alanında eğitme amacıyla yazılmış bir elkitabıdır. Onun mektuplarından oluşan bir rehber kitapçık hâlâ elyazması olarak durmaktadır.[255] Hemen

tüm selefleri gibi bu dört yazar da henüz şümûllü birer monografi çalışmasına konu olmamışlardır.

Doğu İslâm âleminde mektup yazıcısı olarak ün kazanan büyük yazarlar, âlimler ve şairler arasında şunlar da zikredilebilir: el-Hâtimî (v. 388/998), Bediuzzaman Hemedânî, Ebu Hayyan Tevhîdî, Abdulkâhir Cürcânî (v. 471/1078) ve Zemahşerî. Batı İslâm âleminde ise şunlar zikredilebilir: Kuzey Afrika ve Sicilyalı İbn Raşîk (v. 456/1064), Kurtubalı (Cordova) İbn Zeydûn (v. 463/1071), Daniye veya el-Meriyyeli (Almeria) Emir b. Garcia (11. yüzyılın ikinci yarısı), Kurtubalı Muhammed b. Abdulmelik Lahmî (v. 536/1142), Kurtuba ve Gırnatalı (Granada) Ğâfıkî (v. 540/1146) ve Endelusya'daki Şeriş'ten olan Şerişî (v. 619/1222).

E. Mektup Yazımının İki Türü: Resmî ve Hususî Mektuplar

Mektup yazımı iki kısma ayrılmıştı: *Sultâniyyât* (*sultân*, hakim iktidar) denilen resmî mektuplar ve *ihvâniyyât* (kardeş, dost, arkadaş, yoldaş anlamına gelen *eh* kelimesinin çokluk kalıbı olan *ihvân*dan türetilmiştir) denilen hususî mektuplar. Her iki türü içeren, erken döneme ait bir mektup derlemesi, Sinan b. Sâbit b. Kurre tarafından yazılmıştır, ancak günümüze ulaşmamıştır.[256] Sinan, el-Muktedir ile el-Kâhir'in (hilafeti: 320-2/932-4) hususî tabîbiydi. Tabiî ki yetenekli bir mektup yazıcısının her iki yazışma türünde uzman olması beklenirdi. İşte bu sebeple, Samanî Başveziri Ebu'l-Kasım el-İskâfî'nin resmî yazışmada döneminin en iyi mektup yazıcısı olarak meşhur olduğu, öte yandan hususî mektuplara gelince maalesef fazla yetenekli olmadığı söylendiğinde bu durum şaşırtıcı gelebilir.[257] Hususî mektuplar, tebrikler, taziyeler, arkadaşlar arası hediye teatîsi, tavsiyeler, davetler gibi çeşitli meseleleri ele alırdı.[258]

6. Bölüm

Tarih

A. Terminoloji

Tarihi göstermek üzere iki temel kelime kullanılmıştır: *Haber* ve *ta'rîh*. İlk terim ya *ilmu'l-haber* veya *ilmu'l-ahbâr* (*haber*in çokluk kalıbı) şeklinde, ikincisi ise *ilmu't-ta'rîh* veya basitçe *ta'rîh* şeklinde kullanılmıştır. Her iki türün de *studia edebiyye*nin kısımları olarak oynadıkları bir rol vardı. *Haber*, enformasyon, bir haber parçası, bir masal, bir hikaye anlamına geliyordu; *nebe'* ("haber"), *hadîs* ("*konuşma-sohbet*") ve *hikâye* kelimelerinin eş anlamlısıydı. *Haber*, kronolojik tarihlemenin esaslı bir özellik oluşturmadığı rivayete dayalı (narrative) tarih türüydü. Tabakât (biyografi), *ahbâr* türü tarih nevindendi.

B. *Ahbâr ve Ta'rîh*

Her ne kadar *ahbâr*ve *ta'rîh* terimleri neredeyse birbirleriyle özdeşleştirilmiş ve birbirleri yerine kullanılmış olsalar da, Müslüman tarihyazımının sonraki gelişiminde tarih yazımının iki ayrı mefhumu halini almışlardır. *Ahbâr*-tarihte temel mefhum "rivayet"tir; *ta'rîh*te ise tarihlendirmedir. *Haber*, doğrudan *eyyâmu'l-Arab*'ın -Arapların savaş günlerinin- devamıdır; *haber*, nahiv, sözlük ilmi ve şiirde kaynak olarak kullanılan malzeme külliyâtıdır ve bu haliyle tam olarak edebî tetkikler alanına aittir.

Ta'rîh olarak adlandırılan tarihyazımı türünde günlükler ve onun iki türevi olan yıllık tarihler ve birleşik yıllık-biyografi tarihler vardır. Günlükler basitçe *ta'rîh* olarak adlandırılırlar; *ta'rîh*, tarihlendirme fiilidir, yani kamerî takvime göre tarih atma, hilalin ilk görünüşünün tarihini sabitleme-

dir. Dolayısıyla *ta'rîh*, hususî olarak kamerî takvime göre tarihyazımı için kullanılan terimdir. Yine hâssaten yıllık tarihi göstermek üzere sınırlayıcı bir ifade eklenerek *ta'rîh ale's-sinîn* denilmiştir; lafzî olarak bu ifade "yıllara göre tarih atmak", yani tarihlendirmeyi aylık birimlerden ziyade yıllar halinde yapmak anlamına gelir. Henüz ispatlanmaya muhtaç olmakla birlikte, İslâm'daki yıllık tarih biçiminin köken olarak Yunan ve Süryanî modellerden ilham almış olması mümkündür;[259] erken dönem İslâm tarihyazımında aylık birimlerde bu tarihlendirmeden (*ta'rîh*ten) başka bir sebep kaydedilmemişse bile durum böyle olabilir. Tıpkı *ta'rîh* kelimesinin günlüklere verilen terim olması gibi, bir masdar olarak *ta'rîh*in kendisinden türetildiği *erreha* fiili de "bir günlük tutma" anlamına gelmektedir. Günlük, yıllık (*'ale's-sinîn*) ve biyografi türü (*tabakât, vefeyât*, vb.) tarih için gerekli malzemeyi sağlamıştır ve birleşik yıllık-biyografi tarih biçimine yol açmıştır. İbnu'l-Cevzî'nin (v. 597/1200) *Muntazam*ı bu türün yazılan ilk örneği olmasa da *günümüze ulaşan* en erken örneğidir.[260]

*Ta'rîh*çiler, *mu'errih* (*erreha* fiilinden türetilen ism-i fâil), *ta'rîhî* (*ta'rîh*in nisbet isim hali) ve bazen de *tevârîhî* (*ta'rîh*in çokluk kalıbının nisbet isim hali; çünkü bu sonuncu terim (tevârîh) tarihî eser ve tarih anlamlarına gelmektedir) terimleriyle adlandırılmışlardır. *Haber*-tarihçi ise *ahbârî* (*haber*in çokluk kalıbının nisbet ismi) terimiyle adlandırılmışlardır. Her iki tarih türüyle iştigal eden tarihçiler her iki terimle birlikte *mu'errih* ve *ahbârî* olarak adlandırılmışlardır ve böylece ikisi arasında bir ayrım yapılmıştır.

Daha önce de zikredildiği üzere daha hususî bir şekilde edebî tetkikler alanında yer alan tarih, kronolojik olarak tarihlendirilen *ta'rîh*ten ziyade "edebî" tarih olan *ahbâr*dır. Bu husus, *ahbâr*ın *studia edebiyye*nin diğer alanlarıyla (uygulamalı hitabet (konuşmalar ve mektup yazma), şiir, filoloji) olan ilişkisi ve metodolojisi aracılığıyla (*edeb* toplanma alanlarında, yani *mecâlis*te (kulüpler, edebî mahfiller) otoriteye dayalı nakil (*rivâye*) ve *imlâ* metodu) açığa çıkmaktadır. Anlatıldığına göre el-Muhâribî'nin (v. 190/806) *Kitâbu'l-ahbâr*ı çeşitli bölümlere ayrılmıştı ve her bir bölümde ayrı bir (*edeb*) mevzuu ele alınıyordu.[261] el-Mâzinî'nin *Kitâbu'l-ahbâr*ı da filologlar ve filoloji meselelerini ele almaktaydı.[262] Sa'leb'in *İstihrâcu'l-elfâz mine'l-ahbâr* (*Lafızları Ahbâr-Eserlerinden Alıntılama*) adlı eseri, *ahbâr* eserlerinin sözlük ilmi için kaynak olarak kullanımını açıkça gösterir.[263] Kûfeli âlim-edîblerden biri olan İbn Kunâse (v. 207/822), hadis, *ahbâr* ve şiir nakletmeye yetkili bir râvî olarak tavsif edilir.[264]

Bu üç alan yani hadis, *ahbâr* ve şiir, otoriteye dayalı nakil (*rivâye*) yoluyla korunmaları bakımından ortak bir noktaya sahiptirler. Bu şekilde nakil, onların sahihliklerini -yani klasik Arapçanın sâfiyeti ile [Hz.] Pey-

gamber'in söz ve fiillerinin sıhhatini- temin etmiştir. Sekizinci-dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan ve Hatîb el-Bağdâdî tarafından *ahbâr* sahibi ve *edeb* sanatlarının râvîsi olarak vasıflandırılan Basralı edîb el-Utbî, insanların en fasîhi olarak nitelendirilir.[265] Yine el-Mevsılî (v. 235/849), şiirle ilgilenen, *ahbâr* sahasındaki bir âlim olarak nitelenirken,[266] Demez de "*ahbâr*da Ebu Ubeyde'nin kâtibi", yani *ahbâr*ı onun imlâsı üzere kaydeden yazıcı olarak ve "Ebu Ubeyde'nin otoritesine dayalı *ahbâr* naklinde insanların en güveniliri"[267] olarak tavsif olunur. Endülüslü nahivci ve Endülüs'teki kâtiblerin hayat hikayecisi el-Ukuştin (v. 307/919), "*ilmu'l-edeb ve'l-haber*" alanında çalışmış olmakla nitelendirilir.[268] Müzisyen ve yazar Cehze el-Bermekî (v. 324/926) çok yönlü bir *edîb*, döneminin *zarîf* kişisi ve bol miktarda *ahbâr* rivayet eden bir râvî olarak tanımlanır.[269] Kâtib el-Ezrak et-Tenûhî'nin (v. 329/941) "lüğat, nahiv ve *ahbâr*" üzerine çok sayıda yazı yazdığı söylenir.[270] Onuncu yüzyılda yaşamış olan ve *et-Târîhî* (*ta'rîh* yazarı) olarak adlandırılan Ebu Bekr Muhammed b. Abdulmelik (v. 330/932 civarı), nahivcilerle ilgili *Tabakâtu'n-nahviyyîn* adlı bir biyografi eseri ve ayrıca *Ahbâru'n-nahviyyîn* diye bir başka biyografi eseri yazmıştır.[271] Burada müteradif olarak kullanılan *ahbâr* ve *tabakât* terimleri biyografi konusunu ele almaktadır. Ona "et-Târîhî" denilmesinin sebebi, aynı zamanda "yıllık tarihler (*ta'rîh*) ve onların derlenmesi alanında da çalışmış" olmasından dolayıdır.[272] Abdulmelik b. Mervan'ın neslinden gelen el-Habîbî'nin (v. 333/944) "*ahbâr* ve *edeb*e meylettiği" söylenir.[273]

el-Kâlî, kendilerinden "*ahbâr* ve lüğat" dersleri aldığı hocalarından onaltısının ismini verir. Bunlar arasında yukarıda zikredilen Ebu Bekr Muhammed b. Abdulmelik et-Târîhî de vardır.[274] Kâlî, İbn Haldun'un, eserlerini *edeb*in temel kaynakları olarak andığı dört müelliften biridir. Diğerleri Câhız, İbn Kuteybe ve Muberred'dir.[275] Ebu'l-Ferec el-Isbahânî'nin *Kitâbu'l-eğânî*si (*Şarkılar Kitabı*) üçyüzden fazla *haber* dizisini içerir. Onun *Şarkılar Kitabı*'nın yanısıra çok sayıda başka *ahbâr* türü eser yazmış olan bir neseb âlimi (*en-Nessâb*) ve *ahbâr*-tarihçisi (*el-Ahbârî*) olduğu ifade edilir.[276]

Ahbâr eserlerine dair velûd bir müellif de Ebu Ubeydullah el-Merzubânî'dir (v. 384/993). Onun âbidevî eseri *el-Muktebes*'in üçbin varaktan oluştuğu söylenir.[277] Bu eser, el-Yağmurî'nin (v. 673/1274) özet tahkiki (telhisi) içinde yayımlanmıştır.[278] Onuncu yüzyıldaki aslının başlığı ile onüçüncü yüzyıldaki özetinin başlığı arasındaki farklılık anlamlıdır. Asıl metnin "nahivciler, sözlük âlimleri ve nessâblar"ın *ahbâr*ından oluştuğu söylenir; özet metin ise "nahivciler, edîbler (*udebâ*), şairler ve âlimler (*ulemâ*)"in *ahbâr*ından oluşur. Bu iki başlıkta bir tezat yoktur. Çünkü *edeb*, esas olarak filoloji (nahiv ve lüğat) ile şiir ve bedîî nesrin kaideleri ve hammaddelerinden oluşur. Kıftî, Merzubânî'nin nahiv ve lüğat (sözlük ilmi) alanla-

rında ihtisaslaşmış olmasa da, bu mevzularda yazan ve ders verenlerin *ahbâr*ı hakkında eser verdiğini söyler. Kıftî, *Muktebes*'in yirmi cilde yakın büyük bir eser olduğuna işaret eder; onun sayfalarında Merzubânî nahiv ve lüğat meselelerini ele almıştır, dolayısıyla bu alandaki büyük âlimlerden biri olarak görülebilir.[279] Mutenebbî'ye karşı bir risale yazmış olan filolog ve şair Muhammed b. el-Hüseyin el-Hâtimî, *ahbâr*ını *edeb* oturumlarında (*mecâlisu'l-edeb*), yani edebî tetkikler ile ilgili oturumlarda imlâ etmiştir. Onun *Emâlî*si (*İmlâlar*) Cürcânî'nin *Kinâyât*ı içinde nakledilir.[280]

C. Tarihî Roman

Klasik Arap edebiyatında roman büyük oranda tarihî roman şeklinde yazılmıştır. Kökeni itibarıyla o, Arabistan'ın ürünlerinden biridir. Tarihî romanın varlığı ve yaygınlığı, Müslüman ümmet arasında kuvvetli bir tarih şuurunu gösterir. Tarihî romanı iki tür eser temsil eder: 1-*Futûh* veya *meğâzî* (fetihler, askerî seferler), 2-*Siyer*. Siyer terimi, çokluk kalıbı içinde (*siyer*) askerî seferler anlamına gelirken, teklik kalıbı olan *sîre*, -hayat hikayeleri anlatılan kişilerin tecrübelerini ele alma anlayışıyla- hayat hikayesi (biyografi) anlamına gelir. Roman türündeki ibdâ' (creativity), zirvesine Haçlı Seferleri zamanında ulaşan sürekli bir akış yaşamıştır. Bu durum, 14. ve 15. yüzyıllarda da Baybars'ın *Sîret*i, Seyf b. Zî Yezen'in *Sîret*i gibi romanlarla Mısır'da güçlü bir şekilde devam ediyordu. Bu tür romanın *ahbâr*-tarih ile olan sıkı irtibatı, onların muhtevasını oluşturan konuşmalar, harpler, mahal tasvirleri, senedler (râvî zincirleri) ve en önemlisi şiir ilaveleri gibi şeklî unsurların aynı olması vakıasını da açıklar.[281] *Binbir Gece Masalları*, *ahbâr-siyer* tarzı roman yazımı grubundandır. Bu masalların *edeb* türüne katılmamalarının sebebi, klasik (fasîh) Arapça ile değil, daha ziyade klasik libası giydirilmiş avam lehçeleri ile yazılmış olmalarıdır. Bu masallar, Vehrânî'nin yazılarından da farklıdır; çünkü bu masalların dili göstermelik bir sözdizimi cilasıyla kaplı hakiki avam lehçesidir, oysa Vehrânî klasik Arapçanın bedîî nesir tarzıyla yazmıştır ve metnin çeşitli yerlerinde dağınık olarak hayli az sayıda avâmî ifade yer alır.

Bu noktada Arapça *haber* (ç.k. *ahbâr*) kelimesiyle İtalyanca *novella* kelimesinin tam olarak aynı anlama sahip olmaları (haber, masal, öykü) son derece dikkate değer bir husustur ve iki terim arasında muhtemel bir irtibatı gösterir. Latince kökenli olan *novella* kelimesinin İtalyancada, "Boccacio'nun *Dekameron*u, Valoisli Marguerite'nin *Heptameron*u gibi eserlerde yer alan masallardan veya öykülerden biri; bu türden bir öykü" olduğu söylenir.[282] *Edeb* ilimleri literatüründe *Kitâbu'l-ahbâr* başlıklı eserlerin sayısındaki artış meşhurdur.[283] *Haber*, hadis anlamına da gelir;

tarihî bilgi, biyografi veya anekdot bilgisini gösterir; *hikâye,* masal, nakil terimlerine tekabül eder.[284]

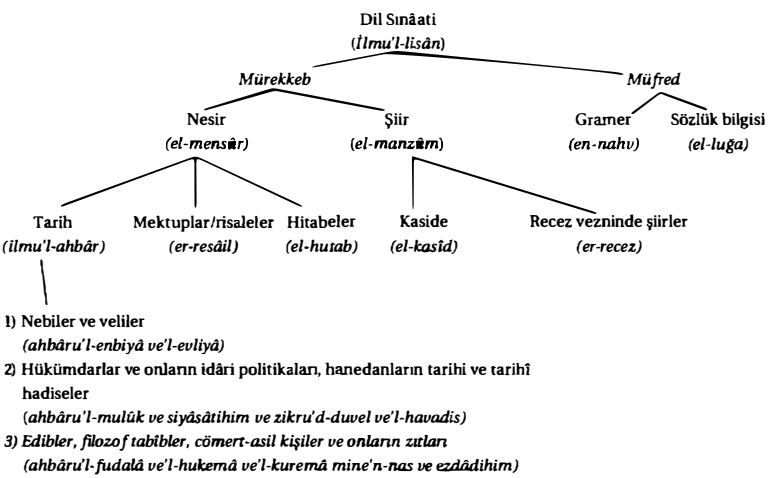
Edeb ilimlerinin ilişkili olduğu tarihyazımı esas itibarıyla *ahbâr* türü tarihyazımı olsa da, *ta'rîh* türünün *edeb* alimlerini ilgilendirmediği düşünülmemelidir. Çünkü bu alimlerin kâtibler sınıfından olan edîbler, divânlarında önemli makamlara getirildikleri hanedanların resmî tarihlerini yazmak üzere davet ediliyorlardı. Fakat, *edeb* ilimleri için önemli bir kaynak teşkil eden şey *ahbâr* türü idi. Bu tür, sadece filoloji için değil aynı zamanda hitabet ve mektup yazımı için de önemliydi. *Ta'rîh ale's-sinîn*in yani yıllık tarihyazımı türünün ciddî vâkıalarının aksine, hepsi nahiv, sözlük ilmi ve şiir alanında öğretici olduğu gibi hepsi de yeni ve eğlendirici olan neseb ilmi, tabakât (biyografi) ve hâtırat (otobiyografi) alanları, *ahbâr* eserlerinin sayfalarında kendilerine yer buldular. İçerdikleri şiirlerle birlikte *ahbâr* eserleri, klasik Arapçaya ve Arapların halk bilgisine (folklor) dair kaynak malzemeyi ihtiva etmekteydiler. Bu eserler, klasik Arapça ve onu konuşan kadîm Araplarla ilgili her şeyin kendilerine akıtıldığı menbalardan biri mahiyetindedir. *Edeb*in ilgi alanlarının hepsi, tam anlamıyla *edeb* ilmini gösterecek şekilde kuşatıcı bir terimde toplanacak olsaydı, bu, *tâbiûn*dan Katâde b. Di'âme es-Sedûsî'nin üstatlık seviyesine ulaştığı söylenen ilim olurdu: *İlmu'l-Arabiyye ve'l-Arab* (Arapların ve Arap filolojisinin ilmi) veya kısaca *ilmu'l-Arab* (Arapların ilmi).[285]

Başlıklarında *ahbâr* terimi bulunmasa da birçok kitap bu tarihyazımı türüne aittir ve edebî tetkiklerin kullanımına tahsis olunmuş mebzul miktardaki malzemeyle birlikte aynı gayeye hizmet etmiştir. Örnek olmak üzere bunlardan birkaçını burada zikredelim: İbn Abdirabbih'in *el-'Ikdu'l-ferîd*i, Merzubânî'nin *el-Muktebes*i, Ali b. Muhassin et-Tenûhî'nin (v. 447/1055) *Nişvâru'l-muhâdaras*ı, İbn Hamdûn'un (v. 562/1167) *et-Tezkire*si, Yâkût el-Hamevî'nin *el-İrşâd*ı, Kıftî'nin *İnbâhu'r-ruvât*ı ve Câhız ile Mes'ûdî'nin eserleri. Başlıklar birbirinden farklıdır, fakat *studia edebiyye* sözkonusu olduğu sürece hedef aynıdır.

Ahbâr eserleri ile biyografi türleri [yani *tabakât*, şehir *ta'rîh*leri (esas itibarıyla ünlü kişilerin, ilgili şehirde ikamet edenlerin ve orayı ziyaret edenlerin hayat hikayeleri ile şehrin tasvirinden oluşur) ve hâtıratların (*ahbâru nefsih, kitâbu sîretih*)][286] yanısıra aşağıdaki başlıkları taşıyan eserlerin yazıldığı türler de *edeb* ilimlerinin ihtiyaçlarına hizmet etmiştir: *Edebu'l-kâtib* (Bürokratın Rehberi), *Emâlî* (İmlâlar), *Lahn* (Gramer Hataları), *Mecâlis* veya *Mucâlesât* (Edîblerin Toplantı Yerleri; aynı zamanda edeb tetkiklerinin "imlâ oturumları"), *Mesâil, Hilâf* veya *İhtilâf* (nahiv ve sözlük ilminin "Tartışmalı Meseleleri"), *Nevâdir* (filolojideki "Nadir Hususlar", "Anekdotlar").

Edîblere dair biyografi literatüründe *ahbâr* terimi sık sık *edeb* dallarından biriyle veya umumî olarak *edeb* ile irtibatlandırılır. Mesela Basralı şair el-Utbî'nin kuvvetli bir şekilde *ahbâr*a meylettiği söylenir.[287] Mevsılî'nin "şiir *ahbâr*ının" âlimi olduğu ifade edilir.[288] Tarihçi Belazûrî'nin (v. 279/892), meşhur şair Buhturî'nin şiirleri ayarında şiir nazmettiği söylenir.[289] *Edeb* ve *haber* alanları, "*ilmu'l-edeb ve'l-haber*" şeklinde birbirini mütemmim dallar olarak birlikte zikredilir.[290] Sık sık *ahbâr*, genellikle *edeb*le veya *edeb* dallarından biri veya birkaçıyla birlikte bir edîbin ihtisas dalları arasında zikredilir.

Edîblerle ilgili tabakât literatüründe son derece açık bir şekilde ortaya konulan *ahbâr*-tarih ile *edeb* dalları arasındaki bağlantı, 13. yüzyılda yazılmış devlet yönetimiyle ilgili bir eserde ilim dallarının tasnifi esnasında yine açıkça gösterilir. Sözkonusu eser, Ahmed b. Muhammed b. Ebi'r-Rebî'in *Sulûku'l-mâlik fî tedbîri'l-memâlik* (Devlet Yönetiminde Hükümdarın Hareket Tarzı) adlı eseridir.[291] Bu eser, 655/1256 civarında yazılmıştır.[292] Müellif, eserin 104-106. sayfalarında *edeb* dallarını sıralar. Bunlar aşağıdaki diyagramla şöylece gösterilebilir:



D. Edebî İlimler

(İbn Ebi'r-Rebî'in *Devlet İdaresinde Hükümdarın Hareket Tarzı* Adlı Eseri Temelinde)

Diyagramda görüldüğü üzere *ahbâr*-tarih, uygulamalı hitabet yani mektup yazımı ve konuşma yazımı ile birlikte nesir telifinin altındaki üç

bölümden biri olarak sıralanır.[293] Dikkat edilirse, edebî sanatlarla ilgili bu tasnifte tüm *edeb* dalları yer almaktadır: Nahiv, lüğat, şiir, uygulamalı hitabetin iki dalı olan hitabet ve mektup yazımı ve son olarak tarih. Ahlâk felsefesine gelince, müellif onu kitabının bir önceki bölümünde ele alır. Ayrıca *studia edebiyye* ile ilgili bu tasnifin, yönetim ilmini ele alan bir eserde yer aldığına dikkat ediniz. Çünkü edîblerin çoğunluğu, hükümdarlar ve devlet adamları topluluğunda ve hükümet mevkilerinde bulunmaktaydı.

Müellif aynı eserde bir başka yerde gençlerin talim ve terbiyesi konusunu ele alır. Açıktır ki, alacakları eğitim sayesinde devlet hizmetinde yer alabilecek olan gençlerle ilgilenmektedir. Müellif bu bakımdan tavsiyelerini şöyle sıralar:

1. Genç için akıllı ve kabiliyetli bir muallim bulunmalıdır ve muallim onu eğitmeye, başka bir şeyle değil Allah'ın Kitabı (yani Kur'ân) üzerinde çalışmakla başlatmalıdır.
2. Ardından gence yazma sanatı ile okuma sanatını öğretmelidir ve onu mükemmel bir hat yazma becerisi elde etmeye teşvik etmelidir.
3. Gücünün yettiği kadarıyla sözlük ilmi ve nahiv hakkında bilgi sahibi olmaya teşvik etmelidir.
4. Belâğat kabiliyeti ve mektup yazma sanatında yeterlilik elde etme amacıyla çalışmaya teşvik etmelidir.
5. Öğrenci bunun ardından aritmetik, geometri ve cebr konusunda eğitilmelidir.
6. Öğrenci bundan sonra güzel edebiyat eserlerinden seçme metinlerle (*el-fezâilu'l-muhtâra*) ilgilenmeli, onları cümle yapısı ve anlamları bakımından tahlil etmelidir.
7. Ayrıca bir miktar fıkıh bilgisi de edinmeli ve hadis mecmualarını çalışmalıdır.
8. Bütün bunların yanısıra ona; hocasına saygı göstermesi, ona hizmette elinden gelenin en iyisini yapması ve hocasının kendisi üzerindeki haklarını tanıyıp riayet etmesi söylenmelidir. İşte o zaman kendisine faydalı olacak şeyleri özümseyip, zarar verebilecek hususlardan kendisini koruyacak bir mertebeye ulaşacaktır.[294]

7. Bölüm

Ahlâk Felsefesi

Edeb çeşitli unsurları birleştirmiş ve ahlâk düşüncesinin muhtelif safhalarından geçmiştir. Fars ahlâk düşüncesi ve Yunan felsefî etiğinden her biri kendi rolünü oynamış ve öğretileri nihayette *edeb* eserleri içerisinde yerlerini almıştır. Daha büyük bir öneme sahip olan şey ise, bizzat İslâm'ın içinden, bilhassa tasavvuftan gelen etkilerdi. Bu çok veçheli hareketin kendi nazarî ve zühdî yönleri vardı; aynı zamanda hukuk karşıtı (antinomian) bir yönü de vardı. Aynı zamanda Şeriat'a az veya çok oranda sıkı bağlılık yoluyla kendi mistisizmini törpüleyen bir yüzü de bulunuyordu.

İslâm ahlak düşüncesi (etik) üzerine yapılan bir incelemede şu ifadeye yer verilir:

> Genel Müslüman bakış açısından, dinî vecibelerin sahih bir şekilde ifâsının ve dinî öğretilerin doğru olarak anlaşılmasının ahlâkî hayatın unsurlarından ayrılmazlığı göz önünde bulundurulduğunda, genel olarak, hadis külliyatının İslâm ahlâk düşüncesinin elkitabını oluşturduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu kapsayıcı yapı içerisinde belli bazı davranış biçimleri, daha hususî bir şekilde *edeb* terimiyle gösterilir ki, bu terimin erken dönem dinî anlayış bağlamında kesinlikle bir ahlâkî çağrışımı bulunmaktadır.[295]

Sûfiliğin İslâm'da kabul gören şekli, diğerleri arasında Gazâlî'nin *İhyâu ulûmiddin* adlı eserinde açıklanmış haliyle görülebilir. Bu kitap, sadece sûfî Haris el-Muhâsibî'nin (v. 243/857)[296] öğretilerine geniş ölçüde istinad etmekle kalmaz, ayrıca daha geç dönemdeki sûfîlerden Ebu Talib el-Mekkî'nin (v. 386/996) öğretilerine, bilhassa onun *Kûtu'l-kulûb*u'na da dayanır.

Fakat *edeb* alanındaki ahlâk felsefesi, ecnebî ve İslâmî geleneklerin seçmeci (eklektik) bir birleşimidir. Bu durum İbn Kuteybe'nin *Uyûnu'l-ahbâr*'nda görülebilir. Müellifin "giriş"te yazdığı bir bölümden edinilecek ilk intibanın aksine seküler ve dinî anlayışlar bu kitapta yerlerini almışlardır:

> Bu kitap, her ne kadar Kur'ân'ı, Sünnet'i, Şeriat'ın emirlerini veya helal ve haram sahasını incelememekteyse de son derece önemli meselelere giden yolu göstermektedir. O, faziletlere irşad etmekte, ahlâkî düşüklükten sakındırmaktadır; kötülüğü menetmekte, makul yönetime, doğru hükme, mutedil idareye ve ülkenin muhafazasına teşvik etmektedir. Allah'a giden yollar tek bir yoldan ibaret değildir; iyiliğin tamamı teheccüd namazı, sürekli oruç tutma, helal ve haram bilgisi ile sınırlı da değildir. Aksine, Allah'a götüren yollar çok sayıdadır ve iyiliğe götüren kapılar ardına kadar açıktır. Dinin salâhı, zamanın salâhına bağlıdır ve zamanın salâhı hükümdarın salâhına bağlıdır; hükümdarın salâhı da Allah'ın yardımıyla ruhî hidayette ve iyi idrake yardımdadır.[297]

İbn Haldun'un (v. 808/1406) sıraladığı dört eserin, *edeb*-hümanizmin temel kaidelerini ve rükünlerini içerdiği söylenir. İbn Kuteybe'nin yukarıdaki eseri bunlardan biridir.[298] Yukarıda alıntılanan parça ilk kez okunduğunda, Akılcılıktan ilham alındığı ve müellifinin bir dereceye kadar dinin aleyhine hümanizmanın değerine dikkat çekmeyi arzuladığı izlenimi edinilebilir. Fakat 9. yüzyılın ikinci yarısında vukubulan hadiseler ve zikredilen ilk iki müellif gözönüne alındığında vakıanın böyle olmadığı görülecektir. Büyük edîb Câhız, Mutezilî bir Akılcı idi; aynı derecede büyük edîb İbn Kuteybe ise bir Gelenekçi idi.

Bir Gelenekçi olarak İbn Kuteybe Akılcılığın müdafii olamazdı. Yukarıdaki parça, yoldaş Gelenekçilere hitaben yazılmış *edeb*-hümanizm lehine bir şahitlik olarak anlaşılmalıdır. Bu parçada o, şahitliğini Kur'ân'a, Sünnet'e, Şeriat'ın evâmirine riayet edenlere yöneltmektedir. Bana öyle geliyor ki İbn Kuteybe, Gelenekçi arkadaşlarını, Mutezile'nin etkisiyle bazen Akılcı bir yön verilen *edeb*-hümanizme karşı *aşırı tepki* göstermekten kaçınmaya teşvik etmektedir. Çünkü Engizisyon'un (Mihne) başarısızlığa uğramasından önce, çarpıcı başarılara imza atan Mutezilî şahsiyetler edeb alanına hakim durumdaydı. Bunlar arasında en seçkin olanı meşhur Câhız'dı. Câhız, kendi kelâmî mevkıfını *Fazîletu'l-Mu'tezile (Mutezile'nin Üstünlüğü)* adlı eserinde açıkça ortaya koymuş, fıkıhta da kendi adıyla *Câhıziyye* olarak adlandırılan bir mektep kurmuştur. Bu mektebin, Gelenekçi seli altında kalan kısa ömürlü bir varlığı olmuştur.

İbn Kuteybe, 9. yüzyılın son çeyreğinde, Gelenekçi harekete mensup hukuk loncaları (mezhepler), kendi meslekî fıkıh college'leri ve dışlayıcı müfredatlarıyla tomurcuklanma sürecindeyken vefat etmiştir. Yukarıda 1. Kısım'da gösterildiği üzere, Gelenekçilerin amacı, fıkıh öğretme yetkisini, mütekellimleri (philosophical theologians) dışlayarak sağlam bir şekilde fakih teologların eline vermekti. Gelenekçi ve edeb mütehassısı olan İbn Kuteybe'nin anlaşılır kaygısı buradan kaynaklanıyordu; yani kendi Gelenekçi arkadaşları, düşman Mutezilîlere karşı ateşli tepkilerinin taşkınlığı içinde edeb sahasına karşı da aşırı tepki gösterebilir ve tabiri caizse pire için yorganı yakabilirlerdi.

A. Akademik Vaazın Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Gelenekçilerin, hukuk loncaları (mezheb), fıkıh college'leri, dışlayıcı müfredat ve öğretim üyeliği belgesi (tedrîs icâzeti) gibi icadları arasında ahlâk felsefesi alanında ortaya koydukları bir icad da vardı: Akademik vaaz.

Vaazların Tipolojisi

Eskiden beri dinî nasihat vermenin iki türü arasında bir ayrım yapılmaktaydı: 1) *Hutbe*, 2) *Vaaz*. Hutbe, Halifenin tayin ettiği bir *hatîb* tarafından *câmi*de okunan Cuma hutbesiydi. İkincisi, yani *vaaz* ise fakih, sûfî, müfessir, muhaddis gibi müstakil bir din âlimi tarafından bir *câmi*, mescid veya medresedeki *ders halkası*nda akademik bir çalışma sahası olarak işlenebilir; bir başka vesileyle, bir hükümet yetkilisine nasihatte bulunmak üzere bir mektup şeklinde yazılabilir yahut halka açık olarak irad edilebilirdi. Hükümdar tarafından atanan *hatîb*in aksine, *vâiz*in mevkii hükümdar tarafından belirlenmezdi. Yine *hatîb*den farklı olarak *vâiz*, *vaaz*ını iktidara nasihatte bulunmak, onu uyarmak veya tenkid etmek üzere kullanabilirdi.

Hutbe ve *va'z*, dinî nasihat vermenin en önemli iki türüydü. Kaynaklar bu iki türü birbiriyle karıştırmazlarsa da, *vaaz*, *kasas ve tezkîr* türü konuşmalarla karıştırırlar. *Vaazın*, şehrin cadde ve sokaklarında icra edilen ve avâma yönelik bir nasihat türü olan *kasas*tan ayırdedilmesi gerekir. *Kasas* anlatıcılarına *kâss* (çokluk kalıbı: *kussâs*) ve *muzekkir* (ç.k. *muzekkirûn*) denilir. Bu ayrımın yapılması gerekir, çünkü metinlerde, bu nasihat türlerini icrâ edenleri gösteren üç terim (*vâiz, kâss, muzekkir*) sık sık karıştırılır. İbnu'l-Cevzî (v. 597/1200) bu karıştırma sorununu ele almış ve nasihat etme konusunda *Kitâbu'l-kussâs ve'l-muzekkirîn* adlı bir eser yazmıştır. İbnu'l-Cevzî eserinin hemen girişinde bu üç terimin tanımla-

rını verir. *Kâss* (kıssacı) geçmişin hikayelerini (kıssalarını) ele alır, nakleder ve yorumlar. *Muzekkir* (hatırlatıcı), Allah'ın kullarına bahşettiği lütufları hatırlatır, O'na şükretmeye teşvik eder ve O'na isyandan sakındırır. Müellif, ardından bu iki terimin hatalı bir şekilde birbirleri yerine kullanıldıklarına değinir. Nasihat edicinin hedefi, dinleyicilerinin katı kalplerini yumuşatan bir haşyet telkin etmektir.[299]

Akademik Vaazın Zuhûru

Akademik vaazın ortaya çıkışına dair ilk emareler, öndegelen Gelenekçiler arasından çıkan bazı seçkin şahsiyetlerin faaliyetlerinde görülebilir. Berbeharî (v. 329/941), *vâiz* olarak görülmese de, 11. yüzyılda vâizler arasında ortaya çıkacak olan faaliyetçi (activist) tipin öncüsüydü. Sözkonusu vâiz tipi, Bağdad'da vaaz vermek üzere şehir dışından getirilip istihdam edilen Eş'arî vâizlere karşı mücadele çerçevesinde ortaya çıkmıştı. Berbeharî'nin bize ulaşan tek eseri, *Şerhu Kitâbi's-sunne* adlı (Ahmed b. Hanbel'in bir eserine şerh olarak yazılmış) bir akâid kitabıdır. O bu eserde, [Hz.] Peygamber'in sünnetine aykırı gördüğü siyasî-dinî hareketleri mahkum etmektedir. Berbeharî, Eş'arî'nin kelâm anlayışına muhalifti. Eş'arî'nin, içinde kendisini doğrudan Ahmed b. Hanbel taraftarı olarak açıkladığı *el-İbâne* adlı eserini Berbeharî ile görüştükten sonra yazdığı söylenir. Berbeharî de daha önce aynı başlığı taşıyan bir eser yazmıştır. Berbeharî, Şiîliği benimseyen Büveyhîler döneminde Sünnîlik lehine yürüttüğü dinî-siyasî faaliyetleri sebebiyle takibata uğrayarak gizlenmek zorunda kalmış ve 96 yaşında vefat etmiştir.[300]

Ebu Bekr en-Neccâd'ın (v. 348/960) Mansur Camii'nde biri fetvâya, diğeri hadis imlâsına tahsis ettiği iki halkası vardı. O, Ahmed b. Hanbel'in *Musned*i'ni tedvin etmiştir. Fıkıhla ilgili eserlerinden biri hilâf ilmini (fakihler arasında ihtilaflı meseleleri) ele alır.[301] Halku'l-Kur'ân görüşünü benimseyenlere reddiye olarak bir risâle yazmıştır.[302] Muhaddis ve sûfî Ebu Bekr el-Acurrî (v. 360/971), hem Şâfiî hem de Hanbelî tabakât müellifleri tarafından kendi mezheplerine mensup olarak gösterilen Gelenekçi âlimlerden biridir. Bu şekilde çifte bir kimliğe sahip olmasının sebebi, şüphesiz, henüz teşekkül sürecinde olan sözkonusu iki Gelenekçi mezhebin (guild of law: hukuk loncası) mensupları arasındaki yakınlıktır. Acurrî, Gelenekçi tarzda bir akâid kitabı yazmıştır ve bu eser, *kelâm* ilminin mahkum edilmesinin *olmazsa olmaz şart* durumunda olduğu Hanbelî Gelenekçilerin eserleriyle aynı anlayıştan ilham almıştır.[303] Hem Neccâd hem de Acurrî hadis âlimi idiler; her ne kadar mevcut tabakât eserlerinde vâiz olarak tavsif olunmazlarsa da, akademik vaaz sanatı ala-

nında öğrencileri vardır. Bununlar birlikte her ikisi de muhaddis olup hadis dersi verdikleri halkaları bulunmaktaydı ve bu halkalar sık sık akademik vaaz için kullanılırdı.[304]

Hanbelîler arasında akademik vaaz sanatında ilk büyük âlim, Ebu'l-Hüseyin İbn Sem'ûn'dur (v. 300-387/912-997). Onun sık sık derlenen nasihatlarından günümüze ancak birkaç küçük parça ulaşmıştır.[305] Onun Bağdad'da yaptığı ahlâkî nasihat sohbetlerine birçok büyük âlim devam ederdi. Büveyhîlerden Adûduddevle (hükümdarlığı: 338-372/949-983), Bağdad'daki yönetim döneminin başlarında Sünnîler ile Şiîler arasındaki çatışmalara bir son vermek amacıyla mescidlerde ve şehrin cadde ve sokaklarında verilen tüm vaazların durdurulması emrini vermişti. Rivayete göre İbn Sem'ûn, bu emre muhalefet etmiş ve sadece vaazlarını durdurmayı reddetmekle kalmayıp bir de Büveyhî hükümdarının huzuruna çağrıldığında bizzat hükümdara da va'zu nasihat etmiştir.[306]

İbn Sem'ûn ile birlikte vaaz, *câmiler*, mescid-college'ler ve nihayet medrese-college'ler ve türdeş müesseselerdeki ders halkalarında öğretilen akademik bir mevzu ve bir sanat olarak sağlamca tesis edilmiştir. Bu gelişme, çok yönlü Hanbelî fakih İbn Akîl'e ayrılan tabakât bölümünde açıkça ortaya çıkar. Onun *özgeçmiş*inde, İbn Sem'ûn'un talebelerinden biri olan Ebu Tahir İbnu'l-Allaf (v. 442/1050) adlı bir hocasıyla birlikte ders okuduğu alanlar arasında *vaaz* da zikredilir. İbn Akîl'in kendisi de eserleri vasıtasıyla İbnu'l-Cevzî üzerinde büyük bir etkide bulunmuştur. İbn Akîl'in İbnu'l-Cevzî üzerindeki etkisine, özellikle de vaaz sanatındaki etkisine dair çok sayıda örnek, İbnu'l-Cevzî'nin onun eserlerinden uzun bölümler iktibas ettiği eserlerinde görülebilir. Şüphesiz İbnu'l-Cevzî, İbn Akîl'den bizzat ders alamayacak kadar küçük yaştaydı; vaaz sanatını İbn Akîl'in meslektaşı Zağunî'den (v. 527/1132) ders almıştı. Zağunî vefat ettiğinde İbnu'l-Cevzî onbeş yaşlarındaydı. İbn Akîl'in de İbnu'l-Cevzî'nin de Kur'ân ilimleri, hadis, zühd ve tasavvuf sahalarında başka üstadları vardı ve bunların hepsi *vaaz* ile sıkı bağları olan kimselerdi.

Dolayısıyla Hanbelî akademik vaaz geleneğinde 10. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar uzanan ve bu üç asrın her birinde büyük bir vaaz yazarı yetiştiren bir etki silsilesi mevcuttur: İbn Sem'ûn, İbn Akîl ve İbnu'l-Cevzî. Bir sanat biçimi olarak *vaaz*, gelişiminin zirvesine 11. yüzyılın yeni edebi (humanism) içinde İbn Akîl ile birlikte ulaşmıştır. Ardından 12. yüzyılda İbnu'l-Cevzî ile birlikte vaaz, şimdi yeniden kuvvet kazanmış bir hilafet sarayında kendine ait mevkilerdeki edîbleri yüksek hükümet vazifelerine yerleştirmede başarılı olmuştur.

Tıpkı tasavvuf[307] gibi *vaaz* etme ve yazma da, Gelenekçilerin icadlarından biriydi ve Kur'ân'ı ve hadisleri tedebbürün bir ürünü olarak İslâm'ın Mukaddes Metinlerinde derin köklere sahipti. İbnu'l-Cevzî, vaaz sanatıyla ilgili kitabında ilk vâiz olarak bizzat [Hz.] Peygamber'i zikreder. Allah [cc.], Kur'ân'da "Kıssayı anlat; belki düşünürler" (el-A'râf 7/176) ve "O halde öğüt ver, çünkü sen ancak öğüt vericisin" (el-Ğâşiye 88/21) emriyle [Hz.] Peygamber'e vaaz vermeyi öğretmektedir. İbnu'l-Cevzî ardından [Hz.] Peygamber'den sonra öndegelen İslâm vâizlerini sıralayarak devam eder. Önce dört halife de dahil olmak üzere [Hz.] Peygamber'in sahabîleriyle başlar ve 16 sahabî ismi verir. Bunun ardından çeşitli İslâm şehirlerindeki ve bölgelerindeki öndegelen vâizleri/vaaz yazarlarını zikreder: Mekke (5 vâiz), Medine (6), Yemen (1), Kûfe (7), Basra (16), Rey (3), Belh (3), Nişabur (1), Suriye (3), Mısır (1), Mağrib (1), İstanbul (1) (ismi verilmeyen ve sadece "Konstantiniyye vâizi" olarak zikredilen bir vâiz) ve nihayet kendi şehri Bağdad (11). Burada Bağdad'ın vaaz yazarları ve vâizleri ele alınacaktır.

Aşağıda isimleri verilen vaaz yazarları konusunda ana kaynağımız İbnu'l-Cevzî'dir. Onun *Kitâbu'l-kussâs* adlı eserinde ve yıllık tarih-biyografi eseri olan *Muntazam*ı'nda adları verilen bu âlimler, burada, onların dersleri ve yazıları aracılığıyla vaaz sanatının Bağdad'daki gelişimi hakkında okuyucuya bir fikir vermek ve bilhassa Engizisyon'un (Mihne) başarısızlığa uğramasının ardından *vaaz*ın nasıl istimal edildiğini göstermek amacıyla zikredilmektedir. Görüleceği üzere biri şekil, diğeri muhteva olmak üzere vaazın iki rolü oynaması sağlanmaktadır: 1) Vaaz, Gelenekçi hareket için bir belâğat vasıtasıydı; daha önceleri hükümdarlık saraylarında tecrübe edilen edebî hitabet türünü tashih edici bir araçtı. 2) Gelenekçi akâidin yayılması için bir vasıtaydı; saraydaki hitabet uygulamasının ve hayat tarzının sekülerleştirici eğilimlerine yönelttilmiş bir bildiri (manifesto) idi. Bu bildirinin muhtevası, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in öğretileri temelinde gelişim süreci içinde bulunan Sünnî akîdesiydi.[308]

Kitâbu'l-kussâs'ta Bağdad şehri için zikredilen onbir vaaz âlimi, fakihler, muhaddisler ve sûfîlerden oluşur. Haris el-Muhâsibî'nin ve Beyâzıd-ı Bistamî'nin talebesi olan meşhur sûfî Cüneyd-i Bağdadî (215-298/830-910 civarı), aynı zamanda bir mektup yazıcısıdır; Şâfiî'nin öğrencisi Ebu Sevr'den (v. 240/854) fıkıh dersi almış bir fakihtir.[309] Aynı şekilde meşhur bir sûfî olarak bilinen Şiblî (247-334/861-946) de önce Hayr en-Nessâc'a ardından Cüneyd ve Hallac-ı Mansur'a öğrencilik yapmıştır.[310]

B. Akademik Vaaz Konusunda Yazanlar ve Vaaz Verenler

1. Ebu's-Sarî Mansur b. Ammar (v. 3./9. asır başları):[311]

Aslen Mervli olan bu vâiz Basra'da yaşamıştır. O, hem bir sûfî idi, hem de mütekaddim dönemin meşhur hadis âlimlerinden Leys b. Sa'd ve Abdullah b. Lehîa (v. 174/790) senediyle hadis rivayet eden bir muhaddisti. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir, fakat Fuat Sezgin'in kanaatine göre 9. yüzyılın başlarında vefat etmiş görünmektedir. Onun *mecâlisu'l-va'z*ı ("vaaz meclisleri/oturumları") İbn Nedim'in *Fihrist*i'nde zikredilir.[312] Sûfîlerin hayat hikayelerini yazan Ebu Abdurrahman es-Sülemî, onu "bir hikmet üstadı" (*min hukemâi'l-meşâyih*) olarak görür ve onun ahlâkla ilgili vecizelerinden bir kısmını zikreder. Aşağıdaki vecizeler, buradaki mevzu ile ilgilidir ve o dönemin hususîyetlerini yansıtmaktadır:

> Kim insanları methetmekle iştigal ederse [saray şairlerini ve hatîbleri kastedilmektedir], Allah'ı zikirden uzaklaşır (4 numaralı vecize).
>
> Ârifleri *zikr* kapları, ehli dünyanın kalblerini hırs ve tamah kapları, zâhidlerin kalblerini Allah'a tevekkül kapları, fakirlerin kalblerini kanaat kapları ve mütevekkil kimselerin kalblerini de rızâ kapları kılan Allah münezzehtir (10 numaralı vecize).
>
> Nefsin selâmeti ona (nefse) isyanda, helakı da ona itaattedir (13 numaralı vecize).[313]

Akademik vaaz alanındaki ilk seçkin âlim olan Mansur b. Ammar'ın, Mihne döneminde Kur'ân'ın mahiyetiyle ilgili sorgulamada Gelenekçiler tarafında yer almış olması dikkat çekicidir. Şâfiî'nin muhalifi Bişr el-Merîsî'nin halku'l-Kur'ân meselesinde yazdığı bir mektuba cevaben Mansur b. Ammar'ın yazdığı mektubu, bir başka sûfî tabakât müellifi Ebu Nuaym el-Isfahânî (v. 430/1038) *Hilyetu'l-evliya* adlı eserinde nakleder.[314] Mansur b. Ammar'ın, Kur'ân'ın mahiyetini tartışmanın bid'at olduğunu, soranın da cevaplayanın da günahkâr olduğunu söylediği nakledilir. Soran, kendisini ilgilendirmeyen meselelere dalmaya hakkı olmadığı için,[315] cevaplayan da halli kendisine vâcib olmayan meselelere burnunu soktuğu için günah işlemektedir. Mansur şöyle devam eder:

> Allah yaratıcıdır; diğer her şey yaratılmıştır. Kur'ân, Allah'ın kelâmıdır, gayrımahlûktur. Siz, kendinizi ve hasımlarınızı, Allah'ın Kur'ân'da Kur'ân'a verdiği isimlerle sınırlayın ki, doğru yola hidayet edilenlerden olasınız; Kur'ân için kendi katınızdan bir isim uydurmayın ki, dalâlete gidenlerden olmayasınız.[316]

Kaynaklar, Mansur'un kendi döneminde katı kalbleri yumuşatmada (*terkîku'l-kulûb*) ve dinleyicilerini gayrete getirmede (*tahrîku'l-himem*) etkili bir konuşmacı ve vaaz sanatında en yüksek belâğat derecesine ulaşan (*ileyhi'l-muntehâ fî belâğati'l-va'z*) kişi olduğu bilgisini verir.[317]

2. Ebu Zekeriyya Yahya b. Muaz er-Râzî (v. 258/872)

Meşhur bir sûfî ve zâhid bir vâiz olan Ebu Zekeriya aslen Rey şehrindendir; ancak önce Belh'te sonra Nişâbur'da yaşamış ve orada vefat etmiştir.[318] Onun İsmail adında bir kardeşi vardı; o, farklı bir yol tutmuş, hükümdarlara nedimlik (*mucâlesetu'l-mulûk*) yapmıştır.[319] İbnu'l-Cevzî, Ebu Zekeriya'nın mezar kitabesinde şu ibarenin yazılı olduğunu kaydeder: "Zamanın Bilgesi" (*Hakîmu'z-Zaman*).[320] Ebu Zekeriya Bağdad'a sadece misafir âlim olarak, ziyaret amaçlı gitmiş olsa da, o ve kardeşi burada, aynı ailenin mensuplarının meslek hayatlarındaki tezadı göstermek ve saray hayatında belâğatın ikna gücünün kullanımında rakip iki tarafı müşahhas hale getirmek amacıyla zikredilmiştir.

3. Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali b. Halef el-Berbeharî (v. 329/941)

Hasan b. Ali, daha önce zikredildiği üzere kaynaklarda bir vaaz yazarı olarak nitelendirilmez. Ancak o, bir Hanbelî fakihi olarak Gelenekçilerin mücadelesinde hem vaazın hem de zühdün bir parçası halini alacak olan sözkonusu dinî-siyasî hareketçiliğin (activism) öncüsüdür.[321]

4. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (v. 338/950)

Mısır'a yaptığı bir ziyaretten eve dönüşte "Mısırlı" (*el-Mısrî*) olarak adlandırılan Ebu'l-Hasan, Bağdadlı bir vâiz ve vaaz yazarıdır. Vaaz sanatıyla ilgili hiçbiri günümüze ulaşmamış olan çok sayıda eser yazmıştır. Onun hem ders hem de vaaz verdiği bir meclisi vardı.[322] Adaşı *Ali b. Muhammed* (v. 361/972), öğrencisi ve hâdimiydi; vaaz sanatını ondan ders almıştı.[323] Bir müstensih (*varrak*) olan bu öğrenci, *Ğulâmu'l-Mısrî* ("el-Mısrî'nin hâdimi") lakabıyla şöhret bulmuştur.[324]

5. Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Husrî (v. 371/982)

Sûfî ve vâiz olan Ebu'l-Hasan aslen Basralıdır, ancak Bağdad'da yaşamış ve orada müridleri irşâd eden öndegelen bir mürşid olmuştur. O, mutasavvıf Şiblî'nin öğrencisidir. Uzun süre yaşadığı için, ileri yaşlarda camide namaza devam etmek ona zor gelmiş ve dolayısıyla Mansur Câmiî'nin karşısında ona bir ribât kurulmuştur. Bu ribât, kendisinden son-

ra öğrencisi ez-Zûzanî'nin adıyla şöhret bulmuştur. Ebu'l-Hasan vefat ettiğinde seksen yaşını aşmıştı. Ahmed b. Hanbel Kabristanı olarak da bilinen Bâbu'l-Harb Kabristanı'na defnedilmiştir.[325]

6. Ebu Hafs Ömer b. Ahmed b. Şahin (v. 385/995)

Bağdadlı bir muhaddis ve vaaz sanatı âlimi olan Ebu Hafs, ihtisaslaşmaya erken yaşta başlayan üstadlarının izinden giderek hadis alanındaki ihtisasına onbir yaşında başlamıştır. Velûd bir müellif olan Ebu Hafs, kendi hesabına göre 330 eser yazmıştır. Onun Kur'ân tefsirinin 1500 fasikülden (*eczâ*) oluştuğu söylenir.[326] Vaaz sanatındaki öğrencileri arasında iki kadın da vardı: *Bintu'l-Bakkal* lakabıyla tanınan *Hatice* (v. 437/1045) ve *Hatice eş-Şehcaniyye* (v. 460/1068). Kendi oğlu *Ubeydullah b. Şahin* (v. 440/1048) de öğrencileri arasındaydı.[327]

7. İbn Sem'ûn (v. 387/997)

İbn Sem'ûn ile birlikte vaaz sanatında Hanbelîler arasında 12. yüzyılda yaşayan İbnu'l-Cevzî'ye ve ötesine kadar uzanacak olan bir tesir zinciri başlamıştır. Hanbelî bir sûfî, muhaddis ve fakih olarak İbn Sem'ûn, Hanbelî fıkhının temel ders kitabı olan Hırakî'nin (v. 334/945) *el-Muhtasar*'ını çalışmış, kendi tasavvuf öğretisinde ve akademik vaaz sanatında bu eser üzerine yorumlarda bulunmuştur. Vaazları ve ahlâk vecîzeleriyle meşhur olan İbn Sem'ûn'a *en-Nâtık bi'l-hikme "Hikmetle Konuşan Belîğ Konuşmacı"* lakabı verilmiştir. İbnu'l-Cevzî, İbn Sem'ûn'a ait şu ifadeyi nakleder:

> Allah'a isyan olan fiilleri, ahlâksızlık alâmeti olarak gördüm; bundan dolayı bir mürüvvet [*murûe: fazilet*] meselesi olarak görüp onları terk ettim. Mürüvvet de vera' yolunda ilerledi.[328]

Bu meşhur Hanbelî sûfî ve vâizin tefekküründe edeb alanına ait *fazilet* ile bu faziletin götüreceği dinî itaatkârlık arasındaki bağlantıya dikkat ediniz. İbn Sem'ûn vefat ettiğinde Bâbu'l-Harb semtindeki Ahmed b. Hanbel Kabristanı'na defnedilmiştir.[329] İbn Sem'ûn'un *Emâlî*si'nin parçaları, Dımaşk'ta Millî Kütüphane'de bulunmaktadır.[330]

8. Abdussamed (v. 397/1007)

Abdussamed ile "ashabı", iki hukuk loncası yani Hanbelî ve Şâfiî mezhepleri arasında gelişen işbirliği türünün, Gelenekçi hareket içindeki sıkı ortaklığın mükemmel örneklerini sunarlar. Abdussamed, Şâfiî fakihidir

ve vaaz sanatı âlimidir. Onun adı, *Ashâbu Abdussamed* (Abdussamed'in arkadaşları) adıyla tanınan dinî-siyasî bir hareketçi (activist) grupla ilişkilendirilir. İbnu'l-Cevzî, kendisinin *Vâizler Kitâbı*'nda onu Mansur Câmiî'nin "sandıklarında" (*sanâdîk:* namaz vakitlerini ilan eden bir tür su saati) vaaz eden bir zâhid olarak zikreder.[331] Bir anekdota göre, cömert bir hâmînin elçisi ona içinde 100 dinar bulunan bir para kesesi getirir. O bu parayı kendisi almaz; ama yere bırakılmasına ve "ashabının" ihtiyaçlarına göre keseden para almalarına izin verir. Oğlu yiyecek bir şey istemek üzere gelince, onu kendisine borçlu olduğu bir manava gönderir ve rivayete göre ona bir *rıtl*ın (yaklaşık yarım kg.) çeyreği miktarında hurma satın alması talimatı verir.[332] Bu *zâhid*in kaynaklarda tasvir olunan tanıdık sûreti bu şekildedir; o, kendisini etkileri altına almak isteyenlerin malî yardımından kaçınmıştır. O, Allah'ın Şeriatı'na aykırı olan ve reddedilmesi gereken zamanının örf ve adetlerini tenkid etme hürriyetini korumak amacıyla kendisini onlardan, yönetimden ve onun memurlarından uzak tutmuştur. Yukarıdaki vakıada Abdussamed'in para kesesini öğrencileri için kabul etmesi, öğrencileri bakımından hâmînin parasının meşru bir kaynaktan geldiğini onaylaması anlamına gelmekteydi.

9. Abdussamed'in Ashabının Etkisi

Abdussamed'in ashabının dinî-siyasî hareketçiliği, en azından 11. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzanmıştır. Bu, -adı bir grup olarak kendilerine bir kimlik vermeyi sürdüren- üstadlarının vefatının ardından yarım asırdan fazla bir zaman geçmesi demekti. Bu gruba üyeliğin mahiyeti, grubun güdüleyicileri, aldığı destek ve kaynağına dair bir resmin ortaya çıkmasında ve mevcut kaynakların imkan verdiği ölçüde bu grubun faaliyetlerinin izlenmesinde yatar. Aynı şekilde Gelenekçi hareketin bu grubunun, edebî hareketin gidişatını -Gelenekçi ahlâk anlayışıyla daha uyumlu bir yön alacak şekilde- etkileyen bir âmil olarak etkisinin boyutu da bu grubun faaliyetlerinin izlenmesine dayanır.

Kaynakların ifadesine göre, 447/1058 yılında İbn Sukkara el-Hâşimî (v. 385/995)* önderliğindeki "Abdussamed'in ashabı", Bağdad'ın doğu yakasındaki Bâbu'l-Ezec rıhtımında, Türk komutan Besasirî'ye (v. 451/1060) ulaştırılmak üzere şarap taşıyan bir kayığı ele geçirirler, içkileri döküp kayığı parçalarlar.[333] Kendilerini "Abdussamed'in ashabı" olarak adlandıran bir grup Hâşimî, 450/1058 yılı mukaddes Ramazan ayında daha önce iletilmiş bir talebi yinelemişler ve cizye ehli Hıristiyan ve Yahudilere karşı mutad sınırlamaların uygulanmasını istemişlerdir. Li-

* Verilen vefat tarihinde açık bir hata bulunmaktadır (mtr.).

derleri olan İbn Sukkara, hilafet sarayında Halifenin başveziri İbnu'l-Muşlime (v. 450/1058) ile konuşur ve dinî azınlıkların umuma açık mahallerdeki davranışlarında kullandıkları özgürlüklerden şikayet eder. Çıkarları, İbn Sukkara'nın çıkarlarıyla çatışma halinde olan başvezir, Hâşimîlerin şikayetlerine pek aldırış etmez. Kamuoyunun baskısı altında bizzat Halife bu meseleyle ilgili birtakım icraatlar yapma girişiminde bulunur, fakat başvezir, Halifenin talimatlarını atlatıp etrafından dolaşmanın yollarını bulur. Halifenin Hıristiyan kâtibi İbnu'l-Musileye'ye (v. 497/1103-4) ve Halifenin karısının Yahudi kâtibine işe gelmemeleri, bir süre evlerinde kalmaları ve dindaşlarına, tacirler, bankerler ve zanaatkârlara umumî greve katılmaları tavsiyesinde bulunmalarını önerir. Fakat Halife grevi engeller.[334]

456/1064 yılı Şaban ayının 12. gününde (30 Temmuz) "Abdussamed'in ashabı", Mutezilî öğretilerini öğretmesi ve camide Cuma namazı kılmayı terk etmesi sebebiyle Mutezilî kelam hocası İbnu'l-Velid'e (v. 478/1086) saldırır. İbnu'l-Velid, Cuma namazını terk ettiği suçlamasını reddeder ve saldırganları kendisini yıldırmakla ve bu dinî vazifesini ifa etmekten alıkoymakla suçlar. Saldırıya uğrayıp yaralanır; ancak ikamet ettiği Kerh semtinin Şiîlerinden yardım isteyerek kaçar.[335]

Aynı türden bir şikayetin tekrarı, 478/1085 yılında vaziyete birtakım çözümler getirir. Komşu evlerin yüksekliğini aşan Yahudi evlerinin yıkılması emredilmiştir. Artık evlerde Tevrat tilaveti dışarıdan duyulabilecek bir seviyeye yükseltilmeyecekti. Şarap küpleri dökülür; küpler müzik aletleriyle birlikte kırılır ve kerhaneler yıkılır. Halife, bu icraatların "Abdussamed'in ashabının tarzı üzere" yürütülmesini emreder. Cizye ehline karşı benzer icraatlar Bağdad'ın doğusundaki bölgelerde, Tariku Horasan'da ve güneye doğru Hille'de de tekrarlanır. Burada, Mezyedîlerin şehrinde Yahudiler, Müslümanlarla aynı tarzda yaşıyorlardı; Müslüman lakap ve künyeleri alıyor ve Yahudi olduklarını gösteren, ayırdedici herhangi bir alamet taşımıyorlardı. 484/1091 yılında sınırlamalar bu kez daha katı bir şekilde uygulanır ve Yahudilerle Hıristiyanların ayırdedici alametler taşımaları emredilir. Bunun neticesinde Halife el-Muktedî Biemrillah'ın Hıristiyan katibi ve onun yeğeni, Halifenin huzurunda İslâm dinine girerler.[336] Sözkonusu sınırlamaların sürekli yeniden vaz' olunmasının gerekmesi, onların katı ve tutarlı bir şekilde uygulanmadığını göstermektedir.

Abdussamed grubunun liderlerinden biri olan Hâşimî Şerif İbn Sukkara, İbnu'l-Bennâ'ya (v. 471/1078) ait *Günlük*'te birçok kere zikredilir. Günlüğün 460/1068-461/1069 arasını kapsayan ve bize ulaşan tek parça-

sında İbn Sukkara sekiz defa zikredilir. Burada o, âteşîn bir faaliyet içindeki bir grubun başıdır ve bu grup sadece ahlâk ıslahatçıları olarak değil, aynı zamanda Eş'arî hareketinin mütekellimlerine karşı koyan adanmış muhalifler olarak da faaliyette bulunmaktadır.[337]

Bir başka Hâşimî ve aynı zamanda Halife el-Kâim Biemrillah ile kardeş çocuğu olan Şerif Ebu Ca'fer (v. 470/1077), *Günlük*'te "Samedîler"in âteşîn faaliyetlerine girişen bir başka grubun başında görünür. Kaynaklar, Şerif Ebu Ca'fer'den Hanbelî fakihi, zâhid olarak söz eder ve onun İbn Sukkara'nın faaliyetlerini desteklediğini kaydeder. Şâfiî fakihi Ebu İshak Şirâzî de sık sık Ebu Ca'fer'e destek vermiş ve en azından bir vakıada bir mezhebdaşının ictihadına karşı İbn Sukkara'yı desteklemiştir. Şerif İbn Sukkara'nın "Abdussamed'in ashabı"nın başında giriştiği faaliyetlerden bazıları şunlardır: 1) Gelenekçileri müşebbihe olmakla suçlayan Eş'arî vâizin kürsüsünü kırıp parçaladı. 2) Kulelerin tepesinden Müslüman kadınları gözetleyen kimselerin (pidgeoneers) faaliyetlerini mahkum etti. 3) Harim Mahalli'nde sarhoş edici içki içmeyi mahkum etti ve oradaki müzik aletlerini kırdı. Bu hareketi sebebiyle Şerif Ebu Ca'fer ve *Günlük*'ün yazarı -ki her ikisi de Hanbelî idi- onu övdüler. 4) Şâfiî (Eş'arî) bir fakihin hükmüne göre, kırıp döktüğü malları tazminle sorumlu olduğu açıklandı; ancak ona sempati duyan (Gelenekçi) fakihler onu savundular. 5) İbn Sukkara'ya muhalefetleri sebebiyle Şâfiî (Eş'arî) fakihler saldırıya uğradılar ve tartaklandılar. Öte yandan Eş'arîliğe muhalif olan ve Nizâmiye Medresesi'nde Şâfiî fıkıh müderrisi olarak çalışan Ebu İshak Şirâzî, dikkat çekici bir şekilde İbn Sukkara'ya destek verdi. İbn Sukkara, beş günlük tevkiften sonra serbest bırakıldı.[338]

Bu tür hadiseler, sadakat bağlarının, mezhebleri (hukuk loncaları) aştığını açıkça göstermektedir: Eş'arî Şâfiîlere karşı Hanbelîler ve Şâfiîler (ki bunlar arasında döneminin öndegelen Şâfiî fakihi ve Nizâmiye müderrisi Ebu İshak Şirâzî de vardır). İbnu'l-Bennâ'nın *Günlük*ü'nün günümüze ulaşan parçaları, Abdussamed'in ashabından ikisinin daha ismini vermektedir: 1) "el-Abdussamedî" olarak anılan en-Neccad el-Hanbelî (v. 460/1068) ve 2) İbnu't-Tuyûrî (v. 461/1069). Her ikisi de "Abdussamedî" idi; liderleri İbn Sukkara gibi onlar da Bâbu'l-Harb semtindeki Ahmed b. Hanbel Kabristanı'na defnedilmişlerdir.[339]

Abdussamedî grubunun faaliyetleri hakkındaki bilgi 461/1069 yılında sona erer. Bunun sebeplerinden biri, onların hâmîsi ve aynı zamanda Halifenin yakın arkadaşı, sırdaşı, zengin ve güçlü bir Hanbelî tâcir olan el-Ecell Ebu Mansur b. Yusuf'un 460/1067 yılı başlarında vefat etmiş olması gibi görünmektedir.[340] Görünüşe göre bu ölüm onun zehirlenmesi

sebebiyle olmuştur. Selçukluların başveziri Nizâmülmülk (v. 485/1092), böylesine güçlü bir şahsiyetin Bağdad sahnesinden çekilmesinin meyvelerini toplamıştır. İkisinin din siyasetleri birbirine muhalifti. İbn Akîl, Ebu Mansur'un bu sahnede işgal ettiği mevkiden bahseder ve onu Abdussamedîlerin hâmîsi olarak zikreder:

> O, Abdussamed'in ashabına, cami imamlarına ve zâhidlere cömertliğini yağdırdı; geçimlerini sağlamaları için onlara maaş bağladı.[341]

Abdussamedîlerin faaliyetleri, Nizâmülmülk'ün Bağdad'daki adamlarının faaliyetleriyle iç içe geçmiş ve çatışmıştır. Mesela Bağdad'da 460'ların başlarında yıkılmış olan kerhaneler, aynı onyılın son yıllarında tekrar faaliyete geçmişti ve başvezirin vekili buradan yıllık 1800 dinar gelir elde etmekteydi. Halife, uygulamaya karşı ayaklanmaya hazır haldeki ulemayı teskin etmek için vekile 1000 dinar teklif etti, ancak o bunu reddetti. Bunun üzerine halife, Nizâmülmülk'e istirhamda bulundu; o da vekiline kalan 800 dinarlık farkı ödemeyi kabul etti ve böylece uygulamaya tamamen son vermesi karşılığında meydana gelecek kaybını tazmin etmiş oldu.[342]

C. Akademik Bir Kürsü Olarak *Meclisu'l-Va'zın* Gelişimi

10. yüzyıldan itibaren vaaz sanatı, elkitapları ve rehber kitapçıklarıyla birlikte yerleşik bir akademik saha halini almış durumdaydı. Daha evvel zikrettiğimiz ve "el-Mısrî" olarak tanınan Bağdadlı vâiz Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed mevzuyla ilgili çok sayıda eser yazmıştır. Maalesef bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Fakat daha hicrî 2. (miladî 8.) yüzyılda *vaaz*ın son derece gelişmiş bir bedîî nesir biçimi olduğunda şüphe yoktur. Bu erken tarihlerde vaaza *makâm* (çokluk kalıbı: *makâmât*) deniliyordu ve halifelerin ve hükümdarların huzurunda zâhidler tarafından vaaz ediliyordu. Neyse ki bu vaazların bazıları, İbn Kuteybe'nin daha önce zikrettiğimiz *Uyûnu'l-ahbâr* adlı âbidevî eserinde nakledilmiştir.[343] Bu vaazların (*makâmât*) sahipleri kolayca belirlenebilir. Bunlar mütekaddim dönemin mütekellimleridir: 105/724'ten sonraki bir dönemde, Hişam b. Abdulmelik tarafından idam edilmiş olan Ğaylan b. Muslim ed-Dımaşkî,[344] Hasan el-Basrî,[345] onun öğrencisi Amr b. Ubeyd (v. 144/761),[346] Suriye'nin öndegelen fakihi Evzaî.[347] Daha önce, erken dönem kâtib-mektup yazıcısı Abdulhamid ile bağlantılı olarak zikredilmiş olan Dımaşklı Ğaylan belîğ konuşmasıyla dikkat çeker. Umumiyetle Ab-

dulhamid'e nisbet edilen bir başarı olan mektup yazımı sanatının kuruculuğu belki de ona aittir. Ğaylan ve Vehranî, daha sonra öykü halini alacak olan *makâm*ın gelişiminin iki ucunda yer alırlar. 7. ve 8. asırlarda yaşamış olan Ğaylan ile 12. yüzyılda yaşamış olan Vehranî'nin uyguladığı *makâm*-nutuk ve mektup yazımı sanat biçimleri, Vehranî ile birlikte bir tür öykü yazımına yol açmış ve mektup türü romanı (epistolary novel) müjdelemiştir. Nitekim bu durum, Vehranî'nin yayımlanmış olan ve *makâmât*, rüyalar ve mektupları içeren eserinde görülebilir.[348]

Gelenekçiler vaazlar vermişler ve eğitim müesseselerinde kendilerine sağlanan akademik kürsülerde bu sanatı öğretmişlerdir. Vaazlarını aynı zamanda başka yerlerde, saraylarda ve aralarından belîğ olanların büyük kalabalıklar topladığı meydanlarda da vermişlerdir. Son derece belîğ bir konuşmacı olan Mansur b. Ammar Bağdad, Suriye ve Mısır'da vaazlar vermiş ve ünü çok geniş bir alana yayılmıştır. Ebu Zekeriya Yahya b. Muaz (v. 258/872) gibi bazıları ahlâk vecîzeleriyle meşhur olmuşlardır. Daha önce de zikredildiği üzere Yahya "Zamanın Bilgesi" (*Hakîmu'z-zaman*) diye lakablandırılmıştır. Vaaz ve zühd el ele yürümüştür. Vâiz, zahidliği yoluyla iktidara mesafeli durabilmiş ve böylece onun siyasetlerini daha özgürce tenkid edebilmiştir. Zâhid vâiz Abbas b. Hamza'dan (v. 288/900)[349] zühdü tarif etmesi istenildiğinde, zühdün "seni Allah'tan gaflete düşüren şeyi terk ve seni Allah'tan uzaklaştıran şeyi terk" etmek olduğunu söylemiştir.[350]

Zühd ve zâhidâne sûfîlik, erken devirlerden itibaren Gelenekçilerin alâmeti olmuştur. Fakat onların bir kısmı, Mihne döneminden çıkarılan derslerden dolayı dünya işlerinde de bilgi ve tecrübe sahibi olarak olgunlaşmışlardır. Öğrendikleri takvâ ve âbidliğin kuvvetli bir amelîlik (pragmatizm) dozuyla desteklenmesi gerekiyordu. Mihne hadisesi, diğer şeylerin yanısıra Akılcıların halifeyle yakın irtibat kurmaları sebebiyle vukubulmuştu. Halifeyle irtibatı olanlar, yani onun yakın arkadaşları ve sırdaşları, fikir ve arzularını belîğ, vâzıh ve mukni bir şekilde sunabilen kültürlü kimselerdi. Gelenekçilerin de kendi meziyetleri vardı. Onlar, vâiz/vaaz yazarı, zâhid, sûfî, edîb ve bilhassa fakih olarak birçok cephede işgörebilirlerdi. Daha önce görüldüğü üzere Mihne'nin başarısızlığa uğraması, hemen akabinde, kadîm hukuk mekteplerinin tam bir başkalaşımı olan hukuk loncasına (mezheb) yol açmıştır.

Böylece, İslâm'ın öndegelen imamları Ahmed b. Hanbel, Şâfiî ve diğerleri ile birlikte mezhepler (hukuk loncaları), [Hz.] Peygamber ve onun öğrencileri-arkadaşları modelinde kurulmuştur; burada [Hz.] Peygam-

ber ilk imam ve öğrencileri onun arkadaşları (*ashâb*) idi. 1. kısımda değinilen bazı hususları hatırlayalım. Yeni teşekkül etmiş college'lerde öğretilen teoloji, fıkhî bir teolojiydi. Bu teolojinin anahatları, Mutezilîlerin felsefî teolojisinin yerini almak üzere tercih edilen teoloji olarak, Şâfiî'nin *Risâle*si'nde ortaya konulmuştu ve Şâfiî meslek hayatı boyunca bunun için savaşmıştı. Şâfiî, Mukaddes Metinler olan Kur'ân'a ve bilhassa [Hz.] Peygamber'in Sünneti'ne -ki, Sünnet'in aracı hadis ilmiydi- dayalı fıkhî bir teoloji ortaya koymuştu ve bunu, Mutezilîlerin -kadîm Yunanlıların felsefesinden ilham alan ve aklın önceliğine dayanan- felsefî teolojisine karşı kendi dinî ilimleri olarak Gelenekçilere sunmuştu. Fıkıh teolojisinin yanısıra diğer bir Gelenekçi araç, akîdeydi; bilhassa Gelenekçi Şâfiîlerle birlikte Hanbelîler arasında gelişen akâid beyanıydı.[351] Dolayısıyla hukuk loncaları, Gelenekçilerin icadıydı. Loncaların vazifesi, fakihi özerk kılmaktı; tüm diğer Müslüman aydınları dışarıda bırakarak onu, İslâm'ın adlî-hukukî öğretme yetkisiyle (jurisdictional magisterium) donatmaktı. Bir başka ifadeyle sadece fakihin beyanı, inanç ve ahlâk meselelerinde geçerlilik onayına sahipti ve bu iki seviyede vukubuluyordu: Başlangıç olarak münferid fakihlerin (doctors of law) fıkhî görüşlerinde; nihaî olarak da tüm bu fakihlerin *icmâ*sında.

Muntazam ve özerk hukuk loncaları ile, dışlayıcı hukuk college'leri ve fakihlerin nihaî kontrolü altındaki öğretme yetkisi ile birlikte, Gelenekçilerin dikkatini yönelttiği bir diğer husus iktidarın tam desteğini sağlamaktı. Akılcılar, Mihne'den sonra da üst düzey hükümet mevkilerinde yarı tekel sahibi olmayı sürdürmüşlerdir. 10. yüzyılda bu mevkiler çoğunlukla hâlâ Akılcıların elindeydi. Gelenekçiler ise daima kitlelerin desteğine sahipti. Gerçekte Mihne sırasında da Halife Mutevekkil'i artık hilafet siyasetinin yönünü değiştirme vaktinin geldiğine ikna eden şey, başşehri kargaşaya düşürmekle tehdit eden halk kitleleriydi.[352] O, hilafete gelişinin ikinci yılında öncekinin tam aksi yöne dönerek hilafetin desteğini Gelenekçilere yöneltti. Fakat hükümdarlık sarayları, ideolojilerinin mahiyeti ne olursa olsun, devlet idaresi için gerekli birtakım yetenekler bulunmaksızın yönetilemezdi. Dil sanatlarında kültür sahibi olmak, zorunluluklar listesinin en üstlerinde yer alıyordu ve belâğat, devlet hizmetinde başarının *olmazsa olmaz şartı*ydı.

Gelenekçi fakihler için devlet hizmetine girmenin ilk açık yolu kadılıktı. Şâfiîlerin bu yoldan faydalanmaya başlamaları da yine burada, 10. yüzyılda olmuştur; onları 11. yüzyılda Hanbelîler izlemiştir. Bu tür bir mevki elde eden ilk Şâfiî fakihi, daha az serbest düşünen kendi meslektaşlarınca şiddetli bir şekilde tenkid edilmiştir. Onlar, devlete güvensizlik

alışkanlığıyla ona, bu tür mevkilerin -safları Mutezilîlerce doldurulmuş olan- Hanefîlere terkedilmiş olduğunu hatırlattılar.[353] Devlet hizmetine ikinci giriş yolu, noterlik sahasıydı. Bu, noterlik sanatında ihtisaslaşan fakihlerin tabiî istidad alanıydı. Fıkıh çalışmalarını ikmalden sonra fakih, bir kâdının yanında "şahitlik yapardı" (*şehide 'inde* ...) ve onun mahkemesine bir noter-*şâhid* olarak kabul edilirdi. Üçüncü giriş yolu, fakihlerin, aldıkları fıkıh eğitimi sebebiyle ve müzâkereleri yürütmede faydalı bir araç olan münâzara ve tartışma alanındaki ihtisasları sebebiyle özellikle talep ettikleri elçilik vazifesiydi.

İktidarın iç harîmine girebilme çabası içindeki Gelenekçiler, hasımlarının belli bazı uygulamalarını benimsemeye asla yatkın *değillerdi.* İçki ve sefahat âlemlerine dalma eğilimiyle birlikte nedimlik 10. yüzyılda sona erdirildi. Nedimliğin yok olma emâreleri daha 10. yüzyılın ortalarında, el-Muttakî Lillah zamanında (hilafeti: 329-333/940-4) açıkça ortaya çıkmıştı. "Allah'tan çekinen" (Muttakî), belki de kendi halifelik lakabına uygun yaşamayı diledi ve arkadaş olarak Kur'ân'dan başka bir şeye ihtiyaç duymadığını açıkladı.

Gelenekçiler, belâğat ve ahlâk mesajlarını tebliğ için kendilerine uygun aracı bulmuşlardı. Bu araç, kökleri bizzat [Hz.] Peygamber'in vazifesinde bulunan ve hicrî birinci asrın ikinci yarısından itibaren bir sanat biçimi olarak yüksek bir belâğat derecesine ulaşmış olan akademik vaazdı. Sâbıkan zikredildiği üzere bu vaazlara dair bazı örnekler, İbn Kuteybe'nin *Uyûnu'l-ahbâr*'nda korunup nakledilmiştir. *Vaaz*lardaki nasihatlar çoğu kere ahlâkî bir mesajı bulunan hikayeler içerirdi. Vâiz bunları, dinleyicilerin dikkatini canlı tutma aracı olarak kullanırdı. *Makâm/makâme* edebiyat türü iki yönde gelişmiş görünmektedir. Bunlardan biri Bedîuzzaman el-Hemedânî ile Harîrî'nin meşhur *Makâmât*ı (teklik kalıbı: *makâme*) yahut "celseleri"; diğeri mütekaddim dönem zâhidlerinin vaazlarından Gelenekçilerin *vaaz*-nutukları haline gelişen *Makâmât* (teklik kalıbı: *makâm*) idi.

Dolayısıyla Gelenekçilerin, belâğat aracı olarak yeni bir edebiyat türü geliştirmeye ihtiyaçları yoktu. Bu araç, oradaydı, onların kullanımına hazırdı ve onların ahlâkı yayma hedefleriyle tamamen uyum içindeydi. Onlar, aralarında fakihler, muhaddisler, zâhidler ve sûfîler olmak üzere Bağdad'da bu aracı kullandılar. Bu gelişme, *akademik olarak* ciddî bir şekilde, -ömrü neredeyse 10. yüzyılın tümünü kaplayan- büyük vâiz, Hanbelî fakihi ve sûfî İbn Sem'ûn ile ve daha az meşhur olan Şâfiî fakihi ve zâhid Abdussamed ile birlikte başladı. Daha önce gördüğümüz üzere Abdussamed kendisini *vaaz*a adamış ve onun dinî-siyasî hareketçiliği,

takipçilerinin faaliyetleriyle birlikte 11. yüzyılın büyük kısmında sürmüştür.

11. yüzyılda öne çıkan ve akademik vaaz veren vâizler, Abdullah el-Ensârî el-Herevî (v. 481/1088), Ebu Muhammed et-Temîmî (v. 488/1095) ve İbn Akîl'dir. Herevî, Hanbelî bir fakih, zâhid, sûfî ve son derece belîğ bir vâizdi. Kendisi de bir edîb ve edîblerin hayat hikayecisi olan Beharzî'nin, Herevî'ye, belâğatına övgüler yağdırdığı bir bölüm ayırması dikkat çekicidir. Abdulğafir el-Fârisî (v. 529/1134), Beharzî'nin övgülerini okuduğundan bahseder ve bunları nakleder. İbn Teymiyye de Herevî'nin fakihliğine atıfta bulunur ve şu çok dikkat çekici ifadeyi kullanır: "O, hem Şâfiî'ye hem de Ahmed b. Hanbel'e hürmet eden *Ehl-i hadis* (Gelenekçi) bir fakihtir."[354]

D. 11. Yüzyılda Hanbelîlere Ait Akademik Vaaz Kürsüleri

10. ve 11. yüzyıllarda Hanbelîlere ait çok sayıda akademik vaaz kürsüsü bulunmaktaydı. Bunlar içinde şu ikisine değinilecektir:

1) *Ebu Muhammed et-Temîmî* (v. 488/1095), Hanbelî mezhebinin Gelenekçiliği ile meşbu bir aileye mensuptur. Onun Mansur Camii'nde fıkıh tedrisi, fetvâ verme ve vaaz sanatına tahsis edilmiş bir kürsüsü vardı. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in türbesinde yılda dört kere (Receb ve Şaban aylarında, *Arefe* günü (Zilhiccenin 9. günü) ve *Âşûrâ* (10 Muharrem) günü)[355] *vaaz* celseleri yapardı. Oğlu Abdulvahid de bir fakih ve vâizdir. Babasının Ahmed b. Hanbel'in türbesindeki vaazını takiben o da secîli cümlelerle irticâlî bir konuşma yapardı. Kur'ân, fıkıh, hadis ve *edeb* ilimlerindeki bilginliğiyle övülen Ebu Muhammed, Halife el-Muktedî'nin (hilafeti: 467-87/1075-94) elçisidir; halife onu Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın (hükümdarlığı: 465-85/1072-92) sarayına göndermiştir.[356] Dedesi Ebu'l-Ferec et-Temîmî (v. 425/1034) de bir Hanbelî fakihi ve vâizdi ve Mansur Câmii'nde fetvâ ve akademik vaaz sanatı için bir kürsüsü vardı.[357]

2) *İbn Akîl (v. 513/1119)* ile birlikte, Hanbelîlerin belâğat sahasındaki yeteneğinin diğer *edeb* dallarını da içerecek şekilde çeşitlendiği görülür. İbn Akîl, kendi hayat hikayesiyle ilgili notlarından bazılarında, küçüklüğünde ve gençliğinde ders aldığı mevzuları ve hocaları birer birer sıralar: Ulûmu'l-Kur'ân, nahiv ve "diğer *edeb* dalları", *zühd, tasavvuf,* ulûmu'l-hadis, *şiir*, mektup yazma sanatı (*teressul*), miras (*ilmu ferâiz*), akademik vaaz sanatı (*va'z*), *kelâm* (iki Mutezilî hocadan), *fıkıh* ve *münâzara* sanatı.[358]

Hanbelîlerin tabakât yazarı olan İbn Receb, İbn Akîl'in tam ismini verirken mesleklerini de zikreder: "Kur'ân âlimi, fakih, usûlcü (fıkıh teorisyeni ve metodolojisti), akademik vaaz yazarı ve vâiz, mütekellim." Meslekî yeteneklerle ilgili bu listede özellikle dikkat çeken husus, kelam ve akademik vaaz dallarıdır. İbn Receb'in eserinde İbn Akîl'den önceki 65 kişi içinde *mütekellim* olarak nitelendirilen tek bir âlim bile yoktur. Tabii ki, İbn Akîl'in fıkıhta üstadı olan Kâdı Ebu Ya'lâ'nın (v. 458/1065) kendi eserlerinde kelâmdan istifade ettiği çok iyi bilinmektedir.[359] İbn Receb'in Hanbelîlerle ilgili tabakât eseri, İbn Ebi Ya'lâ'nın (v. 526/1131) eserinin devamı mahiyetindedir ve bu iki eser Hanbelî mezhebinin gelişim tarihini başlangıcından 14. yüzyıl ortalarına kadar ele alırlar. Daha sonra bu eserlerin 20. yüzyıla kadar devamı da yazılmıştır. Bu iki eserin hiçbir yerinde bu tür bir nitelendirme yer almaz.

İbn Receb'in bir mezhebdaşını *mütekellim* olarak nitelendirmesi en hafifini söylemek gerekirse tuhaftır. Çünkü kelâm, *Risâle*si'ni temel itibarıyla kelâm-karşıtı olarak yazan Şâfiî'ye kadar giden dönemde, yani kelâm âlimlerinin eliyle eziyet çektikleri Mihne öncesi dönemde bile Gelenekçi hareketin nefret ettiği ve o zamandan itibaren bu nefretini sürdürdüğü bir alandır. Fakat zamanla çok şey değişmiştir. Gelenekçiler, kelâm ilmini, Akılcı Eş'arîlerin marifetullaha ulaşma aracı olarak görmeleri açısından tenkid etmekle birlikte, inancı savunmadaki hizmetleri sebebiyle hoşgörüyle karşılamaya başlamışlardır. İbn Akîl'in kelâm ilmini öğrenme arzusu başka bir yerde açıklanmıştır.[360] Yukarıda zikredilen ikinci husus, yani akademik vaaza gelince, bu hayli dikkat çekicidir. Çünkü İbn Receb, İbn Akîl'in edebî yönünün tümünü onun vaaz sanatında cem etmiş ve vaazı diğer edebî alanları, yani nahiv, şiir ve mektup yazımını temsil edecek şekilde ele almıştır.

E. Küçüklükten İtibaren *Va'z* Eğitimi

11. yüzyıla gelindiğinde vaaz sanatı çoktan akademik bir tetkik alanı halini almış durumdaydı. Sâbıkan zikredildiği üzere İbn Akîl'in bu alandaki hocası, meşhur İbn Sem'ûn'un öğrencilerinden olan Ebu Tahir İbnu'l-Allâf'tır. İbn Akîl'in akademik vaaz dersi alması konusunda şaşırtıcı ve ilginç olan husus, bu sanatla ilgili olarak beyan ettiği tek hocası olan İbn Allâf'ın 442/1050 yılında, İbn Akîl henüz 11 yaşındayken vefat etmiş olmasıdır.[361] Bu durum şaşırtıcıdır, çünkü öğrenci henüz pek genç ve toydur; ilginçtir, çünkü bu erken yaşlar, aynı zamanda Kur'ân ve hadisin hıfzedildiği yıllardır ve bu Mukaddes Metinler, *va'z*ın maddî kaynaklarıdır. Akademik vaaz sanatı esas itibarıyla Kudemânın model alınan vaazlarını ezberlemek suretiyle öğrenmeye dayanmaktaydı. Vaaz sanatı, özü

itibarıyla, Gelenekçilerin belâğatın zirvelerine ulaşmak için büyük çabalar sarfettikleri ilk ve en öndegelen sanattı.

İbn Akîl, küçük yaşta vaaz sanatı dersi alan tek kişi değildi. Vâiz İbn Şahin'in öğrencileri arasında başka örnekler de vardır. Hatice eş-Şehcaniye, hocası vefat ettiğinde henüz 13 yaşındaydı.[362] İbn Şahin'in yine Hatice adında, Bintu'l-Bakkal (Manavın kızı) lakabıyla şöhret bulan, fakat doğum tarihi bilinmeyen bir başka vaaz öğrencisi daha vardır. Bintu'l-Bakkal, *-Tarîhu Bağdad* adlı eseri elinizdeki çalışmada sıkça kullanılan-Hatib el-Bağdadî'nin hadis hocalarından biridir.[363]

İbn Akîl'in ailevî arkaplanı 11. yüzyıldaki istihâlelerin mahiyetini ortaya koyar. Kendi hayat hikayesiyle ilgili bir ibarede İbn Akîl kendi arkaplanı hakkında şunları söyler:

> Aileme gelince, baba tarafından akrabalarımın hepsi kalem üstadlarıydı; kâtiblik, şiir ve umumî olarak *studia edebiyye* üstadlarıydı. Dedem Muhammed b. Akîl, Bahauddevle'nin [hükümdarlığı: 388-403/998-1012] kâtibiydi; et-Tâî'nin [hilafeti: 363-381/974-991] hal' edilmesini ve el-Kâdir'in [hilafeti: 381-422/991-1031] hilafete getirilmesini emreden kararı yazanlardan biriydi. Babam, en yetenekli münâzaracılardandı ve fetvâlarının isabeti ve ilminin güvenilirliği bakımından da en iyilerdendi. Ana tarafından ailem, Ebu Hanife mezhebi fakihlerinden ve mütekellim Zührî'ye dayanır.[364]

Dolayısıyla İbn Akîl'in ailevî arkaplanı, onun kelâm ve edeb alanlarına olan ilgisini açıklamaktadır.

Vaaz belâğatının, kitleler üzerinde güçlü bir nüfûzu vardı. Vaaz eden uygulayıcılar, ondan kendi hususî hedeflerini gerçekleştirmek için faydalanmışlardır . Bu hedefler yalnızca ictimâî-dinî sahayla sınırlı değildi. Ebu Abdullah Şirâzî'nin (v. 439/1047-8) durumu, vaaz sanatının nasıl kârlı bir kazanca dönüştürülebileceğinin ve bunun da ötesinde sunduğu iktidar ve nüfûzla birlikte müreffeh bir hayata ulaşılabileceğinin bir örneğini teşkil eder. Bu vâiz Bağdad'a pejmürde zâhid elbiseleri içinde gelmiş, belîğ vaazıyla oranın sakinlerinden muazzam kalabalıkları cezbetmiştir. O, Bağdad'ın Doğu yakasında Şuniziye semtinde bulunan yıkık bir mescidi yeniden yaptırmış ve bir grup fakirle birlikte oraya yerleşmişti. Geceleri mescidin damına çıkar ve toplanan kalabalığa oradan vaaz ederdi. Servete kavuşunca eski pejmürde elbiselerini bir kenara atmış ve kendi seviyesinde gelire sahip kimselere uygun şık ve zarîf giysiler edinmiştir. Âsiler ve mahrumlar arasından yeterince büyük bir taraftar kitlesine sa-

hip olduktan sonra askerî seferler tertiplemiştir ve diğer askerî emîrler gibi onun için de davullar çalınmıştır. Azerbaycan civarında vefat etmiştir.[365]

Ancak Gelenekçilerin büyük kazancı, belâğatı yaygınlaştırmalarında ve vaazı kendi tebliğ vasıtaları kılmalarındaydı. Onların kitleleri etkilemedeki başarılarının derecesi, aşağıda görüleceği üzere, Eş'arîlerin bu başarıya gösterdikleri tepkiyle ve Nizâmülmülk'ün Nizâmiye Medresesi'ne Eş'arî vâizler göndermesi hadisesiyle tahmin edilebilir.

F. *Va'z* İçin Kurulan Akademik Kürsü

Meclisu'l-va'z veya akademik vaaz kürsüsüne, Bağdad'la ilgili erken dönem kaynaklarında değinilir. *Meclis* terimi,[366] Bağdad'ın ilk *vâiz*i Mansur b. Ammar'a atıfla zikredilir. Mansur, 8. yüzyılın ikinci yarısında vaaz etmiş ve 9. yüzyılın ilk yarısında vefat etmiştir. Onun döneminde halku'l-Kur'ân meselesi tartışılmaktaydı; o da bu tartışmaya katılmıştır. Bu durum, yukarıda, Halife Me'mûn ile aynı yıl vefat eden Bişr el-Merîsî'nin ona gönderdiği mektuba verdiği cevapta görülmüştü.

Bununla birlikte *meclis* teriminin, kaynaklarda geçtiği her zaman diliminde akademik kürsü anlamına geldiği zannedilmemelidir. Bağdadlı vâiz el-Mısrî'nin meclisine hem kadınlar hem de erkekler katılmaktaydı. Bir meclis, birçok yerde büyük câmilerde, mescid-college'lerde, medrese-college'lerde, sûfî hankâhlarında ve meydanlarda toplanabilirdi. Bir başka ifadeyle vâizin üzerine oturduğu kürsü, akademik bir kürsü olabildiği gibi düz, sıradan bir kürsü de olabilirdi. Eğitim müesseselerinde yer alan kürsüler, ya daimî olarak tahsis edilmiş birer kadro veya İslâm'ın mukaddes beldelerine hacca giderken yahut hac dönüşü Bağdad'a uğrayan, seçkin vaaz sanatı âlimlerine ayrılan misafir hoca kadrosu durumundaydılar. Dolayısıyla muayyen bir meclisin akademik bir kürsü olup olmadığına karar vermede başvurulacak ölçülerin, bu kürsüleri işgal eden vâizlerin faaliyetlerinden ibaret olması gerekir. Mesela vâiz İbn Şahin daha önce değinildiği üzere akademik olarak hayli velûd idi; rivayete göre 300 eseri ve 1500 cüz'den oluşan bir tefsiri vardı. İbn Sem'ûn'un meclisi, onun hadis imlâ ettiği, vaaz sanatını öğrettiği ve çok sayıda vaaz âlimi yetiştirdiği bir meclisti. Bunlar arasında 11. yüzyılın meşhur vâizi İbn Akîl'in hocası Ebu Tahir b. el-Allâf da vardır. İbn Akîl'in kendisi de 12. yüzyılın meşhur vâizi İbnu'l-Cevzî üzerinde kuvvetli bir etkide bulunmuştur.

Vaaz meclisinin bir mescidle hususî bir şekilde irtibatlandırılması, daha öncelere, 10. yüzyılda İbnu'l-Muteyyem'e (v. 409/1018) dayanır ve

el-Mansur şehir merkezindeki bir câmiyle sözkonusu olmuştur. Bu vaaz âlimi, şehrin doğu yakasında yaşıyordu ve şehrin batı yakasında akademik bir kürsüsü vardı, orada hadis tedris ediyordu.[367] Dönemle ilgili başka metinler ortaya çıktıkça, bu sahadaki akademik kürsülerin bu âlimden önce de mevcut olduğunun görülmesi ihtimali yüksektir. Sûfî ve muhaddis İbnu's-Semmak'ın (v. 424/1033), biri Bağdad'ın doğu yakasında Mansur Câmii'nde, diğeri de batı yakasında Mehdi Câmii'nde olmak üzere bu türden iki kürsüsü vardı. Onun vaaz sanatını tedris metodunun sûfîlerin metodu olduğu söylenir.[368] Yukarıda zikredilen ve Bağdad'ın doğu yakasında Divan Yolu'nda ikamet eden Ebu Tahir b. el-Allâf'ın da aynı camilerde bu türden iki kürsüsü vardı.[369]

G. Nizâmiye Medresesi'ndeki Akademik Vaaz Kürsüsü

11. yüzyılda Doğu Hilafetinin diğer bölgelerinden gelen akademik vaaz âlimleri, kısa veya uzun süreli olarak Bağdad'a misafir olmuş ve kurucu-yönetici Nizâmülmülk veya onun ahfâdı tarafından desteklenen Nizâmiye Şâfiî fıkhı Collegesi'ndeki *vaaz* kürsüsüne tayin edilmişlerdir. Vaaz sanatındaki bu gelişme kaydadeğer bir hadisedir. Bu hadise, kökleri hadis tarihinde bulunan ve Mihne sonrası dönemde Akılcı harekete karşı Gelenekçi hareketin silahı halini alan vaaz sanatının, Akılcılar tarafından bizzat onun mucidlerine karşı çevrildiğini ve kendi hedeflerini gerçekleştirmek üzere benimsendiğini gösterir. Aşağıdaki tartışma, yalnızca iki hareket arasındaki kesintisiz mücadelede vaaz sanatının ne tür bir öneme sahip olduğu konusuna değinmek amacıyla özetlenmiştir. Tartışmanın ayrıntıları daha önce yapılan bir çalışmada uzunca ele alınmıştır.[370]

Sözkonusu iki hareket arasındaki mücadele 11. yüzyılın tamamını kaplar; hakikatte bu mücadele 9. yüzyılın ilk yarısındaki Mihne'den önce başlamış ve o dönemden itibaren hiç yatışmamıştır. *Vaaz*, Akılcı hareket tarafından ilk defa 11. yüzyılın ikinci yarısında hizmete sokulmuştur ve h. 469, 470, 475 ve 495 (m. 1077, 1078, 1083 ve 1101) yıllarında dört iç karışıklığa yol açmıştır. Bu hadiselere dört Eş'arî-Şâfiî karışmıştır: 1) Ebu Nasr Kuşeyrî (v. 514/1120): Bu zât, tasavvufla ilgili meşhur *Kuşeyrî Risâlesi*'nin yazarı mutasavvıf Ebu'l-Kasım Kuşeyrî'nin (v. 465/1063) oğludur. 2) İskenderânî olarak bilinen bir vâiz. 3) Bekrî (5./11. yüzyılda sağ). 4) Gaznevî (v. 498/1104-5). Ayaklanmaların sebebi, bu kimselerin Gelenekçilere karşı verdikleri vaazlardı.[371] 475/1078'deki karışıklıkta İbn Akîl vaaz vermeyi veya vaaz sanatını öğretmeyi bırakıp tedris faaliyetini fıkıh çalışmalarıyla sınırlamıştır.[372]

Ebu'l-Hüseyin Abbadî'nin (v. 547/1152) durumu, Nizâmiye Medresesi'nde *vaaz* alanındaki misafir hoca kürsüsünü işgal eden meslektaşlarından hayli farklıydı. Aslen Mervli olan Abbadî, 485 yılı Şevval ayında (m. 1092 Kasım-Aralık) bir süreliğine Bağdad'a uğradı, ardından hac vazifesini ifa için yoluna devam ederek Arabistan'a gitti. Ertesi yıl Bağdad'a dönüşünde Nizâmiye'deki vaaz kürsüsüne getirildi ve o vakitler Nizâmiye'nin baş hocası durumunda olan Gazâlî tarafından iyi karşılandı. Abbadî'nin vaazlarında toplanan kalabalıklar İbnu'l-Cevzî'nin vaaz cemaatinin öncüleriydi. Nitekim *Seyahatname*si'nde İbnu'l-Cevzî'nin bu cemaatini tasvir eden Endülüslü seyyah İbn Cubeyr (v. 614/1217)[373] hayretler içinde kalmıştır. Abbadî'yi dinlemek için toplanan kalabalıkları tasvir eden İbnu'l-Cevzî de, cemaatin Medrese'nin tüm odalarını ve salonlarını doldurduğunu, ayrıca Medrese çevresine ve çatılara taştığını söyler. Yalnızca erkek dinleyicilerin kapladığı alan ölçülmüş ve 170'e 120 zirâ' (27.000 yardakare: 23.411 m^2: 23 dönüm civarında) bir miktar bulunmuştur. Kadınların daha da büyük bir alanı kapladığı söylenir. Selefleri gibi Abbadî de Bağdad dışından getirilmişti; fakat onun azledilme sebebi kelâmî gerekçelere değil, daha ziyade fıkıhla ilgili bazı hususları içeren bir gerekçeye dayanıyordu.[374]

Meşhur Gazâlî'nin kardeşi olan Ebu'l-Futûh Ahmed Gazâlî (v. 520/1126), Şâfiî fıkhına tahsis edilmiş Tâciyye Medresesi'ndeki vaaz kürsüsü ile Behruz ribatında benzer bir kürsüyü üstlenmiştir. O, Selçuklu Sultanı Mahmud'un (hükümdarlığı: 511-525/1118-1131) sarayına da vaaz vermek üzere davet edilmiş ve bu vaaz akabinde kendisine 1000 dinarlık şerefiye verilmiştir. Ahmed Gazâlî, Sultan'dan izin aldıktan sonra sarayı terk ederken, teklifsiz olarak, -saraya ait- tamamen süslü koşumlarla donatılmış safkan bir ata binmiş. Bu tuhaf davranıştan haberdar edilen Sultan yine de onun rahatsız edilmeksizin yoluna devam etmesine izin vermiştir.[375]

Seleflerinin aksine Abbadî ve Ahmed Gazâlî Bağdad'da herhangi bir karışıklığa yol açmamışlardır. Belki de meydana gelen son karışıklık Abbadî'nin oğlu Ebu Mansur Abbadî'nin yol açtığı hadisedir. Tıpkı babası gibi o da Nizâmiye Medresesi'nde akademik vaaz dalında misafir hocalık kürsüsünü işgal etmiş, ayrıca Saray'ın mescidinde de bu tür bir kürsü üstlenmiştir. Ebu Mansur, 546/1151-2 yılında Gelenekçilerin kalesi durumundaki Mansur Câmii'nde vaaz vermekte ısrar edince isyan çıkar. Vaaz mahalline Hâşimî ailesinin muhafız komutanının eşliğinde gitmek zorunda kalır. Muhafızlar kılıçlarını çekmiş vaziyette bekleyerek onu korurlar. Vaazının başlarında kalabalıktan sesler ve uğultular yükselir, fakat ka-

sa süre içinde ortalık sakinleşir. O da bir süre vaaz ettikten sonra muhafızların arasında güvenli bir şekilde camiden ayrılır. Tarihçi "korkudan aklı karışmış olarak" diye ekler.[376] Karışıklık, Abbadî'nin vaazının içeriğinden ziyade -şüphesiz dinleyicileri tahrik etmekten sakınmıştı- bir Eş'arî-Şâfiî olmasından kaynaklanmış görünmektedir.

İbnu'l-Cevzî, İbn Akîl'in *Günlük*ü'nün kayıp kısmından bir pasaj aktarır. Bu metin, Akılcıların Bağdad'da Gelenekçilere karşı yaptıkları propagandaları esnasında vaazı nasıl kullandıklarına dair ilginç bazı bilgiler vermektedir. Onlar kendi Eş'arî öğretilerini anlatırken Gelenekçi Hanbelîleri karalamış ve onları bid'at öğretilere sahip olmakla suçlamışlardı. İbnu'l-Cevzî'nin "İbn Akîl'in kendi elyazısından okuduğunu" söylediği metin şöyledir:[377]

> Nizâmülmülk, Ebu'l-Hasan'ın [İmam Eş'arî] öğretilerini vaaz eden Kuşeyrî'nin oğlunu [Bağdad'a] gönderdiğinde, onlar [Hanbelîler] onu alaya alıp yuhalayan ve susmak zorunda bırakan kalabalıklarla karşıladılar. Nizâmülmülk bir süre sabretti ve ardından onlara dalâlet emareleri çehresinde açıkça görülen, küstah ve kurnaz bir adam olan Bekrî'yi gönderdi. Bekrî, Hanbelîlere Allah hakkında yakışıksız ifadeler nispet etti, insanları onlara karşı kışkırttı ve şöyle dedi: "Bunlar [Hanbelîler], Allah'ın bir erkeklik uzvuna sahip olduğunu söylüyorlar." Bu yüzden Allah, ona bedeninin o uzvunda bir belâ verdi ve öldü.[378]

Öyle anlaşılıyor ki Tanrı'nın, yeryüzünde, Bekrî'nin mezara girişini hızlandıran hastalık spazmını harekete geçiren bir vekili vardı.

H. 12. Yüzyılda Hanbelîlere Ait Akademik Vaaz Kürsüleri

12. yüzyıl, vaaz sanatında ve yüksek hükümet mevkilerinde kendilerini gösteren Hanbelîlerin yüzyılıdır. İbnu'l-Cevzî, hem akademik vaaz âlimi sıfatıyla hem de beş ayrı medrese-college'de fıkıh kürsüsüne sahip Hanbelî fıkhı müderrisi sıfatıyla yüzyıla damgasını vurmuştur. Devlet yönetiminin en üst mevkilerine getirilen İbn Hubeyre ve İbn Yunus başvezir olan ilk Hanbelîler olmuşlardır. Bu ikisinden daha meşhur olanı İbn Hubeyre'dir.

İbn Hubeyre (v. 560/1165), Dûr kasabasından genç yaşta Bağdad'a gelmiştir. Hanbelî fıkhını Ebu Bekr Dineverî'den (v. 532/1138) okumuş, *edeb* ilimleri tahsilini Cevâlikî'yle birlikte yürütmüştür. Küçük yaşlardan itibaren vaaz sanatını vâiz ve zâhid Muhammed b. Yahya Zebidî'den (v.

555/1160)[379] ders almış ve onunla birlikte çok sayıda *studia edebiyye* dalında yetkinlik kazanmıştır. Devlet Divânı'nda bir süre çıraklık dönemi geçirdikten sonra el-Muktefî onu kütüphane sorumlusu olarak tayin etmiş, ardından da Maliye Divânı (Divânu'z-zımâm) reisliğine atamıştır. Son olarak da 544/1149-50 yılında onu şaşaalı bir merasimle başvezirliğe yükseltmiştir; ona şereflendirici hil'atler giydirmiş ve bir dizi yüceltici lakablar bahşetmiştir. İbn Hubeyre, bu vazifeyi, hayatı bir suikastle sona erinceye kadar 16 yıl boyunca sürdürecektir.

Bu başvezirin köşkü ulemâ (âlimlerin) ve udebânın (filolog ve edîblerin) buluşma yeriydi. Onun kudret ve itibarı o kadar büyüktü ki, kasideleriyle onu öven şairlerin 200.000 kadar kaside nazmettikleri ve bunların çok sayıda derleme içinde biraraya getirildiği söylenir. Bizzat İbn Hubeyre de şiir namzetmiş ve onun şiirlerinin örnekleri hayat hikayesini yazanlarca nakledilmiştir. O, din ve edeb tetkikleri alanında da eserler vermiştir. Onun eserlerinden biri olan *el-İfsâh an meânî's-sıhâh*, Buhari ve Müslim'in meşhur *Sahihleri*ne dair on ciltlik bir çalışmadır. Onun diğer eserleri ise nahiv, sözlük ilmi ve aruz dallarında yazılmıştır. *el-Muktasıd* adını taşıyan nahivle ilgili eseri, Hanbelî edîb İbnu'l-Haşşâb tarafından dört ciltlik bir şerhe konu olmuştur.[380]

İbnu'l-Cevzî (v. 597/1200), 520/1126'da henüz küçük bir çocukken, kendi hadis hocasının onu Ebu'l-Kasım Herevî'ye (v. 527/1132-3)[381] götürdüğünü ve onun da kendisine vaazla ilgili bazı sözler öğrettiğini hatırlar. Herevî, Bağdad halkına verdiği veda vaazında İbnu'l-Cevzî'yi minbere çıkartır, o da önceden ezberlediği bir vaazı tahminen 50.000 kişilik bir dinleyici kitlesine irad eder. İbnu'l-Cevzî daha sonra fıkıh ve akademik vaaz sanatı alanlarında Ebu'l-Hasan b. ez-Zağunî'nin ihtisas öğrencisi (*sâhib*) olmuştur.

Soy şeceresi raşid halifelerin ilki olan [Hz.] Ebu Bekr es-Sıddîk'a (hilafeti: 11-13/632-4) dayanan İbnu'l-Cevzî'nin yüzlerce cilt eser telif ettiği ve bunların 200 cildini kendi eliyle yazdığı söylenir. İbn Kesîr onu akademik vaaz sanatında çağın imamı olarak görür. O, "halifelerin, başvezirlerin, vezirlerin, sultanların, emîrlerin, âlimlerin ve fakirlerin" huzurunda son derece belîğ vaazlar vermiştir. İşte İbn Kuteybe'nin *Uyûnu'l-ahbâr*'nda tasvir edildiği şekliyle *makâm* tam olarak budur. İbnu'l-Cevzî'nin dinleyici kitlesinin asla 10.000 kişiden aşağıya düşmediği söylenir; birçok defa 100.000 veya daha büyük rakamlara ulaştığı tesbit edilmiştir. Vefat ettiğinde 90 yaşına yaklaşmıştı. Kendisinden önce babasının da defnedildiği, Bâbu'l-Harb Kabristanı'nda kendi fıkıh mezhebinin "hâmî-velîsi" (imâmı) Ahmed b. Hanbel'in yakınına defnedilmiştir.[382]

11. yüzyılda *edeb* tetkiklerini Ebu Muhammed Temimî, İbn Akîl ve Ca'fer es-Serrâc (417 veya 418/1027-500/1106) gibi Hanbelî liderleri yürütmüştür.[383] Müteakip iki asırda çok daha fazla sayıda Hanbelî fakihi, akademik vaaz sanatı ile ciddî bir *studia edebiyye* çalışmasını cem etmiştir. Bu kişilerin hayat hikayeleri İbn Receb'in *Zeyl*'nde mevcuttur.

Notlar

1 Bk. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, ilgili madde.

2 Bk. *a.g.e.*, ilgili madde. (Not: "İ'râb, âmillerin (etki edici kelimelerin) lafzen veya takdiren değişmesiyle kelime sonunun değişmesidir." (*"el-İ'râb huve ihtilâfu âhiri'l-kelime bi-ihtilâfi'l-avâmili lafzan ev takdîran"*, Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rîfât*, Beyrut, 1423/2003, s. 35), (mtr.)).

3 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 4-5.

4 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/35-6.

5 Halef el-Ahmer, *el-Mukaddime fi'n-nahv*, s. 34. Eserin sahihliği hakkında bk. F. Sezgin, *GAS*, 9/126-7.

6 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 14. Ebu'l-Esved'in nahvin mucidi olduğu hakkında bk. Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 8; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 12/34-8; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/14; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/216.

7 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 1/114-116.

8 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 3.

9 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/172.

10 Safedî, Halil b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 17/186.

11 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 256.

12 *İşğâl* ve *iştiğâl* hakkında bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 206 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 300) ve dizin, ilgili madde; *ta'lîka* için bk. *a.g.e.*, s. 111-2 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 178 vd.) ve dizin, ilgili madde.

13 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/346; Sekafî hk. bk. Sezgin, *GAS*, 9/37-9 ve Sîbeveyh hk. bk. *GAS*, 9/51-63.

14 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 279; Ruâsî hk. bk. Sezgin, *GAS*, 9/125-6.

15 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 2.

16 Aynı yerde.

17 Aynı eserde.

18 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/276.

19 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 285-7.

20 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/225-6.

21 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 94.

22 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 5.

23 Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 240.

24 İbn Madâ el-Kurtubî, *er-Redd ale'n-nuhât*, s. 77. Ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, 9/291, dipnot 2 ve orada zikredilen kaynakça.

25 Diğer İslâm bölgeleri ve şehirlerindeki mektebler için bk. Sezgin, *GAS*, 9. cilt (bu cildin tamamı nahve tahsis edilmiştir).

26 Bk. G. Makdisi, "The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court". Bu makalenin tercümesi için bk. G. Makdisi, "Ortaçağ Hukuk Tarihinde Hukuk Loncaları: Inns of Court'un Kökenlerine Dair Bir Araştırma", *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim* içinde, s. 305-323.

27 Bk. K. V. Zettersteen, "Abd al-'Aziz b. Marwan", *EI²*.

28 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 3: *"yu'tî 'ale'l-arabiyye ve yahrimu 'ale'l-lahn"; "... feştağale ... hattâ sâra min efsahi'n-nâs."*

29 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 3: *"kâne ... yueddibu evlâdehu ve raiyyetehu 'ale'l-lahn."*

30 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 3: *"el-Lahnu fi'r-raculi's-serî ke'l-cuderî fi'l-vechi'l-hasen."*

31 H.A.R. Gibb, "Abd al-Malik b. Marwan", *EI²*.

32 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 3.

33 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 152; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/157.

34 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/251: *"Kâne yunâzıru'l-İmâm eş-Şâfiî ve kâne lâ ya'rifu'n-nahve ve yelhanu lahnen fâhişen."*

35 Ebu Hayyân Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 3/kısım 1, s. 305.

36 İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-ferîd*, 2/482.

37 Diğer eserlerin yanısıra şunlara bk. Zübeydî, Ebu Bekr, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 30, 42, 210, 212, 228, 279 ve çeşitli yerlerde; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, s. 158 ("i'râb ve lahn"), 159 ve çeşitli yerlerde; Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 2 vd., 24, 207 ve çeşitli yerlerde; İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-ferîd*, 2/478 ve çeşitli yerlerde; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/272, 2/319, 3/283, 364 ve çeşitli yerlerde. Câhız, *lahn* ve lahn yapanlar konusuna iki bölüm ayırmıştır, bk. *Beyân*, 2/236 vd.

38 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/263.

39 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/225-6; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/1-2.

40 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 343-4: *"Raeytu hattahû alâ kitâbin min tasnîfihi, kad kurie aleyh ve huve kesîru'l-lahn, yedullu alâ ennehû lem yeştağil bi-şey'in mine'l-Arabiyye."* Ayrıca bk. Safedî, Halil b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 1/148.

41 Müellif, İngilizce metinde Arberry'nin *The Koran Interpreted* meâlini kullanmıştır. Türkçede ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın meâli esas alınmıştır (mtr.).

42 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 1 vd.

43 Bu söz ikinci halife Hz. Ömer'e atfedilir, bk. İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-ferîd*, 2/479.

44 Bu söz Hasan el-Basrî'ye (v. 110/728) nispet edilir, bk. Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 3.

45 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/157.

46 Aynı yerde.

47 *A.g.e.*, 2/158. Bu söz, Abdulmelik b. Mervan'a nispet edilir.

48 İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-ferîd*, 2/479.

49 Sezgin, *GAS*, 8/117.

50 İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-ferîd*, 2/478-483; Sezgin, *GAS*, 8/357 dizin, 9/367 dizin; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/36 ve 311, 3/305-6, 4/181; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/7.

51 Ayrıca şu kapsamlı makaleye bk. C. Pellat, "lahn al-'amma", *EI*^{2} ve bu makaledeki kaynakça, özellikle G. Kratkoff'un çalışması.

52 Bk. yuk. "A. Nahiv ve Studia Edebiyyenin Orta Çıkışı" başlığı. (Mtr. notu: İngilizce metinde biri bu cümleye, diğeri paragrafın sonuna olmak üzere aynı numaralı (52) iki tane dipnot konulmuştur. Dipnotta aynı bilgi yer aldığı için bunlardan biri ibka edilip diğeri silindi.)

53 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 49: "*İnnemâ summiye'ş-şâiru şâiran li-ennehu yeş'uru min te'lîfi'l-kelâm ve nazmihi mâ lâ yeş'uru lehu ğayruh.*"

54 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/352; Sezgin, *GAS*, 2/40, 93.

55 Dozy, *Supplément*, ilgili madde (*Vocabulista*'dan naklen).

56 Lane, *An Arabic-English Lexicon*, "ra's", (Butrus el-Bustânî, *Muhîtu'l-muhît*'inden naklen: "*el-kâfiyetu re'su'l-beyt.*")

57 Sezgin, *GAS*, 8/51 vd., 9/44 vd.

58 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 58.

59 Bk. Dozy, *Supplément*, (*Vocabulista*'dan naklen), "arûd" md.: "musique", "musica arte de cantar".

60 Lane, *An Arabic-English Lexicon*, "'arûd" md.

61 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/341-7.

62 Bk. Dozy, *Supplément*, "nâshi', nâshi'a" md.

63 Lane, *An Arabic-English Lexicon*, "ansha'a" md.

64 Bk. Sezgin, *GAS*, 1. cilt. 676 sayfalık bu cilt dinî ilimler ve tarih hakkındadır; 705 sayfalık 2. cilt sadece şiir üzerinedir.

65 Sezgin, *GAS*, 2/406, 408.

66 Sezgin, *GAS*, 2/265.

67 Sezgin, *GAS*, 2/236. İbnu'l-İmâd, *Şezerât* 1/91'de bu şairlerin çoğundan ve aralarındaki ilişkilerden bahseder ve orada Cemil'in, kendi efendisi Buseyne'ye olan platonik aşkıyla ilgili bir rivayeti reddeder.

68 Sezgin, *GAS*, 1/239.

69 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 185; bk. Cumahî'nin *Tabakâtu'ş-şuarâ*sı.

70 Sezgin, *GAS*, 2/25-6.

71 Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 1/58.

72 Sezgin, *GAS*, 9/135.

73 Bk. Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/151.

74 Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 1/90.

75 İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-ferîd*, 5/269: "el-Mu'allakât", "el-Muzehhebât."

76 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/127.

77 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/19.

78 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 171.

79 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/168-9.

80 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/237, 239, 2/175.

81 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/132, 133.

82 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/286.

83 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 27-8.

84 Sufyan b. Uyeyne hk. bk. Hatîb el-Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 17/174-184.

85 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 1/35.

86 Trablûsî, A., *La Critique poétique des arabes*, s. 215 vd.

87 Ullmann, M., *Untersuchungen zur Ragazpoesie*, s. 55 vd.

88 322/934 yılına kadar, bk. İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-ferîd*, 4/501-527. 3. Abdurrahman 300-350/912-961 yılları arasında hükümdarlık etmiştir; İbn Abdirabbih 328/940'ta vefat etmiştir. Ayrıca bk. J. Zeydan, *Tarîhu'l-edeb*, 2/202.

89 Ullmann, M., *Untersuchungen zur Ragazpoesie*, s. 57-9.

90 Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 1/6, Ebu Hilal el-Askerî, *Kitâbu's-sınâateyn*, s. 138-9'dan naklen.

91 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 11/262-3.

92 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 17/212 ve dipnot 3.

93 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/160.

94 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/267.

95 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/73-4.

96 Merzûkî, Ebu Ali, *Şerhu divâni'l-hamâse*, s. 3-20.

97 İbnu'l-Esîr hk. bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/23-32.

98 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/46 vd.

99 Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara*, 8/175.

100 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/113-116; ayrıca bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, dizin, (fıkıhta) "sâhiblik" konusu.

101 Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 2/199.

102 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 117.

103 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 121.

104 Onun hayat hikayesi ve kendisiyle birçok çağdaşı arasında birbirlerine gönderdikleri şiirler hakkında hoş bir anekdot için bk. İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/329-330; ayrıca onun şiirlerinden bazıları için bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 19/218-222.

105 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 1.

106 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 2; Hz. Ayşe hk. bk. Montgomery Watt, *EI²*, ilgili madde.

107 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 347.

108 Sezgin, *GAS*, 2/564-6; *Nâşi el-Asğar* hk. bk. *GAS*, 2/591.

109 Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 2/273'te nakledilir.

110 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 1/101.

111 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 78.

112 Bk. *a.g.e.*, s. 266.

113 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 5/99.

114 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/216-8.

115 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/106.

116 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 26-7.

117 *A.g.e.*, s. 269.

118 *A.g.e.*, s. 52.

119 *A.g.e.*, s. 113.

120 *A.g.e.*, s. 194. Utbî hk. bk. R. Blachère, *Utbî* içinde.

121 *A.g.e.*, s. 302-3.

122 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/143.

123 Şiirlerinden alıntılar için bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 11/122-5.

124 İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 3/250-1; Hilal Naci bunu ihtimali en yüksek ölüm tarihi olarak zikreder, bk. *Mevrid*, c. 8, no. 3 (1399/1979), s. 202. Burada Ebu Hiffan'ın *el-Erbaa fî ahbâri'ş-şuarâ* adlı eserinden parçaların tahkikli neşri yapılmıştır: H. Naci, s. 203-250; *Mevrid*, c. 9 (1400/1980), s. 187-206; Sezgin, *GAS*, 10, 262.

125 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 80.

126 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabakâtu'ş-şuarâ*, s. 308-9; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 2/224; burada Ebu'l-Atâhiye zikredilir ve Cahşeveyh dışarıda bırakılır.

127 Cürcânî hk. bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 14/14-35; *Vesâta* adlı eseri hk. bk. Brockelmann, *GAL S* 1, 140, 199.

128 Bk. Sâhib b. Abbâd, *el-Keşf an mesâvî'ş-şi'ri'l-Mutenebbî*.

129 Se'âlibî, *Yetîmetu'd-dehr*, 1/6-7.

130 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 8/188-9.

131 İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-ferîd*, 2/421.

132 Ayrıca bk. Yûnus 13-16 ve et-Tûr 52/33-4. *İ'câz* veya taklid edilemezlik hakkında bk. L. Gardet, *Dieu*, iv; C. Audebert, *Khattâbî*, vi.

133 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 1/321.

134 Mez, *Die Renaissance des Islams*, s. 239 (Beyhakî, nşr. Schwalle, s. 475'ten naklen).

135 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/279.

136 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/145.

137 Bk. et-Tekvîr 81/24 tefsiri; Lane, *An Arabic-English Lexicon*, *ghaib* maddesinde nakledilir.

138 Fahreddin Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 6/43-4.

139 Bk. 3. Kısım, "E. Edebin Özü: Belâğat" başlığı.

140 Bk. el-Fussilet, 41/20-1: "*Entekanallahu'llezî entaka kulle şey'.*"

141 Bk. el-Bakara 2/21-3; Yûnus, 10/38-9; el-İsrâ 17/88-90.

142 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 608-9; Safedî, *el-Vâfî*, 1/109.

143 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 189; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 5/180.

144 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 215; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 7/151. C. Brockelmann onun coğrafyayla ilgili eseri *Mesâlik*'i zikreder, bk. *GAL*, *S* 1, 403.

145 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 170; Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 10/340-4; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/304-6; Brockelmann, *GAL*, *S* 1, 224'te Ubeydullah'ın şarkılarla ilgili *Kitâbu'l-Âdâbi'r-refî'a* adlı bir eserini zikreder.

146 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 19/108-9.

147 İbn Ebi Useybia, s. 324.

148 Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, "Kavânîn" md.

149 Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 2/2. kısım, 301-2. Sureka el-Bârıkî hk. bk. Brockelmann, *GAL S*, 1/99 ve Sezgin, *GAS*, 2/327.

150 *"et-Tekarrub mine'l-ma'nâ'l-baîd ve'd-delâle bi'l-kalîl 'ale'l-kesîr."* İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-ferîd*, 4/189.

151 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/395.

152 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 50.

153 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/148.

154 İbnu'l-Mu'tezz, *Kitâbu'l-edeb*, s. 85.

155 Lane, *An Arabic-English Lexicon*, "beyân" md. (Not: Hadis için bk. Buhârî, *Sahîh*, Kitâbu't-tıb, Bâb: *İnne mine'l-beyân sihran.*)

156 Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 2/2. kısım, 771.

157 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 12.

158 Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 3/2. kısım, 241; Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 12.

159 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/168. Abbas b. 'Abd al-Muttalib hk. bk. W. Montgomery Watt, ilgili madde, *EI*^{2}.

160 Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 3/1. kısım, 241.

161 Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 3/1. kısım, 31. (*Mâ raeynâ efsaha min İbn Dâvud matbû'an ve lâ efsaha min Niftâveyh mütekellifen*).

162 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/174. (*A'yâ'l-'ayy belâğatun bi-'ayy ve akbahu'l-lahn lahnun bi-i'râb*).

163 Brockelmann, *GAL*, *S* 1, 105; C. Pellat, ilgili madde, *EI*^{2}.

164 Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 3/1. kısım, 317.

165 İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 1/58 vd.

166 *A.g.e.*, 1/58-9.

167 *A.g.e.*, 1/69.

168 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 181-2.

169 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 15/242.

170 Bk. Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 8, 21, 236; üzerinde anlaştıkları tek isim Kabîsa b. Cabir el-Esedî'dir.

171 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/211, 213.

172 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/3.

173 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/57-8.

174 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/279-280.

175 Safedî, Halil b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 22/163; ayrıca İskâfî hk. bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 14/157-162.

176 Mez, *Die Renaissancedes Islams*, s. 228; İng. trc. S. Huda Bahş, *The Renaissance of Islam*, s. 239; ayrıca kaynakça ve *hatîb*lik görevinin gelişimi için bk. J. Pedersen, "khatîb", *EI²*.

177 Bk. aş. 7. bölüm: Ahlâk Felsefesi, "A. Akademik Vaazın Ortaya Çıkışı ve Gelişimi" başlığı.

178 A. J. Wensinck, "khutba", *EI²*.

179 Aynı yer.

180 Bk. İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-ferîd*, çok sayıda ciltten oluşan bu eserin "içindekiler" kısmı; müellif hk. bk. F. de la Granja, "Ibn Abd Rabbihi", *EI²*. (Ayrıca bk. Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İbn Abdürabbih", *DİA*, 19/280-2.)

181 Bk. M. Canard, "Ibn Nubâta", *EI²*.

182 Bk. İbn Nubâte, *Divânu hutab*.

183 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 183.

184 Bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 154-9 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 234-241).

185 Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 1/210.

186 Ebu Hilal el-Askerî, *Kitâbu's-sınâateyn*, s. 146. Bu pasaj şurada da nakledilir: Zeki Mubarek, *en-Nesru'l-fennî fi'l-karni'r-râbi'*, 1/23.

187 İbnu'l-Esîr, Ziyâuddin, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir*.

188 Ebu Hilal el-Askerî, *Kitâbu's-sınâateyn*, s. 126.

189 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 181-2.

190 Bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 4/135, (Hamza el-Isfahânî (v. 360/970), *Kitâbu (Ta'rîhi) Isfahan*'dan naklen).

191 Diplomatik (özellikle W. Bjorkman'ın yazısı), Farsça (H. Busse'nin yazısı) ve Arapça (kaynakça dahil) hakkında ayrıntılı bir tartışma için bk. *EI²*, ilgili madde. Buoncompagno'nun üçlü mektup bölümlemesi hakkında bk. Paetow, *Arts Course*, s. 78.

192 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 168-181.

193 Birkaç örnek için bk. Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 182. Burada [Hz.] Peygamber'in Muaz b. Cebel'e [ra.] gönderdiği bir mektup Medâinî (v. 225/840) tarafından *isnad*lı olarak nakledilir. Ebu'l-Esved'in [Hz.] Ali'ye (hilafeti: 35-40/656-661) gönderdiği bir mektup ve bunun cevabı için bk. Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, s. 15-16; Vehb b. Munebbih'ten (v. 114/732) Ömer b. Abdulaziz'e (hilafeti: 99-101/717-720) gönderilen bir mektup için bk. Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 348-9.

194 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/394: *"Futihati'r-resâilu bi-Abdilhamîd ve hutimet bi'bni'l-Amîd."*

195 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 170; H.A.R. Gibb, "Abd al-Hamîd b. Yahyâ", *EI²*, ve kaynakça; ayrıca bk. Tâhâ Hüseyin, *Min hadîsi'ş-şi'r ve'n-nesr*, özellikle s. 34-52.

196 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 289.

197 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 17/12-15 ve İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 608-9.

198 Bk. İbnu'l-Esîr, Ziyâuddin, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir*, 3 cilt, nşr. Ahmed el-Havfî ve Bedevî Tabâne, Riyad, 1403-4/1983-4.

199 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 289. Bk. Merzûkî'nin Ebu Temmâm'ın *Hamâse*si'ne yazdığı şerhin (*Şerhu divâni'l-hamâse*) girişi, özellikle s. 16-20.

200 Ebu Temmâm'ın *Hamâse*si hakkında bk. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 171: "*Li-resâilihi mecmûun nahvu elfey varaka.*"

201 Bk. Brockelmann, *GAL, Zeyl*, 1, 152.

202 Sezgin, *GAS*, 1, 595.

203 Muhammed Kürd Ali, *Resâilu'l-buleğâ* içinde neşredilmiştir, bk. 222-6.

204 Brockelmann, *GAL, Zeyl* 1, 105; H.A.R. Gibb, ilgili madde, *EI*^{2}.

205 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 168; D. Sourdel, ilgili madde, *EI*^{2}.

206 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 168-9; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/264; Brockelmann, *GAL*, 1, 80-1, *Zeyl*, 1, 128-130; Sezgin, *GAS*, 2/569-571.

207 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 170; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/304-6; Brockelmann, *GAL*, 1, 224; Sezgin, *GAS*, 1/375. Tahirî hanedanı, Ubeydullah'ın dedesi Tahir b. Hüseyin (v. 207/822; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/201-6) tarafından kuruldu. Ubeydullah'ın babası Abdullah b. Tahir (v. 230/844; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/271-5; E. Marin, ilgili madde, *EI*^{2}) bir devlet adamı, komutan ve şairdi; onun Bağdad'daki sarayının hükümdarlara has dokunulmazlık hakkı (*harîm*) vardı ve bulunduğu semte kendi ismini vermişti: *el-Harîmu't-Tâhirî* (bazen hatalı olarak verildiği üzere *el-Harîm ez-Zâhirî* değil); bk. G. LeStrange, *Baghdad*, dizin kısmı, ilgili madde; G. Makdisi, "The Topography of Eleventh-Century Baghdad: Materials and Notes", *Arabica*, 6/2 (1959), s. 178-197; 6/3 (1959), s. 281-309, dizin kısmı, ilgili madde. Hanedanın atası Husayn b. Mus'ab idi (v. 199/814), bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/206, oğluyla ilgili hayat hikayesi içinde.

208 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 169; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/236-242; E. Marin, "Dulafîds", *EI*^{2}; J. E. Bencheich, "al-Kâsim b. 'Îsâ", *EI*^{2}.

209 İlk olarak Muhammed Kürd Ali'nin *Resâilu'l-buleğâ*sı ve Zeki Mubarek'in *Étude critique*si içinde neşredilmiştir.

210 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 178; Brockelmann, *GAL*, 1, 153; Sezgin, *GAS*, 1, 621.

211 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 178; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/145-8.

212 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 176; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/25-9; Brockelmann, *GAL*, 1, 79. Fazl b. Sehl hakkında bk. D. Sourdel, "al-Fadl b. Sahl", *EI*^{2}.

213 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 176; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/31-2;

214 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 177; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 6/182-8.

215 W. Bjorkman, "Diplomatic", *EI*^{2}, 2/305a.

216 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/315.

217 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 4/186-7.

218 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 18/35-8.

219 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 14/68-9. (Bu zor zamanların devlet adamı hakkında bk. Nahide Bozkurt, "İbnü'l-Cerrâh, Ali b. İsa", *DİA*, 20/538-540).

220 E. Marin, ilgili madde, *EI*^{2}.

221 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 3/39; Sezgin, *GAS*, 2/634.

222 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 4/72-7; Ebu'l-Huseyn hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 3/38-46.

223 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 18/30-1.

224 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 13/136-146, özellikle s. 136.

225 Brockelmann, *GAL*, 1/93, *Zeyl*, 1, 150.

226 Brockelmann, *GAL*, 1/130, *Zeyl*, 1, 198-9; ayrıntılı hayat hikayesi için bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 6/168-317, burada mektuplardan bazıları nakledilmektedir; mektupların derlemesi için özellikle bk. s. 260. Ayrıca mektuplara dair bir antoloji için bk. Brockelmann, *GAL, Zeyl*, 1, 199, dipnot 2.

227 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/9.

228 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 17/128.

229 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 5/19-31, özellikle s. 22; onun mektup yazıcılığı ile ilgili bir örnekleme için bk. s. 22-6.

230 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/294.

231 İbn Beşkuval, *Kitâbu's-sıla*, 1/266.

232 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 8/129.

233 Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitabeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, 6/221-7.

234 Brockelmann, *GAL*, 1, 254-5, *Zeyl*, 1, 449-454.

235 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 3/160-1; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, "*Resâil Ebi'l-A'lâ*" md.; Brockelmann, *GAL*, 1, 255 no. 3, *Zeyl*, 1, 453, no. 3.

236 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/280.

237 Kundûrî hakkında bk. G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 106-8, 124-7 ve çeşitli yerlerde (dizin); ayrıca bk. G. Makdisi, "The Marriage of Tughril Beg", *International Journal of Middle East Studies*, 1 (1970), s. 259-275. Kundûrî bu evlilikte önemli bir rol oynamıştır.

238 Mektup için bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 4/68-70.

239 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 4/67-8.

240 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 6/96-100.

241 İbnu's-Sayrafî, *el-İşâre ilâ men nâle'l-vizâre*, s. 64.

242 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/26.

243 Bk. Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, s. 223.

244 Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitabeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, 6/7-8.

245 Bk. İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 349-371, onun şiirleri için özellikle bk. s. 359-371; ayrıca bk. *Maşrık*, cilt 24, s. 251-8, 339-450; Brockelmann, *GAL*, 1, 487, *Zeyl*, 1, 891; Sezgin *GAS*, cilt 3, dizin. L. Şeyho'nun, 5 cildi şerh ve 1 cildi dizinlerden oluşan 6 ciltlik seçmeleri için bk. L. Şeyho, *Mecâni'l-edeb fî hadâiki'l-Arab*.

246 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 349.

247 Bk. Ebu Abdullah el-Kuzâî el-Endelûsî, *el-Muktadab*, s. 104-6; burada onun şiirlerinden iktibaslar da yapılmıştır.

248 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 17/270-7.

249 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/289.

250 Nureddin Zengi hakkında bk. Elisséeff, N., *Nûr ad-Dîn: Un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades*.

251 Salahaddin Eyyûbî hakkında bk. A. S. Ehrenkreutz, *Saladin* ve kaynakçası.

252 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/19; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/241; elyazma nüsha için bk. Ayasofya Kütüphanesi, no. 4299, 202 varak; Fuad Seyyid, *Mahtûtât*, 1/531, no. 796'da eserin onun "rüyaları", mektupları ve diğer küçük yazılarından oluştuğunu söyler. Matbu nüsha için bk. *Menâmâtu'l-Vehrânî ve makamâtuhu ve resâiluh*, nşr. I. Shaclân ve diğerleri, Kahire, 1387/1968. Bana eserin İstanbul'daki elyazma nüshasının mikrofilmini ve Kahire'de neşredilen matbu nüshasını gönderdiği için öğrencim Sherman Jackson'a teşekkür ederim.

253 Özellikle bk. C. Brockelmann ve C. Cahen, "al-Kâdî al-Fâdil", *EI²* ve orada zikredilen kaynakça.

254 Brockelmann, *GAL*, 1, 314-5, *S* 1, 549; H. Massé, ilgili madde, *EI²* ve kaynakça kısmı.

255 Brockelmann, *GAL*, 1, 297, *S* 1, 521; üç kardeş hakkında bk. F. Rosenthal, "Ibn al-Athîr" (3), *EI²*; Ziriklî, *A'lâm*, 8/354 ve orada zikredilen kaynaklar.

256 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 304; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 11/263.

257 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 14/161; bk. Mez, A., *Die Renaissance des Islams*, s. 242.

258 Bk. Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 9. cilt.

259 F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, s. 66 vd.

260 Bk. İbnu'l-Bennâ, "Autograph Diary of an Elevent-Century Historian of Baghdad" (Bu eserin tahkikli ve tercümeli neşri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. kitabın kaynakça kısmı (mtr.)).

261 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 7/37; Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 291; Sezgin, *GAS*, 1/267. Yâkût el-Hamevî, İbn Mehdi (v. 198/813) ve Sukkerî'ye (v. 275/888) istinaden bunun tek ciltlik bir eser (*kitâb mufred*) olduğunu ekler.

262 Sezgin *GAS*, 9/76.

263 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/151; eser, *Kitâbu'l-elfâz* adıyla da anılır, bk. Sezgin *GAS*, 8/146.

264 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 297.

265 Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 2/324; Utbî'nin şiirlerinden örnekler s. 325-6'da nakledilir. Utbî hakkında ayrıca bk. F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, s. 155; Sezgin *GAS*, 1/371-2. İbnu'l-İmâd onu "Ahbârî'dir... Belîğ edîblerdendir, Utbe b. Ebi Sufyan neslindendir" şeklinde tanıtır (*Şezerât*, 2/65-6). Ayrıca bk. F. Rosenthal, *aynı yer*.

266 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 316: "*ehadu'l-ulemâ ... bi-ahbâri'ş-şi'r.*"

267 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/5.

268 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 305; Sezgin *GAS*, 9/218, 2/668.

269 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/283; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 2/301; ayrıca bk. Sezgin *GAS*, 1/377, 2/609.

270 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/325.

271 Bk. Sezgin *GAS*, 9/16.

272 Özellikle bk. Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 2/348: "*Lukkibe et-Târîhî li-ennehû kâne yu'nî bi't-tevârîh ve cem'ihâ*". Ayrıca bk. Sezgin *GAS*, 9/166.

273 İbnu'l-Farazî, *Târîhu ulemâi'l-Endelus*, 1/33-4.

274 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 204-5. el-Kâlî hakkında ayrıca bk. Sezgin *GAS*, 8/253-4, 9/221.

275 İbn Haldun, *Mukaddime*, 3/340-1.

276 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 13/94-136, özellikle bk. 99-100; ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, 1/378-382.

277 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/182.

278 Bk. Yağmûrî, *Nûru'l-kabes fî ahbâri'n-nuhât ve'l-udebâ ve'ş-şuarâ ve'l-ulemâ* (Merzubânî'nin *el-Muktebes*'inin hulâsası), nşr. Rudolf Sellheim, Wiesbaden: F. Steiner, 1964.

279 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/180.

280 Bk. Brockelmann, *GAL, Zeyl*, 1, 193.

281 F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, s. 164 vd. ve orada zikredilen kaynaklar, özellikle Rudi Paret'in şu eserleri: *Die Geschichte des Islams in der arabischen Volksliteratur* ve *Saif ibn Dhi Jazan, ein arabischer Volksroman.*

282 *Oxford English Dictionary*, "Novel", 3. anlam.

283 Bk. Sezgin *GAS*, 1., 2., 8. ve 9. ciltlerin dizinleri.

284 Bk. "haber", *EI*^{2}.

285 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/35.

286 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/101 dipnot 1, (*Fihrist*'ten nakleıı; *Fihrist* (Kahire baskısı), s. 50'de hatalı bir şekilde basılan "ihtiyâru fıkh" ifadesi yer alır).

287 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 2/65.

288 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 316.

289 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 2/187.

290 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 305.

291 Naci et-Tikrîtî tarafından neşredilmiştir (Beyrut: 'Uveydat Yayınları, 1978); ayrıca bk. Brockelmann, *GAL, S* 1, 372 (*Sulûk*).

292 Bu eserin tarihi hakkında bk. muhakkikin s. 8-9'daki tartışması.

293 F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, s. 35. Burada İbn Ebi'r-Rebî'in eseri zikredilir ve tarihin "konuşma ve mektup yazma ile birlikte bir üçlü oluşturdukları" vakıası ifade edilir.

294 İbn Ebi'r-Rebî', *Sulûku'l-mâlik*, s. 119-120.

295 H.A.R. Gibb ve R. Walzer, "Akhlâk", *EI*^{2}; Wensinck, *Handbook*, "Adab" maddesine yapılan atıfla birlikte.

296 "Akhlâk", *EI*^{2}, s. 326a.

297 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 1/s. "*yâ*". İbn Kuteybe hakkında diğer eserlerin yanısıra bk. G. Lecomte'nin şümûllü eseri *Ibn Qutayba: L'Homme, son œuvre, ses idèes*, 9. bölüm.

298 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 285; İngilizce tercümesi (F. Rosenthal), s. 340-1.

299 İbnu'l-Cevzî, *el-Kussâs*, s. 9-10, 11 (Arapça metin); tercüme, s. 96-7. Prof. Swartz'ın İbnu'l-Cevzî'nin eserine yazdığı âlimâne giriş yazısı (geniş bir kaynakçayla birlikte), İslâm'da vaaz sanatının anlaşılmasına yapılan takdire şayan bir katkıdır.

300 Berbeharî hakkında ayrıntılar için bk. H. Laoust, "Le Hanbalisme", 1. kısım, s. 81-4 ve dipnotlarda zikredilen kaynaklar.

301 A.g.m., 1. kısım, s. 88, kaynaklar için dipnot 119.

302 Bk. benim şu esere yazdığım giriş: İbnu'l-Bennâ, "Autograph Diary", 18 (1956), s. 22 ve n. 8: *er-Redd alâ men yekûlu el-Kur'ân mahlûk*, Elyazma: *Mecmû' 17*, Zahiriye Millî Kütüphanesi, Dımaşk.

303 H. Laoust, "Le Hanbalisme", 1. kısım, s. 88-9 ve dipnot: 101 ve 123.

304 Ayrıca bk. *Meclis*.

305 *Emâlî*si'nin parçaları için bk. İbnu'l-Bennâ, "Autograph Diary" 18 (1956), s. 22 ve n. 6, s. 23 ve n. 5. Onun ahlâk vecîzelerinden alıntılar için bk. İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-hanâbile*, 2/159-160.

306 İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-hanâbile*, 2/159-168. İbn Sem'ûn hk. bk. Sezgin *GAS*, 667-8 ve orada zikredilen kaynakça; H. Laoust, "Le Hanbalisme", 1. kısım, s. 90-1.

307 G. Makdisi, "The Hanbali School and Sufism", s. 115-126. Bu makalenin tercümesi için bk. G. Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim* içinde, s. 165-178.

308 Hanbelî akâidi hakkında bk. H. Laoust, "Les Professions de foi hanbalites", 3/7-35.

309 Brockelmann, *GAL*, 1, 199; Sezgin *GAS*, 1/647.

310 Brockelmann, *GAL*, *S* 1, 357; Sezgin *GAS*, 1/660.

311 Sezgin *GAS*, 1/637 vd.

312 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 261.

313 Sülemî, Ebu Abdurrahman, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 130-6.

314 Bişr el-Merîsî için bk. Sezgin *GAS*, 1/616-7 ve kaynakça.

315 Bu tür meselelere dalma hakkında bk. İbn Kudâme, *Tahrîmu'n-nazar fî kutubi ehli'l-kelâm*, paragraf 55.

316 Ebu Nuaym el-Isbahânî, *Hilyetu'l-evliyâ*, 9/326.

317 Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 4/187. Mansur ve onunla ilgili bir kaynakça için bk. Sezgin, *GAS*, 1/637-8; ayrıca bk. İbnu'l-Cevzî, *el-Kussâs*, s. 86-7 (Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 13/72'den naklen); İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 5/53, burada zâhid bir hadis âlimi olan Ali b. el-Muvaffak (v. 265/879) ona istinaden rivayette bulunur.

318 Onun hakkında bk. Sezgin *GAS*, 1/644 ve kaynakça.

319 Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 14/209.

320 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 5/16.

321 Berbeharî hakkında bk. Sezgin *GAS*, 1/512; ayrıca bk. H. Laoust, "Le Hanbalisme", 1. kısım, s. 81-4, burada Berbeharî'nin akâid eseri *Kitâbu's-sunne*si'nin bir tahlili de yer alır.

322 Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 12/75.

323 Hizmet eden öğrenci için kullanılan terimler, *hâdim, ğulâm* ve *sâhib* idi. *Sâhib* terimi, hâdim öğrencinin çoğunlukla aynı zamanda hizmet ettiği hocanın lisansüstü ihtisas öğrencisi olması sebebiyle kullanılır.

324 Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 11/324.

325 Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 11/340; İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/110.

326 Bk. Brockelmann, *GAL*, 1, 165; Sezgin *GAS*, 1/209-210.

327 Oğlu, babasının hayat hikayesi içinde zikredilir, bk. Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 11/265 ve İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/182.

328 İbnu'l-Cevzî, *el-Kussâs*, s. 90.

329 Brockelmann, *GAL, Zeyl*, 1, 360; Sezgin *GAS*, 1/667-8; ayrıca bk. İbnu'l-Cevzî, *el-Kussâs*, s. 90-1 ve H. Laoust, "Le Hanbalisme", 1. kısım, s. 90-1.

330 Bk. İbnu'l-Bennâ, "Autograph Diary", 18 (1956), s. 22 ve n. 6, s. 23 ve n. 5. Onun ahlâk vecîzelerinden alıntılar için bk. İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-hanâbile*, 2/159-160. Onun tam adı Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. İsmail b. Abbas b. Sem'ûn'dur.

331 G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, s. 267: *sundûku's-sâ'ât* [sundûk'un çokluk kalıbı: *sanâdîk*].

332 İbnu'l-Cevzî, *el-Kussâs*, s. 90.

333 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 8/162; G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 334.

334 G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 157 ve dipnotlar, s. 334 ve dipnotlar.

335 G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 332 vd.

336 G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 158-9.

337 Bk. İbnu'l-Bennâ, "Autograph Diary", paragraf: 85, 106, 108, 110, 115, 116, 126 ve Abddussamed'in ashabının zikredildiği 169. paragraf. Ayrıca bk. G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 332 vd.

338 G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 335 ve "Autograph Diary"deki çeşitli yerlere atıfta bulunan dipnotlar.

339 Bk. İbnu'l-Bennâ, "Autograph Diary", paragraf: 26, 123, 125.

340 Ebu Mansur b. Yusuf hakkında bk. G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 274 ve n. 3, ayrıca dizin, ilgili madde.

341 G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 482. Nizâmülmülk'ün Ebu Mansur'un ölümüyle olan muhtemel ilişkisi hakkında bk. G. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning", s. 32 vd., özellikle -İbnu'l-Bennâ'nın *Günlük*ü'ne atıfta bulunan- s. 36 ve dipnotlar 1-4. (Bu makalenin tercümesi için bk. G. Makdisi, "Onbirinci Yüzyıl Bağdadı'nda İslâm Eğitim Müesseseleri", *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, s. 203-272).

342 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 8/307 ve G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 152 ve n. 4.

343 Bk. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/333-343, "*Makâmâtu'z-zuhhâd 'inde'l-hulefâ ve'l-mulûk*" başlıklı bölüm.

344 Brockelmann, *GAL, Zeyl*, 1, 152; Sezgin *GAS*, 1/595.

345 Brockelmann, *GAL, Zeyl*, 1, 102; Sezgin *GAS*, 1/591-4.

346 Brockelmann, *GAL, Zeyl*, 1, 338; Sezgin *GAS*, 1/597.

347 Brockelmann, *GAL, Zeyl*, 1, 308; Sezgin *GAS*, 1/516-7.

348 Bk. İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 4/424 (*min buleğâi'l-kuttâb*). Brockelmann, *GAL, aynı yer:* Brockelmann onu mektup yazımı sanatının kurucusu olarak görür, ancak F. Sezgin haklı olarak bu görüşün kronolojik gerekçelere dayalı olarak doğrulanamayacağını beyan eder, bk. *GAS, aynı yer*. Vehrânî'nin neşredilen eseri için bk. *Menâmâtu'l-Vehrânî ve makamâtuhu ve resâiluh*, nşr. I. Shaclân ve diğerleri, Kahire, 1387/1968. *Makâm* terimini de ele alan ve *ma-*

kâme terimi hakkında semantik bir inceleme yapan bir çalışma için bk. R. Blachère, *Analecta*, s. 61-7; ayrıca *makâme* ve onun Arap edebiyatındaki gelişimi hakkında şümûllü bir makale için bk. C. Pellat, *EI²*, ilgili madde; burada ayrıca çoğu makalelerden oluşan geniş bir kaynakça bulunmaktadır.

349 *A.g.e.*, 1, 643.

350 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/29.

351 H. Laoust, "Les Professions de foi hanbalites", 3/7-35.

352 Patton, W. M., *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden: E.J. Brill, 1897.

353 Kadılığa getirilen ilk Şâfiî fakihi İbn Sureyc idi, onun hayat hikayesi hakkında bk. Subkî (oğul), *Tabakâtu'ş-şâfiiyyeti'l-kubrâ* (Kahire, 1323-4), 2/87-96; Sezgin *GAS*, 1/495; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/49-51.

354 İbn Receb, *Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile*, 1/82, 83 (nşr. H. Laoust ve S. Dahan, Dımaşk): "Huve fi'l-fıkh alâ mezhebi Ehli'l-Hadîs yuazzimu'ş-Şâfiî ve Ahmed."

355 Bu kutlama günleri hakkında bk. A.J. Wensinck ve H.A.R. Gibb, "Arafa", *EI²*; P. Marcais, "'Âshûra'", *EI²*.

356 Hayatı hakkında bilgi için bk. İbn Receb, *Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile*, 1/96-106 (nşr. H. Laoust ve S. Dahan, Dımaşk).

357 İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-hanâbile*, 2/182.

358 G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 389 vd.

359 Ebu Ya'lâ, *Mu'temed*, nşr ve İng. trc. V. Z. Haddad; ayrıca bk. J. Gimaret, "Théories", s. 157-178.

360 Bk. G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, özellikle İbn Akîl'in kelâmla ilgilenmeyeceğine dair alenen söz vermesiyle ilgili bölüm, s. 426-441.

361 G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 406.

362 Hocası İbn Şahin hakkında bk. İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/182; Hatice Şehcaniyye hakkında bk. *a.g.e.*, 8/250.

363 Hatice Bintu'l-Bakkâl için bk. Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 14/446; İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 8/128.

364 İbn Receb, *Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile*, 1/173 (nşr. H. Laoust ve S. Dahan, Dımaşk); G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 386 vd.

365 Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 1/359; İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 8/134.

366 Bu terim, mescidin İslâm'ın ilk eğitim müessesesi olduğuna dair filolojik delili sunar, bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 10 vd. (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 49 vd.).

367 Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 4/370.

368 Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 4/110; İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 8/76.

369 Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 3/103; İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 8/148.

370 Bk. G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, "Le Mouvement hanbalite et la restoration sunnite", s. 293-383.

371 Bu konuyla ilgili tüm ayrıntılar için bk. *a.g.e.*, aynı yer.

372 Bk. İbn Receb, *Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile*, 1/176 (nşr. H. Laoust ve S. Dahan, Dımaşk): "475 [1078] yılında isyanlar ve karışıklıklar çıktığında İbn Akîl vaaz sanatını terketti ve tedris faaliyetini fıkıhla sınırladı."

373 Endülüslü bu seyyah hakkında bk. C. Pellat, "Ibn Djubayr", *EI*[2].

374 Bk. İbnu'l-Cevzî'nin h. 486 yılı ile ilgili rivayetleri, *Muntazam*, 11/75-6; ayrıca sözkonusu vâizin hayatıyla ilgili verdiği bilgiler için bk. *a.g.e.*, 11/140.

375 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 9/260-2.

376 Bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 16 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 55), dipnot 65.

377 Müellif nüshalarının günlük olarak önemi hakkında bk. G. Makdisi, "The Diary in Islamic Historiography: Some Notes", *History and Theory*, 25 (1986), s. 173-185.

378 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 9/4.

379 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 10/197-8; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 20/316.

380 Bk. İbn Receb, *Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile*, 1/251-289 (nşr. H. Laoust ve S. Dahan, Dımaşk).

381 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 10/32-3.

382 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/28 vd.; İbn Receb, *Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile* (Kahire baskısı), a1/399 vd.

383 Ca'fer es-Serrâc hakkında bk. İbn Receb, *Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile*, 1/123-6 (nşr. H. Laoust ve S. Dahan, Dımaşk). Ayrıca J.-C. Vadet'in eserinde onunla ilgili bölüme de bk. *Courtois*, s. 379 vd.

V. Kısım

Eğitim: Öğrenme Metodolojisi

1. Bölüm

Hıfz

Hıfz (ezber), eğitim sürecinde esaslı bir rol oynamıştır. Hıfz, hem skolastisizmin hem de hümanizmin (edeb) hizmetine sunulmuş bir araçtı.[1] Hıfzetme, büyük miktarda malzemenin ezberlenmesi, anlaşılması ve yakın aralıklarla sıkça tekrarlanmak suretiyle muhafaza edilmesinden oluşuyordu. Mahza rivayet etme ile sınırlandığında hıfzetme, muhaddisler ve sözlük âlimleri gibi âlimler arasındaki sıradan kişinin sıfatından ibaretti. Bu basit seviyenin üstünde, tıpkı mektep hocası gibi edîb de daha yüksek bir rekabet seviyesini hedeflerdi. İbdâ'ya (creativity) götüren yol, *rivâyet*ten (isnada dayalı öğrenme ve nakilden) *dirâyet*e (nakledilen malzemeyi anlamaya) ilerlemeyi talep ediyordu; nihayette de ferdî çabanın uç sınırlarına ulaştığı *ictihâd*la birlikte kişinin kendi sözleri ve kendi zarif üslûbu içinde belîğ bir şekilde ifade edilen kendi fikirlerini oluşturmayı talep ediyordu.

A. Hâfıza Gücü

Şa'bî, hıfzettiği malzemenin miktarıyla ilgili olarak şu ifadeyi kullanır, ki bu hiç de mütevazi bir ifade değildir: "Eğer biri, sadece benim unuttuklarımı ezberlemiş olsaydı âlim olurdu."[2] Halef el-Ahmer şu ifadelerle medhedilmiştir: "Halef öldüğünde tüm ilimler de onunla birlikte öldü. Bilgi, onun bildiği idi; onun bilmediği değil... Bilgiye ihtiyaç duyduğumuzda, kitaplarda bulunamayacak olan şeyleri onun ummânından kepçeyle doldururduk."[3] Halef, kadîm döneme ait sayısız kasidenin ve nadir (*ğarîb*) kelimeleri içeren beyitlerin yanısıra, nahivde şahitlik değerine sahip olmaları sebebiyle kırk bin beyit ezberlemiştir.[4] el-

Esma'î, hepsi de ümmî olup Arap kabilelerinin soy şeceresine dair bol miktardaki malzemeyi ezbere bilen altı nesep âlimi zikreder.[5] el-Bekrî, hepsinin adları Amr olan 70 ilâ 80 şairden iktibasta bulunmuştur; oysa Esma'î ve Halef birlikte ancak 30 ismi biraraya getirebilmişlerdi.[6] Öte yandan Esma'î'nin onbin recez şiiri bildiğini söylediği rivayet edilir. Bunlardan bazıları 100 ilâ 200 arası beyitten oluşmaktaydı.[7] Mâzinî'ye, "Sandık" (*es-Sundûk*) lakabı takılmıştı; bununla Mâzinî'nin hâfıza gücünün, filoloji bilgileriyle dolu defterlerin deposu gibi olduğu ima ediliyordu.[8] Ebu Muhallim es-Sa'dî (v. 245/859-860), Halife Vâsık'a garib bir kelimenin anlamını açıkladıktan sonra, bu anlamı destekleyici bir şahid getirmesi istenince 100 kadîm Arap şiirinden 100 beyit okumuştur.[9] Ebu Bekr el-Enbârî, sözlük ilmi, nahiv ve şiirle ilgili binlerce varak dolusu bir sürü eseri hafızasından imlâ etmesiyle maruftur. O, tefsir ilminde, isnad zincirleriyle birlikte 120 tefsiri ezbere bilmekteydi.[10] Necd yaylalarındaki Yemâme'nin yerlilerinden olan Ebu Riyaş el-Kaysî'nin (v. 350/961-2) beşbin varak sözlük ve onbin beyit ezberlediği söylenir. Onun nazmettiği şiir de kadîm Arap şiiri gibiydi.[11] Filozof İbn Sînâ, öğrencisi Cûzecânî'nin ifadesine göre, âbidevî eseri *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın birçok bölümünü tamamen ezberden yazdırmıştır.[12]

Âmâ şair Maarrî, kulağına gelen her türlü kıraatı hemen ezberlemesiyle meşhurdur. Sözlük ilmiyle ilgili bir eserin sahibi, bu eseri teşhis etme ümidini kaybetmek üzereyken birisi ona Maarrî'yi görmesini tavsiye eder. Kitabın kapak sayfasıyla birlikte ilk birkaç sayfası kayıptır. Kendisine kitaptan bir pasaj okunan Maarrî, bu kitabın İshak b. İbrahim el-Farabî'nin (v. 350/961 civarı) *Dîvânu'l-edeb*i olduğunu söyler ve ardından kayıp olan kısımları imlâ etmeye başlar.[13] Endülüs a'yânı (öndegelen kimseler) ile ilgili bir tabakât eseri olan *Cezvetu'l-muktebis*'in girişinde kitabın müellifi Humeydî (v. 488/1095), eseri, kütüphanesinden uzakta, Bağdad'da iken tamamen ezberinden yazdığını söyler.[14] Mısır'da altı yıl boyunca Kur'ân ilmi dersleri alan Sicilyalı İbnu'l-Fahham'ın, başkalarının bizzat Kur'ân'ı ezbere bilmeleri gibi, Kur'ân'ın kıraât vecihlerini ezbere bildiği söylenir.[15] İşbiliyeli (Sevilla) el-Fihrî'nin (v. 586/1190) her ne konuda ders çalışırsa hepsini ezberlediği ve ezberlediği her şeyi hatırladığı söylenir.[16] Şair İbn 'Uneyn, İbn Dureyd'in sözlük ilmiyle ilgili *Cemhere*si'ni anında nakledebilirdi. Daha önce zikredildiği üzere o, *Mikrâzu'l-a'râz* adlı bir şiirinde önde gelen şahsiyetleri hicvettiği için Salahaddin tarafından Dımaşk'tan çıkarılmıştır.[17] İbn 'Uneyn, Yemen hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam'ın (hükümdarlığı: 569-577/1174-81) elçisi olarak Erbil'e gitmiş ve orada İbn Hallikân ile görüşmüştür.[18]

B. Faal Hâfıza

Bir miktar mübâlağa yapıldığını kabul etsek bile, yukarıda geçen örneklerden açıkça görüleceği üzere, yüzyıllar boyu kadîm Arap şiirlerini ve diğer dil ve edebiyat malzemelerini hıfzetme uygulaması, edîb için fevkalade önemli görülmüştür. 12.-13. yüzyılda yaşamış olan Ziyaeddin İbnu'l-Esîr, hıfzetmenin önemine ve gerekli unsurları ihtiyaç anında hemen hatırlayabilecek şekilde malzemeyi hafızada düzenlemenin lüzumuna işaret eder.[19] Bununla birlikte hatırlama, ancak, -hıfzedilen malzemenin ihtiyaç anında hemen ulaşılabilir durumda faal hafızada tutulmasını temin edecek şekilde- düzenli aralıklarla tekrarlama ve alıştırma yoluyla mümkündü.

C. Muhafaza

Hadis âlimi Katâde b. Di'âme es-Sedûsî'nin, hiçbir râvîye rivayeti bir daha tekrarlamasını söylemediği ve işittiği bir şeyi mutlaka hıfzettiği nakledilir. Hocası İbn Sîrîn, çağdaşları içinde en kuvvetli hafızaya onun sahip olduğunu söyler.[20] Yunus b. Habîb ed-Dabbî hakkında şu tasvir yapılır: "Yunus, dar boğazlı bir sürahi gibidir: Hiçbir şey oraya zorlanmaksızın girmez, ama bir kez girdi mi asla dışarı çıkmaz!" Tabakât müellifi bunun, onun hiçbir şeyi unutmadığı anlamına geldiğini söyler.[21]

Ferrâ'nın çağdaşı ve Taberî'nin hocalarından biri olan Hennad b. es-Serî, Ferrâ'nın seçici ezberleme tarzı hakkında şöyle der:

> Ferrâ, bizimle birlikte hocaları sırayla dolaşırdı. Hiçbirimiz onun beyaz üzerine siyah yazdığını görmedik. Fakat ne zaman şerhedilmesi gerekli veya sözlük ilmiyle alakalı bir unsur içeren bir hadis sözkonusu olsa, hocadan onu tekrarlamasını isterdi. Hepimiz, onun sadece ihtiyaç duyduğu şeyi ezberlediği kanaatindeydik.[22]

Endülüslü Havvârî, Doğu'da, büyük âlimlerden Mâlik, el-Esma'î ve Ebu Zeyd el-Ensârî ile görüşüp *bâdiye* Araplarından sözlük malzemesi toplar; ardından *rıhle*den (seyahatten) dönüş yolundayken, bindiği gemi Tudmir açıklarında kaza yapınca tüm defterlerini kaybeder. Istija'da sahile çıktığında âlimler sağ salim dönüşü sebebiyle tebrik ve kaybettiği defterleri için de teselli etmek üzere onu karşılarlar. O, her ne kadar defterlerini kaybetmiş olsa da, dilediklerini her soruyu sorabileceklerini söyler.[23] Bu vakıa, *rıhle* sona ermeden önce tüm malzemeyi ezberleme alışkanlığını göstermektedir.

Esma'î'nin övülen vasıfları arasında, sözlük ilmiyle ilgili meselelerde güvenilir olması, cevap vermede hızlı oluşu ve anında hatırlama kabiliyetine sahip çok kuvvetli bir hafızasının bulunması da vardır. Onun hayatını anlatan tabakât müellifi, Harun Reşid'in, dışarıya çıktığı gecelerden birinde uzaktan bir ateş gördüğünü ve kendisine refakat eden Kisâî, Yezîdî ve Esma'î'den bu tür vakıalar için söylenmiş birkaç beyit okumalarını istediğini nakleder (Bilindiği üzere Araplar, misafirperverlikleri sebebiyle geceleyin yolcuları kendi evlerine ulaştıracak şekilde ateş yakarlardı). Kisâî ve Yezîdî hemen o anda bir beyit hatırlayamazlar; fakat Esma'î hatırlar. Esma'î beyit okumayı bitirdiğinde diğer ikisi Harun Reşid'e şöyle derler: "Ey Müminlerin Emiri! Gerçekte o, bizim bilmediğimiz hiçbir beyit okumadı; fakat o bizden daha hazırcevap."[24] Bir başka hadisede, Halife Me'mûn'un başveziri Hasan b. Sehl, aralarında Esma'î'nin de bulunduğu çok sayıda edîbi ağırladığı bir toplantıda, malî yardım talep eden elli dilekçe almıştır. O, bu dilekçeleri sesli olarak okur ve hazinedâr tarafından ödeme yapılması için bunları imzalar. Misafirleriyle sohbeti tamamlamasının ardından, Esma'î'nin kırktan fazla dilekçeyi ezberlediği anlaşılır; başvezirin meydan okuması üzerine Esma'î bunları kendisine okur.[25]

Muarric, Ebu Muhallim es-Sa'dî'nin geceleyin kendisinden bir kitap ödünç aldığını, ezberledikten sonra sabahleyin iade ettiğini söyler.[26] Sa'dî, hocası Ebu Uyeyne'nin derslerine bıkıp usanmaksızın devam ederdi. Bir gün hocası onun hiçbir şey öğrenmediğini söyler. Sa'dî, "Nereden çıktı bu?" diye sorunca, hocası "Çünkü senin not aldığını görmüyorum!" der. Sa'dî "Fakat ben hıfzediyorum!" diye açıklar. Sa'dî'nin, imtihan edildiğinde önceki birçok celsede anlatılan bilgileri harfiyen (*'ale'l-vech*) tekrarladığı söylenir. Bunun üzerine hocası, her yetmiş yılda bir öğrendiği her şeyi hafızasında tutacak birinin doğacağını ifade eden bir hadis rivayet eder. Ardından öğrencisinin omzuna vurarak şöyle der: "Seni, o yetmiş yılda bir gelen kişi olarak görüyorum."[27] Bir gün Câhız, arkadaşı Muberred'e İsmail b. el-Kasım'ın (Ebu'l-Atâhiye, v. 178/794 civarı) beyti gibi bir beyit bilip bilmediğini sorar, ardından o beyti okur. Muberred de bildiğini söyler ve Kuseyyir 'Azza'dan aynı fikri içeren bir beyit nakleder.[28] Fakih, şair, nahivci ve tarihçi Kâdı Vekî' (v. 306/918), bir beyitle -eğitim araçları olarak- "hafıza" ve "öğrendiğini ezberinde tutma"nın önemini ifade eder:

Öğrenciler ilim talebiyle erken kalkar,
Bu bir gün kitaplarda ebedîleşir,
Ben de ilerlerim şevk ve ciddiyetle
Defterdir kalb, hokkadır kulaklar.[29]

Endülüslü Hamdun en-Nahvî'nin (v. 275/888 civarı) mektebindeki bir öğrenci, bir kitap ödünç almıştır. Kitabın iade edilmesi istendiğinde henüz o kitabın muhtevasını öğrenme fırsatı bulamamıştır. Hamdun'un âmâ muîdi (asistanı), kitabı iki defa bu öğrenciye okutturur. Ardından ona şöyle der: "Ne zaman kitabın konularına ihtiyacın olursa gel sana imlâ edeyim."[30] Sözlük âlimi ve şair İbn Düreyd,[31] İslâmöncesi şiir derlemelerini öğretirken, her derlemeyi, öğretimi tamamladığı andan itibaren ezberlemiş olurdu. Küçükken onu amcası yetiştirmiş ve ona bir mürebbi tutmuştur. Bir gün el-Haris b. Hillize'nin (v. hicretten önce 50 / miladî 570 civarı)[32] bir şiirini öğrenirken, amcası "şiiri ezberlerse ona mükafat vereceğine" söz verir ve ardından her zamanki gibi mürebbiyle birlikte akşam yemeğine gider. Mürebbi, ona şiiri öğretmek için geri döndüğünde genç öğrencinin el-Haris'e ait tüm şiir derlemesini hıfzetmiş olduğunu görür.[33] Âmâ şair Maarrî, öğrencilerine şiir ve sözlük ilmi kitaplarını okuttururmuş. Rivayete göre işittiklerini hemen hiç unutmazmış.[34]

D. Hıfz ve Anlama

Kisâî'ye Ferrâ'nın mı yoksa -Kisâî'nin kâtibi ve Ferrâ'nın rakibi- Ahmer'in[35] mi daha bilgili olduğu sorulduğunda şöyle dediği nakledilir: "Ahmer'in hafızası, Ferrâ'dan çok daha doludur." Öte yandan Ferrâ'nın "daha üstün bir zekası vardır, daha fazla idrak sahibidir ve zihnindeki şeylere dair daha iyi bir kavrayışı vardır".[36] Kıftî, *Islâhu'l-mantık* adlı eserin[37] bir nüshasında gördüğü bir nottan bahseder. O, nüshanın Maarrî'nin mektebine mensup birine ait olduğu kanaatindedir. Bu notta Tebrizî'nin, sözkonusu eseri Maarrî'den okuduğu ve ona eserin *isnâd*ını, yani müelliften kendisine kadar yetkili râvîler zincirini sorduğu ifade edilmektedir. Maarrî'nin meşhur cevabına da gönderme yapılmaktadır: "Eğer *dirâyet* (anlayış/kavrayış) istiyorsan benden ders al ve başka yere gitme; fakat amacın *rivâyet* ise o zaman onu başka birisinden talep etmelisin." Kıftî, Maarrî'nin cevabını açıklama ihtiyacı duyar. Onun izahı ya meselenin özünü gözden kaçırmaktadır veya daha büyük ihtimalle, kolayca Maarrî'nin isnada dayalı rivayeti küçümsediği bir gösteri olarak algılanabilecek bir cevabı gerekçelendirmeye çalışmaktadır:

> Ebu'l-'Alâ (el-Maarrî')nin bu sözü, kendisini sözlük ilminde *Islâh*'ın müellifi İbnu's-Sikkît kadar, belki de ondan daha bilgili gördüğü izlenimi vermektedir. Fakat İbnu's-Sikkît, Ebu'l-'Alâ'nın kendi döneminde hazırbulduğu gibi, bu alanda büyük sayıda eser telif eden sözlük âlimlerince hazırlanmış, ayıklanmış ve üzerinde düşünülmüş bir dil bulmadı.[38]

Maarrî'nin *rivâyet*e pek sabrı yoktu; onun tercihi daha ziyade *dirâyet*-ti. Bununla birlikte bu söz, Maarrî'nin bir araç olarak hafızayı küçümsediği anlamına gelmez. Küçüklüğünden itibaren âmâ olan Maarrî, muazzam bir gücü bulunan bir hafıza geliştirmişti.

Hasan b. Zünnûn eş-Şağrî'ye (v. 545/1150-1) göre, "Eğer bir şeyi elli kere tekrarlamazsanız, hafızanıza sağlamca yerleşmez".[39] Hâfızanın yardımcısı olarak tekrarlama, Kur'ân tilâvetinde âdet olarak yapılırdı. Ebu Bekr b. 'Ayyaş (v. 173/789 veya 145/762), Kûfeli meşhur bir Kur'ân âlimidir. O, ölüm döşeğindeyken, kızkardeşine niçin ağladığını sorar. Kızkardeşi "Çünkü beni terk ediyorsun" diye cevaplar. O da ona "Şu köşeye bak! Orası, kardeşinin onsekiz bin hatim yaptığı yerdir" der.[40]

Hafıza, önceki nesillerin, İslâm'ın Mukaddes Metinleri ve diğer dinî bilgiler de dahil, kadîm Araplardan itibaren çağlar boyu nakletmiş oldukları Gelenek'ten alabilecekleri her şeyi kendisiyle aldıkları araçtı. Âlim-edîbin, Geleneği özümseme çabasında başarılı olabilmesi için uzun yıllar süren bir çalışma ve malzeme üzerinde daimî tekrar zorunluydu. *Selected Essays* adlı eserinde Gelenek'ten bahseden T. S. Eliot şöyle der: "Gelenek miras yoluyla alınamaz. Eğer onu istiyorsan, büyük bir çabayla onu elde etmek zorundasın."[41] Endülüslü Ebu Hamid el-Ğırnatî (Granadalı; v. 565/1169-70), aynı görüşü kendi döneminin gençleri için şu beyitle ifade etmiştir:

Kalbdeki bilgi, kitaplardaki bilgi değil,
Oyun ve eğlenceye meftun olma,
Hıfzet, anla ve onu kazanmak için çalış,
Âlîhimmet olmak gerek, yok başka yolu.[42]

E. Hıfzdan İbdâ'ya

Mübdî' (creative) şiir ve nesir yazımının, diğer şeylerin yanısıra Kudemânın yazılarındaki en iyi modelleri bilmeye dayandığı anlaşılmıştı. Onların eserlerinin, kendine mal edecek ve aynı zarif ve belîğ dille ürün verme kabiliyetini geliştirecek derecede hıfzedilmesi, kişinin ara mertebelerden -taklid ve benzeriyle rekabet- geçerek ibdâ'ya ilerlemesini mümkün kılıyordu. Tenûhî (v. 442/1050 veya 443), Dımaşklı üstadların da bulunduğu çağdaşlarıyla birlikte şunu söylemeyi âdet edinmişti: "Ta'î şairlerinden kırk kaside ezberleyip de kendi şiirini nazmetmemiş olan kişi, insan kisvesindeki bir eşektir!"[43]

F. Kitaplara Dayanmanın Eleştirilmesi

Sûlî, hıfzetme âdetinin istisnalarından biridir. Onun kütüphanesi, mevzulara göre tertiplenmişti ve her bir mevzunun kendi rengi vardı. Hafızasından ziyade kütüphanesine dayanan Sûlî, bir soruyu cevaplama ve çetrefilli bir meseleyi açıklamada kitaplara başvurmaya ihtiyaç duyması sebebiyle ayıplanmıştır.[44]

G. Hıfzetme Skolastisizm Kadar Hümanizmin de Merkezinde

Yukarıda geçen sözlerden açıkça ortaya çıktığı üzere, hıfzetme alışkanlığı, erken yaşlardan itibaren tüm eğitim seviyelerinde yerleşmişti ve tüm ilim dallarında yaygındı. "Edebî (humanist) kâtiblik sanatı" da, "mektebî (skolastik) münâzara sanatı" kadar bu uygulamayla meşbû idi. Bir başka ifadeyle hem hümanizm (edeb) hem de skolastisizm, büyük miktarda malzemeyi ezberleme kabiliyetine dayalıydı; bu malzeme, ihtiyaç anında üstatların onları hemen hatırlamalarını mümkün kılacak şekilde hafızada tasnif edilir, düzenlenir ve kullanıma hazır hale getirilirdi. Ziyaeddin İbnu'l-Esîr, yeni yetme şair ve yazarlara yönelik talimatlarında aynen şöyle der: "Bu, sana çok miktarda malzeme hıfzetme ve ihtiyaç anında hemen hatırlama gerekliliğini gösterir" (*Hâzâ mimmâ yedulluke 'ale'l-iksâri mine'l-mahfûz ve'stihdârihî 'inde'l-hâce 'ale'l-fevr*).[45] Fakat bu, mübdî' yazıya götüren süreçte yalnızca ilk adımdı (bk. Ek A). Hıfzetme ile ibdâ' seviyesi arasındaki fark, malzemeyi sindirme ile kişinin kendi ibdâ'ı olan bir ürün ortaya koyma kabiliyetidir. Sonraları Montaigne, ezberlediği şeyin kendisinin olduğunu söyleyecektir. O, çiçek özlerini toplayıp kendisine ait bir ürün ortaya koyan bal arısı teşbihini kullanır.

2. Bölüm

Müzâkere

A. Öğretici Sohbet Olarak Müzâkere

Müzâkere terimi birden fazla anlamda kullanılır. Onun edeb alanında belki de en sık kullanılan anlamı, öğretici sohbettir. Bu uygulamada sohbetin tarafları bilgilerini birbirlerinin -ve varsa dinleyicilerin- istifadelerine sunarlar. Basra Câmii'nde birçok ders halkası vardı. Bunlardan biri Halil b. Ahmed'in halkasıydı ve burada nahiv en girift meselelerine kadar incelenir, şiir ve aruz konuları ele alınırdı.[46] *Müzâkere*, *edeb* malzemesini öğrenme, ezberleme ve hıfzı tazeleme aracı olarak kullanılırdı. İbn Hallikân'ın tabakât eserinde bu tür birçok *müzâkere* celsesi zikredilir.[47]

B. Bilgiyi Sınama Olarak Müzâkere

Müzâkere, bir kadroya talip olan adayın bilgisini sınama aracı olarak da kullanılırdı. Mürebbîlerin bilgilerinin sınanmasında kullanılan çeşitli yollar vardı. Halife el-Mehdi, vazifeli mürebbinin nahivle ilgili bir sorusuna hatalı cevap vermesi üzerine, oğlu Harun'un mürebbisi olarak Kisâî'yi tutmaya karar vermiştir. Dolayısıyla mürebbiler daima kendilerini isbatlamak zorundaydılar. Halifenin sorusuna doğru cevap veren Kisâî, hemen mevcut hocanın yerine tayin edilmiştir.[48] Halife Vâsık, oğullarının mürebbisini Mâzinî'ye (v. 248/862) imtihan ettirmiştir.[49] Halife Mutevekkil oğullarını eğitmek üzere bir mürebbi ararken, bu meseleyi ordunun komutanı Itah et-Türkî'ye havale eder. O da kendi kâtibine havale eder. Kâtibi, çok sayıda *edeb* âlimini toplar ve onlara şöyle der: "Aranızda bir *mü-*

zâkere yapın ki, biz de sizin bilgi seviyeniz hakkında hüküm verebilelim." Ardından onlara bir beyit verip sözdizimiyle ilgili bir meseleyi açıklamalarını ve beytin anlamını vermelerini ister. Doğru cevapları veren kişiye mürebbîlik makamı verilir.[50] Halife el-Kâim Biemrillah, nahivci Muhammed b. Hibetullah'ı (v. 477/1084), kendi oğullarına hoca olarak atamadan önce bizzat imtihan etmiştir. Hocaya sorduğu sorular, önce aruz ve onun girift meseleleri, ardından nahiv hakkındaydı. İmtihanın sonucu Kâim'i memnun eder ve hocanın bir ilim "deryâsı" olduğunu görür.[51]

C. Münâzara Olarak Müzâkere

Fakat *müzâkere* terimi, rakip katılımcılar onu kendileri icra ettiklerinde *munâzara* -ilmî tartışma- anlamı da taşır. Başvezir Ubeydullah b. Süleyman, Sa'leb'den (v. 291/904) oğlunun mürebbisi olmasını ister; o bu isteği geri çevirince, başvezir bu sefer ondan bir öğrencisini göndermesini talep eder. Sa'leb ona öğrencisi Harun'u gönderir. Başvezir de Sa'leb'in rakibi Muberred'in (v. 286/899)[52] talebesi Zeccâc'ı getirtir. Ardından iki adayın nahivle ilgili bir münâzaraya girişmelerini ister. Böylece aralarında seçim yapabilecektir. Müsabakayı Zeccâc kazanınca başvezir işi ona verir ve teklifini reddeden Sa'leb'e misliyle mukabele etmekten mutlu bir şekilde Harun'u geri çevirir.[53] *Muşâ'ara* olarak da adlandırılan şiir alanında *müzâkere*, birbiriyle atışmaktan oluşurdu. Mesela şairlerden biri belirli bir fikri içeren bir beyit okur, diğerini benzer bir fikir içeren bir beyit iradına sevkederdi. Yahut ezberindeki veya oracıkta nazmettiği bir beytin ilk mısraını okur, diğerinin kalan kısmı, ezberden veya irticâlen okumasını talep ederdi.[54]

Bu tür *müzâkere*, edeb tetkikleri alanında, özellikle nahivde sıkça vuku bulurdu. Endülüs Emevîlerinin ilk hükümdarının soyundan gelen Emir Ebu'l-Hakem el-Munzir b. Abdurrahman'a (4./10. yüzyılda sağ) "*el-Muzâkere*" diye lakap takılmıştı, çünkü ne zaman bir tanıdığa rastlasa i'râb ile ilgili bir meselede bir *müzâkere* teklif ederdi.[55] Onun tiryakilik derecesindeki bu alışkanlığı ve ısrarı, insanların ondan uzaklaşmasına yol açmıştır. Tebrizî'nin öğrencilerinden biri olan İbnu'l-Aşkar (6./12. yüzyılda sağ), nahivci İbnu'l-Haşşâb ile düzenli olarak *müzâkere* celseleri yapardı ve bunlar münâzara tarzında müzâkerelerdi.[56]

3. Bölüm

Münâzara

A. İlmî Tartışma Olarak Münâzara

Muberred'in naklettiğine göre Ahfeş, Sîbeveyh'ten daha yaşlıydı ve her ikisi de aynı dönemde öğrencilik yapmışlardı. Ahfeş, nahivde ustalaştıktan sonra münâzara yapmak üzere Sîbeveyh'i araştırır ve ona şöyle der: "Seninle bilgi elde etmekten başka bir sebeple tartışmıyorum." Sîbeveyh de şöyle cevap verir: "Bundan şüphe duyduğumu mu sandın?" Amr b. Merzûk (v. 223/837), Sîbeveyh ile Esma'î arasında geçen bir münâzaraya katılır. Münâzaradan sonra Yunus şöyle der: "Sîbeveyh haklıydı, fakat öteki belâğatıyla (belîğ konuşmasıyla) kazandı."[57] Sözdizimi (i'râb) alanında kuvvetli olan İbnu'l-A'râbî ile şiirde kuvvetli olan Esma'î arasındaki münâzaralarda Esma'î münâzarayı şiir konuları ve düşüncesine yönlendirir ve hasmını mağlup edermiş.[58]

B. Bilginin Anahtarı Olarak Sorular

Mütekaddim döneme ait bir kelâm-ı kibârda şöyle denilir: "Başka hocaların derslerine katılıncaya kadar kendi hocanızın hatalarını bilemezsiniz." Câhız ve İbn Kuteybe bu sözü Eyyub es-Sahtiyânî'ye (v. 131/748)[59] nispet ederlerken, İbn Abdirabbih ise onu Sahtiyânî'nin öğrencisi Halil b. Ahmed'e[60] izafetle nakleder. Sahtiyânî'nin şöyle dediği de nakledilmiştir: "Kişi, ihtilaflı görüşleri öğreninceye kadar hocasının hatalarını bilemez."[61] Şu öğüt de Halil b. Ahmed'e nispet edilir:

> Eğer öğrencilere hayrına ders vermiyorsanız, o zaman öğretme esnasında, onlara elde etmiş olduğunuz notları çalışarak ders verin. İtirazcıların sorularından da endişelenmeyin. Çünkü onlar dikkatinizi, sizin bilmediğiniz şeyin bilgisine çekeceklerdir![62]

Şu söz de Halil b. Ahmed'e nispet edilir: "İlimler kilitlidir, anahtarı sorulardır."[63]

C. Quaestiones Quodlibetales

Bilindiği üzere münâzaralar, herhangi bir ilim dalıyla sınırlanmaksızın, Müslümanların dinî tatil günü olan Cuma günleri camilerin civarındaki ders halkalarında yapılırdı. Sûfî yönelişinin reisi olan ve Mutenebbî'nin bir şiirinde ebedîleşen el-Avâricî'nin rivayetine göre, Ahmed b. İshak el-Behlûlî (v. 318/930) kardeşiyle birlikte ders halkalarını dolaşmak üzere Bağdad'a gider. Uğradıkları bir ders halkasında, "ateş gibi zekâsıyla" bir hoca, kıraat ilmi, nahiv, sözlük alanında garîb kelimeler, şiir konuları gibi muhtelif ilim dallarında gelenleri (münâzara için) karşılamaktadır. Soruşturmaları üzerine kendilerine o âlimin Sa'leb olduğu söylenir.[64] "Etrafında girişe engel hiçbir parmaklığın bulunmadığı yerlerde yapılan" bu tür münâzaraların, birçok mevzuyu içeren edebî tetkikler alanında vuku bulduğuna dikkat edilmelidir. Bir fakih veya mütekellim sözkonusu olduğunda münâzara, herhangi bir mevzuyla sınırlı olmaksızın fıkıh ve/veya kelâm sahasında olabilirdi. Bu tür karşılaşmalardaki temel nitelik, sorulara muhatap olan âlimin kifâyet sahibi olduğu söylenen mevzuyla sınırlı olmaksızın soru sorulmasıydı.

D. Bir Yükselme Aracı Olarak Münâzara

Kendi dönemlerinin iki büyük nahivcisi olan Muberred ve Sa'leb sık sık münâzaraya girişirler ve birbirleriyle ihtilafa düşerlerdi. Muberred daha belîğ bir münâzaracı olarak görülürdü; öte yandan Sa'leb ise belâğatten mahrum, "ilk mekteb hocalarının metoduyla hareket eden", ama bilgisi daha sağlam biri olarak görülürdü.[65] Sa'leb'den daha genç olan Muberred, Sa'leb'in öğrencileriyle de münâzara yapardı. Aslen Hîreli bir Yahudi olan ve Sa'leb'in hâdim-öğrencisi olarak çalışan âmâ nahivci Harun b. el-Haik (v. 300/913 civarı), bir keresinde Muberred ile münâzaraya girişir. Muberred ona şöyle der: "Senin hazır cevap olduğunu görüyorum; tartışmada inatçı olma." Harun da şöyle cevaplar: "Ey Ebu'l-Abbas! Tüm gayretimi nahve sarfediyorum, çünkü o bizim ekmeğimizdir, geçim

kaynağımızdır." Muberred de "Eğer o sizin ekmeğinizse, o zaman inatçı ol, her ne pahasına olursa olsun inatçı ol" der.[66] Dolayısıyla münâzara, kişiyi güneşteki yerine ulaştıran en etkili yükselme aracıydı.

E. Nazarî Nahiv

Fıkıh çalışmalarını, özellikle *cedel* (hukukî diyalektik) ve *usûlu'l-fıkh*ı (hukuk teorisi ve metodolojisi) taklit eden nahvin nazarî yönleri, Bağdad'da münâzara yoluyla daha da güçlenmiştir. Bununla birlikte bu gelişme Endülüs'te oralı bir nahivcinin Doğu'ya yaptığı *rıhle*den dönüşüne kadar ortaya çıkmamıştır. Zübeydî, nahivci Muhammed b. Yahya er-Rabahî'den bahsederken, Endülüs'teki klasik Arapça grameri (nahiv) dersi veren hocaların bu mevzuyu esas olarak nahivde yönetimin (*el-avâmil*: naibler, vekiller) incelenmesi yoluyla öğrettiklerine işaret eder. Bu hocalar, Muhammed b. Yahya'nın münâzarayı öğrendiği Doğu'daki seyahatinden dönüşüne kadar, nahiv ve sarfın (sözdizimi ve kelime yapısı) incelikleri ve girift meseleleriyle ilgilenmemişlerdi. Rabahî, Endülüslü meslektaşlarına münâzara metodunu açıkladı; onlara doğulu âlimlerin bu sanatı tüm yönleriyle nasıl incelikli bir şekilde işlediklerini, nahvin inceliklerine ve girift meselelerine nasıl daldıklarını ve münâzara yoluyla bu alandaki liderliklerinin (*riyâset*) zirvesine nasıl çıktıklarını gösterdi.[67] 10. yüzyıl Endülüsü'ndeki ortaçağ nahvi, nahivde yönetim mefhumundan nazarî nahiv alanına bu şekilde geçti.[68]

4. Bölüm

Edîblerin Araçları

A. İki Temel Araç: Hokka ve Defter

Edeb öğrencilerinin araçları hokka (*mahbere*) ve *defter* (çokluk kalıbı: *defâtir*) yahut *kitâb* idi. Bunlar aynı zamanda hadis talebesinin de araçlarıydı. Her iki sahanın öğrencileri aynı eğitim metodolojisini paylaşıyorlardı: *İmlâ, hıfz,* eğitici sohbet, ezber tartışmaları (*müzâkere*) ve *munâzara.* Sîbeveyh'in nahvini Muberred'den[69] okumak üzere, evinin dışında ders vermekte olan kayınpederi Sa'leb'in yanından geçip giden Dîneverî'nin[70] taşıdığı araçlar hokka ve defterdi. Ebu Ali b. el-'Alâ'nın bedevîlerden topladığı sözlük malzemesiyle dolu olan defterlerinin bir odayı tavanına kadar doldurduğu söylenir.[71]

B. Bu Araçların Kullanımının Adım Adım Tasviri

Keysan'ı (3./9. yüzyılda sağ) "bilgiyi tahrif" ettiği gerekçesiyle tenkid eden Ebu Ubeyde, bu tenkidi esnasında bir defterin nasıl kullanıldığını adım adım tasvir eder:

> O bizimle birlikte (ders alırken) âlimlerden, bizim işittiğimiz dışında şeyler işitiyor; kendi yazı tahtasına işittiğinden başka şeyler yazıyor; defterine temize çekerken tahtasına yazdıklarından başka şeyleri geçiriyor; defterinden okurken de orada olan şeylerden başkasını okuyor.[72]

Bu anekdotlar, *edeb* öğrencilerinin metodolojisini adım adım ortaya koymaktadır. Burada temel araçlar, defter ve hokkaydı; tahta, malzemeyi deftere geçirmeden önce ilave bir tedbir olarak bazen kullanılırdı. Büyük üstatlara ait bilgi servetini öğrenmenin ve korumanın yolu, imlâ edilirken onları kaydetmekti. İbnu'l-'Allâf, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Muberred'in (v. 286/899) vefatı üzerine yazdığı mersiyede edîb meslektaşlarına diğer büyük üstat Sa'leb'in (Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya, v. 291/904) de bu dünyada fazla bir ömrünün kalmadığını hatırlattıktan sonra mersiyesini şu sözlerle bitirir: "Size tavsiyem, onun nefes alışının dahi kaydedilmesidir; eğer nefes alış gerçekten kaydedilebilirse."[73] Bir başka beyit, bilgiyi hafızaya kaydetmeksizin deftere kaydetmekle yetinmeyi ayıplamaktadır:

> Bilgiyi kağıda emanet etti ve onu da kaybetti
> Kağıt onu muhafaza için gerçekten kötü bir yer

Aynı müellif şöyle devam eder:

> Servetin, bedeninin çabasının sonucudur; hıfzın ise ruhunun çabasının sonucu. Bilgini koruman, ruhunu korumandır; servetini koruman, bedenini korumandır.[74]

C. Kapsamlı Kayıt

Defterlerde kaydedilen bilgiyi ezberleme işi, asla bitmeyen bir işti. Rivayete göre doksan yaşındaki Sa'leb, ikindi namazını kıldıktan sonra camiden eve giderken bir katır arabası tarafından öldürücü bir şekilde ezilmiştir. Yürürken tamamen defterlerine gömülmüştü, bu yüzden başka bir şeyi duyması zordu.[75] Defterler, -tıpkı günümüzde lisaniyatçı antropologların az bilinen kültürlerin lehçeleri hakkında yaptıkları araştırmalarda olduğu gibi- bedevîler arasında geçirilen uzun yılların ürünü olan zahmetli bir araştırmayı temsil ediyorlardı. Bazı âlimler, defterlerini kıskançlıkla korurlardı. Nitekim sözlük âlimi ve nahivci Ebu Musa el-Hamîd (v. 305/918), bir başka âlimin eline geçmesini önlemek için vasiyetinde defterlerinin Fâtik el-Mu'tazıdî'ye verilmesi talimatını vermiştir. Belki de, -el-Mu'tazıd'ın mevlâsı ve el-Muktefî devrinde ordu komutanı olan- Fâtik'ten defterleri yok etmesi bekleniyordu.[76] Sa'leb'in şöyle dediği nakledilir: "İshak (el-Mevsılî)'nin bedevîlerden işitmiş (*semâ'*) olduğu, sözlük ilmiyle ilgili bin defter (*cüz'*) gördüm. Arap diliyle ilgili olarak başka hiçbir evde, İshak'ın evinde sonra da İbnu'l-A'râbî'nin evinde gördüğüm kadar çok defter görmedim."[77]

Semâ' terimi, yalnızca bir üstat-sözlük âliminin denetiminde çalışma için değil, aynı zamanda Arapça konuşmanın fiilen işitilmesi ve kaydedilmesi için de kullanılıyordu. Filolog edîb İbn Fâris'in şu ifadesi, nedimlerin ve diğer yakın dostların, tıpkı edebî ilimler gibi, saray hayatının demirbaşlarından olduğunu gösterir: "Benim nedimim, kedimdir; defterim ruhumun yoldaşıdır; sevgilim lambadır."[78]

D. Fihristleme

Müslüman araştırmacılığı, fihristi (endeks) özellikle hadis derlemelerinden faydalanmak için icad etmiştir. Aynı sebeple, fıkıh öğrencisinin işini kolaylaştırmak üzere sahih hadis türü icad edilmiş, hadisler, râvî zincirine göre değil, fıkhî muhtevalarına göre düzenlenmişlerdir. Bu gelişmelerin her ikisi de, yani *sahîh* hadislerin tedvini ve hadislerin fihristlerinin çıkarılması, hem fakih hem de edîb için faydalıydı. Fakat fihristin bu sınırlı kullanımının ötesinde Müslüman araştırmacılığı, bu sistemi daha ileri bir düzeye götürmekten iğrenmiş görünmektedir. Öyle görünüyor ki bunun sebebi, bir âlimin ideal hedefinin elindeki malzemeleri hıfzetmek olmasıdır. Bunun, virtüözün kendi müziğini bilmesinden pek farkı yoktur. Dolayısıyla, sistemin ciddî şekilde gelişmesinin aksi yönünde bir eğilim vardı.

5. Bölüm

İmlâ Metodu

Adam Mez, *Die Renaissance des Islams*'ın âlimlerle ("die Gelehrten") ilgili bölümünde eğitim metotlarıyla ilgili iki teknik terimi, *imlâ* ve *tedrîs*i tartışmıştır. Mez, *imlâ*nın eğitimin en yüksek safhası olduğunu ve 9. yüzyılda mütekellimler ve dil âlimleri tarafından çokça kullanıldığını söyler. Ancak Mez'e göre 10. yüzyılda dil âlimleri, mütekellimlerin öğretim metotlarını aşmışlar ve "eseri açıklama" lehine imlâyı terk etmişlerdir. Nitekim bir öğrenci "tıpkı muhtasar eserlerde (*muhtasarât*) açıklandığı gibi" der. Müellif (Mez) bu noktada Sübkî'nin (v. 771/1372) *Tabakât*'ındaki bir metne göndermede bulunur.[79] Ardından Suyûtî'ye dayanarak Zeccâcî'nin (v. 337/949) sözlük imlâ eden son kişi olduğunu ve kelâm sahasında imlânın eğitim metodu olmayı sürdürdüğünü söyler. Mez, açıklama ("Erklärung") olarak anladığı *tedrîs*in yaygınlaşması neticesinde medreselerin ortaya çıktığı, çünkü medrese ile el ele giden *munâzara*nın cami için uygun bir ders metodu olmadığı açıklamasında bulunur.[80]

Mez'in kaynak olarak kullandığı metinlerden ikisi yeniden gözden geçirilmelidir. Bunlardan ilki, İmamu'l-Harameyn Cüveynî (v. 478/1085) ile ilgili bir tabakât kaydıdır. Burada tabakât müellifi Sübkî, Cüveynî'nin muazzam hıfz kabiliyetini genişçe anlatır. Sübkî, Cüveynî'nin şu ifadesini nakletmektedir:

> Ebu Bekr'in [el-Bâkıllânî, v. 403/1013] eserlerinden oniki bin varak ezberleyinceye kadar kelâm mevzuunda söz söylemeye girişmedim.[81]

Sübkî, bu büyük miktardaki varak sayısı hakkında yorumda bulunarak sözkonusu hıfzın, sadece bir müellifin bir mevzudaki eserleriyle ilgili olduğuna işaret eder. O halde, onun bildiği diğer müellifler ve diğer eserler gözönünde bulundurulduğunda hıfz kabiliyetinin büyüklüğü hakkında ne denilebilir! Sübkî şöyle devam eder:

> Öyle görünüyor ki onun bu eserleri *hıfzetmek*ten kastettiği şey, onları [kitapları] anlamak ve daimî tekrarlama sayesinde hemen hatırlamak üzere zihninde hazır tutmasıdır. Fakat muhtasar eserleri ezberlediği gibi ezberlemek için onları tekrar tekrar çalışmaya (*derese*) gelince, kanaatimce hafıza gücü böyle bir beceriye sahip değildir.[82]

Mez, *ders* kelimesini *tedrîs* teriminin teknik anlamıyla aynı sanmıştır. Ancak bu metinde *ders*, kelimenin sıradan sözlük anlamında kullanılmıştır ve bir şeyi kelimesi kelimesine ezberleme amacıyla tekrar tekrar çalışma anlamına gelmektedir.[83] 10. yüzyılda *tedrîs*, herhangi bir tamlama kelimesi bulunmaksızın, teknik bir terim olarak kullanılmıştır; yalnızca "*explication de textes*" (metinlerin izahı, açıklanması) anlamına gelmez, aynı zamanda "fıkıh öğretimi" anlamı da taşır. Dahası, fıkıh alanında *munâzara*, 10. yüzyılda, yani medresenin ortaya çıkışından önce, fıkıh college'leri durumundaki mescidlerde (yani mescid-han kompleksinde) bir fıkıh eğitimi metodu olarak kullanılmaktaydı.

İkinci metin, Zeccâcî'nin filoloji imlâ eden son kişi olduğunu söyleyen Suyûtî'ye aittir. Suyûtî'nin söylediği şey gerçekte şöyledir:

> *Bildiğim kadarıyla,* sözlük âlimlerinin metoduna göre imlâ eden en son kişi Ebu'l-Kasım ez-Zeccâcî idi. Onun hacimli, ciltli bir kitapta bulunan birçok imlâsı vardır ve o, 339'da [m. 950] vefat etmiştir. Ondan sonra hiç kimsenin imlâsına (imlâ ettiği bir esere) *rastlamadım.*[84]

911/1505'te vefat eden müteahhir dönem müellifi Suyûtî,[85] ifadesini ihtiyatlı bir şekilde "bildiğim kadarıyla" sözüyle sınırlamıştır. Zeccâcî'den sonra gelen ve filoloji sahasında *emâlî* (imlâ eserleri) yazan müellifler hakkında herhangi bir bilgisi yoktu. Bununla birlikte, Suyûtî'nin tanıdığı son emâlî yazarı Zeccâcî'den üç asır sonra, *Emâlî* türü eserlerin müelliflerinin, birbirleri ardınca kesintisiz olarak hâlâ yazmayı sürdürdüklerini görmekteyiz. Bu müellifler arasında şunlar da vardır: Amîdî (v. 371/987),[86] Hattâbî (v. 388/998),[87] Zucâcî (v. 415/1024),[88] Merzûkî (v. 421/1030),[89] İbnu'ş-Şecerî (v. 542/1148),[90] İbn Berrî (v. 582/1186),[91] İbnu'l-Hâcib (v. 646/1249).[92]

6. Bölüm

Kendi Kendine Öğrenme

Dinî ilimler sahası ve *edeb*in yardımcı temelleri dışında, edeb tetkikleri ve "yabancı ilimler" sahasındaki yüksek öğretim, çoğunlukla, bir üstadın yardımı olmaksızın kişinin kendi çalışmasıyla tamamlanırdı. Kendi kendine öğrenme, sınıflar için veya üstat âlimlerin evlerinde hususî eğitim için ödeyecek parası olmayanların bu tür bilgileri elde etme metoduydu. Bu, aynı zamanda, çoğunlukla inanılmaz derecede yüksek olan ücreti ödeyebilecek durumda oldukları halde şu veya bu sebeple kendi başına çalışmayı tercih edenlerin de takip ettiği metottu.

İlköğretim, Kur'an hıfzından sonra büyük oranda nahiv üzerine yoğunlaşırdı. İslâmî ilimlere tahsis edilen college'lerde yürütülen yüksek öğretim, edebî sanatları yardımcı (tâlî) mevzular olarak kabul etmişti: Nahiv doğru klasik Arapça öğrenmek için; İslâmöncesi şiir de esas olarak, Mukaddes Kitab'ı anlamadaki sözlük değeri sebebiyle. Bu tür bir eğitim, edîb için çoğunlukla bir başlangıçtan öte bir şey ifade etmezdi ve o, esas itibarıyla eğitimini bu müesseselerin dışında sürdürmek zorundaydı. Edeb sahasının öndegelen temsilcilerinin bazen college'lerde nahivci olarak istihdam edilmeleri, edeb tetkiklerinin gelişiminde geç ortaya çıkan bir durumdur. Mesela her ikisi de 11. yüzyılın son kısmında Bağdad Nizâmiye Medresesi'nde ders veren Tebrizî ve Cevâlikî'nin durumu böyledir. Fakat edîb yetiştirmek, dinî müesseselerin gayesi değildi; onların başlıca varlık sebebi, dinî ilimler yani fıkıh ilimleri, Kur'ân ve hadis ilimleri alanında âlim yetiştirmekti.

İki eğitim metodu hususî olarak edîbler tarafından kullanılmıştır: Çıraklık ve kendi kendine öğrenme. Çıraklık, divanlarda veya -muhtelif *edeb* ilimleri alanlarında uzman olan edîblerin gözetiminde- hususî ola-

rak yürütülürdü. Bunun dışında mübtedî, büyük miktarda okumalar yapardı. Büyük edebî ürünleri, taklit edilecek modeller olarak kullanırdı. Ayrıca kendi kendine öğrenenlere rehberlik etmek üzere hazırlanmış çok sayıda eser bulunmaktaydı. İleri ihtisas seviyesinde edebî tetkikler, özellikle *kuttâb* (teklik kalıbı: *kâtib*) olarak adlandırılan bürokrat sınıfının hususî sahasıydı.

College'lerin dinî ilimlere ve yardımcı edebî sanatlara tahsis edilmiş olması sebebiyle, diğer ilim dallarını öğrenmek veya edebî tetkikler alanında yüksek öğrenim görmek isteyenler, çoğunlukla kendi başlarının çaresine bakmak zorundaydılar. Müesseseleşmemiş bu alanlar, başlıca "yabancı ilimler" ile büyük oranda *studia edebiyye*nin ihtisas seviyelerini kapsamaktaydı. Dışlanan alanlar, felsefe, tıb, tabiî ilimler, riyâzî ilimler (matematik ilimleri) ile genel olarak -şiir, mektup yazma sanatı, tarih, belâğat yahut hitabet, müzik, hat dahil- *studia edebiyye*nin yüksek seviyeleriydi.* Dışlanma, bu alanların üstatları arasında ortak bir dostluk ruhu ortaya çıkarmıştı. Dolayısıyla sadece -Yunan selefleriyle rekabet içinde- tıb ve felsefeyi cem eden "yabancı ilimler" grubu âlimlerini değil, aynı zamanda dışlanan iki ana ilim grubunun -"yabancı ilimler" ile *studia edebiyye*- her birinden bir veya birkaç alanı cem eden çok yönlü âlimleri de görmekteyiz.

A. Kendi Kehdine Öğrenenler İçin Rehber Eserler

Birçok ilmin, müesseseleşmiş eğitimin müfredatından dışlanması, kendi kendine öğrenenlerin, çalışmalarında rehberlik edecek "rehber kitaplar"ı ve şerhleri talep etmelerine yol açtı. Kitaplara sahip olmakla onları okumak ve anlamak farklı şeylerdir. Rehberliğe olan ihtiyaç, çeşitli türden kitapların telifine yol açmıştır. Bu kitaplar, çalışmalarını hocalarının yönlendirmesiyle sürdüren öğrenciler tarafından da kullanılabilirdi; ancak onlar, öncelikle kendi kendine öğrenenler düşünülerek yazılmışlardır:

1) İlimlerin sınıflandırılmasıyla ilgili kitaplar,
2) Sıradan sözlüklerden farklı olarak ıstılahlarla (teknik terimler) ilgili kitaplar,
3) Hocayı ikame etmek üzere temel eserlere yazılan şerhler,
4) Nasıl çalışılacağını anlatan kitaplar,

* Not: Makdisî'nin sözkonusu alanlarda yüksek öğrenim müesseselerinin yokluğuna dair bu hükmü ancak sınırlı bir dönem ve sınırlı bir bölge için geçerlidir. Daha önce *The Rise of Colleges*'in tercümesine (Ortaçağ'da Yüksek Öğretim) yazılan girişte Makdisî'nin bu genellemesinin hatalı olduğuna değinilmişti. (mtr.).

5) Muayyen bir eserler listesinde izlenecek okuma sırasını, hangi eserin önce okunması gerektiğini anlatan kitaplar,

6) Mektup, nutuk ve hukukî belgelerle ilgili rehber kitaplar.

Daha önce de ifade edildiği üzere bu eserler, yeni girilen ve bilinmeyen alanları gözler önüne seren gerçek haritalardır. Sözkonusu ilim dallarının sınırları apaçık tayin edilmiştir ve mübtedî, tabiri caizse elinden tutulup sınırın ötesine geçirilir, bir alandan diğerine nazikçe sevkedilir. Bu tür eserler öncelikli olarak edîblere ve "yabancı ilimler"in öğrencilerine hizmet eder. Bazı müellifler kitaplarının amacını açıkça beyan ederken diğer bazıları böyle yapmazlar. Bazı kitaplar, amaçlarını gayet açık teşbihlerle daha başlıklarında ortaya koyarlar. Mesela *İlimlerin Anahtarı* (yahut *Anahtarları*) başlığı, bilgiyle dolu bir hazine dairesi benzetmesi yapmaktadır; kitap, bu hazine dairesine kolayca kabul edilme ve hazineye suhûletle ulaşma imkanı vermektedir.

Sâbit b. Kurre'nin *Merâtibu'l-ulûm*'u

İbn Ebi Useybia, yorumsuz olarak, Sâbit b. Kurre'nin *Kitâb fî merâtibi'l-ulûm*u (*İlimlerin Mertebelerine Dair Kitab*)[93] ile *Kitâb fî merâtibi kırâati'l-ulûm*u'nu (*İlimleri Okuma Sırasına Dair Kitab*)[94] zikretmektedir. Bu eserler günümüzde mevcut olmadığı gibi, öyle görünüyor ki İbn Ebi Useybia da onları görmemiştir. Bu eserler muhtemelen çoğunlukla felsefî ilimleri ele almaktaydı. Nitekim Fârâbî'nin daha sonra yazdığı eser böyledir.

Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm ve tertîbuhâ* Adlı Eseri[95]

Bu eserin Latince iki tercümesi vardır; biri Dominic Gundisalvi (Dominicus Gundissalinus) tarafından, diğeri Cremonalı Gerard (Girardo Cremonensi) tarafından yapılmıştır. Eser, özellikle "kudemânın ilimleri"ni ele alır. Bunların yanısıra eserin Arapça nüshasının sonunda *fıkıh*la ilgili yarım sayfalık ve kelâmla ilgili altı sayfalık birer bölüm vardır.[96] İbn Ebi Useybia'ya göre Fârâbî'nin bu eseri türünün ilk örneğidir.[97] Müellifin amacı, kendi döneminin ilimleri, bu ilimlerin mevzuları ve onların temel unsurları olarak gördüğü hususların bir hesabını çıkarmaktır. Müellif, kitabın kendi kendine öğrenenler için yazıldığını söylemez. Sözkonusu ilimleri çalışanların bu esere mutlaka ihtiyaç duyacaklarını söyleyen İbn Ebi Useybia'dır.[98] Fârâbî'nin bu eseri ile Hârizmî ve İbn Nedîm'in sonraki eserleri arasındaki fark, Fârâbî'nin, eserini hususî olarak felsefî ilimleri öğrenenler için yazmış olmasıdır. Öte yandan diğer iki müellif ise, felsefî ilimleri de ele almakla birlikte eserlerini hususî olarak

*studia edebiyye*yi öğrenenler için yazmışlardır. İbn Nedîm'in, bize yalnızca kısa bir giriş bölümüyle ulaşan *Fihrist*i, muhtevasından anlaşıldığı kadarıyla her iki alana da hitap etmektedir. İbn Ebi Useybia, Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm*u hakkında yorum yaparken şöyle der: "*Yabancı ilimler*in (*el-ulûm*) tümünü talep edenler, bu eserin rehberliğinden müstağni kalamazlar, ilkönce dikkatli bir şekilde bu eseri incelemeksizin kendi çalışmalarını sürdüremezler."[99]

Hârizmî'nin *Mefâtîbu'l-ulûm*'u*

Muhammed b. Ahmed Hârizmî (v. 387/997) kitabını, biri İslâmî ilimler ve onların yardımcıları, diğeri "yabancı ilimler" olmak üzere iki risaleye ayırır ve şöyle bir giriş yapar:

> Yüce, azametli, kâdir ve hakîm olan Allah'a hamdolsun ki O, *insanı*, yalnızca ona bahşettiği *idrâk ve konuşma* kuvvetleri sayesinde *tüm diğer mahlûkâtından daha üstün kılmıştır*. O, insanların nasiplerinin, *şeref ve kemâl derecesi* bakımından bilgi ve hikmet meselelerinde elde ettikleri pay nisbetinde olmasını takdir etmiştir. Bundan dolayı, bu meselelerde kimin talihi yaver giderse ve bunların peşinde koşanlar arasında kimin mevkii üstünse, en kâmil ve en akıllı kişi o olur.[100]

Müellif, kitabını kimler için kaleme aldığını ve teknik terminolojinin nasıl kullanılması gerektiğini hususî olarak açıklamaktadır:

> Bu ıstılahlara en çok ihtiyaç duyan kişi, zihnî olarak yetişmiş edîbdir (*el-edîbu'l-latîf*). O, *sözlük ilminin* sadece *ahlâkî kemâl*i elde etmek için *bir araç* olduğunu bilir. Sözlük ilmi, bu 'âlî ilimlerin elde edilmesinde bir araç olarak kullanılmadıkça kendi zâtı itibarıyla faydalı bir ilim değildir. Kâtiblerin birçok sınıfı (*tabakâtu'l-kuttâb*) bu ıstılahların bilgisinden müstağnî olamaz. Çünkü onlar gerçekten, muhtelif ilimleri ve *edeb* dallarını (*funûnu'l-ulûm ve'l-edeb*) öğrenmeye muhtaçtırlar.[101]

Hârizmî bunun ardından giriş bölümünü şu sözlerle bitirir:

> Bu esere *İlimlerin Anahtarı* ismini verdim. Çünkü o, ilimlere bir giriş ve onların çoğuna anahtar mahiyetindedir. Kim bu kitabı okur, muhteva-

* Mtr. notu: İngilizce metinde eserin ismi *Miftahu'l-ulûm* olarak yazılmıştır; ancak doğrusu yukarıdaki gibi olmasıdır. Nitekim İngilizce metnin dipnotlarında ve kaynakçada da eser *Mefâtîhu'l-ulûm* şeklinde verilmiştir. Yine aşağıda geçtiği üzere Sekkâkî'ye ait *Miftâhu'l-ulûm* adıyla bir başka eser de vardır.

> sını anlar, ardından da felsefe kitaplarını okursa, *önceden o ilimleri incelememiş ve o ilimlerin üstatlarından ders almamış olsa bile*, sözkonusu eserleri hızlıca okuyabilecek ve tam olarak anlayabilecektir. Kitabı iki risaleye böldüm: Birincisi dinî ilimler ve onlarla bağlantılı Arabî ilimler hakkındadır. İkinci risale yabancı ilimler, yani Yunanlıların ve ümmetler arasında diğer halkların ilimleri hakkındadır.[102]

Açıktır ki müellif, öğrenciye düzenli mekteb müfredatında öğrenilmesi mümkün olmayan "yabancı ilimler"i öğrenme yolunu açmaktadır. Onun hususî olarak kendi kendine öğrenenlere hitap ettiği de açıktır. Hârizmî'nin *Algebra*sı Chesterli Robert tarafından, astronomi tabloları (onların bir versiyonu) da Bathlı Adelard tarafından 12. yüzyılda tercüme edilmiştir. Onun *İlimlerin Anahtarı* adlı eserinin (Latinceye) tercüme edildiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır, ancak aslî dilinde veya -özellikle divan kâtiblerinin ve divanda işbaşı eğitimi gören mübtedîlerin kullanımı için- Sicilya ve İspanya'ya getirilen kitaplar içindeki tercümeleri yoluyla okunmuş olması ihtimali uzak değildir.

İbn Nedîm'in *Fihrist*'i

İbn Nedîm, *İlimler Kataloğu*'nda (*Fihrist*), kendi zamanına kadar ortaya çıkan muhtelif ilim dallarını, bu ilimlerde çalışanları ve onların eserlerini tespit eder. Müellif, *Fihrist*'ine şu girişi yazar:

> Allah sana uzun ömürler versin ey okuyucu! İnsanların akılları, mukaddimelerden ziyade neticelere arzu duyar, uzun uzadıya açıklamalar olmaksızın amaçlarını gerçekleştirmekten mutlu olur. Bu sebeple bu kitabımın başında aşağıdaki sözlerle yetiniyorum, çünkü, inşâallah onlar benim bu eseri yazmadaki amacımı açıklayacaklardır. Bundan dolayı Allah'ın yardımına sığınarak, O'ndan tüm peygamberlere ve kendisine itaatta samimî olan kullarına salât ve selâm etmesini dileyerek ve "Değişim ve kuvvet ancak azametli ve yüce Allah iledir" diye tasdik ederek şöyle derim:
>
> Bu kitap, Arap ve Acem'den tüm kavimlerin kitaplarına dair bir fihristtir; Acemlerin Arapçada ve kendi yazılarında mevcut olan kitaplarının fihristidir; (bu fihrist) muhtelif ilimleri, müelliflerin haberlerini, onların tabakalarını, soylarını, doğum tarihlerini, yaşlarını, ölüm tarihlerini, şehirlerinin yerlerini, onların kemâl vasıflarını ve zaaflarını, icad edilen ilk ilimden başlayarak günümüze kadar, yani hicrî 377 yılına [377/987-8] kadar (mevcut ilimleri) ele almaktadır.[103]

Fihrist, diğer şeyler yanı sıra, üç ilim sınıfını ele alan 10 bâba ayrılır. Her ne kadar müellif herhangi bir hususî okuyucu grubuna değil, uzun uzadıya açıklama beklemeksizin neticeleri arzulayan herkese hitap ederse de, kendi kendine öğrenenleri kastettiği varsayılabilir.

İbn Hindu'nun *Miftâhu't-tıbb*ı

İbn Hindu, *Miftâhu't-tıbb (Tıbbın Anahtarı)* adlı eserinde İskenderiyelilerin kendilerini Galen'in 16 kitabını şerhetmekle sınırladıkları kanaatindedir. Böyle yapmalarının sebebi, sözkonusu eserlerin tıpla ilgili tüm Galen külliyâtının temsilcisi olmaları değil, daha ziyade onların bir hoca veya şerh gerektirmeleriydi. Bunlardan biri olmaksızın mübtedînin o eserleri anlamasının mümkün olmayacağı düşünülüyordu.[104] Bundan dolayı tıpkı İslâm'ın müteahhir dönemlerinde olduğu üzere Yunan dönemi İskenderiyesi'nde de tıp alanında kendi kendine öğrenenlerin varlığı kesin bir vakıaymış gibi görünmektedir. İster tabîblerle isterse filozoflar veya edîblerle ilgili olsun büyük âlimlerin hayat hikayelerine dair bir tetkik, aynı neticeye götürecektir; yani onların birçoğu bir veya birden fazla alandaki bilgilerini kendi kendine öğrenme yoluyla elde etmişlerdir ve temin edebildikleri kadarıyla şerhlerden faydalanmışlardır. Edîb deneme yazarı Câhız, filozof İbn Sînâ (Avicenna), tabîb Ali b. Rıdvan (v. 453/1061), filozof İbn Rüşd (Averroes, v. 595/1198), edîb fakih Abdullatif Bağdadî (v. 629/1231) ve burada ismi zikredilemeyecek çok sayıda diğer âlimler gibi hırslı okuyucuların durumu böyleydi.

İbn Sînâ'nın *Tekâsîm*i

İbn Sînâ, bugün mevcut olmayan *Makâle fî tekâsîmi'l-hikme ve'l-ulûm (Felsefe ve İlimlerin Bölümlerine Dair Makale)* adlı bir risale yazmıştır.[105]

İbn Ebi Sâdık'ın Galen Şerhi

İbn Rıdvan'ın çağdaşlarından İbn Ebi Sâdık, Galen'in *Kitâbu menâfi'i-l-a'zâ li-Câlinûs* adlı fizyoloji eserlerinden birine yazdığı *Şerh*'in girişinde, şerhini, bir kadavranın herhangi bir parçasının teşrihi hakkında bilgi edinmek isteyenlerin, konuyla ilgili talimatları kolaylıkla bulabilmesini sağlayacak şekilde yazdığını okuyucuya bildirir.[106]

Mansur b. İsa'nın Tıp Eserlerini Çalışma Sırasıyla İlgili Kitabı

Zâhidu'l-ulemâ olarak bilinen ve 11. yüzyılda yaşamış olan bu Sindli tabîb, *Kitâb fî mâ yecibu ale'l-muteallimîn li-sınâatı't-tıbb takdîmu ilmih (Tıb Mesleğini Öğrenenlerin Öncelikle Çalışmaları Gereken Hususlara Dair Kitap)* adlı bir eser yazmıştır. Günümüze ulaşmayan ve zımnen ken-

di kendine öğrenenlere tahsis edilmiş olan bu kitap, öyle görünmektedir ki, bir eserler listesi ve o eserlerin hangi sırayla çalışılması gerektiğine dair bilgi içermekteydi.[107]

Himyerî'nin *Şemsu'l-ulûm*u

Aynı durum, edebî tetkikler alanında da mevcuttur. Kendi kendine öğrenen edîbler için yazılmış eserlere güzel bir örnek, Kâdı Safiyyuddin Neşvan b. Saîd el-Himyerî'nin (575/1180 civarında hayatta) sözlüğüdür.[108] O bu eserine *Şemsu'l-ulûm ve devâ'i kelâmi'l-Arab mine'l-kulûm (İlimlerin Güneşi ve Arap Kelâmı'nın Yaralardan Tedâvisi)* şeklinde çarpıcı bir başlık vermiştir. Müellif, klasik Arapçanın kelime dağarcığına ışık tutmak ve onu lahndan korumak için elinden gelen her şeyi yapmak istemiştir. Yazdığı giriş, edeble ilgili çok sayıda hususî konuyu kapsamaktadır:

1. Allah, insanı mahlukâtının en faziletlisi kılmış ve onu diğer yaratıkları üstüne çıkarmıştır; insana selîm akıl ile açık ve belîğ konuşma kuvveti bahşetmiştir.
2. Arapça en mükemmel ve en belîğ dildir. O, Cebrail aracılığıyla Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'ân'daki ilâhî vahyin dilidir.

   İşte İtalyan Rönesansı dönemindeki bir edîbin (humanist) yukarıdaki meydan okumayı üstüne alınmasına yol açan ve belâğatça -kendisiyle övünülen- klasik Arapçaya denk olabilecek veya onu aşabilecek klasik bir dilde edebî eserler verme ilhamını veren de bu tür ifadelerdir.
3. Kur'ân, önemseyenler için en belîğ nasihatları, korkanlar için en sağlıklı inzârları, hidayet arayanlar için en faydalı rehberliği ve kurtuluşa götüren yollar içinde en açık olanını ihtiva eder.
4. Bu (en açık) yolu izlemenin, klasik Arapçayı, onun şâhitlerini ve hadisleri bilme dışında bir yolu yoktur.

   Müellif, artık eserinin gayesine gelmiştir:
5. Yazarların ve okuyucuların tahriflerini ve klasik Arapçada cümle kurarken yaptıkları değişiklikleri gözlemlediğimde, onların tahrife karşı korunmalarını sağlayacak bir eser telifi lüzumunu hissettim.
6. Her bir kelime kendi harekeleri ve noktalamaları ile yazılmış ve her kelimenin etimolojisi verilmiştir.
7. *Bu eser, kendi kendine öğrenenler içindir.* Bu kitapta bilgi tâlibi, aradığı şeyi çabucak, zahmetsizce, kendisinden ders alacağı bir hoca aramaksızın veya herhangi bir kayıtla bağlı olmaksızın hemen elde edecektir.

Açıkça görüldüğü üzere müellif, kendi kendine öğrenmeye dair kuvvetli bir inanç beslemektedir; mübtedîleri hocayı atlayıp kendi başına çalışmaya teşvik etmektedir. Müellif bunun ardından kendi vatanı Yemen'i övdüğü onüç beyit yazar; bundan sonra gayesini tekrarlar:

8. *Bu eser, kendi kendine öğrenenler içindir;* onları lahn ve tahriften koruyacaktır; içerdiği bilgi, onların kendisinden ders alabilecekleri hocanın bilgisini aşmaktadır.[109]

B. Edîb Abdullatif Bağdadî'nin Tavsiyesi

Bu âlim-edîb, mübtedîleri bir üstattan ders okumaya teşvik eder; ancak onları böyle teşvik ettikten sonra, sanki tavsiyesine uymalarını beklemiyormuş gibi sözlerine devam eder. Bu yaklaşım, onun çok yönlürenkli meslek hayatının dinî yönünden kaynaklanıyor olabilir. O, bir edîb-tabîb olmasının yanısıra muhtelif college'lerde fıkıh hocalığı da yapmıştır. Onun öğrencilere yaptığı tavsiyenin bir bölümü aşağıda yer almaktadır:

> Anlayış kabiliyetine güvensen bile, ilimleri herhangi bir yardım olmaksızın yalnızca kitaplardan öğrenmemeni tavsiye ederim...
>
> Bir kitap okuduğunda onu hıfzetmek ve anlamını iyice kavramak için elinden geleni yap. O kitabın bir anda kaybolduğunu düşün. Onun kaybından etkilenmemeli ve onsuz kendi kendine yetebilmelisin. Bir kitabı şevkle okumaya, onu anlamak için uğraşmaya başladığında başka bir kitapla ilgilenme, sadece biri için harcaman gereken zamanı ikinci kitaba sarfetme. Aynı şekilde, aynı zamanda iki ilmi birarada öğrenmeye çalışma. Kendini bir veya iki yıl boyunca yahut ne kadar gerekliyse o kadar süreyle, mütemadiyen tek bir ilme teksif et. Onu hallettikten sonra diğerine geç. Bir ilmi öğrenince rahat edebileceğini sanma. Aksine ziyadeleşmesi, eksilmemesi için onu beslemek zorunda kalacaksın. Bunu yapmanın yolu, sıkça tekrarlayarak zihninde taze tutmaktır. Eğer mübtedîysen sesli okuyarak, çalışarak ve akranlarınla müzâkere ederek; eğer ihtisaslaşmış bir âlimsen ders vererek ve kitap yazarak (bunu yapabilirsin)... Tarih kitapları okumalı, geçmişte yaşamış insanların hayat hikayelerini ve ümmetlerin tecrübelerini tetkik etmeli. Bu sayede insan kısa ömrünü geçmişte yaşamış halklarla birlikte geçirmiş, onlarla yakın ilişkiler kurmuş ve onlar arasındaki iyileri ve kötüleri tanımış gibi olacaktır.[110]

C. Kendi Kendine Öğrenme İçin Diğer Eserler

Edeb dallarında, divan kâtiplerine ve edîblere yönelik olarak çok sayıda öğretici eser yazılmıştır. Bunlar, genellikle izlenecek prensipleri içeren, taklit edilecek modeller olarak kullanılmak üzere yazılmışlardır. 2./8. yüzyıldan itibaren kesintisiz olarak birbiri ardına bu tür eserler telif edilmiştir. Yazılan eserlere dair kısmî bir liste şöyledir: Abdulhamid'in *Risâle ile'l-kuttâb*ı; İbnu'l-Mudebbir'in (263/876 civarında hayatta) *er-Risâletu'l-azrâ*sı, Abdullah Bağdadî'nin (v. 9. yüzyılda sağ) *Kitâbu'l-kuttâb*ı,[111] İbn Kuteybe'nin (v. 276/889) *Edebu'l-kâtib*i, Sûlî'nin (v. 355/946) *Edebu'l-kuttâb*ı, Sâbî'nin (v. 384/994) *er-Resâil*i, İbnu's-Sayrafî'nin (v. 542/1147) *Kânûnu dîvâni'r-resâil*i, el-Kâdı'l-Fâzıl el-Beysânî'nin (v. 596/1200) *er-Resâil*i, İbn Memmâtî'nin (v. 606/1209) *Kitâbu kavânîni'd-devâvîn*i; Sekkâkî'nin (v. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm*u, İbnu'l-Esîr'in (v. 637/1239) *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir*i, Şihabeddin İbn Fazlallah el-Umerî'nin (v. 749/1349) *et-Ta'rîf bi'l-mustalahi'ş-şerîf*î, Kalkaşandî'nin (v. 821/1418) *Subhu'l-a'şâ fî sınâati'l-inşâ*sı. Bunlar, bu tür birçok eseri temsil eden bir örneklemedir.[112]

D. Kendi Kendine Öğrenenlerden Bazıları

Edîb tabakât müellifi Beyhakî, hemşerisi olan Ali b. Şahak el-Beyhakî adlı bir filozoftan bahseder. Küçük yaşlarda gözlerini kaybeden bu zat, Kur'ân'ı hıfzetmiş, "aslî" ve "yardımcı" edeb mevzularını öğrenip muhafaza etmiş, nahiv ve onun kaideleri hususunda, ardından da münâcâtlar ve rivayetler konusunda derinleşmiştir. *Daha sonra o, herhangi bir rehber veya hoca olmaksızın felsefe öğrenmek üzere çalışmıştır.* Birisi, ona bir mantık kitabından bir bölüm okur, o da onu hıfzederdi; ardından onu tekrarlar ve anlamını tam olarak kavrayıncaya kadar üzerinde düşünürdü. O, aynı metodu felsefenin diğer dallarında da izledi.[113] Kitaplarını birçok defa yangında kaybetmiş olan Ebu'l-Feth el-Mısrî (v. 340/951-2), "kitapçılardan çeşitli kitaplar satın alır, bunları herhangi bir üstattan okumaz, *kendi başına* çalışırdı".[114] "Herhangi bir üstattan dinlemediği kitapları 'kendisine' okuyan" Ebu'l-Hasan el-Ademî'nin (v. 387/997) durumu da böyleydi. Bu, daha sonra İmparator 2. Frederick'in Sicilya'daki uygulamasını hatırlatmaktadır. Şair Avranchesli Henry, -bir imparatorluğun idaresi kendisine yetmeyen- imparatorun çok yönlülüğüne işaretle, kitapları bir üstattan okumak yerine kendi başına okuduğunu söyler:

> Ingenioque tuo non sufficit ars moderandi
> Imperium: quin ipsa scias archana sophie,
> *Consultis oculo libris, non aure magistris.*[115]

Meşhur filozof İbn Sînâ'nın hâtırâtı, onun eğitiminin mühim bir kısmını kendi kendine öğrenme yoluyla aldığını göstermektedir:

> Sonra kendi başıma okumaya ve mantık ilmini ikmal edinceye kadar şerhleri çalışmaya başladım... Ardından tıp ilmine ilgi duydum ve tıpla ilgili kitapları okumaya başladım. Tıp zor ilimlerden değildir. Tabiî mümkün olan en kısa sürede tıp alanında öyle ihtisaslaştım ki, seçkin tabîbler benden tıp dersi almaya başladılar... Aynı zamanda fıkıh ve münâzara alanındaki çalışmalarımı da sürdürüyordum. O zaman onaltı yaşında bir gençtim...
>
> Her ne zaman bir mesele beni aciz bırakırsa veya (mantıkî) bir kıyasta hadd-i evsatı (orta terim) bulamasam mescide gider, kilitli olan hususu açıncaya ve zor olan kolaylaşıncaya kadar tevazuyla âlemlerin rabbine dua ederdim...[116]

Böylece İbn Sînâ, college'de fıkıh dersi alırken bir yandan da college müfredatında yer almayan ilim dallarını kendi kendine öğrenmekteydi.

İbn Ebi Useybia, Fahreddin Râzî'nin (v. 606/1209) eğitimine dair Merend kâdısının kendisine anlattıklarını nakleder:

> Müderris Fahreddin Merend'de iken, fıkıh hocalığını babamın yaptığı medresede (yatılı lisansüstü) ihtisas öğrencisiydi; babamdan fıkıh dersi okuyordu. Sonraları kendi başına felsefî ilimleri tahsil etti ve bu alanlarda o kadar mükemmelleşti ki kendi zamanında emsalsiz bir âlim oldu...[117]

Dinî ilimler sahasında ders veren âlimlerden bazılarında, felsefî ilimlerde ders verme hususunda ihtiyatlı davranma eğilimi vardı. Onlar, öğrencilere şahsen ders vermek yerine, kendi başlarına çalışmaları için bir kaynakça verirlerdi. Fakih ve mütekellim Seyfeddin el-Âmidî'nin (v. 631/1233) durumu böyledir. İbn Ebi Useybia, bir öğrenci hakkında şiir yazan bir kişiden bahseder. Bu şiirde, Âmidî'ye, kendisinden felsefe dersi almak isteyen biri tavsiye edilmektedir. Şair, altı mısranın son ikisinde, müstakbel öğrenci lehine bir talepte bulunur ve Âmidî'nin onu kanatları altına almasını, sadece çalışacağı kitaplara yönlendirmekle bırakmamasını talep eder.[118]

E. Kendi Kendine Öğrenmenin Leh ve Aleyhindeki Görüşler

Ebu Ali Dîneverî'ye, kayınpederi Sa'leb'in rakibi ve kendi hocası Muberred'in, nasıl olup da Sîbeveyh'in *el-Kitâb*ı hususunda Sa'leb'den daha üstün olduğu sorulur. O şöyle cevaplar: "Çünkü Muhammed b. Yezid [el-Muberred] *el-Kitâb*'ı üstatlardan okudu; Ahmed b. Yahya [Sa'leb] ise onu kendi başına okudu."[119] Kûfeli bir nahivci olan Sa'leb, Basralıların nahvini Basralı rakip üstatlardan okumamak için böyle yapmıştı. Dîneverî, kayınpederinin ihtisasça daha aşağı oluşunun kendi kendine öğrenmekten kaynaklandığı görüşündeydi.

Filolog İbnu'd-Dahhan da şu iki mısrada kendi kendine öğrenmeye karşı aynı tavrı sergiler:

Lâ tahseben en bi'l-kut- bi mislenâ se-tasîru
Fe-li'd-decâceti rîşun lâkinnehâ lâ tatîru!

(Sanma ki bizim gibi olursun kitap okuyarak
Tavukların da var tüyü, fakat uçamazlar)[120]

Leh ve aleyhinde görüşler serdedilen kendi kendine öğrenmenin, tıp alanında hararetle tartışılan bir mesele halini aldığı, şöhretli iki tabîb arasında geçen meşhur bir tartışmada görülmektedir. Rivayete göre İbn Rıdvan'ın[121] hocası yoktu. Bu konuyla ilgili yazdığı kitapta, tıp sanatını kitaplardan öğrenmenin, hocalardan ders alarak öğrenmekten daha başarılı sonuçlar vereceğini söyler. Ona ait eserler listesinde *Kitâbu'n-nâfi' fî keyfiyyeti taallumi sınâatı't-tıbb (Tıp Mesleğini Öğrenme Keyfiyetine Dair Faydalı Kitap)* adlı bir kitap vardır. Üç bâbdan oluşan bu kitap tartışma konusu olan yukarıdaki eser olabilir.[122]

İbn Butlan[123] onun tezine reddiye olarak bir kitap yazmış ve her ikisi de aynı kaynaklara sahip olmak şartıyla, hocalardan ders alan öğrencinin kendi başına kitaplardan öğrenen öğrenciden daha üstün olacağını gösteren yedi delil sıralamıştır. Sıralanan yedi delilden altısı, hususî olarak *studia edebiyye* alanına girmektedir ve Arapça yazı yazmanın hususiyetleriyle alâkalıdır:

> Yazılı malzemede, öğrenmeye engel olan hususlar vardır ki bunlar bir hocanın canlı tedrisinde yoktur. Bunlar telaffuz edilmeyen kelimelerin müphemliğinden kaynaklanan tahrif; görme yanılgısından kaynaklanan hatalar; i'râbı yeterince bilmemekten kaynaklanan hatalar; yahut

müstensihin bilmesine rağmen kelimeleri i'râbını göstermemesinden (harekelememesinden) kaynaklanan hatalar yahut da hatalı harekelemeden kaynaklanan hatalardır. Diğer öğrenme engelleri, müstensihler tarafından kullanılması âdet olan ama okunması amaçlanmayan işaretler, fiilen telaffuz edildiği halde yazılmayan hususlar, tedris tarzı, ifade tarzı ve kitabın müellifinin benimsediği umumî akîdeler (*mezheb*), yazma nüshaların kötülüğü, hattın bozukluğu, okuyucunun ayrı pasajları birleştirmesi ve böylece muhtelif ilimlerin kaidelerini karıştırması, muayyen bir ilme dair ıstılahlar ile *thoros* gibi Yunanca kelimelerin tercüme edilmeksizin bırakılmış olmasıdır. Tüm bu engeller, öğrenmeyi sınırlar. Oysa öğrenci, kitabı bir hocanın gözetiminde okuduğunda sözkonusu engellerin yol açacağı sorunlardan korunmuş olur. Hal böyle olunca bir hocadan ders almak, kendi kendine öğrenmekten daha üstün ve daha faydalıdır. Bizim ispatlamaya çalıştığımız şey de budur.[124]

Bu pasaj, bir yandan klasik Arapça yazının zorunluluklarından kaynaklanan şifâhî öğretim ve imlâ ihtiyacını vurgularken, diğer yandan da hocadan ders alma ile müzmin "kendi kendine öğrenme" taraftarları arasında mevcut olan gerilime işaret etmektedir.

Notlar

1 Bk. George Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 99 vd. (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 162 vd.).

2 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 2.

3 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 181.

4 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/314.

5 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 347.

6 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 348.

7 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 185.

8 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 220.

9 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 210.

10 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/202-3.

11 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/153.

12 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 441.

13 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/52. Fârâbî'nin eseri hakkında bk. Brockelmann, *GAL*, 1/128, *Zeyl*, 1/195; Sezgin, *GAS*, 8/107-8.

14 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 18/254-5.

15 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/165.

16 Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, 6/323-6.
17 Bk. 4. Kısım, 2. bölüm, "Şairlerin Dilinden Duyulan Korku" başlığı.
18 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/106-7.
19 İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 1/202.
20 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 1/153-4.
21 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 148; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/68.
22 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/14.
23 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 275.
24 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 186.
25 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/90-1.
26 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 211.
27 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 212.
28 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 329.
29 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/124; Vekî' hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 1/376.
30 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 257; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/148.
31 Bk. Sezgin, *GAS*, 2/520, 8/101-5.
32 Sezgin, *GAS*, 1/129-130.
33 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/94.
34 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/52.
35 Sezgin, *GAS*, 8/118.
36 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/15.
37 İbnu's-Sikkît'in (v. 243/857) bu eseri hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 8/130.
38 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/69.
39 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 10/142.
40 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 283.
41 Eliot, T.S., *Selected Essays*, s. I4.
42 Safedî, İbn Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 3/249.
43 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/373.
44 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/235.
45 İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 1/202.
46 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 58.
47 Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 6/48-9, 230.
48 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/259.
49 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 221-2.
50 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/84-5.
51 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/227-8.
52 Bk. Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/360.
53 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/360.
54 Bk. Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 126-7.
55 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 310.

56 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/87.

57 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 185.

58 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 213-4; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/129.

59 Sahtiyânî hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 1/87, 8/51.

60 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/49; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/127; İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-ferîd*, 2/217.

61 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/127.

62 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 60.

63 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 60.

64 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 151.

65 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 158.

66 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/361.

67 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 336-7.

68 J. Pinborg, "Some Syntactical Concepts in Medieval Grammar", *Classica et Medievalia*, s. 496-509, özellikle s. 496-7.

69 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 156.

70 Sezgin, *GAS*, 9/205.

71 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 25; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/127; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 1/236-7.

72 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 179; Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 196.

73 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/444.

74 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 50.

75 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 337.

76 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 170. Fâtik hakkında bk. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, 3/2184, 2253-4, 2267-8 (hicrî 285, 292 ve 293 yılları içinde). Ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, 8/148; burada Ebu Fâtik el-Muktedirî adında biri zikredilir.

77 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 317; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/216.

78 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/93; Sezgin, *GAS*, 8/209-214.

79 Subkî (oğul), *Tabakâtu'ş-şâfiiyyeti'l-kubrâ* (1323-4 baskısı), 3/259.

80 A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, s. 171; İngilizce trc., s. 179; Suyûtî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luğa ve envâihâ*, 1/199, 2/314.

81 Subkî (oğul), *Tabakâtu'ş-şâfiiyyeti'l-kubrâ* (1323-4 baskısı), 3/259.

82 Subkî (oğul), *Tabakâtu'ş-şâfiiyyeti'l-kubrâ* (1323-4 baskısı), 3/259; *Tabakâtu'ş-şâfiiyyeti'l-kubrâ* (1383-96 baskısı), 5/185.

83 E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, "d-r-s" maddesi.

84 Bk. Suyûtî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luğa ve envâihâ*, 2/314, ayrıca 2/199; A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, s. 171 ve dipnot 8; İngilizce tercümede hatalı bir dipnot verilmektedir, bk. s. 179.

85 Brockelmann, *GAL*, *Zeyl*, 2/178.

86 Brockelmann, *GAL*, *Zeyl*, 1/171-2.

87 Sezgin, *GAS*, 8/275.

88 Sezgin, *GAS*, 8/228.

89 Sezgin, *GAS*, 8/230.

90 Brockelmann, *GAL*, *Zeyl*, 1/492-3; Sezgin, *GAS*, 9/261.

91 Sezgin, *GAS*, 8/218.

92 Brockelmann, *GAL*, 1/305-6, no: 4 ve 5, *Zeyl*, 1/537.

93 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 285.

94 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 300.

95 Bu başlık için bk. İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 608. *İhsâu'l-ulûm ve't-ta'rîf bi-ağrâzihâ* şeklindeki açıklayıcı bir başlık için bk. Kıftî, *Tarîhu'l-hukemâ*, s. 277-8. Brockelmann, *GAL*, 1/212, *Zeyl*, 1/377 içinde: *İhsâu'l-ulûm.*

96 Bk. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Emin, Kahire, 1949; Latince tercümeler için bk. *a.g.e.*, giriş kısmı, s. 4.

97 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 605.

98 Aynı yer. *el-Ulûm (ilimler)* terimi, bir izafet bulunmaksızın mutlak olarak kullanıldığında, İbn Ebi Useybia'nın ve diğerlerinin terminolojisinde "kudemânın ilimleri", yani "yabancı ilimler" (dinî olmayan, İslâmî olmayan ilimler) olarak da adlandırılan felsefî ilimler anlamını kazanır. *Te'âlîm* terimi, hususî olarak *et-te'âlîmu'l-erbaa*'yı, *quadriviumu*, (kudemânın yahut Yunanlıların) dört ilmini göstermek üzere kullanılır: 1) Astronomi (*ilmu'n-nucûm* veya *ilmu'l-hey'et*); Arapça yazılışıyla *ilmu'l-usturnumiyyâ*, 2) Geometri (*ilmu'l-hendese*), Arapça yazılışıyla *el-cûmitriyye*, 3) Müzik (*el-mûsîka*), 4) Aritmetik (*el-hisâb* veya *el-aded* yahut *ilmu'l-aded ve'l-hisâb*). Ayrıca bk. Beyhakî, *Tarîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 155. Yazar burada *et-te'âlîmu'l-erbaa (quadrivium)* şeklindeki adlandırmanın sebebiyle ilgili olarak filozof Harakî'yi zikreder.

99 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 605.

100 Hârizmî, *Kitâbu mefâtîhi'l-ulûm*, s. 2.

101 Hârizmî, *Kitâbu mefâtîhi'l-ulûm*, s. 4.

102 Hârizmî, *Kitâbu mefâtîhi'l-ulûm*, s. 5.

103 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 2.

104 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 157. Bu edîb-tabîbin hayatı hakkında bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 13/136-46. Ayrıca onun şiirine dair beş sayfalık bir antoloji için bk. İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 430-4.

105 Kıftî, *Tarîhu'l-hukemâ*, s. 413-426; İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 437-459; Brockelmann, *GAL*, 1/455, *Zeyl*, 1/817.

106 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 461. Bu eserin mahtut bir nüshası için bk. Bibliothèque Nationale, Paris, MS. arabe 2854.

107 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 341. Mervanîlerden Nasruddevle (hükümdarlığı: 401-453/1011-1061) Meyyafârıkîn Hastanesi'ni bu tabîbin tavsiyesi üzerine kurmuştur. Bu müellifin felsefî ve tıbbî soru ve cevapları için bk. Brockelmann, *GAL*, *Zeyl*, 2/1029 (no. 22), MS arabe Paris 3028 (3).

108 Onun vefat tarihi Yâkût tarafından 573/1178 olarak verilir; bk. Brockelmann, *GAL*, 1/301, *Zeyl*, 1/527 ve kaynakça kısmı. Fakat müellifin kendisi, kitabını 575 yılı Ramazan ayında (miladî 1180 yılı Ocak-Şubat ayları) bitirdiğini söylemektedir, bk. *Şemsu'l-ulûm*, 1, 2, ikinci mısra.

109 Neşvân b. Saîd, *Şemsu'l-ulûm*, s. 1 vd.

110 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 691. Metnin daha geniş bir tercümesi için bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 88-91 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 150-2).

111 Bu müellif ve eseri hakkında bk. D. Sourdel, "Abd Allah el-Baghdâdî", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 14 (1952-4), s. 115-152.

112 Katipler, katiplik sanatı ve divanlar hakkında bk. *EI²*, "divân" maddesi (hilafette divân için: Abdulaziz Dûrî; Mısır'da divan: H.L. Gottschalk; Müslüman Batı'da: G.S. Colin, İran'da: A.K.S. Lambton; Hindistan'da: A.S. Basmee Ensarî); H.R. Roemer, "Inshâ" maddesi; R. Sellheim-D. Sourdel, "kâtib" maddesi.

113 Beyhakî, *Tarîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 171.

114 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/370. Ayrıca bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 243.

115 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/201: *Kâne yesme'u li-nefsihî fî kutubin lem yesma'hâ.* Avranchesli Henry'nin mısraları için bk. Winkelmann, E., "Reisefrüchte aus Italien und andere zur deutsch-italischen Geschichte", *Forschungen zur Deutschen Geschichte*, 18 (1878), s. 485, 34.-6. mısralar.

116 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 437-8; Kıftî, *Tarîhu'l-hukemâ*, s. 414.

117 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 462.

118 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 650-1.

119 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 156.

120 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 11/222. İbnu'd-Dahhan hakkında bk. Brockelmann, *GAL*, 1/281, *Zeyl*, 1/494.

121 İbn Rıdvan hakkında bk. Brockelmann, *GAL*, 1/484, *Zeyl*, 1/886.

122 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 566. Eserin neşrinde *keyfiyyet* kelimesi yerine *kifâyet* kelimesi geçmektedir ve bu, siyak-sibâka uymamaktadır. Eğer ikinci kelime kabul edilirse, metnin anlamı "tıp mesleğini öğrenme yeterliliği" şeklinde olacaktır.

123 İbn Butlan hakkında bk. Brockelmann, *GAL*, 1/483, *Zeyl*, 1/885.

124 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 563-4. Bu tercüme (metnin İngilizcesindeki tercüme), J. Schacht-M. Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*, s. 83-5'teki tercümeden kısmen farklılık taşımaktadır.

VI. Kısım

Edeb Câmiası

1. Bölüm

Hâmîler ve Âlim-Edîbler

Edeb-hümanizm fiilî olarak tüm ilim dallarından âlimleri cezbetmiştir. Daha sonra İtalyan Rönesansı'nda olduğu üzere *edîb*-hümanistler, ya geçimlerini hususî olarak edeble ilgili mesleklerden sağlayan meslek erbabı idiler veya geçimlerini başka alanlardan sağlayan meraklılardı (amatörler). Meslekten edîbler, başvezirlikten bakanlığa, devlet dîvânlarından birinin başı olarak dîvân reisliğine, -bir halifenin, sultanın, emîrin veya bir başka önemli şahsiyetin konuşmalarını/mektuplarını yazmakla görevli- hususî kâtipliğe ve en alt düzeydeki memurluğa kadar tüm seviyelerde kâtip/bürokrat olarak çalışmışlardır. Kâtibler, diğer vazifelerine ilave olarak, sıklıkla yönetimin resmî tarihçileri olarak atanmışlardır. Edîbler, aynı zamanda sultanların ve emîrlerin ailelerine veya servet, iktidar ve nüfûz sahibi kimselere mürebbîlik hizmeti vermişlerdir; saray hayatının eğlence kısmında nedîm olarak hizmet etmişlerdir; şair, hatîb, elçi olarak çalışmışlardır. Amatör edîbler diğer ilim dallarında meslek sahibiydiler; dinî ilimler alanında, özellikle fakih ve noter olarak veya kudemânın ilimleri alanında tabîb, müneccim (astronom-astrolog) ve -"yabancı ilimler"le ilgili klasik eserleri tercüme edenmütercim olarak çalışırlardı. Onlar arasında, iktidardan uzak kalmak isteyen ve *zühd* hayatını tercih edenler, geçimlerini kitap neşri ve dağıtımıyla bağlantılı mesleklerden sağlarlardı; istinsah, istinsah ve kitap satıcılığı, hattatlık işlerini yaparlardı. Aşağıdaki liste, belgelerde en çok rastlanan meslekleri göstermektedir:

Edîbler	
Meslekten Edîbler	**Amatörler**
Elçiler	Müneccimler
Nedîmler	Kitap satıcıları-nâşirleri
Divân reisleri	Hattatlar
Saray hatîbleri	Müstensihler
Saray şairleri	Fakihler
Başvezirler	Tâcirler
Kâtib-tarihçiler	Noterler
Mürebbîler	Tabîbler

Tabîb-bakan, fakih-elçi, noter-mürebbî, tâcir-elçi örneklerinde olduğu üzere bu mesleklerin bazıları aynı kişide biraraya gelirdi ve edîb hem amatör hem de meslekten edîb durumunda olabilirdi.

Udebâ câmiası, bir kardeşlik grubu, bir zanaat, bir lonca (*ihvân, sınâatu'l-edeb, hırfetu'l-edeb*) olarak kendisinin bilincindeydi; ancak bu câmia, fıkıh loncalarının sahip olduğu bağımsızlık ve otonomiden mahrumdu. Bu câmia, sosyal mevkilerine bakılmaksızın, edebin muhtelif dallarında birer âlim olma vasfına sahip fertlerin dostluğundan oluşuyordu. Dolayısıyla udebâ câmiası, hem hâmî/destekçilerden hem de icrâcılardan oluşuyordu; bunlar bir himâye, hizmet ve dostluk birliği içerisinde karşılıklı çıkarlar etrafında biraraya gelmişlerdi. Ancak bu câmia, yüksek bir ferdiyetçilikle temayüz eden bir topluluktan bekleneceği üzere, dostça rekabet ve yarışma atmosferi içinde, kıran kırana rekabet edenleri ve uyumsuzları da barındırıyordu.

A. Hükümet Memurları

Beyhakî, hükümet memurlarının önem sıralarına göre mertebelerini filozof-kâdı el-Kâdı'l-Efdal Abdurrezzâk'tan şöyle nakleder:

> Eğer ileri gelenlerin mertebelerine dair bir şemaya sahip olmak isterseniz, şu hususu göz önüne alın: Halife, Sultan'ı tayin eder; Sultan başveziri, başvezir ordu komutanını, komutan vâliyi, vâli kâdıyı tayin eder; kâdı da şâhitlik vasfına sahip olanları tayin eder ve liyâkatli ve tarafsız şahitlere yemin ettirir.[1]

Bağdadlı mektup yazıcısı ve edîb İbrahim b. Muhammed eş-Şeybanî (v. 298/911) -ki o daha sonra Kayravan'a yerleşmiş, orada önce Ağlebîler,

sonra Fâtımîler döneminde bakan olmuştur-, İslâm âleminin kültürel merkezi ve Doğu Hilafetinin başkenti olan Bağdad'da toplumun sınıflarını daha açık bir şekilde gösteren, daha ayrıntılı bir şema verir. Onun ilgilendiği sınıflar şu veya bu şekilde iktidarla irtibatlı olanlardır. Onun şeması iki ana kategoriye ayrılmakta ve bunların her biri dört sınıftan (*tabakât*) oluşmaktadır. Bu iki kategoriden ilki, aşağıdaki yüksek sınıflardan (*et-tabakâtu'l-'ulyâ*) oluşmaktadır:

1. Halife [meşru otorite makamı],
2. Başvezirler, bakanlar ve dîvân reisleri,
3. Serhad şehirlerinin komutanları ve ordu komutanları,
4. Kâdılar.

İkinci kategori aşağıda verilen daha alt mertebedeki (*dûnehâ*) sınıflardan oluşmaktadır:

1. Sultanlar [Meşruiyeti Halife tarafından sağlanan iktidar makamı],
2. Sultanların başvezirleri, bakanları veya dîvân reisleri ve maiyetleri,
3. Din âlimleri,
4. Zarîf edîbler.[2]

Yukarıda zikredilen sınıflarda yer alan mevkilerin sahipleri, edîblerin hâmîleri durumundaydılar ve çoğu kere kendileri de edîb idiler. Halifelerin çoğu hâmî-edîb idiler. Bunlardan sadece birkaçını zikretmek gerekirse, Halife Emîn, Me'mûn, İbnu'l-Mu'tezz, er-Radî, Endülüs hükümdarı Mansur, Halife Kâdir Billah ve oğlu Kâim Biemrillah, Halife el-Mustencid Billah örnek verilebilir. Udebânın en seçkinlerinin terbiyesinden geçmemiş, yüksek kültür sahibi olmayan bir halife yok gibidir. Sultanlar ve emîrler sözkonusu olduğunda da durum böyledir; onlardan klasik Arapçayı bilmeyenler dahi çoğunlukla çevrelerinde edîbleri bulundurmaya hevesliydiler.

B. Edîb Olmayan Hâmîler

Arap olmayan bir hanedanın ilk sultanları, klasik Arapçayı bilmemeleri sebebiyle, halifelerin yaşadığı türden bir saray hayatı yaşayamazlardı. Fakat onların çocukları, çok geçmeden *edeb* ilimlerinden hisselerini alırlardı. Bunlardan bazıları edîbler listesinde zirvede yer almıştır. Mesela Emir Mübeşşir b. Fâtik, Selçuklu Sultanı Mahmud b. Melikşah, Salahaddin'in kardeşi Mecduddin Bûrî, Eyyûbîlerden -2. Frederick'in ve Piero della Vigna'nın çağdaşları olan- Sultan el-Kâmil ve Fahreddin Yusuf.

Büyük ve küçük derecedeki hükümdarlar katında sadece edebî tetkikler alanındaki kendi şahsî başarılarına değil, aynı zamanda din âlimleri-

nin ve edîblerin kendi saraylarına çekilmesine verilen önem öylesine kuvvetli ve övülen bir hususta ki, bir hükümdarın edebî müktesebâtının olmaması yahut en azından sarayında edîblerin ve diğer âlimlerin bulunmaması, kendi şahsına ve sarayına yönelik bir musibet olarak görülürdü. Türk asıllı Beckem, dinî ve edebî ilimler alanında cahilliği dolayısıyla özür beyan etmiş, bununla birlikte cömert bir hâmî olma niyetini taşıdığını duyurarak eksiğini telâfî etmeye çalışmıştır:

> Dinî ve edebî ilimlere ehil değilsem de dileğim şu yeryüzünde himâyeme almadığım, benim ihsanıma minnettar olmayan bir edîb, din âlimi veya herhangi bir zanaat sahibi üstadın kalmamasıdır.[3]

İktidar ile kitleler arasında aracı rolü oynamaları ve hükümdar saraylarına itibar kazandırmaları sebebiyle, iktidar sahiplerinin bu tür insanları kendi saraylarında bulundurmaları ve onların ihtiyaçlarını karşılamaları gerekiyordu.

C. Edîb Hâmîler

Arap hükümdarlarının sarayları edîblerin buluşma mekanlarıydı. İlk yönetici Abdullah b. Tahir'den itibaren, özellikle onun oğulları Muhammed ve Ubeydullah da dahil olmak üzere Tahirî hanedanının yöneticilerinden birçoğu, son derece kültürlü insanlardı ve edîblere destek veren cömert hâmîlerdi. Arap hükümdarlarının sarayları içinde belki de en meşhuru, Hamdanîlerden şair-emîr Seyfuddevle'nin sarayıydı. Burası, şair Mutenebbî, Seyfuddevle'nin akrabası şair-şehzade Ebu'l-Firâs (v. 357/968), meşhur hatîb İbn Nubâte, edebiyat ve müzik tarihine dair âbidevî bir eser olan *Kitâbu'l-Eğânî*'nin müellifi Ebu'l-Ferec el-Isfahanî, filozof Fârâbî ve diğerleri gibi münevverlerin varlığıyla iftihar etmekteydi. En dikkat çekici hâmî-edîbler arasında başvezirler, dîvân reisleri ve bakanlar bulunmaktadır. Bu bakanlar arasında en eskisi meşhur *er-Risâle ile'l-kuttâb*'ın müellifi olan Abdulhamid b. Yahya'dır. 8. yüzyılda yaşamış olan Abdulhamid b. Yahya ile 10. yüzyılda yaşamış olan İbnu'l-Amîd arasında "kâtiblik disiplini" inkişaf etmiş ve gelişiminin zirvesine ulaşmıştır. Daha önce zikredildiği üzere, bu disiplinin "Abdulhamid ile başlayıp İbnu'l-Amîd ile hitâma erdiği" şeklindeki deyişin kaynağı budur.[4] Diğer meşhur kâtibler/bakanlarve başvezirler, hepsi gerçek anlamda üst düzey bürokrasi hanedanları olan Bermekî, Vehb, Furât, Cerrah ya da Mukle ailelerinden birinin üyeleriydiler.[5]

D. Sâhib b. Abbâd'ın Sarayı

Bu başvezirler arasında en başarılı olanları, umumiyetle onlar arasındaki en yetenekli edîblerdi. Fakat parlak edebî başarılar yüzyılı olan 10. yüzyılın belki de en meşhur başveziri ve edîbi, İbn Abbâd'dı. Onun lakabı "es-Sâhib"dir. Bu lakab, Büveyhî emîri Mueyyeduddevle'ye sadakâti sebebiyle verildiği kabulüne göre "arkadaş, yoldaş" anlamına gelir; edebî tetkikler alanında -yukarıda zikredilen- meşhur kâtib İbnu'l-Amîd'e çıraklığı sebebiyle verildiği kabulüne göre ise "lisansüstü ihtisas öğrencisi" anlamına gelir.[6] Daha muhtemel olanı, bu lakabın ona İbnu'l-Amîd'e çıraklığı sebebiyle verilmiş olmasıdır; çünkü o, İbnu'l-Amîd'in hâdim-öğrencisiydi ve edebî tetkikler alanındaki, özellikle şiir ve mektup yazma sanatı alanındaki eğitimini ondan ders alarak mükemmelleştirmiştir.[7] *Ğulâm* veya *hâdim* terimi, herhangi bir bilgi, sanat veya zanaat dalının üstadının veya bir hocanın hâdim-öğrencisi hakkında kullanılan umumî bir terimdir. "*Sâhib*" terimi ise lisans eğitimini tamamlamış olan ve ihtisas alanındaki çalışmalarını hususî bir üstadla birlikte yürüten lisansüstü öğrenci veya ihtisas öğrencisi (*sâhib: socius*) hakkında kullanılan terimdir.[8] *Sâhib* terimi, siyaset sahasından ziyade ilim sahasına ait bir terimdi. Siyaset sahasında ise arkadaş ve yoldaş anlamında umumiyetle *nedîm* terimi kullanılırdı. Bu durumun istisnası, *sâhib* teriminin bir şehir veya bölgeye izafetle, tamlama olarak kullanılmasıdır; nitekim Tikrît'in "hükümdarı" veya "vâlisi" anlamına gelen "Sâhibu Tikrît" (sözlük anlamı: Tikrît'in mâliki, sahibi) örneğinde durum böyledir.[9]

İbn Abbâd'ın sarayı, *Binbir Gece Masalları*'nın meşhur halifesi Harun Reşid'in sarayıyla karşılaştırılmıştır. Gerçekte, Se'âlibî'nin *Yetîmetu'd-dehr fî mehâsini ehli'l-'asr* adlı eserinde Sâhib'in hayat hikayesine geniş-çe yer verilmesi bakımından, Sâhib b. Abbâd'ın sarayıyla yapılan mukayeseden Harun Reşid'in sarayı zararlı çıkmıştır.[10] Çünkü Se'âlibî, Harun Reşid'in sarayı için sekiz büyük şairden (*fuhûletu'ş-şuarâ*) bahsederken İbn Abbâd'ın sarayında bunun üç katı şair zikreder.[11] Kendisi de bir şair ve meşhur bir mektup yazıcısı olan İbn Abbâd, büyük şöhret sahibi birçok şairin yazdığı sayısız medhiyeye konu olmuştur: 1) Onun mektup arkadaşı, şâir eş-Şerîf er-Râdî (v. 406/1016). Se'âlibî, bu zâtın Tâlibîler, yani Hz. Ali soyundan gelenler içinde en önemli şair olduğunu söyler.[12] 2) Mektup yazıcısı ve şair Ebu İshak es-Sâbî (v. 384/994). Se'âlibî, onu "çağının belâğatça emsalsiz Iraklısı" olarak görür.[13] 3) İbnu'l-Haccâc (v. 391/1001), "şiir sanatında döneminin benzersiz kişisi".[14] 4) İbn Sukkara; İbnu'l-Haccâc'la birlikte onun hakkında şöyle denilmiştir: "İbn Sukkara ve İbnu'l-Haccâc gibilerini mebzul miktarda bahşeden bir çağ gerçekten

savurgan bir çağdır!"[15] 5) İbn Nubâte es-Sa'dî (v. 405/1015), "döneminin büyük şairlerinden biri".[16]

Bir hükümdar sarayının bu kadar çok sayıda çaplı edîbi biraraya getirmekle tekrar iftihar edebilmesi, 12. yüzyıla kadar mümkün olmamıştır. 12. yüzyıldaki bu saray, Haçlılara karşı cihadıyla ün kazanan meşhur Salahaddin'in sarayıdır. Bu saray, el-Kâdı'l-Fâzıl el-Beysânî, İmaduddin el-Kâtib el-Isfahanî gibi isimleri ve İbn Sanâülmülk (v. 608/1211), el-Vehrânî ve Ziyaeddin İbnu'l-Esîr gibi çağdaş edîbleri biraraya getirmekle iftihar etmekteydi. Eyyûbîler arasındaki edîb şehzadeler, kendilerinden önceki Büveyhîler veya Selçuklularda olduğundan çok daha fazladır. Zikredeğer bir başka edîb Eyyûbî şehzadesi ve orduların başkomutanı Fahreddin Yusuf'tur (v. 647/1249-50); onun 2. Frederick ile olan dostane ilişkileri meşhurdur. Tarihçi İbn Kesîr, "Fahreddin Yusuf, el-Melikü's-Salih'ten (hükümdarlığı: 637-47/1240-9) sonra saltanatı istemiş olsaydı, icmâ' ile ona bey'at edilirdi" demektedir. Fahreddin Yusuf, Tapınakçılara (*ed-Dâviye*) karşı bir savaşta ölmüştür.[17] Bir başka meşhur saray, 12. yüzyılda, el-Muktefî ve el-Mustencid'in hilafetleri devrinde görev yapan İbn Hubeyre'nin başvezirliği dönemindeki Bağdad sarayıdır.

E. Edîbler ve İktidar

Hükümetlerin talihine bağlı olan edebin talihi, hanedanların yükseliş ve düşüşüyle yükselip düşmüştür. Onların zenginleşmesi ve sayıca çoğalması ile edîblerin safları da sıklaşmış ve palazlanmıştır. Endülüs belki de bu hususun en iyi örneğini teşkil eder. Endülüs'te bu hadise, özellikle 11. yüzyılda, kendi saraylarındaki edîblerin sayısıyla iftihar ederek kuvvet ve prestij rekabetine giren *mulûku't-tavâif*'in yani küçük beyliklerin çoğalmasıyla birlikte olmuştur. İâşe, ibâte ve ücretsiz eğitim imkanlarıyla, büyük sayıda yetenekli öğrenciyi fıkıh öğrenimine cezbedebilecek vakıf medrese-college'lerin yokluğu, Endülüs ve Sicilya'da edebin şansını daha da artırmıştır. Nitekim Endülüs ve Sicilya'da sadece mescid-college'ler vardı.[18] Fakat edebin başarısında en büyük pay sahibi yine edîblerin kendileriydi. Edîbler, hükümdar saraylarında ve üst seviye hükümet görevlilerinin evlerinde eğitici olarak, edebî ürünlere ilginin canlı tutulmasını sağlamışlardır. Küçükken mürebbîlerin eğitiminden geçen şehzadeler ve üst seviye memurlar, kendi çocuklarını eğitmek veya saraylarında başvezir, kâtib/bakan, dîvân reisi, nedîm olarak çalışmak üzere edîbleri atamışlardır. Edeb, sadece bir meslekten ibaret değildi; gerçekte üyelerinin birbirlerine ihtimam gösterdikleri bir kardeşlik cemiyetiydi. İbn Abbâd bunu birçok sözünde ifade etmiştir. *Nahnu bi'n-nehâr sultân ve*

bi'l-leyli ihvân (Biz gündüzleri sultânız, geceleri kardeşiz; yani gündüz yapılan işlerden sonra, gece (*esmâr*) dersleri, müzâkereleri, sohbetleri ve eğlenceleri esnasında kardeş gibiyiz*).*[19] Bu yoldaşlık ve kardeşlik hissinin en iyi örneklerinden biri, el-Mustencid döneminde (hilafeti: 555-566/1160-70) meydana gelen rol değişimidir; edîb halife, başveziri İbn Hubeyre'yi öven bir medhiye nazmetmiştir.[20]

Fakat yüzyıllar boyunca, tüm rekabetleri, tehlikeleri, kıskançlıkları ve entrikalarıyla saray hayatından uzak kalmayı ve uzleti tercih edenler de sıkça görülmüştür. İbnu'l-Mu'tezz'in daha önce zikredilen bir vecizesi, saray hayatının tehlikelerine işaret etmektedir:

> İnsanların en bedbahtı, tıpkı ateşe en yakın nesnenin yanan ilk şey olması gibi, hükümdara en yakın olanıdır.[21]

Kendisi de bir başvezir ailesinden gelen Endülüslü Abdullah b. İsa el-Ensârî el-Hazrecî (v. 548/1153) şu hadisi rivayet eder:

> Kim sürekli hükümdarın yanında bulunursa fitnelenir. Bir kul, hükümdara ne kadar yaklaşırsa Allah'tan o kadar uzaklaşır.[22]

8. yüzyılda yaşamış olan Halil b. Ahmed, Süleyman b. Habib'in teklif ettiği Sind'de başvezirlik makamını reddetmiştir. Bu red onu neredeyse, hâmîsinden düzenli olarak aldığı maaştan edecekti. Halil, maaşının kesilmesine verdiği cevapta hükümdarı utandıran öyle beyitler yazar ki, hükümdar esaslı bir zam yaparak yeniden maaş ödemeye başlar.[23] Endülüs tarihçisi İbn Bessâm (v. 543/1147), Endülüslü şair İbn Hafâce'den (v. 533/1138) bahsederken, küçük hükümdarların edîbleri kendi yanlarına çekme çabasıyla birbirlerine düşmelerine rağmen, onun bu hükümdarların hiçbirinin ihsanını talep etmediğini söyler.[24]

> Kabuğuna çekilerek kendi uzlet hayatından hoşnut bir şekilde ve kimseye zararı dokunmaksızın yaşayan edîbler böyleydi. Ancak geçimlerini, son derece ısırıcı bir hiciv ve yakıcı bir alayla bilenmiş keskin bir dil kullanarak sağlayanlar da vardı. Onlar meslektaşlarının da, elleri sıkı hâmîlerin de belasıydılar. Şair Ebu Temmâm, şu sözüyle bu durumu çok iyi tasvir eder: "Edîbler kıskanç bir rakibin düşmanlığıyla karşılaştıklarında kalemlerinin süngüsüyle onların kanlarını dökmüşlerdir."[25]

2. Bölüm

Öğrenci-Edîb

İslâm'ın klasik çağında edebî tetkikler, müesseseleşmiş eğitimden "yabancı ilimler"in dışlandığı kadar dışlanmamışlardı; ancak dinî ilimlerde olduğu kadar da ihtimam görmediler. Dahası, yeni college'lerin başlıca amacı fakih yetiştirmek olduğundan, istisnaî örnekler dışında edebî tetkikler bu amaca ancak yardımcı durumundaydılar. 13. yüzyıla kadar olan dönemde college'ler umumiyetle 10 ilâ 20 öğrenciden fazla öğrenci barındırmazlardı. Edebî tetkiklere yetenekli ve bir college'de vakıf lehdârı olarak barınabilecek her öğrenciye karşılık, kendi eğitimlerini sürdürmek için başka bir yer bulmak zorunda olan diğer birçok öğrenci bulunmaktaydı. Hususî dersler ancak varlıklı olanların güç yetirebileceği bir şeydi. Dîvân mektebleri vardı, ama orada da diğer şartlarda eşitlik olsa bile muhtemelen dîvân memurlarının çocuklarına kabulde öncelik tanınırdı.

A. Terminoloji

Tedris için kullanılan temel metotlar *ikrâ* ve *imlâ* idi. *İkrâ*, öğrenciye yazılı metni nasıl okuyacağını ve hafızaya alınan malzemeyi nasıl tekrarlayacağını öğretmekten oluşurdu. *İmlâ* ise, *hatt* da dahil olmak üzere, öğrenciye hem kelimeleri oluşturan harflerin, hem de elifbâ harflerinin alt ve üstlerine konulan harekelerin nasıl yazılacağını öğretmekle başlardı. Hocayı ifade etmek üzere birçok kelime kullanılmıştır: *Mukettib, muktib, mueddib, nahvî* ve *muallim*. İlk iki terim, *mekteb*in aslî vazifesini vurgulamaktadır; esas olarak yazma tekniğinin öğreticisi, Kur'ân öğreticisi, bir başkasına Kur'ân ve şiir *imlâ eden (yazdıran)* kişi anlamına gelmektedir. İmlâ yoluyla Kur'ân ve şiir yazımı, kullanılan temel metottu. Aynı imlâ

metodu, hadis, sözlük ilmi, anekdotlar, neseb ilmi ve umumî olarak muhtelif tarih biçimlerinin eğitiminde de uygulanmaktaydı. *Mueddib* (mürebbî), *edeb*, edebî ilimler, zihin ve davranış (terbiyesi) disiplini öğreticisi anlamına gelir. *Nahvî* (nahivci, gramerci), nahiv ve diğer edebî mevzuların öğreticisi anlamındadır. *Muallim* (öğretici), bir başkasının *ilim* elde etmesine sebep olan kişi demektir. Bu terimler, mektebde, umumî olarak *edeb* terimiyle gösterilen edebî tetkikleri öğreten hocayı göstermek üzere birbirleri yerine kullanılmışlardır. *Mueddib, mukettib, muallim* terimleri, her biri kendi köklerinin tef'îl bâbından türetilmiş ism-i fâildirler ve *imlâ* yoluyla sürekli yazma işlemini yansıtırlar. İşte bu imlâ metodu, sadece isnâda dayalı hadis derlemeleri için değil aynı zamanda edebî tetkiklerle ilgili malzemelerin kaydedilmesi için de kullanılmıştır.

Özel olarak ders alan/çalışan veya dîvân mekteplerinde "işbaşı eğitimi" veya "hizmet-içi eğitim" dersleri alarak çıraklık yapan wöğrencilerine tahsis edilmiş bir terim vardır: *Muteeddib.* Bu terim, *The Rise of Colleges*'de incelenen ve fıkıh öğrencileri için kullanılan *mutefakkıh* terimine benzer. Her iki terim de ilgili ilim dallarında eğitim gören tüm seviyelerdeki öğrenciler hakkında kullanılırlardı; fakat dar anlamları itibarıyla hususî olarak lisans talebelerini ifade ederlerdi. Mesela şair Abbas b. Nasîh (v. 238/852 civarı), meşhur şair Hasan b. Hani'nin (Ebu Nuvâs lakabıyla tanınır, v. 200/815 civarı) şiirle ilgili dersine (*meclis*) katılan *edeb* öğrencilerine atıfta bulunurken, -şiirin *edeb*in ana dallarından biri olması hasebiyle- *muteeddibûn* terimini (*muteeddib*in çokluk kalıbı) kullanır.[26] Sâhib b. Abbâd, yukarıda zikredilen pasajda, Abdurrahman b. İsa'nın[27] edeb öğrencileri için yazdığı *el-Elfâz* adını taşıyan ve *Elfâzu Abdirrahman*[28] adıyla tanınan eserini gördüğünde aynı terimi kullanır. Sâhib b. Abbâd, açıkçası onun eserini beğenmiştir ve öfkeyle karışık bir istihza ile şöyle haykırır:

> Eğer onun çağdaşı olacak kadar erken dönemde yaşamış olsaydım, emir verir elini ve dilini kestirirdim; çünkü o, klasik Arap kelamına ait bol miktarda deyimi birkaç dağınık varakta bildirmiş ve onları mektep çocuklarının ağzına koyup ziyan etmiş; edeb öğrencilerini (*el-muteeddibûn*) çalışma, ezberleme ve metinleri mütâlaa zahmetinden âzâd etmiş.[29]

Studia edebiyye alanındaki lisans ve lisansüstü öğrencilerini birbirlerinden ayırdetmek üzere başka terimler de kullanılmıştır. Bunlar, tıp gibi ilimler de dahil diğer ilim dallarında da kullanılan terimlerdir. Tüm seviyelerdeki lisans öğrencilerini ifade etmek üzere *tâlib* (çokluk kalıbı: *tale-*

be, tullâb) ve *tilmîz* (çokluk kalıbı: *telâmîz, telâmize*) ile tüm seviyelerdeki lisansüstü öğrencilerini ifade etmek üzere *muştağil* (çokluk kalıbı: *muştağilûn*) terimleridir.[30] *Talebe* terimi umumî olarak tüm seviyelerdeki *edeb* öğrencileri için kullanılabilirken, onun teklik kalıbı olan *tâlib* öncelikli olarak hadis öğrencilerini ifade ederdi.[31]

Tabîb Ahmed b. Ebi'l-Eş'as (v. 360/970 civarı)[32] tarafından kısaca tasvir edildiği üzere, tıp alanında lisans ve lisansüstü öğrencileri arasında yapılan ayrım diğer ilim dallarında da geçerlidir. Aşağıdaki tasvir bize tıp alanındaki eğitime dair bir miktar vukufiyet kazandırmaktadır. Bu tasvir, onun, öğrencilerinin talebi üzerine yazdığı *Kitâbu'l-edviyeti'l-mufrede (Basit İlaçlar Kitabı)* adlı eserinin girişinde sunulur. Müellif, eğitim sürecini iki ana seviyeye ayırmaktadır: 1) Bilginin tenkide tabi tutulmaksızın alındığı seviye, *taallum;* 2) Tenkid seviyesi, *tafakkuh*:

> Ahmed b. Muhammed el-Beledî benden bu kitabı yazmamı istedi; daha önce de Muhammed b. Sevâb aynı talepte bulunmuştu. Dolayısıyla bu kitapta onların sınıf seviyesine (*tabaka*) göre konuştum, kitabı onlar için, onların sınıfındaki (*tabaka*) diğer öğrencilerim için ve benim kitaplarımı rehber edinenler [yani kendi kendine öğrenenler] için yazdım. Kitaba 353 yılı Rebîulevvel ayında [18 Mart 965], onların [öğrencilerini kastediyor] tıp alanında tenkidsiz öğrenme (*taallum*) seviyesini aştıkları ve istinbat, kıyas ve istidlâli kullanarak bu ilimde öğrendiklerine tenkîdî metotları uygulayanlara (*men yetefakkahu fîh*) katıldıkları esnada başladım. Bu kitabımı, tenkitsiz öğrenme safhasından [ibare burada *et-ta'lîm* yerine *et-ta'allum* şeklinde okunmuştur] derin anlayış safhasına (*hadde't-tafakkuh*) geçenlerden kim okumak isterse, ondan faydalanır ve onun bilgisini elde eder. O, söylenmemiş olsa bile *bilkuvve* var olanı da ondan istinbat edebilecek, söylediğim şeye dayanarak yeni şeyler ilave edebilecek ve ondan istidlâlde bulunabilecektir. Burada anlattıklarım, öğrencilerin umumuna yöneliktir; yoksa kendilerindeki nefs-i nâtıka kuvveti ile anlayış kabiliyetine sahip olan benzersiz dehâ sahiplerine yönelik değildir. İlmin zorlukları böyleleri için kolaydır ve başkalarının elinin erişmediği şeyler onlara yakındır.[33]

B. Mevkiler ve Gelirler

Fıkıh medreselerindeki müderris maaşları, Doğu Hilafetinin tüm topraklarında umumî olarak aynıydı: Aylık on dinar. Şüphesiz bunun sebebi, medresenin vakıf gelirlerinin mahiyetine, bina kiralarına, ziraî arazîlerdeki hasatlara ve buna benzer hususlara dayanıyordu. Bu tür gelirler dikkat çekici bir çeşitlilik göstermezler. Bereketli ürün alınan yıllar-

da elde edilen gelirin fazlası kıtlık yılları için bir kenara ayrılırdı. En iyi durumda maaşlar kararlı, değişmeyen bir seviyede tutulurdu. Fıkıh ilimlerine tahsis edilen eğitim müesseselerinin durumu böyleydi. Öte yandan gelirleri hükümete veya hükümetteki üst seviye memurlara dayanan edîbler ve diğerleriyle ilgili ilim dallarında durum böyle değildi. Buralarda verilen ücretler dikkat çekici dalgalanmalar gösterirdi. Verilen hizmetlerin karşılığında, inanılmaz derecede yüksek mükâfatlardan basit bir "teşekkür ederiz"e kadar değişen bedeller ödenirdi. Fakat fıkıh müderrisinin maaşı her zaman hikayenin tümünü anlatmaz. Müderris eşzamanlı olarak birçok medresede birden fazla fıkıh kürsüsüne sahip olabilir ve bunları kürsünün gelirinin küçük bir kısmı karşılığında vekîl hocalara emanet edebilirdi. Müderris, aynı zamanda bir kâdı olabilir ve kâdılık maaşı da alabilirdi. O, hükümdarın edeb mahfili içinde yer alabilir; onun oğullarına mürebbîlik yapabilir, nedîm, kasîdeci veya kâtip/vezîr olarak hizmet edebilirdi ve bu vazîfelerin her biri için bir maaş alırdı. Tabîblerin maaşları büyük bir çeşitlilik gösterirdi, fakat umumî olarak söylemek gerekirse, onlar en yüksek ücretleri alan kimselerdi; özellikle diğer hünerleriyle de hizmet veren edîblerden iseler ücretleri yüksek olurdu.

Şu hususa dikkat edilmelidir ki, fıkıh college'lerindeki fıkıh tetkikleri ile bu college'lerin dışındaki edebî tetkikler arasındaki fark, sadece fıkıh tetkiklerinin ücretsiz olması değil, aynı zamanda burs, iaşe ve ibâteyi de içermesidir. Öte yandan vakıf müesseseleri dışında yürütülen *edeb* tetkikleri çoğunlukla hayli pahalıydı. Umumî olarak söylemek gerekirse, vakıf müesseselerindeki fıkıh tetkikleri daha çok fakir öğrencilere yönelik iken, *edeb* tetkikleri varlıklılara yönelikti. Yetenekli bir fakir öğrenci, önce bir vakıf mekteb veya kuttâbda, ardından bir medresede öğrenim görerek güçlükleri aşabilirdi. Buralarda *edeb* tetkikleri fıkıh tetkiklerine yardımcı durumdaydı. Gazâlî'nin babası ölüm döşeğindeyken iki oğlunu eğitimlerine riayet etmesi için dindâr bir sûfî arkadaşına emanet etmişti. Bu dostun onlara hat ve *edeb* ilimlerini öğrettiği söylenir. Bu, mekteb veya kuttâbda verilegelen alışıldık eğitimdi. Ardından babalarının bıraktığı para tamamen tükenince, kendi geçimini zar zor sağlayabilen ve onlara destek vermekten aciz olan baba dostu, onlara bir medreseye müracaat etmelerini tavsiye etti.[34] Fıkıh college'lerinden *studia edebiyye*de mükemmelleşmiş birçok fıkıh öğrencisi mezun olmuştur. Diğer parlak *edeb* öğrencileri, gelecekte hükümette elde edecekleri başarı vaadine binaen aldıkları derslerin ödemesini erteleyebiliyorlardı; o vakit mürebbînin emeği telafi edilebilecek, hatta cömertçe mükâfatlandırılabilecekti. Azimli genç edîb, şu veya bu şekilde eğitimini edeb tetkiklerinin üst seviyelerinde sürdürebilmenin bir yolunu bulmaktaydı.

Terminoloji

Vakıf müesseselerinde aylık ücreti gösteren terimler büyük bir çeşitlilik arzetmez. Diğer sektörde umumî olarak karşılaşılan terimler ise şunlardır: *Cirâye, câmikiyye, râtib, cârî, ulûfe, murettebe, rızk.* Ancak herhangi bir terime verilecek anlam, eldeki metne bağlıdır; az sayıdaki metne istinaden genellemeler yapmak hatalı olacaktır. Bununla birlikte devlet sektöründe edilgen kalıbın kullanılması zikredeğer bir husustur: *Kurrire lehû* (onun için ... miktarında bir meblağa karar verildi), *kuddire lehû* (onun için ... miktarında bir meblağ takdir edildi). Bu terminoloji, malî kaynak olarak iktidara işaret etmesinin yanısıra düzenli ödemelerin yokluğunu da göstermektedir. Zikredeğer bir başka husus, esas itibarıyla edîbleri ilgilendiren bu sektörde ücretlendirmenin "yan ödemeleri" içermesidir ki, bunlardan bazıları muazzam miktarlarda olabilirdi ve daha ziyade sıradışıydı.

Aylık Ücretler

Bir hükümet dairesinde (*dîvân*) işe yeni başlayan kişinin aylık maaşı, on ilâ yirmi dinar arasında olurdu. Bu miktar, fıkıh müderrisinin maaşına denk veya daha fazla olabilen bir miktardır. 10. yüzyılda yaşamış olan başvezir Ebu Ca'fer b. Şirzad'ın hükümetteki meslek hayatının başlangıç dönemleriyle ilgili söyledikleri nakledilir. Bir dîvân reîsi olan babası, çırak kâtiblerden biri olarak ona on dinarlık bir başlangıç maaşı önerir. Kardeşine önerilen miktar yirmi dinar olduğu için bu teklifi geri çeviren Ebu Ca'fer, Emlâk Dîvânı'na (*dîvânu'd-dıyâ'*) gider ve orada kendisine muhasebe bölümünde bir iş verilir. İlk ayın sonunda kendi başlangıç maaşının yirmi dinar olduğunu görür. Ona bu maaş, henüz işbaşı eğitimi görmekteyken (*ve kuntu'ete'allemu*) ödenmiştir.[35]

Kisâî'nin öğrencilerinden âmâ nahivci Hişam b. Muaviye (v. 209/824), bir memurun oğluna mürebbîlik yapması karşılığında aylık on dinar maaş alıyordu.[36] Kendisinden kadîm Arap şiiri dersleri aldığı el-Mufaddal ed-Dabbî'nin üvey oğlu ve aynı zamanda Kisâî'nin de öğrencisi olan İbnu'l-A'râbî, aylık 1000 dirhemlik bir maaş alıyordu; bu, kabaca 65 dinar tutuyordu.[37] Başvezir İbnu'z-Zeyyât'ın çocuklarının mürebbîliğini yapan İbnu's-Sikkît'e bu miktarın iki katı tutarında bir maaş ödeniyordu.[38] Tahirî emîri Muhammed b. Abdullah, Sa'leb'e aylık 1000 dirhem, onun nâibine (*halîfe [nâib]*) 500 dirhem ve -şüphesiz onun asistanı olarak çalışan- akrabasına[39] 300 dirhem maaş ödemekteydi. Vefat ettiğinde Sa'leb'in mal varlığı, 12000 dinar değerindeydi ve bu miktarın 3000'i sahip olduğu dükkanlara tekabül ediyordu. Mirası bir kız yeğenine intikal

etti. Onun varlıklı öğrencileri vardı. Bunlardan biri olan İbnu'l-Kûfî, babasından yüklü bir miras almıştı. O, bu mirası eğitimine ve kurduğu kütüphaneye harcadı. Kütüphanesine koyduğu kitapları, müstensihlerden satın alır veya onlara sipariş vererek yazdırırdı.[40] İbnu'l-Enbârî'nin öğrencilerinden biri olan nahivci Ali es-Sincârî, aylık 60 dirhemlik -yaklaşık 4 dinarlık- sabit bir maaşla Sincar Mescidi'nde nahiv dersi verirdi.[41] Bir kâdının kâtibi, aylık 300 dirhem -yaklaşık 20 dinar- maaş alırdı.[42]

Hıristiyan tabîb İbnu't-Tilmîz'in yıllık 20.000 dinardan fazla geliri vardı. Rivayete göre, o bu geliri öğrenimlerini sürdürmelerini sağlamak amacıyla şehrin yerlisi olan ve dışarıdan gelen öğrencilere dağıtıyordu. O şöyle derdi: "Öğretmeyen âlim, cimri bir zengin gibidir."[43] "Öğretmek" çoğu kere kişinin ihtiyaç sahibi öğrencilerine mâlî destek vermesi anlamına gelirdi. Buna, Ebu'l-'Alâ el-Maarrî'yle ilgili meşhur vakıa şahitlik eder. O, kendilerine mâlî yardım sağlayamadığı için uzak mesafelerden gelen öğrencilerinden özür dilerdi. Mısırlı Yahudi tabîb Hibetullah (v. 580/1184'ten sonra), son Fâtımî hükümdarlarının hususî tabîbi olarak hizmet vermiştir. Onun -ayrıntıları verilmeyen- maaşı ve yan ödemeleri öyle bir noktadaydı ki, Fâtımîlerin yıkılışından sonra bile önceden kazandıklarıyla rahat bir hayat sürebilmiştir.[44] Tabîb Muhezzebuddin İbnu'l-Hacib, Salahaddin Eyyûbî ile Nureddin Zengî'nin hizmetinde aylık 30 dinar maaş alıyordu.[45] el-Meliku'l-Âdil'in (hükümdarlığı: 592-615/1196-1218) başveziri, tabîb olarak hizmet etmek üzere Dehvar'a (v. 628/1230) aylık 30 dinar teklif ettiğinde o, bunu reddeder. Çünkü bir başka tabîb Muvaffakuddin Abdulaziz (v. 604/1208) aylık 100 dinar almaktadır. Dehvar şöyle der: "Ben bu ilimdeki yerimi biliyorum. Onun maaşından daha azına çalışmayacağım." Muvaffakuddin çok geçmeden müzmin bağırsak iltihabından ölünce, Dehvar ona halef olur ve istediği maaşı alır; Mısır ve Suriye'deki tabîblerin reisi olarak atanır.[46] Tabîb Radiyyuddin er-Rahbî (v. 631/1234), kalede ve hastanede verdiği hizmetin karşılığı olarak aylık 30 dinar maaş alıyordu.[47] Yahudi tabîb İmran el-İsrailî'ye (v. 637/1239) aylık 1500 dirhem maaş önerilmiş, ancak (18 aylık tutar olan) 27.000 dirhemin bir buçuk yıl sonra ödenmesini kabul etmesi şartı koşulmuştu. O, ödenmesi ertelenen miktarın sözkonusu dönem boyunca kendisini ücretsiz bırakacağı gerekçesiyle bu teklifi reddetmiştir.[48]

Bir tabîb, muhtemel bir rakibin rekâbet etmesine meydan vermemek amacıyla iş ihtiyacı içindeki meslektaşına maaş ve yan ödemeler önerirdi. Mesela tabîblerin reisi eş-Şeyhu's-Sedîd Ebu Mansur,[49] Bağdadlı tabîb Muhezzebuddin İbnu'n-Nakkaş'a (v. 574/1178) böyle bir teklif yapmıştır. İbnu'n-Nakkaş bir iş bulmak için önce Dımaşk'a gider, ancak ora-

da iş bulamaz. Mısır'daki Fâtımî halifelerinin cömertliğini duyarak başarı ümidiyle oraya gider. Hilafetin hizmetinde bir mevki umarak baştabîbe yaptığı nezaket ziyaretinde, evsahibine kendisine hangi mevki teklif edilirse kabul edeceğini ve hayatının geri kalanında ona medyûn olacağını söyler. Maaş olarak ne istediği sorulunca da baştabîb neyi uygun görürse onu kabul edeceği cevabını verir. Baştabîb ısrar edince, 10 Mısır dinarının hayli yeterli olacağını söyler. Cömertliğini göstermek isteyen baştabîb, ona 15 dinar maaş ve şu yan ödemeleri teklif eder: İş civarında tamamen mefruş bir ev, güzel bir câriye, güzel bir takım elbise ve kendi ahırındaki en iyi katırlardan biri. Ardından ona şöyle der: "Bu maaşı her ay alacaksın, ayrıca istediğin tüm kitaplar ve malzemeler de sana temin edilecek. Senden isteğim, senin kalıcı dostluğunun vereceği hazdır; ayrıca hilafetten başka bir şey istemeyeceksin, hükümetteki üst seviye memurların yanına da sıkça uğramayacaksın." Kendisine tabîb Radiyyuddin er-Rahbî'nin anlattıklarına dayanan İbn Ebi Useybia'nın rivayetine göre, seçkin bir tabîb olan İbnu'n-Nakkaş bu şartları kabul eder ve nihaî olarak yerleşeceği Dımaşk'a geri dönünceye kadar onlara riayet eder.[50] Mısırlı tabîb Es'aduddin b. Ebi'l-Hasan (v. 635/1237-8), el-Melikü'l-Kâmil'in oğlu el-Melikü'l-Mes'ûd'a (hükümdarlığı: 612-626/1215-29) aylık sabit 100 Mısır dinarı maaş karşılığında hizmet vermekteydi.[51]

Rızk-Gelir

Halife el-Vâsık, nahiv alanında Kûfeli nahivcilerle yaptığı bir münâzaraya şahit olduktan sonra Basralı filolog Mâzinî'ye hilafet sarayındaki kadrosuna katılması teklifinde bulunur. Mâzinî, bakmakla yükümlü olduğu küçük kızkardeşinin yanına dönmesi gerektiğini söyleyerek mazeret beyan eder ve gitmesine izin verilir. Ardından da Halife'nin Basra'daki âmiline bir mektup gönderilerek Mâzinî'yi kayıtlarına eklemesi ve ona aylık 100 dinarlık ianede bulunması talimatı verilir.[52] el-Mu'tedid, Zeccâc'a biri edîb nedîmliği, biri fakihliği, biri de âlimliği hasebiyle olmak üzere üç maaş veriyordu ve bunların toplam miktarı 300 dinara bâliğ oluyordu.[53] Aynı prosedür Hamdânî emîri Seyfuddevle (hükümdarlığı: 333-356/945-967) tarafından da uygulanmıştır. Onun saray ahalisi arasında iki, üç ve hatta dört kat maaş alanlar vardı. Mesela et-Tiflisî (Tiflisli) olarak bilinen İsa er-Rakkî, tabîb olarak bir *rızk*, (Süryaniceden Arapçaya tercüme yapan) bir mütercim olarak bir başka *rızk* ve ayrıntısı verilmeyen iki ihtisas için iki *rızk* daha almaktaydı.[54]

Salahaddin Eyyûbî, tabîblerinden biri olan Yahudi Ebu'l-Beyan b. el-Mudevver'e (v. 580/1184-5) yan ödemelerle birlikte dolgun bir maaş ve-

riyordu; tabîb yaşlandığında aylık 24 dinarlık bir maaş ile onu emekliye ayırmıştır. Ölümüne kadar 20 yıl boyunca bu maaş ona verilmiştir.[55] Edîb el-Hocendî (v. 621/1224), Sincar'ın yöneticisi İmaduddin b. Zengî'ye bakan olarak bir süre hizmet ettikten sonra kendisine görevden ayrılma izni verilir ve hizmeti takdir edilerek Sincar'daki bir mülkün gelirleri *rızk* olarak ona tahsis edilir. Hocendî de buna karşılık, sözkonusu mülkte ders ve fetvâ vermeyi, çeşitli eserleri istinsah etmeyi ve fazladan herhangi bir ücret almamayı önerir.[56]

Parça Başı Ücret

Verilen hizmetlere karşılık yapılan bu tür ödemelerin meşhur örneklerinden biri, Me'mûn'un teklif ettiği ödemedir. Halife, tabîb-mütercim Huneyn b. İshak'ın (v. 260/873) Yunancadan Arapçaya yaptığı tercümeler karşılığında onların ağırlığınca altın ödemiştir. Huneyn'i zengin bir adam haline getiren de kullandığı hayli kalın kağıtlardı; bu, vakıa olarak o kitapların uzun ömürlü olmalarını da açıklamaktadır. Sîbeveyh'in nahivle ilgili *el-Kitâb*ı'nı okumak isteyen aday öğrencilere, kitabı kendisine gelmeden önce öğrencisi Zeccâc'dan okumalarını şart koştuğu söylenen Muberred, her öğrenciden 100 dinar talep ediyordu. Sınıfta ister tek bir öğrenci, isterse çok sayıda öğrenci bulunsun bu miktar her birinden alınıyordu ve altının, peşin olarak tartılıp verilmesi gerekiyordu.[57]

Mükâfatlar ve Şerefiyeler

Kisâî'nin en başarılı öğrencisi el-Ahmer, i'râba (sentaks) şevâhid olarak 40.000 beyit ezberlemişti. Ahmer'in eski öğrencilerinden olan Halife el-Emîn, ona cömertçe bir şerefiye vermiştir. Ahmer'in şöyle dediği nakledilir: "Bir gün Emîn ile bir süre oturdum ve bana içinde 300.000 dirhem bulunan bir kese hediye etti. Zengin bir adam olarak veda ettim."[58] Rivayete göre nahivci Ferrâ geçimini temin etmekle o kadar meşguldü ki evde dinlenmeye vakit bulamıyordu.[59] Ferrâ, el-Me'mûn'un iki oğluna mürebbîlik yapmaktaydı ve onlarla ilgili hassas bir meseleyi ustaca hallettiği için ona mükâfat olarak 10.000 dirhem verilmişti.[60] Aynı miktar parayı, diğer şeylerin yanısıra kadîm Arap kabilelerinin şiirine dair bilgisiyle meşhur olan nahivci İbnu'l-A'râbî de almıştır. Ona hayran olan Halife el-Vâsık, tartışma konusu bir beyitteki tek bir ihtilaflı kelimeyi düzeltmesi sebebiyle bu mükâfatı vermiştir.[61]

Bir nahivci ile onun sâbık öğrencisi, verdikleri hizmet karşılığında hâmîlerinin kendilerine ödediği parayı karşılaştırmaktadırlar. el-Vezzân adındaki öğrenci, sâbık hocası el-Mekfûf'u (âmâ, v. 308/920-1) ziyaret

etmeyi ihmal ettiği için özür diler ve yüksek mevki sahibi bir memurun konağında, kütüphanedeki elyazma nüshaları tashih ve harekeleme işleriyle çok meşgul olduğu açıklamasını yapar. Yaşlı üstadı duyduğu haberlerden memnun olmuştur. "Beni çok sevindirdin!" diye haykırır. Genç nahivci "Niçin?" diye soruşturur. Hocası, "Niçin mi? Memurun cömertliğinden dolayı ve evine gidip kütüphanesindeki kitapları tashih etmene karşılık vereceği ücretten dolayı!" der. Sâbık öğrenci güler ve şöyle der: "Oraya gitmek için bir de fazladan binek kirası vermek zorunda kalıyorum!" Mekfûf şaşkınlığını üzerinden atınca şöyle der: "Üstad İbnu's-Sâiğ'den ne aldığımı biliyor musun? 500 dinar! Bunun yanısıra güzel elbiseler ve diğer cömertlik tezâhürleri. Cuma günleri bana bir binekle birlikte oğlunu gönderirdi, akşam yemeğine ve kendisini ziyarete davet ederdi."[62]

Bir başvezir, hattat Fâtıma'nın (v. 480/1087) yazdığı tek bir belge için ona 1000 dinar ödemiştir.[63] Tabîb eş-Şeyhu's-Sedîd, halifeye sunduğu bir günlük hizmet için 30.000 dinarlık bir şerefiye almıştır. O, Fâtımî hükümdarı el-Hâfız Lidinillah'ın (hilafeti: 525-544/1131-1149) iki oğlunun sünnet düğününde altın ve gümüş kaplardan oluşan hediyelerin yanısıra 50.000 dinardan fazla para almıştır.[64] Fâtımîlerin eş-Şeyhu's-Sedîd'i çok zenginleştiren cömertliği böyleydi. O, Eyyûbîlerin Mısır'ı fethine kadar beş Fâtımî halifesine baştabîb olarak hizmet etmiş; sonrasında da fatih Salahaddin'e hizmet vermiştir. Tabîb, hayatının son yıllarında, 579 (milâdî 1183-4) yılındaki bir yangında çok büyük mal kaybına yol açan bir felakete duçar olmuştur. Konağı tamamen yıkılmış, o güzel mefruşat ve değerli eşyanın tümü mahvolmuştur; kırılan küplerin içindeki altınlar muhtelif şekillerde eğilip bükülmüş bir halde kızgın zemine saçılmıştır.[65] el-Melikü'l-Adil'in tabîbi Muhezzebuddin, sultanı tedavi etmedeki başarısı sebebiyle 7000 dinarlık bir mükâfat ve bunun yanısıra çeşitli hediyeler ve hil'atler almıştır.[66]

Filozof-tabîbler arasında dindarâne bir kaçınma hissiyle sultanların ve hükümetteki yüksek mevki sahibi memurların hizmetinden kaçınanlar da vardı. Sultan Sencer, filozof-tabîb Ebu'l-Feth Abdurrahman'a 1000 dinarlık bir kese gönderdiğinde, o, hâlâ 10 dinarının bulunduğunu, yıllık masrafları için sadece 3 dinara ihtiyacı olduğunu ve arkadaş edindiği kedisiyle birlikte yalnız yaşadığını söyleyerek bu parayı reddeder. Bir başka hadisede Emir Lahi Ahur Beg'in hanımı, ona aynı miktarda para içeren bir kese gönderdiğinde onu da reddetmiştir.[67] Öyle görünüyor ki, bu tür nadîr şahsiyetlerin sahip olduğu anlayışa göre, kişi kendisini ne kadar basît bir hayata alıştırırsa o kadar az şeye ihtiyaç duyacaktır. Filozof-ta-

bîb Ali el-Menâdilî bu anlayışı şöyle ifade eder: "Bu dünyada her ne elde edersen, o şey mutlaka başka bir şeyi gerektirir; böylece bu dünyaya bağlanan kişi, daima ihtiyaç içinde kıvranan fakir bir adamdır."[68]

Minnettâr Eski Öğrencinin Mükâfatlandırması

Kayravanlı tarihçi, şair ve kadîm Arap şiiri mütehassısı el-Mehrî (v. 256/870), aynı zamanda Kuzey Afrika'nın ilk sözlük âlimlerinden biridir. Evinin civarındaki bir parkta arkadaşlarıyla otururken, eski öğrencilerinden birinin gönderdiği bir elçi ona yaklaşır ve yirmi veya daha fazla katır verir; katırların hepsi yiyecek, bal, sirke ve yağla yüklüdür. Ayrıca içinde 20 dinar bulunan bir kese verir.[69] Bir başka hadisede, biraz buğday almak için çarşıya giderken sarrafların önünden geçip gitmekteyken eski bir öğrencisi yaklaşır ve istediği buğdayı alması için ona bir kese uzatır. Mehrî, çok uzaklaşmamıştır ki, kesenin içinde sandığı gibi gümüş değil altın bulunduğunu fark eder. Parayı saydığında kesede 50 dinar bulunduğunu görür. Hayırsever öğrenciye ortada bir hata olduğunu bildirmek üzere hemen geri döner. Fakat minnettar eski öğrencisi ona, herhangi bir hata bulunmadığını, aksine bu miktarın yetersizliğinden dolayı utandığını söyler.[70]

3. Bölüm

Amatör Edîbler

A. Tabîbler

Bilindiği üzere, tıpkı kadîm Yunanlılar dönemindeki selefleri gibi İslâm'ın klasik çağındaki tabîbler de çoğu kere aynı zamanda filozof idiler. Daha az bilinen bir husus ise onlar arasında mühim şiir yeteneklerinin varlığıdır. Bu bölümde değinilen edîblerin bazıları, tabîb olmasalar da diğer "yabancı ilimler" alanında alimdiler ve burada şiir ve şiir nazariyesi (poetika) dahil edebî tetkikler alanına yaptıkları katkı sebebiyle kendilerine değinilmektedir. Tabîblerin halife ve sultanların saraylarına, büyük tâcirlerin konaklarına veya yüksek hükümet görevlilerinin köşklerine kabul edilmelerini sağlayan tek yetenek dalı şiir değildi. Verdikleri sağlık hizmetinin yanısıra onlar çoğu kere başvezirlik, divân reisliği, nedimlik veya bunların birleşimi gibi diğer vazifeleri de üstlenirlerdi. Onların hayat hikayelerini yazan en önemli müelliflerin kendileri de edîb tabîblerdi: Beyhakî, Kıftî ve İbn Ebi Useybia. Kendisine hizmet ettikleri hükümdara yakınlık açısından tabîb, dîvân reisiyle aynı önem seviyesine sahip olabilirdi; çünkü bunlardan biri veya öteki, sırdaş ve/veya başvezir olarak kendisini hükümdar için vazgeçilmez kılmada başarılı olurdu. Ancak bu pâyeye erişebilmek için kişinin edeb ilimleri üstadı olması gerekirdi. Tabîbin bir edîb olarak başarısı, hükümdara yakınlığını daha da artırırdı. Çünkü o, iki yeteneği, tıp ve belâğati cem etmiş olurdu ki, bu, hükümdar saraylarında son derece makbul ve gıpta edilen bir birleşimdi. Tabîblerin büyük çoğunluğu Müslümandı; onları Hıristiyanlar takip etmiştir, ardın-

dan da Yahudiler gelir. Fakat onlar, *studia edebiyye*nin dallarının yanısıra "yabancı ilimler"in bir veya birkaç dalında ihtisaslaşmış edîbler olarak tek bir sınıfa mensubiyet şuuruna sahip idiler. Bu bölüm, tabîbler arasından seçilen örnek bir grubu -ki, bu tabîblerin faaliyetleri, onların edîbler sınıfına ait olduklarını göstermektedir- ele almaktadır.

Hıristiyan tabîb *İbn Rabbân et-Taberî (v. 240/855 civarı)*, Halife Mu'tasım'ın eliyle Müslüman olup onun saray mensupları arasına katılmadan önce Mazyar b. Karin'in dîvân reîsiydi. Daha sonra Halife Mutevekkil'in nedimlerinden biri oldu. Yaptığı diğer işlerin yanısıra büyük tabîb Ebu Bekr er-Râzî'ye ders verdi ve tıp, yönetim ve din ile ilgili çok sayıda eser yazdı.[71] Filozof Kindî'nin öğrencilerinden olan *Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî (v. 286/900)* hem Yunanlılar hem de Araplar dahil olmak üzere Kudemânın ilimlerine dair kapsamlı bir bilgi sahibiydi; nahiv ve şiirde yed-i tûlâ sahibiydi ve belâğatıyla tanınmıştı. O, el-Mu'tedid'e mürebbîlik yapmıştır; el-Mu'tedid de daha sonra onu *muhtesib*lik -pazar denetleyiciliği- vazifesine atamış, onu nedîmi, danışmanı ve sırdaşı kılmıştır. İyi hüküm vermesinden ziyade bilgisiyle tanınan Ahmed Serahsî, bir saray entrikası sonucunda ölmüştür. O, halife için müzik, şarkı söyleme ve nedîmlik konularında eserler yazmıştır. Ayrıca, sayısız felsefe ve tıp eserinin yanısıra Fisagor'un vecizeleri, aşk, satranç konularında da eserler vermiştir.[72]

Galen'in şârihi olan ve Galen tıbbıyla ilgili birçok eser yazan filozof-tabîb *Sâbit b. Kurre (v. 288/901)*, daha önce değinildiği üzere, biri ilimler tasnifi, diğeri ilimleri okuma düzeni konusunda iki eser yazmıştır. Felsefe ve tıpla ilgili sayısız eserin yanısıra o, müzik, müzik âletleri, aruz ve yönetim konularında da eserler yazmıştır.[73] Oğlu *Sinan b. Sâbit (v. 331/942)*, Muktedir, Kâhir ve Radî'ye tabîb olarak hizmet etmiştir. Bağdad'daki hastanelerin yöneticiliğini yapan Sinan b. Sâbit, hapishanelerdeki mahbusları ve şehir dışı alanlardaki hastaları -hem Müslümanları hem de "Ehli Kitâb"ı yani Hıristiyanları ve Yahudileri- tedavi etmek üzere tabîbler göndermiştir. Ayrıca hayvanları tedavi etmek üzere baytarlar da göndermiştir. O, Bağdad hastanelerinin yöneticiliğine 304/916-7 yılında atanmıştır. Bağdad tarihçisi İbnu'l-Cevzî'ye göre o dönemde Bağdad'da beş hastane vardı.[74] 306/918-9'da -ismini kurucusu el-Muktedir'den alan- Muktedirî Hastanesi'nin açılışını yapan da oydu. 319/931 yılında bir pratisyen hekimin hatası sonucunda bir adam öldüğünde, Halife Muktedir, muhtesibine Sinan b. Sâbit'ten ruhsat almaksızın hiç kimsenin pratisyen hekimlik yapmaması talimatını verdi. 860'tan fazla tabîb imtihanı geçti ve her birine izlemesi gereken uygulamayı açıklayan

bir ruhsat verildi. Hükümdara hizmet eden tabîbler ile tıp bilgileri herkesçe müsellem olanlar bu imtihana girmekten muaf tutuldular. Sinan b. Sâbit aynı zamanda bir tarihçi ve mektup yazıcısıdır. Eserleriyle ilgili listede diğer şeylerin yanısıra şunlar da vardır: Büveyhî hükümdarı Adûduddevle'ye dair bir biyografi, kendi ailesine dair bir tarih eseri, *er-Resâilu's-sultâniyyât ve'l-ihvâniyyât* (Resmî ve hususî yazışmalarla ilgili bir rehber kitapçık), *Risâle fi'l-fark beyne'l-muteressil ve'ş-şâir* (Mektup Yazıcısı ile Şair Arasındaki Farka Dair Risale), Türk komutan (*emîr*) Beckem (v. 329/941),[75] *emîru'l-umerâ* (komutanlar komutanı) ünvanını alan ilk kişi olan İbn Râik (v. 330/942)[76] ve Muktedir'in başveziri Ali b. İsa'ya (v. 334/946)[77] birer *Risâle* (mektup).

Sâbit b. Kurre'nin torunu ve Sinan'ın oğlu olan tabîb *Sâbit b. Sinan (v. 365/975)*, dört halifeye hizmet etmiştir: Radî, Muttakî, Mustekfî ve Mutî'. O, özellikle 295-363 (miladî 907-974) yılları arasında hüküm süren Muktedir ile Mutî' arasındaki halifeleri anlatan tarihiyle hatırlanır. Bu eserin müellif nüshasını İbn Ebi Useybia görmüştür. Kıftî, Sâbit'e ayırdığı bölümde 616/1219 yılına kadar Abbasî tarihini yazan tarihçilerin listesini verir; bu liste Taberî ile başlayıp Kadisî ile bitmektedir. Sâbit, tarihçi Hilal es-Sâbî'nin dayısıdır; Hilal, Sâbit'in tarihine bir zeyl yazmıştır.[78] Burada dikkat edilmesi gereken husus, edebî tetkiklerin ana mevzularından biri olan tarihyazımının tabîbler ve hükümdarlık sarayının diğer mensupları tarafından yerine getirilmesidir.

Ebu Bekr er-Râzî (Latincede Rhazes, v. 313/925), tıp ilmine hayatının nisbeten geç bir döneminde başlamıştır. Bağdad'a otuz yaşından sonra gelen Râzî, Ali b. Rabbân et-Taberî'den tıp dersleri almıştır. Başlangıçta müziğe ve edebî tetkiklere ilgi duyan Râzî şiir yazar, *ûd* çalar. Ardından felsefî ilimlere dalar ve tıp tahsiline başlar. Çok sayıda eser telif eden Râzî, özellikle *el-Hâvî* (Latince adıyla *Continens*) ve *et-Tıbbu'l-Mansûrî* adlı eserleriyle tanınır. O, *et-Tıbbu'l-Mansûrî*'yi Kirman ve Horasan emîrine ithaf etmiştir ve eser, 1175'ten sonraki bir dönemde Cremonalı Gerard tarafından *Liber medicinalis ad Almansorem* veya *Liber almonsorius* adıyla Latinceye tercüme edilmiştir. Onun diğer eserlerinden bazıları şunlardır: Resmî mektup yazımıyla ilgili bir kitap olan *Kitâbu resâili'l-mulûk*, *Kitâbu sîreti'l-hukemâ* (Filozof-Tabîblerin Hayatlarına Dair Kitap), müzikle ilgili *Kitâb fî cumeli'l-mûsîkâ* ve kendi hayat hikayesi (*Kitâb fî sîretih*).[79] Kurtubalı tabîb ve Mutezilî mütekellim *İbnu's-Semîne (v. 315/927)*, "yabancı ilimler", İslâmî ilimler ve *studia edebiyye* alanlarında âlim idi. Birçok ilimde söz sahibi olan İbnu's-Semîne, nahiv, sözlük ilmi, şiir, fıkıh, hadis, *ahbâr*-tarîh ve cedel ilimlerinde ihtisaslaşmıştı.[80]

Filozof *Fârâbî (Latincede Alfarabius, v. 339/950)*, önce Horasan'da ardından Bağdad'da eğitim görmüş, son olarak Suriye'ye yerleşmiştir. Fârâbî, Mutenebbî'nin şiirlerinde ölümsüzleşen Hamdanî hükümdarı Seyfüddevle'nin saray erkânı arasındaydı. Rivayete göre birisi, Fârâbî'ye Aristo'nun eserlerini emanet eder ve o böylece tesadüfî olarak felsefeyle tanışır. Kitapları okuyup hoşlanması üzerine çalışmalarını sürdürür ve nihayette sahada üstat haline gelir. Felsefeyi Horasan'da Hıristiyan asıllı Yuhanna b. Haylan'dan ve Bağdad'da İbn Cellad ve Metta b. Yunus'tan (v. 320-330/932-42 arası) okur. Fârâbî, felsefenin yanısıra matematik ve tıp dersleri de alır. Tıp teorisinde ihtisaslaşmış olsa da hekimlik yapmaz; öte yandan müziğin hem teorisinde hem icrasında ihtisaslaşır. Şiir yazar. Nahivci İbnu's-Serrâc'a (v. 316/928) nahiv dersi karşılığında felsefe dersi verir. Onun eserlerinden edeb ilimleriyle ilgili olanlar şunlardır: *Şerhu Kitâbi'l-hatâbe li-Aristûtâlis (Aristo'nun Retorika Kitabına Şerh)*, "20 ciltlik hacimli bir kitap" olarak tasvir edilen *Kitâb fi'l-hatâbe, Kitâb fî sınâati'l-kitâbe (Yazma Sanatına Dair Kitap), Kitâb fi'ş-şi'r ve'l-kavâfî (Şiir ve Kafiyelere Dair Kitap), Kelâmun fîmâ yasluhu en yuzemme lehu'l-mueddib (Mürebbînin Zemmedilmesi Caiz Olan Kelâm)*, Latinceye iki defa tercüme edilen ve daha önce değindiğimiz *Kitâbu ihsâi'l-ulûm ve tertîbihâ (İlimlerin Sayımına ve Tasnifine Dair Kitap)* adlı eseri ile ahlâk felsefesi, müzik, yönetim ve askerliğe dair diğer eserler.[81]

Metta b. Yunus'un bir başka öğrencisi mantıkçı *Ebu Süleyman es-Sicistanî*'dir (v. 391/1001'den sonra). Onun diğer ilgi alanları edeb ilimleri, bilhassa nahiv ve şiirdir. Cüzzam hastalığına duçar olan Sicistânî eve kapalı bir hayat sürmüştür ve ancak kendisinden ders almak isteyenleri kabul etmiştir. Dış dünya ile en kuvvetli bağı, kendisini sık sık ziyaret eden yakın arkadaşı Ebu Hayyan et-Tevhîdî idi. Tevhîdî, ona sarayın haberlerini getirir ve onunla uzun uzadıya sohbet ederdi. Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese* adlı eserini Sicistânî için yazmıştır. Sicistânî'nin eserlerinden hiçbiri bize ulaşmamıştır, ancak Tevhîdî onun fikirlerinin birçoğunu *el-İmtâ*'da ve *Kitâbu'l-mukâbesât*'ta kaydetmiştir. Mesela bu eserde Sicistânî, Tevhîdî'nin soruları üzerine mantık ve nahiv ilişkisi hakkındaki görüşlerini açıklar ve görüşlerini izah sürecinde belâğat ilmine ve fesâhata da değinir. Bu iki eser boyunca tartışılan meselelerin çoğu edeb ilimleri ve dil felsefesiyle ilgilidir.[82]

İbn Sînâ'nın hocalarından biri olan, Hıristiyan asıllı filozof-tabîb *Ebu Sehl el-Mesihî (401/1010 civarında sağ)*, nahivde ihtisas sahibiydi, ayrıca güzel bir hattı vardı. Tabîb Muhezzebuddin Abdurrahman b. Ali'ye (v. 628/1230) göre Ebu Sehl, hem kadîm hem de yeni Hıristiyan tabîbler ara-

sında en belîğ olanıydı. Bu tabîbin kanaatine göre Ebu Sehl, Arapça alanındaki ünü yaygın kabul gören, Yunanca ve Süryaniceden Arapçaya yaptığı tercümelerle meşhur Huneyn b. İshak'tan bile üstündü.[83]

Tabîb *Ebu'l-Ferec İbn Hindu (v. 420/1029)*, şiirde o kadar seçkinleşmiştir ki, çağdaşı Se'âlibî ile daha sonraları Beharzî, yazdıkları antolojilerde ondan geniş iktibaslarda bulunmuşlardır. Yâkût el-Hamevî ona sayfalarca yer ayırır. İbn Hindu, bir filozof ve tabîb olsa da, aynı zamanda divân kâtibi, âlim-edîb, üstat mektup yazıcısı ve şair olarak tanınmıştır. O, Büveyhî hükümdarı Adûduddevle'nin Devlet Divânı'nın başkanıydı. Onun mektupları ve şiirleri derlenmiştir. İbn Hindu, "yabancı ilimler"i İbnu'l-Hammer'den okumuştur.[84] İbn Hindu, bir tabîb olsa da, hayat hikayesini yazan tabakât müelliflerinin de işaret ettiği üzere kâtibler tarzında giyinirdi (*yelbesu'd-durrâ'a alâ resmi'l-kuttâb*).[85]

İbn Sînâ (Latince: Avicenna, v. 428/1037), meşhur bir filozof-tabîbdir; tıb ilmine dair, Avrupa üniversitelerinde 17. yüzyıla kadar ders kitabı olarak okutulan *el-Kânûn fi't-tıbb*'ın yazarıdır. İbn Sînâ, edebî tetkikler alanında da eserler vermiştir: *el-Medhal ilâ sınâati'l-mûsîkâ (Müzik Sanatına Giriş), Kitâbu'l-mulah fi'n-nahv (Nahivle İlgili Eğlendirici Anekdotlar Kitabı), Risâle fi'l-'ışk (Aşka Dair Risale)*, ahlâk felsefesiyle ilgili iki ciltlik *Kitâbu'l-birr ve'l-ism*, bunların yanısıra daha önce zikredilen *Makâle fî tekâsîmi'l-hikme ve'l-'ulûm*.[86]

Matematikçi *İbnu'l-Heysem*'in *(Latince: Alhazen, v. 430/1038)*, yalnız kalabilmek ve böylece çalışmalarına yoğunlaşabilmek için delilik taklidi yaptığı söylenir. Kahire'deki büyük Ezher Câmii'nde zâhidâne bir hayat sürmüş, yılda bir kere *Öklid'in Kitabı* ile Ḅatlamyus'un *Almagesti*'ni istinsah etmesi karşılığında aldığı gelirle yaşamıştır. Bu iş karşılığında daima 150 Mısır dinarı aldığı nakledilir. Onun eserleri arasında şunlar edebî tetkikler alanıyla ilgilidir: *Makâle fî edebi'l-kuttâb*, beş bölüme ayırdığı *Kitâb fi's-siyâse, Risâle fî sınâati'ş-şi'r mumtezicen mine'l-yûnânî ve'l-'arabî*.[87]

Arap asıllı Hıristiyan filozof-tabîb *Ebu'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib (v. 435/1043)*, Aristo'nun bazı eserlerine *şerhler* yazmıştır. Bunlar arasında *Retorika*'ya yazdığı *Tefsîru Kitâbi'l-hatâbe* adlı bir şerh de vardır.[88] Tabîb *İbn Ebi's-Salt (v. 529/1134), el-edîbu'l-hakîm (edîb filozof-tabîb)* olarak tanınmıştır. Endelusya'nın doğusundaki Daniye'den olan bu meşhur tabîb, müzik nazariyesine ve icrasına ilgisi sebebiyle bir edîb olarak son derece saygı görmüştür. O, müzik hakkında yazılar yazmasının yanısıra ûd da çalardı. Onun şiirleri derlenmiştir; İbn Ebi Useybia, eserinde bu şiirlerden geniş iktibaslarda bulunmuştur.[89] İbn Ebi's-Salt, Mısır ve Müslüman İspanya'nın edîblerine dair iki tabakât eseri de yazmıştır. İskende-

riye'de hapsedilmiştir. Rivayete göre bunun sebebi, batık bir gemiyi çıkarmada başarısız olmasıdır.[90] Saragossalı filozof-tabîb *İbn Bâcce (Latince: Avenpace, v. 533/1138)*, nahiv ve diğer edeb ilimleri alanında ihtisas sahibiydi. Kur'ân'ı hıfzetmişti, tıb ilminde en büyük âlimler arasında görülmekteydi. O aynı zamanda müzik sanatında da üstattı ve ûd çalardı.[91]

Yahudi tabîb *İbnu'l-'Aynzerbî (v. 548/1153)*, geçimini temin etmek için astrologluk yapmaktaydı, sonunda meşhur oldu ve halifelere hizmet etmeye başladı. Mükemmel bir klasik Arapça bilgisi vardı ve hüsnü hat sahibiydi. İbn Ebi Useybia, onun tıb ve diğer mevzularla ilgili kendi hattıyla yazdığı birçok eser gördüğünü söyler. İbnu'l-'Aynzerbî, aynı zamanda şiir de yazmıştır. Onun edebî tetkiklerle ilgili eserlerinden şu ikisi verilebilir: *Risâle fi's-siyâse* ve *Risâle fî te'azzuri vucûdi't-tabîbi'l-fâzıl ve nefâku'l-câhil (Cahil-Kültürsüz Tabîblerin Bolluğuna Karşı Fâzıl-Kültürlü Tabîbi Bulmanın Zorluğuna Dair Risale).* Öyle görünüyor ki, bazı tabîbler tıbbın edeble pek ilgisinin bulunmadığı ve bir tabîbin tıb alanında ilerlemesi için Arap filolojisinde ileri seviyeye çıkmasının gerekli olmadığı kanaatindeydiler. Gayrımüslim bir âlim-edîbin telif ettiği bu eser, bu eğilime karşı yazılmış görünmektedir.[92]

Aslen el-Meriyyeli ana-babanın çocuğu olarak Yemen'de doğan şair ve tabîb *Ebu'l-Hakem Ubeydullah b. el-Muzaffer* (6. yüzyılın 2. yarısında sağ), tabîb olarak -Melikşah'ın oğlu- Selçuklu Sultanı Mahmud'un hizmetine girmeden önce Bağdad'da bir mektepte muallimlik yapıyordu. Sultan, onun için kırk deve ile nakledilen bir saha hastanesi kurmuştur. Ebu'l-Hakem, şaka ve eğlenceye son derece meyilli edîblerdendi ve onun komik, nüktedan şiirleri çoğu kere herhangi bir sınır tanımazdı. Şiirleri derlenmiştir; her ne kadar bu derleme günümüze ulaşmamışsa da, ondan tabakât kaynaklarında genişçe iktibasta bulunulmuştur. Muhteva bakımından mizahî ve nükteli olan onun şiir Dîvânı (*Derlemesi*), *Nehcu'l-belâğa li-uli'l-halâ'a* adını taşır. Şiirinden yapılan iktibaslar arasında henüz *hayatdâr* olan çağdaşları için matem tutan ağıtlar bulunmaktadır.[93]

Filozof-tabîb, hattat ve şair *Ebu'l-Muzaffer (Bulmuzaffer) Nasr b. Mahmud b. el-Mu'arrif*, simya alanında İbnu'l-'Aynzerbî'nin öğrencisidir ve bu dalda çok sayıda eser yazmıştır. Müzmin bir kitap toplayıcısı olan Ebu'l-Muzaffer'in binlerce ciltten oluşan bir kütüphanesi varmış. Onun bu kitapların tümünü okuduğuna inanılır. Kitaplarda onun düştüğü haşiyeler ve kitabın konusuyla ilgili ilginç ayrıntılar varmış.[94]

İbnu'l-Mutran (v. 587/1191), döneminin öndegelen Süryanî tabîblerindendi, aynı zamanda bir filozof ve filolog-edîb idi. O, nahiv ve sözlük

ilmi ile diğer edebî mevzuları öndegelen Dımaşklı müderris Taceddin Ebu'l-Yumn el-Kindî'den okumuştur.[95] Hıristiyan asıllı olan İbnu'l-Mutran, teoloji okumak üzere Bizans'a gitmiş, ardından Bağdad'a gelerek orada İbnu't-Tilmîz'den tıp okumuştur. Tıpta ihtisaslaştıktan sonra Dımaşk'a dönerek orada hekimlik yapmaya başlamış, bir yandan da üstat tabîb Muhezzebuddin İbnu'n-Nakkâş'tan daha ileri düzeyde dersler almayı sürdürmüştür. İbnu'l-Mutran, Salahaddin'in hususî tabîbi ve sırdaşı olmuş, hazarda ve seferde yanından ayrılmamıştır. Salahaddin ona büyük saygı gösterir ve cömert davranırmış. İbnu'l-Mutran, Salahaddin döneminde Müslüman olmuş ve Sultan'ın sarayına mensup hanımlardan biriyle evlenmiştir.

İbnu'l-Mutran'ın *edeb* ile ilgili eserlerinden biri, *Bustânu'l-etıbbâ ve ravzatu'l-elibbâ* adını taşır. *el-Elibbâ* terimi (teklik kalıbı: *lebîb*), umumiyetle *edeb* ve *zarf (zarâfet)* ehli yani edîbler hakkında kullanılırdı. İbnu'l-Mutran'ın bu eseri derlemedeki gayesi, filozof-tabîblerin eserlerinde okuduğu veya onlardan istinsah ettiği, yahut edeb ilimleri ve tıp alanlarındaki üstatlardan duyduğu eğlendirici hikayeler, anekdotlar ve ilginç ayrıntıların hepsini biraraya getirmekti. İbn Ebi Useybia, bu kitabın kendi hocası tabîb Muhezzebuddin'in hattıyla yazılmış iki ciltlik eksik bir nüshasını bulduğunu söyler. Muhezzebuddin, müelliften sadece ilk cildi okumuştur ve müellif, bununla ilgili bir semâ' kaydı düşmüştür. İkinci ciltte ise, vefatı sebebiyle bu cildi müellifinden okumadığı yolunda Muhezzebuddin'in kendi kaydı bulunmaktadır. Eserin bir elyazma nüshası ve kısmî bir neşri mevcuttur.[96] İbnu'l-Mutran'ın hususî kütüphanesine yukarıda değinilmişti.

Salahaddin'e hizmet eden tabîblerden biri olan ve *eş-Şerîf el-Kahhâl* olarak tanınan Mısırlı göz hekimi *Süleyman b. Musa (v. 590/1194)*, üyeleri arasında Salahaddin'in meşhur kâdısı ve dîvân reisi el-Kâdı'l-Fâzıl el-Beysânî'nin ve İbn 'Uneyn olarak bilinen şair Şerefuddin Muhammed b. Nasr'ın (v. 630/1223) da bulunduğu bir udebâ çevresine mensuptu.[97] Bu çevre, "arkadaşlık, dostluk, eğlence ve şenlik" çevresi olarak tasvir edilir. Bu çevreyle ilgili tasvirler, birbirlerine yolladıkları şiirlerden yapılan iktibaslarda görülebilir.[98]

Ebu Bekr ez-Zuhrî el-Kureşî'nin *(v. 611-20/1214-24 arasında)* durumu, 5. yüzyılın son yarısı ile 6. yüzyılın başlarında (miladî 11.-12. yüzyıllar) İşbiliye'de (Sevilla) tıbbın fıkıh ve edebî ilimlere nispetle izafî sosyal önemini ortaya koyar. İşbiliye'de doğup yetişen Kureşî, edeb ve fıkıh alanında dersler aldıktan sonra kâdı olur. Ardından tıp dersleri alır ve tabîb olarak Muvahhidîlerden İbn Abdulmu'min'in (hükümdarlığı: 524-

558/1130-63) oğlu Ebu Ali'nin hizmetine girer. Daha önce Kureşî'ye bu yeni alana ilgi duymasının sebebini sormuş olan kâdı arkadaşlarından biri, onun hekimlik mesleğini tahsilinin gerisinde yatan hikayeyi İbn Useybia'ya şöyle anlatmıştır:

> Sürekli satranç oynardım. İşbiliye'de bu kadar iyi oynayabilen pek kimse yoktu. Dolayısıyla Ebu Bekr ez-Zuhrî *eş-Şatrancî* olarak tanınır hale geldim. Öyle oldu ki bu şekilde anılmam kulağıma çalınınca beni öfkeden çıldırtıyordu. Bu lakabı taşıyamazdım. Kendisiyle tanınacağım bir başka alanda çalışarak bu oyundan kendimi uzaklaştırma düşüncesi doğdu. Tüm hayatım boyunca çalışsam bile fıkhın ve edeb dallarının tümünün bu gayeye hizmet etmeyeceğinin farkındaydım. Bu yüzden Ebu Mervan Abdulmelik İbn Zuhr'a [v. 557/1162] yöneldim ve ondan tıp dersleri okudum. Sonunda onun yanında yerimi aldım ve -ayakta tedavi gören- hastalar için reçete yazmaya başladım. Kısa bir süre sonra tıp alanında şöhret buldum ve artık ürktüğüm lakap benim hakkımda kullanılmaz oldu.[99]

Dolayısıyla kâdılığa ilave olarak tıbbın, müzmin "satranççı" lakabına karşı tedavinin zorunlu bir unsuru olduğu görülüyor. Öyle görünmektedir ki fakih-edîbler piyasası artık ağzına kadar doymuştu ve istenmeyen lakaptan sıyrılabilmek için tıb ilminin ilave desteğine ihtiyaç vardı.

Tabîb *Muhammed b. el-Mucellî (v. 650/1252 civarı)* hakkında da meşhur İslâmöncesi şairi Antere el-Absî'ye nisbetle "el-Anterî" lakabı kullanılmaktaydı. Orta Arabistan'daki Abs kabilesine mensup ve 6. yüzyılda yaşamış savaşçı bir şair olan Antere, kahramanlıklarıyla *Sîretu Anter b. Şeddâd* adlı meşhur destanın yazılmasına ilham kaynağı olmuştur. Bu Arap yiğitlik destanı, erlik faziletine, *murûet*e dair Arap idealini tecessüm etmiştir ve Anter de "Ebu'l-Fevâris" (Süvârîlerin Babası) olarak anılmıştır. 13. yüzyılda yaşayan tabîb-şairimize "el-Anterî" lakabı, küçüklüğünden itibaren *Anter Destanı*'na ve bu meşhur şahsiyetle irtibatlı hikayelere çokça istinsah etmeye meftun olması sebebiyle verilmiştir.[100] Onun daha sonra İtalyan Rönesansı hümanizmasındaki benzeri Giovanni del *Virgilio* olacaktır. el-Anterî meşhur bir filozof-tabîbdi; icra ettiği hekimlik sebebiyle son derece saygı görürdü; seçkin bir âlim-edîbdi; velûd bir şair ve vecîze yazarıydı. İbn Ebi Useybia, kendisine ayırdığı biyografi maddesinde şiirinden sayfalarca iktibasta bulunmuştur. Ona ait eserler listesinde felsefe, tıb ve diğer mevzularla ilgili eser başlıkları görülmektedir. Bunlar arasında *edeb*-hümanizm ile ilgili bir eser nisbeten uzun bir başlık taşır: *Kitâbu'n-nûri'l-muctenâ min ravzi'n-nudemâ ve tezkâri'l-fude-*

lâi'l-hukemâ ve nuzheti'l-hayâti'd-dunyâ (Nedimlerin Bahçesinden Toplanmış, Edîb Filozof-Tabîbleri Yâdedici, Dünya Hayatında Hoş Bir Gezinti Olan Nûr Kitabı). Günümüze ulaşmayan bu eserin *studia edebiyye* ve *ahbâr*-tarîh ile ilgili olduğu ifade edilir. Müellif, eseri "yılın mevsimlerine göre tertiplemiş, şiirlerle, bir grup âlim-edîbden aldığı faydalı bilgilerle ve kendi notlarıyla doldurmuş ve kendi ilminin üstünlüğüne şahitlik eden bir eser vücuda getirmiştir".[101]

Bir matematikçi ve tabîb olan *Muhezzebuddin İbnu'l-Hâcib (6./12. yy. civarında sağ),* Nureddin Zengî'nin (hükümdarlığı: 541-69/1146-74) kurduğu büyük hastanede tabîb olarak hizmet etmeye başlamadan önce, Emevî Camii'ne yerleştirilen saatlerin bakımıyla vazifeliydi. Daha sonra hususî tabîb olarak Salahaddin'e, ondan sonra da diğer Eyyûbî şehzadelerine hizmet etmiştir. İbnu'l-Hâcib, edebî ilimlerde üstattı ve meşhur bir nahiv âlimiydi.[102]

Endülüslü, Arap asıllı itibarlı bir aile olan *İbn Zuhr* ailesi, üyelerinin bilginlikleri ve hükümet hizmetlerinde bulunmalarıyla şöhret bulmuştur: Fıkıh, edeb, devlet adamlığı, tıp ve felsefe. F. Wüstenfeld bu aileyi, Arap tabîbler ve tabiîyatçılarla ilgili eserinde incelemiştir.[103] Ailenin ilk mensubu *1) Ebu Bekr Muhammed b. Mervan İbn Zuhr (v. 422/1031),* Endülüslü Arap âlimlerce otorite olarak kabul edilen ve takvâsı sebebiyle son derece saygı duyulan bir Mâlikî fakihiydi. Onun oğlu *2) Ebu Mervan Abdulmelik* Bağdad'a seyahat etmiş, orada yıllarca kalarak eczâcılık tahsili yapmıştır. Ailedeki ilk tabîb olan Ebu Mervan, hekimlik mesleğine Bağdad'da başlamış, ardından bu mesleği Kahire'de, Kayravan'da ve son olarak da şöhretinin her tarafa yayıldığı Daniye'de sürdürmüştür. Ebu Mervan'ın oğlu *3) Ebu'l-'Alâ Zuhr (v. 525/1131),* eğitimine babasından dersler alarak başlamış, ardından eğitimini Mısırlı Ebu'l-Eyna' ile sürdürmüştür. İşbiliye'de (Sevilla) tıb ve filoloji okumuştur; edeb ilimlerine kuvvetli bir ilgi duymuş, seçkin bir filozof-tabîb olmuştur. Tabîb olarak sahip olduğu itibar sayesinde Muvahhidîler döneminde başvezirlik makamına kadar yükselmiştir. İbn Sînâ'nın meşhur tıb eseri *el-Kânûn*'un Endülüs'e ulaşması da onun zamanında olmuştur. Bu eserin bir nüshası kendisine hediye edilen Ebu'l-'Alâ, onu küçümsediğini göstermiş, eserin boş olan kenarlarını yırtarak hastaları için reçete yazmada kullanmıştır. O, Zu'r-Rumme'nin şiirlerini ezbere bilirdi. İbn Ebi Useybia, Ebu'l-'Alâ'nın kendi şiirlerinden iktibasta bulunmuştur. Latin Batı'da *Avenzoar* olarak bilinen kişi onun oğlu *4) Ebu Mervan Abdulmelik İbn Zuhr*'dur (v. 557/1162). O, dedesiyle adaştır (yukarıda 2. numara). Tabîb olarak ünü tüm Endülüs ve Kuzey Afrika'ya

yayılmıştı. Onun eserleri üstat-tabîblerin derslerinde kaynak olarak kullanılmıştır. O, hem Murabıtlara hem de Muvahhidîlere hizmet etmiştir. Avenzoar'ın oğlu *5) Ebu Bekr ez-Zuhrî (v. 595/1199),* dedesine benzemekteydi ve bundan dolayı *el-Hafîd (torun)* olarak anılmıştır. Tabîb, filozof ve edîb olarak ihtisas sahibiydi. Şöhreti kendisini hükümet hizmetine götürmüş, orada dedesi gibi başvezirlik makamına yükselmiştir. İbn Ebi Useybia, kendi döneminde klasik Arap filolojisinde ondan daha bilgili bir kimsenin olmadığını söyler. Ebu Bekr aynı zamanda mahir bir satranç oyuncusuydu. Uzun ömrü, kendisini zehirleyen bir rakibi tarafından sona erdirilmiştir. İbn Ebi Useybia, onun şiirlerinden genişçe iktibasta bulunur. Ebu Bekr'in oğlu ve aile şeceresinin sonuncusu *6) Ebu Muhammed (7./13. yy. civarında hayatta),* başarılı bir tabîbdi, o da zehirlenmek suretiyle Sala'da vefat etti.[104]

B. Fakihler

Edebî hareketi anlamanın anahtarlarından biri, Gelenekçi kuvvetlerin faaliyetlerinde yatar. 1. Kısımda incelenen Akılcı Engizisyon'un başarısızlığı, İslâm'da college'leriyle, mektebî (skolastic) hareketin dışlayıcı müesseseleriyle Gelenekçi hukuk loncalarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Şu edebî ilimler, Engizisyon'dan (Mihne) uzun süre önce mevcuttu: Nahiv, sözlük ilmi, şiir, hitâbet, mektup yazımı, tarih ve ahlâk felsefesi. Güçlenmiş Gelenekçi hareket şimdi, *edeb* ilimlerine kendi ahlâkî hassasiyetleriyle daha uyumlu yeni bir yön verebilecek konumdaydı. Tarihî dönüm noktaları, Engizisyon'un 9. yüzyılın ikinci yarısındaki âkıbeti ile 13. yüzyılın ikinci yarısı arasındaki dönemin hikayesini anlatır. İki güç arasındaki mücadele, her ne kadar hasımları da etkili olmuşsa da, Gelenekçiliğin üstünlüğüyle sürmüştür. Dönüm noktaları yüzyıllar boyunca açıkça görülebilir: 1) Edeb müesseselerinde, 2) Edeble ilgili mevkilerde, 3) Edeble ilgili ilmî çalışmalarda.

Müesseseler

Aralarında "yabancı ilimler"e ait eserler de olmak üzere her türden kitabı barındıran bağımsız kütüphaneler tedricen ortadan kalkmıştır. Gelenekçiler kitapları yok etmediler, onları sadece, kullanımlarını kontrol edebilecekleri kendi müesseselerine taşıdılar. Ardından onları barındıran müesseseleri değiştirdiler. Önceki Akılcı müesseseler *dâr, beyt* ve *hizâne* terimleriyle tanınıyor ve *el-'ilm, el-hikme* ve *el-kutub* kelimelerinden biriyle tüm muhtemel şekillerde (9 şekilde) birleştirilerek kullanılıyordu.[105] İki grup Gelenekçi müessese, ilki 11. yüzyıldan, ikincisi 12. yüzyıldan iti-

baren onların yerini almıştır. İlk grup, hukuk college'lerinin (mescidlerin) bitişiğindeki kütüphaneler grubuydu; artık burada her türden kitap bulunmaktaydı. Son bağımsız kütüphanenin, kurucusu tarafından bile bile ortadan kaldırılması 11. yüzyılda vukubuldu. Buradaki kitaplar da bir hukuk college'sinin kütüphanesi lehine satıldı.[106] 12. yüzyılda bir başka grup müessese ortaya çıktı: "Yabancı ilimler"e dair müesseseler olan önceki Akılcı *Dâru'l-'ilm* ve *Dâru'l-hikme*, yerini Gelenekçi *Dâru'l-Kur'ân* ve *Dâru'l-Hadîs*'e bıraktı. Verilen mesaj gözden kaçırılacak gibi değildi. *İlm* ve *hikmet*, öncelikle Kur'ân'ın ve Hadislerin ilim ve hikmetiydi ve bunlar mescid- ve medrese-hukuk college'lerinde öğretilmekteydi. Şâfiî, *Risâle*-si'nde, bu Mukaddes Metinleri fıkhın ilk kaynakları kılmıştı. Edeb de, Ebu Bekr el-Enbârî ve Ziyaeddin İbnu'l-Esîr'in eserlerinde açıkça görüleceği üzere, Gelenekçi fakihleri bilinçli olarak taklid etmiş; bunları, kendi şiir ve bedîî nesir çalışmaları için aslî malzeme kaynakları olarak benimsemiştir.

Mevkiler

Munâdeme (nedimlik) mevkii, yani nedimlerin, arkadaşlık etmek ve eğlendirmek amacıyla hükümdarlarla birlikte oturdukları ve çoğu kere içki ve sefahat âlemine dönüşen oturumlar, 10. yüzyıl kapanırken sahneden çekilmiştir. Müelliflerin hayat hikayelerine ve kitaplara dair ansiklopedik bir eser olan *el-Fihrist*'in müellifi İbnu'n-*Nedîm*'in ("Nedîmin oğlu") adı, Arap edebiyatında, Bağdad'ın eski şaşaasını yansıtan saray hayatının nostaljik hatırlatıcısı olarak kalmıştır. Çünkü *Kâdirî Akîdesi*'nin ilanıyla birlikte 11. yüzyılın şafağında Bağdad'da ve hilafet sarayında yeni bir devir açılmıştı. Bu akîde, Gelenekçi Sünnî İslâm anlayışını benimsiyor ve aşırı Şiîlikle birlikte Akılcı hareketleri yani Mutezilîlik ve Eş'arîliği de mahkum ediyordu.

Eş'arî'nin (v. 325/937 civarı) Mutezile'den i'tizalinin halkın zihninde hâlâ tazeliğini koruduğu bir devirde, el-Muttakî'nin hilafeti (329-33/940-4), *nedîm* için sonun başlangıcını işaret etmekteydi. Sıkça oruç tutan ve asla şarap içmeyen dindar bir hükümdar olarak tasvir edilen el-Muttakî'nin şöyle dediği nakledilir: "Benim nedîmim Mushaf'tır (Kur'ân); kendisiyle oturacağım başka arkadaş istemem!" Udebâ çevrelerinde, özellikle de saraylarda benzeri duyulmamış bu söz, onun nedîmlerini kızdırmıştı. Bunlar arasında meşhur edîb tarihçi Ebu Bekr es-Sûlî de vardı. O, *el-Evrâk* adlı tarih eserinde bu sözle ilgili şöyle yazmıştır:

> Hiçbir halifenin "Ben kendileriyle oturacak arkadaş istemiyorum, Mushaf'ın arkadaşlığı bana yeter" dediği duyulmamıştır. Ne dersiniz? O, hepsi de halife olan atalarının ve amcalarının aksine Mushaf'la ar-

kadaşlık etmenin kendisine has bir şey olduğunu, onları dışarıda bırakarak bu hususta kendisinin yalnız olduğunu veya bu fikrin diğerlerine gizli olup sadece onun aklına geldiğini mi sandı?

Sûlî ardından istifasını Halifeye sunmuş, o da bunu kabul etmiştir. Bundan sonra Vâsıt'a giden Sûlî, Beckem et-Türk'ün nedîmliğine kabul edilmiştir. Hadiseyi nakleden İbnu'l-Cevzî, Sûlî ve onun meslektaşı olan diğer nedîmlerin, dalkavukça yaltaklanmaları dışında Halifeye sunacak faydalı hiçbir şeylerinin olmadığını çok iyi bildiklerini söyler. İbnu'l-Cevzî, Sûlî'nin bilginliğini son derece övmüş, fakat onun kanaatini paylaşmamıştır.[107]

Hayat süresi 12. yüzyılın büyük kısmını kaplayan, birçok ilimde yed-i tûlâ sahibi ve edîb olan İbnu'l-Cevzî dönemine gelindiğinde, hilafet sarayının atmosferi Sûlî'nin döneminden tamamen farklı bir veçheye bürünmüştü. 10. yüzyılda edîb başvezirlerin, vezîrlerin ve diğer hükümet dairelerinin reislerinin çoğu, bedîî nesir ve şiirin parlak çağına derinlemesine girmiş âlimlerdi; din onların omuzlarında ağırlığını hafifçe hissettiriyordu. Onların önemli bir kısmı Mutezilî Akılcılardı. Bu yüzyıl Ali b. İsa er-Rummânî (v. 384/994), İbnu'l-Amîd ve Sahib b. Abbâd gibi Mutezilî âlim-edîblerin hakimiyetindeydi; oysa 12. yüzyıl Bağdadı'nın saray hayatına hakim olan isimler, Hanbelî âlim-edîblerdi: İki başvezir İbn Hubeyre ile İbn Yunus, meşhur yazar ve akademik vaaz âlimi İbnu'l-Cevzî.

İlmî Çalışmalar

Edebin gelişiminde vukubulan en önemli değişim, edeb tetkikleri sürecine yeni bir dalın eklenmesiydi. Bu, *ilmu'l-va'z* olarak adlandırılan akademik vaaz sanatıydı. Bu konu daha önce "Ahlâk Felsefesi" başlığı altında incelenmiştir (4. Kısım, 7. bölüm).

C. Noterler ve *Ars Notaria*

Noterlik, İslâm'ın klasik çağında edeble yakından irtibatlı bir başka fenomendi. Noterlik belgeleri fıkha dayanmaktaydı ve çoğu kere son derece süslü bir üslûbla, belîğ bir şekilde yazılırdı. Noterlik rehber kitapçıkları, sadece resmî hukuk belgelerini değil aynı zamanda *studia edebiyye*ye ait diğer mevzuları da içerirdi. Bundan dolayı noterin sanatı, bir yandan fıkıh sahasıyla, diğer yandan da edebî ilimlerle ilişkiliydi. Noterlik, fıkhı, edebin edebiyat kısmı (literary humanism) ile irtibatlandırmaktaydı.

Terminoloji

Noterlikle irtibatlı olarak kullanılan terimlerin çeşitliliği, bu alanın Akdeniz'in iki yakasında, İslâm âleminin hem doğusunda hem de batısında yaygınlığını gösterir. Arapçada resmî hukuk belgelerini ve noterlik sanatını göstermek üzere çok sayıda terim kullanılmıştır. Temel terimler üç kökten türetilmiştir: *'a k d, ş r t, v s k.* Resmî hukuk belgeleri, umumiyetle çokluk kalıbıyla kullanılan şu terimlerle gösterilirdi: *Vesâik* (t.k. *vesîka*), *şurût* (t.k. *şart*), *'ukûd* (t.k. *'akd*). Belgeleri hazırlayan noter çeşitli adlarla adlandırılmıştır: *Muvessik, vessâk, vesâikî, şurûtî, sâhibu'l-vesâik, 'âkid, 'âkid li'ş-şurût. Ars notaria* (noterlik sanatı) için kullanılan terimler de çok sayıdadır: *el-Vesîka, 'ilmu'l-vesâik, fennu'l-vesâik, 'ilmu'ş-şurût ve's-sicillât, eş-şurût ve'l-vesâik, 'akdu'l-vesâik, et-tevsîk, 'akdu'ş-şurût, 'akdu'ş-şurût ve 'ileluhâ. Hattâtu'l-vesâik* ve *hidmetu'l-vesâik* gibi terimlerin yanısıra, yukarıdaki terimlerin bazıları, noterlik faaliyetini, mevkiini veya vazifesini gösterir. Aşağıda kâtiblerle ilgili bölümde görüleceği üzere, *kâtib* terimi, Sicilya'da yazılan 12. yüzyıla ait bir beratta bulunmaktadır ve "noter" olarak tercüme edilmiştir.

İslâm Âleminin Doğusunda Noterlik

İslâm'da noterlik sanatının kökleri Bağdad'dadır. Öyle görünmektedir ki noterlik, 8. yüzyılda Ebu Hanife, onun öğrencileri Ebu Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî ve onların çağdaşlarıyla başlamıştır. Şeybanî'nin belgelerinden bir kısım parçalar onun *Mebsût*u'nda ve *Kitâbu'l-Asl*ı'nda görülebilir.[108] Hacı Halife'ye (Kâtip Çelebi, v. 1067/1657)[109] göre noterlik mevzuunda yazılan ilk eser (*musannef*), Hilâlu'r-Re'y (v. 245/859)[110] olarak bilinen Hilal b. Yahya el-Basrî'nin eseridir. Günümüze ulaşan en erken rehber kitapçıklar, Tahâvî'nin (v. 321/933) *Câmiu'l-kebîr fi'ş-şurût* ve *Kitâbu'ş-şurûti's-sagîr* adlı eserleridir.[111] Hacı Halife, resmî hukuk belgelerine ait bir eserler listesi verir ve onları yazan ilk müellifler olarak Hanefî fakihlere işaret eder. O noterlik sanatını tasvir ederken doğru bir şekilde bu sanatın kısmen *edebî kompozisyon*a, kısmen de *fıkha* ve *fıkhî uygulamalar*a ait olduğunu da söylemektedir. Hacı Halife'nin noterlikle ilgili makalesi, aşağıdaki tanımla başlamaktadır. Burada o, noterlik sanatının kısmen hukuk ilimleri şubesine, kısmen de *edeb* ilimleri şubesine ait olduğuna işaret eder:

> *'İlmu'ş-şurût ve's-sicillât*, belgelerde ve kayıtlarda kâdının hukukî kararlarının, muayyen bir davada şahitlerin vefatından sonra da kullanılmalarını sağlayacak şekilde yazılış tarzını inceler. Bu ilmin mevzuu, yazılı kompozisyon olmaları cihetiyle kazâî hükümlerdir. *Bu ilmin ba-*

zı unsurları fıkıhtan, bazıları inşâ (kompozisyon) sanatından ve bazıları da teâmüller, âdetler ve güzel bulunan uygulamalardan alınmıştır. Bu sanat, manâlarının tertibinin Şeriat'ın kanunlarına muvafık olması açısından fıkhın dallarından biridir; bazen ifadenin güzelleştirilmesi açısından *edeb*in bir şubesi olarak görülür.[112]

İslâm Âleminin Batısında Noterlik

Kökleri ve şümûllü gelişimi İslâm âleminin doğusunda bulunan noterlik sanatı, aynı canlılıkla İslâm âleminin batısında da izlenmiştir. Batılı Müslüman müelliflere ait tabakât eserlerinde çok sayıda noter zikredilir. Mesela İbnu'l-Farazî'nin (v. 403/1012) *Mevsûl*ü'nde,[113] onun zeyli olan İbn Beşkuval'in (v. 578/1183) *Sıla*sı'nda[114] ve her ikisinin zeyli durumundaki Merrakuşî'nin (v. 703/1304) *Zeyl*i'nde[115] bu husus görülebilir. Bu tür eserlerde, noterlikle ilgili çok sayıda eser ile model olarak kullanılmak üzere noterlik rehber kitapçıkları zikredilir. Aşağıda bu rehber kitapçıklar, onların edebî ilimlerle ilişkisi ve edeb üstatları olarak bizzat noterler hakkında bir miktar fikir verecek bilgiler yer almaktadır.

Rehber Kitapçıklar

İbn Müferrec'in, hocasının rehber kitapçığı, bu kitapçığın imlâ ile yazılışı ve muhtevası hakkında verdiği izahat, -etimolojik anlamıyla *dictamen* vasıtasıyla- *ars notaria* ve edeb arasında kurulan ilişkinin ve noterlik sanatında belâğatın açık örneklerinden birini teşkil eder. İbn Müferrec, İbnu'l-Hindî (v. 399/1009) olarak bilinen Kurtubalı Ebu Ömer Ahmed b. Saîd el-Hemedanî'den ders aldığını söyler. O, rehber kitapçığın muhtevasını, kitap müellifin imlâsıyla yazılmaktayken kayda geçirmiştir. Hocasının, rehber kitapçığı nasıl peyderpey, birbirini izleyen safhalar halinde telif ettiğine dair verdiği izahat, bu eserin edebî mevzularla ilgili muhtevası hakkında bize bir fikir verir. İbn Müferrec, hocası hakkında şöyle demektedir:

> (O) ilk önce altı bölümlük (*eczâ*) kısa bir derleme telif etti ve ben bu derlemeyi ondan okudum. O ardından bu eseri genişletti, tüm dikkatini ona verdi ve onu *tarih, vecîzeler, atasözleri, anekdotlar, şiir, ahlâk dersleri, faydalı gözlemler ve hukuk belgeleri* ile doldurdu, hacimli bir derleme haline getirdi. O aynı zamanda *hukuk belgeleri düzenleme sanatında* kayda değer modeller, söyleyiş tarzları, bölümler, kaideler ve maddeler icad etti. Bunların hepsini imlâ yoluyla kayda geçirdim ve ona geri okudum... O ders verdiğinde vâzıh bir şekilde konuşurdu, söylediği her şeyde isabetli söylerdi ve izahlarını tam bir intizam içinde ve *belîğ bir dil* ile yapardı.[116]

Rehber kitapçıkları hazırlamada başarı gösteren müellifler çok yönlü kimselerdi ve çoğu kere "belîğ" vasfıyla tavsif olunurlardı. 10. yüzyılda yaşamış olan Kurtubalı velûd şair Ahmed b. Eflah el-Umevî, resmî belge hazırlayan parlak bir edîb olarak tavsif edilir.[117] İşbiliyeli Ahmed b. Abdulkâdir el-Umevî (v. 420/1029'dan sonra), nahivci, sözlük âlimi, şair ve Kur'ân âlimidir. O, resmî belgelerle ilgili olup o belgeleri yöneten kaideleri (*'ilel*) de içeren 15 bölümlük (*cuz'*) *el-Muhtevî* adlı bir eser yazmıştır.[118] Kâdı, başvezir, Kur'ân âlimi ve Kurtuba'nın büyük fakihlerinden biri olan Abdullah b. Saîd el-Umevî (v. 426/1035), kendi döneminde hukuk belgelerini tanzim sanatında en mütehassıs kişi olarak görülmekteydi.[119] Saragossalı Abdurrahman b. Ömer (v. 468/1076) belîğ bir ifadeye sahip bir noterdi.[120] Uryulalı Halef b. Süleyman fakih, edîb ve şair olarak tavsif olunur; o, Şâtıbe (Jativa) ve Damia'da kadılık yapmış, noterlikle ilgili bir kitap yazmıştır.[121] Belensiyeli (Valencia) fakih ve edîb Muhammed b. Abdullah el-Ensarî (v. 640/1234) noter olarak çalışmaya başlamış, ardından meşhur bir hatîb olmuştur; hitâbetle ilgili iki muhtasar eser yazmıştır.[122] Ceyyan (Jaiyan) ve Gırnata'nın (Granada) edîbi, kâdı ve hatîb Muhammed b. el-Hasan es-Sekafî (v. 663/1265) aynı zamanda Malaga'da noterlik yapmıştır.[123]

Yukarıdaki örnekler, bir tabakât eserinin bir cildinden tesadüfî usûlle seçilmişlerdir. Aşağıdaki örnekler, noterliğin kazançlı bir alan olduğunu, kendi kendine öğrenme yoluyla bu alanda ihtisaslaşmak isteyenler için çok sayıda eser bulunduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Kurtuba'da ikamet eden fakih ve mütehassıs noter Yahya b. Amr el-Cuzemî (v. 521/1127) resmî belgelerle ilgili muhtasar bir eser yazmıştır. Onun noterlik mesleğini icra ederek büyük bir servet kazandığı söylenir.[124] Aslen Saragossalı olan Belensiyeli Muhammed b. Eyyub el-Ğâfikî (v. 608/1211), Hıristiyanlar kendi memleketini işgal edince babası ve dedesiyle birlikte orayı terk etmiş ve 512/1118'de hep birlikte Belensiye'ye yerleşmişlerdi. O, büyük Kur'ân âlimlerinden biriydi; nahiv, sözlük ilmi, hem kadîm hem de İslâmî devir şiiri, tarih ve ensâb, klasik Arapçanın edebî mevzûları ve garîb kelimeleri hususunda ihtisas sahibiydi. Muhammed b. Eyyub, hukuk belgelerini, özellikle de daha hususî bir ihtisasının bulunduğu ayrıntılı formları tanzim etmek üzere aranırdı. O bu belgeler için aşırı yüksek ücretler ister, müşterileri ise gönülsüzce olsa da ödemek zorunda kalırlardı. Muhammed b. Eyyub'un yüksek kaliteye sahip belgeleri, onun imlâsıyla kayda geçirilir ve model olarak kullanılmak üzere rehber kitapçıklarda toplanırdı.[125]

Endülüs'te daha az kabiliyetli noterlerin elkitabı olarak kullandıkları ve kendi kendine öğrenenlerin model eser olarak üzerinde çalıştıkları bu

tür çok sayıda rehber kitapçık vardı. Mesela, İbn Sirhan olarak bilinen Mürsiyeli (Murcia) Abdullah b. Seyyid el-Abderî'nin 11. yüzyıla ait rehber kitapçığı böyledir. O, bu eseri *el-Mufîd (Eğitici)* olarak adlandırmış ve ona bir şerh yazmıştır. Onun eseri, diğer birçok eser gibi, meslekte başvuru eseri olarak hizmet etmiştir.[126] Tabakât eserlerinde bu tür çok sayıda rehber kitapçık zikredilir.[127] Hayatı boyunca resmî belge tanzimi karşılığında kimseden ücret almadığı söylenen noter Muhammed b. Attab el-Cuzemî'nin (v. 462/1069) şöyle dediği rivayet edilir: "Mevzuyla ilgili kırktan fazla eseri incelemeden noterlik sanatını icrâ etmeye başlamadım." O, çok yönlü bir edîbdi; fıkıhta ve tarih, atasözleri ve şiir alanlarında ilim sahibiydi.[128]

Hükümet Hizmetinde veya Serbest Çalışan Noterler

Noterler kendi adlarına iş yaparlar veya hükümet için çalışırlardı. Hükümet için çalıştıklarında *hattâtu'l-vesâiki's-sultâniyye* ünvanını taşıyan mevkiye sahip olurlardı veya bir kâdıya kâtiblik yapar, onun hizmetinde resmî hukuk belgelerini tanzim ederlerdi.[129]

D. Hattâtlar, Müstensihler, Kitapçılar ve Yayıncılar

Terminoloji

Kitâbe (yazma) terimi, teknik olarak kâtiblik sanatını gösterir; fakat aynı zamanda müstensihin ve hattatın zanaatlarını da imâ eder. Aynı şekilde *kuttâb* (yazarlar, *kâtib*in çokluk kalıbı) terimi de teknik olarak tüm mertebelerdeki kâtibleri ve bunun yanısıra müstensihleri ve hattatları gösterir. Hususî olarak hattat ve müstensih için kullanılan terimler de vardır: İlki için *hattât,* ikincisi için *nâsih* ve *nessâh.* Hususî olarak kâtib hakkında kullanılan terimler aşağıda ele alınacaktır. *İstektebe* fiili (birisini kâtib olarak istihdam etme), aynı zamanda bir kimseyi müstensih olarak istihdam etmek anlamına da gelir. *Virâka* terimi teknik olarak müstensihlik mevkiini veya vazifesini yahut kitap yayıncılığı-satıcılığı vazifesini, *verrâk* da müstensihi yahut kitap yayıncısını-satıcısını gösterir. Dolayısıyla müstensih, hattat ve kitap yayıncısı-satıcısı arasındaki yakın ilişki teknik terminolojide de görülebilir. Bu terimler, "edeb mesleği"ne (*hırfetu'l-edeb*) aittir.

Hat[130]

Hat, edîblerin hassasiyetlerinin estetik yönüne hizmet etmesi itibarıyla *edeb* ilimlerinin mütemmim bir cüz'üydü. İbn Nedîm, *Fihristi*'nde

"Hattın Çirkinliğine Dair Kavil" başlıklı bölümde (s. 16) hatla ilgili üç özdeyiş zikreder: "Kötü bir hat, iki müzmin hastalıktan biridir." "Kötü hat, edebin zaafiyetidir." "Kötü hat, edebin kısırlığıdır." Bu, edîbin hattının estetik açıdan güzel olması gerektiğini söylemenin başka bir yoludur. Şu husus hatırda tutulmalıdır ki, klasik Arapça, tek yazılı ifade dili olmasının yanısıra İslâm'ın ibadet diliydi (ve hâlâ da öyledir). Mukaddes Kitabı istinsahla uğraşan inançlı Müslüman bir müstensihin psikolojik tavrını tahayyül etmek kolaydır. İslâm'ın en erken dönemlerinden itibaren Arapça yazı, müstensihler ve hattatlar katında samimî bir ihtimama mazhar olmuştur.

Hat Sanatında Eğitim

İbn Mukle (v. 328/940), İbnu'l-Bevvâb (v. 413/1022 veya 423/1032) ve daha sonra gelen Yâkût el-Mevsılî (v. 618/1221) ve Yâkût el-Musta'sımî (v. 689/1299) gibi büyük hattatlar ile daha az üne sahip diğerleri, sanatkârâne yazı yazma yani hat sanatını öğretmişlerdir. İbn Hallikân, İbnu'l-Bevvâb'ın hat hocası olarak Muhammed b. Esed *el-Kâtib*'i ("Hattât" v. 410/1019)[131] verir; İbnu'l-İmâd ise onun filolojiyi İbn Cinnî'den okuduğunu söyler.[132] Meşhur sözlük âlimi el-Cevherî,[133] hat sanatını Nişabur'da Kur'ân istinsahında uygulamalı olarak öğretmekteydi.[134] *Ketebe ("yazdı")* fiilinin *'an* harfi cerri ile birlikte, teknik olarak "birisinin imlâsıyla bir şey yazma", "birisi adına mektup/konuşma yazma" anlamlarında kullanıldığını daha önce görmüştük. Aynı fiil, *'alâ* harfi cerriyle "(birisinin) rehberliğinde hat dersi almak" anlamında da kullanılmıştır.[135] Mütehassıs bir hattatın araç gereçleri çok pahalı olabilirdi. Seçkin hattat Ömer b. el-Hüseyin el-Hattât'ın (v. 552/1157) malları satıldığında onun hattatlık araçları 900 dinara alıcı bulmuştur.[136]

Hattatlar ve Arapça Edebî Yazılar

Arapça hat, 10. yüzyılda önce -genellikle "uygun orantılı yazı" olarak atıf yapılan ve *el-hattu'l-mensûb* olarak adlandırılan edebî yazının mucidi- İbn Mukle (v. 328/940),[137] ikinci olarak da bu yazıyı mükemmelleştirme şerefi kendisine ait olan İbnu'l-Bevvâb (v. 413/1022) ile gelişiminin zirvesine ulaşmıştır.[138]

Nahivci Ebu İshak et-Taberî, elyazısı edîblerce aranan bir hattattı. O, Ebu Ömer ez-Zahid'in, Ebu Ömer de Sa'leb'in ihtisas öğrencisiydi (*sâhib*).[139] Filolog ve seçkin hattat Ebu'l-Hasan el-Bernikî'nin (v. 384/994-5) mükemmel bir hattı vardı ve bu yazı, üç asır sonra, Kıftî'nin döneminde

bile hâlâ son derece aranan bir yazıydı. Kıftî, İbn Düreyd'in meşhur sözlük eseri *el-Cemhere*'nin onun hattıyla yazılmış bir nüshasını gördüğünü söyler. Bu nüsha, Kahire'de Mu'izziyye Medresesi'ndeki Hanefî fıkıh kürsüsünü elinde bulunduran Cemaleddin el-Becelî'nin mülkü arasındaydı ve bir müzayedede 24 Mısır dinarına satılmıştı. Satın alan kişi, Kahire'de Divanların Reisi olduğundan hiç kimse onunla rekabete cesaret edememişti. "Aksi halde" der Kıftî, "fiyat çok daha yüksek olurdu."[140] Endülüslü İbn Atiyye (v. 540/1145 civarı) kendi döneminin seçkin hattatı olarak tanınır. Belensiyeli İbn Abbar (v. 658/1260) döneminde onun hattıyla yazılan eserlere yönelik hâlâ canlı bir rekabet vardı.[141] Kuzey Afrikalı Merrakûşî (v. 703/1304), diğer hattatların onun üslûbunu taklid etmeye çalıştıklarını, ama başarılı olamadıklarını söyler.[142]

Bir başka seçkin hattat, nahivci el-Attâbî'dir (v. 556/1161). O, Nizâmiye Medresesi'nin meşhur filologları Cevâlikî ile İbnu'ş-Şecerî'den ders almıştır. Âlimler ve kitap toplayıcıları arasında, metinlerin yazılışının doğruluğu ve hattının güzelliği sebebiyle onun elyazısıyla yazılmış eserlere yönelik canlı bir rekabet vardı.[143] Attâbî, onu nahivci olarak görmeyen meşhur Hanbelî nahivci İbnu'l-Haşşâb'ın alay konusu olmuştur. İbnu'l-Haşşâb, Mısır'dan geri gelen meslektaşı İbnu'l-Kassâr'ı görünce seyahati esnasında gördüğü "harikuladelikler"i sorar. İbnu'l-Kassâr birkaç şey söyledikten sonra Kahire'de bir Attâbî eşeği gördüğünü söyler. İbnu'l-Haşşâb şöyle der: "Bunda yeni bir şey yok, burada bizde de ondan bir tane var."[144] *Fahru'l-kuttâb* ("Hattatların Gururu") lakâbı verilen meşhur hattat Ebu Ali el-Cüveynî'nin (v. 584/1188) elyazısı edîb İbn Hallikân döneminde hâlâ aranmaktaydı. İbn Hallikân şöyle der: "Artık Mısır'da aynı şekilde yazabilen kimse yok." Cüveynî aynı zamanda bir şairdi; Dımaşk'ta Nureddin Zengî'nin ve onun babasının nedîmliğini yapmıştı.[145] Nahiv üstatları Cevâlikî ile İbnu'ş-Şecerî'nin talebesi ve 12. yüzyılda yaşamış bir edîb ve nahivci olan Ebu Muhammed et-Temîmî, seçkin bir hattattı; ayrıca mushafları tezhip sanatında ihtisaslaşmıştı.[146]

İbn Mukle'nin çağdaşı olan filolog Ahmed b. Süleyman el-Ma'bedî (v. 292/905), İbn Nedîm ve diğerleri tarafından elyazısı son derece methedilen bir hattat olarak anılır. Ancak onun hattı, güzelliği sebebiyle değil, daha ziyade metni tahkîk ederek yazması sebebiyle övülmekteydi ve âlim-edîbler tarafından çokça aranmaktaydı.[147] Edîb hattat Yusuf en-Neciremî'nin (v. 423/1031) durumu da böyleydi. Kıftî onun hattının seyretmek için güzel bir hat olmadığını, ama son derece doğru olduğunu söyler. Mısırlılar, onun istinsah ettiği eserler için birbirleriyle yarışırlardı. Kıftî, bir

keresinde Cerîr'in şiir divanının 10 dinara satıldığını gördüğünü söyler. İbn Sellam'ın şairlerle ilgili tabakât eseri de hemen hemen aynı fiyata satılmıştır. Kıftî sözlerini şöyle sürdürür:

> Kitap satımıyla ilgili müzayedeleri takip ederdim. Tellâl, "Burada Neciremî'nin hattıyla yazılmış bir kitabımız var" diye bağırınca, başlar ona doğru çevrilirdi. Mısır'da sözlük ilmi, meşhur kadîm Arap şiiri ve Arapların harp günleri (eyyâmu'l-harb) ile ilgili nakledilen eski kitapların çoğu, onun isnadıyla nakledilmiştir.[148]

Bintu'l-Akra' *el-Kâtibe* ("Hattat, Kelin Kızı") olarak bilinen ve babası da "Ali *el-Edîbî*" ("Studia Edebiyye üstadı Ali") olarak tanıtılan Fâtıma, mütehassıs bir hattat ve edîbe idi. Onun mektup yazma sanatı son derece övülmüştür. Hilafet divanında Bizans ile yapılan mütareke metnini yazmak üzere o seçilmiştir. O aynı zamanda ilk Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in başveziri Amîdülmülk el-Kundûrî'ye gönderilen elçi heyetinde de yer almıştır. Başvezir için yazdığı bir belge için kendisine 1000 dinarlık bir şerefiye ödenmiştir.[149] Onun metodu, üstat hattat İbnu'l-Bevvâb'ın metoduydu; diğer hattatlar da ondan ders almışlardır. Yâkût, edîbe ve mektup yazıcısı olarak ondan o kadar etkilenmiştir ki, kitabında ona uzun bir madde tahsis etmiş ve mektuplarından birini iktibas etmiştir. Bu mektupta Fâtıma, diğer kadın hattatları îmâ ederek şöyle der: *Ehli hâzihi's-sınâati mine'z-zukûri dûne'l-inâs* ("Kadınlar bir yana bu [hat] sanatının erkek üstatları...").[150]

Maaş Karşılığı İstihdam Edilen veya Serbest Çalışan Müstensihler

Kendi mâlî imkanları bulunan edîblerin hususî müstensihleri vardı. Sözlük âlimi el-Ahvel (275/888'de hayatta), "yabancı ilimler" alanında Huneyn b. İshak'ın müstensihiydi.[151] Filozof Fârâbî, mantıkçı Yahya b. Adiyy'in kardeşi ve en yakın öğrencisi İbrahim b. Adiyy'i eserlerinin müstensihi olarak tutmuştu.[152] İbn Ehî eş-Şâfiî (v. 350/961 civarı), *Verrâku'l-Cahşiyârî* ("Cahşiyârî'nin müstensihi") olarak bilinirdi.[153] Ebu Hâtim es-Sicistânî'nin, Emevî döneminin meşhur şairiyle adaş olan Zu'r-Rumme adında bir müstensihi vardı.[154] Edîb tabîb İbnu'l-Mutran'ın tam zamanlı üç müstensihi vardı. Bunlardan biri mütehassıs/meslekten hattat idi ve hepsine maaşla birlikte yan ödemeler de yapılmaktaydı.[155] 10. yüzyılda yaşamış olan Endülüslü nahivci ve hatîb Muhammed b. İbrahim el-Kureşî, meşhur Ebu Ali el-Kâlî'nin (v. 356/967) öğrencisi ve eserlerinin müstensihiydi.[156] Benzer şekilde, 10. yüzyılda yaşamış olan İshak b. Cüneyd

el-Bezzaz da meşhur sözlük âlimi İbn Düreyd'in öğrencisi ve hususî müstensihiydi; "İbn Düreyd'in müstensihi" olarak tanınmaktaydı.[157] Arap filozof el-Kindî'nin (v. 256/870)[158] dört müstensihi vardı; rivayete göre bunların hepsinin isimleri aynı tarzdaydı: Hasaneveyh, Niftâveyh, Selmaveyh ve ismi zikredilmeyen dördüncü bir müstensih.[159]

Kendileri için çalışan müstensihleri olsa bile, edîblerin ve çeşitli ilim dallarında çalışan diğer âlimlerin kendilerinin istinsah ettiği nüshaları vardır.[160] Hanbelî mezhebinden çok yönlü âlim İbnu'l-Cevzî'nin, kendi elyazısıyla yazdığı büyük miktarda eseri vardır. Bunların örnekleri Doğu'daki ve Batı'daki dünya kütüphanelerinde görülebilir; bunlar arasında Dımaşk Zâhiriye Kütüphanesi ile Dublin'deki Chester Beatty Kütüphanesi de bulunmaktadır. Âlimlerin, hususî müstensihleri veya müstensih tutacak mâlî imkanları olmasına rağmen bir eseri kendi elleriyle istinsah etmelerinin sebebi, o eserin muhtevasını daha iyi öğrenmek ve malzemenin doğru bir şekilde istinsah edildiğinden emin olmaktı.

İstinsah işinin büyük kısmı, kendi adına çalışan müstensihlerce yürütülmekteydi. Yazdıkları eserler onların tek geçim kaynağıydı. Bu durum, ya onların başka seçenekleri olmamasından veya gelirlerinin kaynağının şüpheli olduğuna inandıkları hükümet yetkilileri için çalışarak şeref ve ahlâklarından taviz vermek istememeleri sebebiyle bu yolu seçmelerinden kaynaklanıyordu. Bu tür âlimler *zâhid* olarak tavsif olunurlardı. Onların hepsi, kelimenin alışılmış anlamında zâhid değillerdi; daha ziyade, sonu gelmez bir *riyâset* yarışına kapılmış bir dünyada, başarılı olmak için yapılan gündelik başdöndürücü mücadeleden kaçınmaları anlamında zâhid idiler. Tabakât eserleri bu tür birçok vakıa zikrederler. Bunlar arasında Hanbelî edîb, fakih, mütekellim, şair ve tarihçi Sadaka b. el-Hüseyin (v. 573/1177) de vardır. Onun hattı, kendisine *en-Nessâh* ("Müstensih") ünvanını kazandırmıştır.[161] Meşhur Gazâlî de, Şâfiî fıkıh müderrisi olarak Nizâmiye Medresesi'ndeki riyaset mevkiini ve Bağdad'ı terk edip Dımaşk'a gittiğinde geçimini bir süre müstensihlik yaparak sağlamıştır. Benzer şekilde İbn Akîl, ücret karşılığı müstensih olarak çalışmak suretiyle bir süre fakirliğe katlandığını söylemiştir.[162] Geçimlerini "kendi ellerinin kazancıyla" temin ederek hayatlarını sürdürdükleri söylenenlerin sayısı çoktur. Bu ifadeyle, dindârca bir kaçınma (*zuhd*) ruhu içinde, iktidar sahiplerinin tesirinden ve gayrımeşru kaynaklı fonları kabul riskinden kaçınarak ücret karşılığı müstensihlik yaptıkları kastedilir.

Kitap Satıcıları-Yayıncıları ve Kitap Üretimi

Arap âlemine Napolyon'un Mısır seferiyle tanıtılan matbaanın gelişi öncesinde, kitap üretimi müstensihler ve mücellidler aracılığıyla yürütü-

lüyordu. Bazı müstensihler işlerine o kadar dalıyorlardı ki, kendilerine ait herhangi bir eser üretmeyi ihmal ediyorlardı. Bağdad'da bir Kitap Satıcıları Çarşısı (*Sûku'l-Verrâkîn*) vardı. Rivayete göre bu çarşıda yüzden fazla kitap satıcı ve yayıncısının dükkanı vardı.[163] *Fihrist*'in müellifi İbn Nedîm, bir gün Kitap Satıcıları Çarşısı'nda mantıkçı Yahya b. Adiyy (v. 363/973 veya 364) ile konuşurken, onun aşırı derecede eser istinsah etmesiyle ilgili bir ifade kullanır. Yahya ona şöyle der: "Seni şaşırtan şey nedir? Benim sabrım mı? Taberî'nin çok ciltli Kur'ân tefsirini iki kez istinsah ettim ve uzak bölgelerdeki küçük emîrlere takdim ettim. Ayrıca sayısız kelâm eseri istinsah ettim. Bir gün ve gecede 100 varaka kadar yazmaya alıştığımı hatırlıyorum."[164] Kitap satıcılarının kendileri de müstensih idiler ve daimî yahut geçici olarak başkalarını da istihdam etmekteydiler. Başarılı bir kitap satıcısının ücretli müstensihlerden oluşan bir kadrosu olurdu. Küçük iş yapan diğerleri, talep edilen kitaplar için aldıkları sipariş sayısına göre müstensih tutarlardı. Bazı kitabevleri aile şirketleriydi. Bu tür bir kitabevinde işyeri sahibi, hanımı ve kızı çalışmaktaydı.[165]

Hadis âlimi Ebu'l-Hasan b. el-Furât (v. 384/994), istinsah ettiği eserlerle bir kütüphane kurmayı becermişti. Bu kütüphane, kendi döneminde bu şekilde kurulmuş diğer kütüphanelerin hepsinden daha büyüktü. el-Hatîb el-Bağdadî'nin, sadece Ali b. el-Mısrî'nin isnadıyla nakledilen 1000 *cüz* (fasikül) hadis dinlemiş olduğu, yüz tane Kur'ân tefsiri ve aynı sayıda *tarîh* eseri istinsah ettiği, ama kendi ilmine gelince, pek az eser verdiği söylenir. Câriyesi olan bir hanım onunla birlikte elyazma nüshaları tertipleyip ciltlerdi.[166] İbnu'l-Hâzin ("Kütüphanecinin oğlu") olarak bilinen el-Hüseyin b. Ali'nin (v. 502/1109) eser istinsah etmede kendi döneminde benzersiz olduğu söylenir. Onun sadece mushaf yazımında 500 nüsha yazdığı söylenir.[167] Mâlikî fakihi ve bir *mufîd*[168]olan bir başka hadis âlimi, aynı zamanda ücret karşılığı müstensih olarak çalışmıştır. Rivayete göre o, bir keresinde, istinsah işinde 500 pound (*rıtl*) (yaklaşık 227 kg.) kadar mürekkeb (su ile seyreltme öncesinde tartılan mürekkeb külçesini kastetmektedir) kullandığı tahmininde bulunmuştur.[169]

Kısmî İstinsah: Pecia

Çok sayıda kitabı veya hacimli kitapları, özellikle zaman çok kısıtlı olduğunda parçalar halinde (*pecia*) istinsah etme fikri, İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren ortaya çıkmıştır. 8. yüzyılda, Çinli mahkumlardan öğrenilen kağıt üretiminin gelişimi, böyle bir geleneğin ortaya çıkmasında önemli bir âmil olmuştur. Harun Reşid döneminde vezîr ve Toprak Vergisi Dairesi'nin reisi olan İsmail b. Subeyh el-Kâtib,[170] dil âlimi Ebu

Ubeyde'yi (v. 207/822 ile 213/828 arasında) kendi eserlerinin istinsahına nezaret etmesi amacıyla Basra'dan Bağdad'a getirtmişti. Ardından o dönemin müstensihlerinden biri olan el-Esrem'i (v. 232/846)[171] işe aldı, onu evlerinden birine hapsetti ve istinsah etmesi talimatıyla Ebu Ubeyde'nin eserlerini verdi. Konuyla ilgili rivayet, hepsi de birer dil âlimi olan, Ebu Ubeyde ile Esma'î'nin öğrencisi olan el-Esrem'in öğrencisi Ebu Mişal (v. 3. yüzyılın ortaları/9. yüzyıl)[172] tarafından nakledilir:

> Ben ve bir grup meslektaşım el-Esrem'e giderdik. O, kitabı bize kapının altından uzatır ve ayrı varak grupları halinde aramızda dağıtırdı. Ardından kendi malzemesinden bize boş kağıt parçaları verir ve istinsah işinde acele etmemizi söylerdi; bizimle kitabın ona verileceği zaman hususunda da anlaşma yapardı. Biz de onun emrettiği şekilde yapardık. Bu esnada el-Esrem sözkonusu varakları Ebu Ubeyde'ye okur ve kırâatının delili olarak onun semâ' kaydını alırdı.

Ebu Mişal şöyle devam eder:

> Ebu Ubeyde, kendi eserleri bakımından insanların en cimrisiydi. el-Esrem'in yaptığı şeyi bilseydi, onu engeller ve kesinlikle onu affetmezdi.[173]

Kur'ân âlimi Ahmed b. el-Hutay'e el-Mağribî (v. 560/1164), Kur'ân ilimleri, filoloji ve diğer edeb ilimlerinde imamdı (önderdi). Aslen Fezli olan Mağribî, bir süre Suriye'de yaşayıp Mekke'de haccını ifa ettikten sonra Kahire'ye yerleşti. Hanımının ve kızının elyazısı, tıpkı onunki gibiydi; bunları birbirinden ayırdetmek imkansız gibiydi. İstinsah etmeye başladıklarında her biri kitabın bir *cüz*'ünü (parçasını) alır ve istinsah ederdi. Gerçekte sahip oldukları şey bir dükkandan ibaretti; orada istinsah ettikleri kitapları satıyorlar ve bunun yanısıra ücret karşılığı kitap istinsah ediyorlardı.[174] Onlar, edeb ilimleri, fıkıh ve hadis dallarında çok sayıda kitap üzerinde birlikte çalışmışlardır. Kahire'nin öndegelen âlimleri, doğru bir metin ortaya çıkarmak için gösterdikleri titizlik sebebiyle onların yazdığı nüshaları ararlardı.[175]

İbn Asakir'in *Târîhu Dımaşk*ı'nın istinsahı hadisesi meşhurdur. 13. yüzyılda, Eyyûbî Sultanı el-Melikü's-Salih'in başveziri olan es-Şahib Emînüddevle, tüm ilim dallarındaki kitapları toplayan hâris bir toplayıcıydı. Daimî olarak kendisi için kitap istinsah eden müstensihleri vardı. İbn Asakir'in güzel bir hatla yazılmış 80 ciltlik eserini istinsah etmenin, tek bir müstensihin üstesinden gelemeyeceği kadar büyük bir iş olduğunu gören Emînüddevle ciltleri on müstensih arasında paylaştırdı. Her biri sekiz cilt almıştı. İstinsah işi iki yılda tamamlandı.[176]

Gelir

Fakih el-Ukberî'nin (v. 428/1037) istinsahtan 25.000 dirhem kazandığı söylenir. Onun baş ihtisası, Mutenebbî'nin şiirlerinden oluşan *Divân*'ı istinsah etmekti. Bu eserin her nüshasını 200 dirheme kadar çıkabilen fiyatlarla satmış, asla 150 dirhemden aşağıya vermemiştir. İstinsah giderleri ise kağıt için beş dirhem ve üç gecelik çalışmaydı.[177] Matematikçi İbnu'l-Heysem'in[178] durumu daha önce zikredilmişti. Onun güzel bir hattı ve mükemmel bir klasik Arapça bilgisi vardı. İlim aşkıyla, kendisini ilim tahsilinden alıkoyan her şeyi terk etmiş, bu hususta aşırıya gitmişti. Bundan dolayı bir hükümet mevkiinden uzaklaştırılmak için delilik numarası yapmıştı. Rivayete göre, bir yıl boyunca Öklid'den bir nüsha ile *Almagest*'ten bir nüsha yazar, onları 150 dinara satardı ve bu miktar ona tüm yıl boyunca yeterdi.[179] Mutenebbî'nin şiir divanının bir nüshasına ödenen nisbeten düşük ücretle karşılaştırıldığında, İbnu'l-Heysem'in "yabancı ilimler"le ilgili eserlerin iki nüshası için krallara layık bir ücret alması ilginçtir. Bu bir arz-talep meselesiydi. Yabancı ilimler alanında bilgili müstensih sayısı nisbeten azdı. Diğer iki ilim sınıfında ise, talebi çok çok aşan, bol miktarda müstensih arzı vardı. Bu, ancak yüksek kalite sahibi mütehassısların başarılı bir şekilde rekabet ettikleri, diğerlerinin ise geçimlerini zar zor sürdürebildikleri bir alıcı piyasasıydı. Bir beyitte, Endülüslü şair Abdullah b. Muhammed eş-Şenterinî'nin (v. 517/1123-4) üzücü halini tasvir eden Endülüs tarihçisi İbn Bessâm eş-Şenterinî (v. 543/1147 civarı), onu, çıplakları giydirirken kendi çıplaklığını örtemeyen iğneye benzetir. Kâtiblik mevkiini kaybeden fakir şair, geçimini temin etmek için müstensihlik mesleğine düşmüştü.[180]

Çok Yönlülük (Tefennun)

Ebu Abdullah el-Ezdî (230/844'te hayatta), Bağdad'da bir yayınevi işletmekteydi. Burada o, kendisi de kitap istinsah etmekteydi ve dükkanını edîbler için toplantı yeri olarak kullanmaktaydı. Burada yapılan müzakerelerin, bilgi kapsamı bakımından Bağdad'daki diğer "edeb salonlarının" (*endiyetu'l-edeb*) hepsini aştığı söylenir.[181] Bağdadlı müstensih-kitap satıcısı Ebu Muhammed el-Ensarî (v. 274/887) aynı zamanda edîb bir *ahbâr*-tarihçiydi. Ona ait rivayetler/eserler, diğerlerinin yanısıra İbn Ebi'd-Dünya (v. 281/894),[182] el-Beğavî (v. 516/1122)[183] ve İbnu'l-Merzuban[184] gibi âlimler tarafından onun isnadıyla nakledilmiştir. Daha önce zikredildiği üzere, üç kez başvezir olarak atanan kâtib İbn Mukle, öyle görünüyor ki, Kûfî hattın yerini alan ve *el-hattu'l-mensûb* ("uygun orantılı") olarak adlandırılan edebî yazının da mucidiydi (aynı adı taşıyan kardeşi

değil). İki defa cezalandırılmıştır ve göründüğü kadarıyla cezaların seçimi, onun için en kıymetli olarak görülen şeylere göre belirlenmiştir; yani ilk hadisede eli -üstad bir hattatın eli-, ikincisinde dili -belîğ bir edîbin dili-.[185] Mükemmel bir hattat olan İşbiliyeli Muhammed b. Esbağ (v. 355/966), aynı zamanda bir dil âlimi ve doğuştan hünerli (*matbû'*) bir şairdi.[186] Terzilikten edeb mesleğine (*hırfetu'l-edeb*) geçen şair es-Serî er-Raffa' (v. 362/972-3) aynı zamanda müstensihti ve mükemmel bir şair olmuştu. O, bir süre Seyfüddevle'nin sarayındaki şairler arasında yer almıştır. Daha sonra, aralarında başvezir Muhellebî'nin de bulunduğu Bağdad'ın âyânı için methiyeler yazmıştır.[187]

Fakih Sîrafî (v. 368/979),[188] daha önce kendilerine işaret edilen, itibarlarına gölge düşürecek gelirlerden kaçınıp "kendi elinin kazancı dışında bir şey yemeyi reddeden" *zâhidler*den biriydi. Mükemmel elyazısıyla istinsah ettiği her fasikül başına 10 dirhem kazandırmaktaydı. O, her üç ilim sınıfında ders veren çok yönlü bir âlimdi.[189] Sîrafî'nin öğrencilerinden olan Yahya b. Muhammed el-Erzenî (v. 415/1024),[190] öndegelen bir nahivciydi. Şair olduğu da rivayet edilir. Bunun yanısıra müstensihlik yapmaktaydı. Onun hattı hem güzeldi hem de hızlı yazardı. Onun âdeti şöyleydi: Evinden çıkar, Kitap Satıcıları Çarşısı'na giderdi. Sa'leb'in (mübhem kelimelerin anlam ve biçimlerini inceleyen) *el-Fasîh* adlı eserini istinsah edip bitirinceye kadar orada kalırdı. Ardından bu eseri yarım dinara satardı. Bu parayla şarap, et ve meyve satın alır, tüm kazancını o gün bitirinceye kadar harcardı. Kendi telifi olan nahivle ilgili bir muhtasar eseri zikredilir, ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır.[191]

"Uygun orantılı" hattıyla tanınan Ebu Ca'fer eş-Şematî (v. 474/1081-2), birçok edîb âlim yetiştiren başarılı bir hocaydı.[192] Bir müstensih olan Meybuzî (v. 491/1098) aynı zamanda hadis âlimi ve edîb bir dil âlimiydi. O, muhaddis ve edîb Ebu'l-Fazl İbn Nâsır'ın hocasıydı. İbn Nâsır da allâme İbnu'l-Cevzî'nin hocasıdır.[193] Hıristiyan tabîb Emînüddevle İbnu't-Tilmîz, aynı zamanda mükemmel "uygun orantılı" elyazısı ile meşhurdu. İbn Ebi Useybia, onun hattıyla, güzel ve doğru bir şekilde yazılmış çok sayıda eser gördüğünü söyler.[194] Nizâmiye Medresesi'nin meşhur dil âlimi-edîbi el-Cevâlikî, güzel hattıyla ünlüydü. Onun hattıyla yazılan eserlerden bazıları Dublin'de Chester Beatty Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.[195] Kıftî, Ali b. Servan el-Kindî'nin hattını hem güzelliğini hem de doğruluğunu vurgulayarak Cevâlikî'nin hattına benzetir.[196] Çok yönlü (*mufennin*) bir ilim adamı olan Endülüslü edîb, tabîb ve şair Ebu'l-Hakem İbn Ğalandu (580/1184-5'te hayatta), Muvahhidîlerden el-Mansur'a (hilafeti: 580-95/1184-99) hem tahta çıkışından önce hem de sonra hizmet

etmiştir. O, bir kitap toplayıcısıydı; ayrıca Endülüs tarzı iki elyazısında ihtisaslaşmış olan bir hattattı.[197] Bağdad'da ikamet eden Hıristiyan tabîb Saîd b. Hibetullah, Halife en-Nâsır'a hususî tabîbi olarak hizmet etti. Onun mantık, felsefe ve diğer felsefî ilimler alanında tam bir bilgisi vardı; kendi kütüphanesi için kitap istinsah ederdi.[198]

Aslen Kurtubalı olmakla birlikte İşbiliye'de ikamet eden Muhammed b. Ebi'l-Hakem el-Lahmî, birinci sınıf bir hattat olmasının yanısıra mektup yazımı (bilhassa hususî yazışma alanında temayüz etmişti), şiir ve sözlük ilminde ihtisaslaşan bir edîbdi. O, babasıyla birlikte kâtib olarak hizmet etmiştir; onlar, Ebu Yakub İbn Abdulmu'min'in (v. 620/1224) resmî devlet yazışmalarını yaparlardı. Muhammed b. Ebi'l-Hakem, Ebu Yakub'un oğlu Yahya (hükümdarlığı: 624-6/1227-9) için de aynı hizmeti yürütmüştür.[199] Malagalı asillerden olan Muhammed b. el-Hasan el-Cuzemî, mükemmel bir hattat olmasının yanısıra şair ve fakihti. Malaga emîri Muhammed b. Hud onu 626/1229'da kâdı olarak atadı.[200] Belensiyeli Galib b. Muhammed el-Ensarî (v. 629/1231), Belensiye'nin edîblerinden biri olarak görülmekteydi. O tacirdi, bazen de yayıncılık-kitap satıcılığı yapardı. Meşhur seyyah İbn Cubeyr'in öğrencisi ve onun şiirlerinin râvisiydi.[201] Belensiye'de uzun süre ikamet eden bir başka Endülüslü, Muhammed b. Ali el-Ubeydî, aslen Endeli bir tarihçi, hattat ve tabîbdi.[202]

Sahtecilik

Kaynaklar, sahtekârlardan sıkça bahsetmez; sahtecilik vakalarını da sıkça zikretmez. *Semâ'* kaydı ile tedbîr alınması sebebiyle sahtecilik vakalarının nadir olduğu sanılabilir. Kitabın bir hocadan okunduğunu gösteren semâ' kaydı, kitabın baş tarafına, sayfa kenarlarına ve/veya elyazmasının sonunda müellif ismi ve tarih kayıtlarından sonra yazılırdı. Bir semâ' kaydının yokluğunda sahtecilikten caydırıcı bir başka husus, müelliflerin eserlerinin yaygın olarak bilinmesi, isnad zincirleri ve birçok kimsenin eserlerin muhtevasını ezberlemeleriydi. Fakat elyazısında sahtecilik tamamen farklı bir meseleydi. Kaynaklar bu tür sahtecilikten sıkça söz etmeseler de, kitap toplayıcılarının büyük hattatlarca yazılan nüshalara olan hırsı ve bu yolda ortada dolaşan para miktarı gözönüne alındığında bu tür hadiselerin sıkça vukubulduğunu varsaymak makuldür. Modern dönemlerde resim sanatındaki sahteciliklere benzeyen aşağıdaki örnek, bu sorun hakkında bir miktar fikir verecektir. Çünkü İslâm'ın klasik çağında hat, modern dönemlerdeki resim sanatının muadilidir. Sahtecimizin adı, Muhammed b. Muhammed el-Ahdab *el-Muzevvir*'dir ("Sahteci", v. 371/981). Onun her hattatın elyazısını taklit edebildiği rivayet edilir.

Öyle ki, elyazısını taklit ettiği kişi, kendi hattı ile sahtecinin hattını birbirinden ayırdedemezmiş. Bu mütehassıs sahtecinin, korkunç yeteneğiyle zarar ve ziyana yol açtığı (tabakât müellifi, ayrıntı vermez, herhangi bir hadise zikretmez) ve hükümdarın tekrar tekrar "elini mühürletmek" zorunda kaldığı rivayet edilir.[203]

Güzel bir elyazısı, bir kâtib için aranan vasıflardan biri olarak görülürdü. Başka açılardan uygun birçok kâtib, sırf iyi bir hat sahibi olmadıkları gerekçesiyle mevkilerinden alınmışlardır. Örnek olarak aşağıdaki ifade yeterlidir. Bu ifade, yüksek düzey görevli, edîb Abdullah b. Tahir'e atfedilir. O, kâtiblerinden birinin elyazısını görünce tiksintiyle şöyle haykırmış:

> Bu adamı Devlet Divânı'ndan uzaklaştırın. Onun hattı hastalıklı; diğer kâtiblerin hattına bulaşmayacağından emin olunamaz![204]

4. Bölüm

Meslek Sahibi Edîbler

A. Mürebbîler

Terminoloji

Hususî olarak mürebbîyi yahut hocayı göstermek üzere kullanılan terim, hümanizm karşılığında kullanılan *edeb* teriminden türetilen *mueddib* kelimesidir. Mueddib, "*edeb*i, zihin ve davranış terbiyesini öğreten kişi", "Arapların dilinde kelimeler ve yazma cihetinden hatalara karşı koruyan ilmi (filolojiyi) öğreten kişi" anlamına gelir.[205] Daha önce değinildiği üzere, *mueddib* terimi ile şu terimler birbirleri yerine kullanılırlar: *İmlâ eden, yazdıran* kişi, bir başkasının yazmasına sebep olan kişi anlamında *mukettib*,[206] nahivci, gramerci anlamında *nahvî* ve *muallim*. Bu terimlerin birbirleri yerine kullanılabilmelerinin sebebi, hocanın bu işlerin tümünü icra etmesidir. Hoca edebî mevzuları öğretir, (bir kitap) imlâ eder/yazdırır, hususî mürebbîlik yapar ve umuma açık olarak ders verirdi. Bir veya daha fazla sayıda varlıklı ailenin çocuklarına hususî olarak, avâmın çocuklarına da umuma açık olarak ders verirdi; öğrencilerinin evlerinde ders verirdi; muayyen bir ailenin çocuklarına ders vermede ihtisaslaşırdı; yüksek sınıflara, şehrin âyânının çocuklarına, üst düzey hükümet memurlarının çocuklarına, halifelerin, sultanların, emîrlerin ve tâcirlerin oğullarına tahsis edilmiş mekteplerde umuma açık olarak ders verirdi;[207] hususî olarak avâmın adıyla anılan ve *mektebu'l-'âmme* denilen[208] mekteplerde avâma ders verirdi ve orada kendisi *muallimu'l-'âmme* olarak anılırdı.[209]

Seyyah Mürebbîler

Bir şehirden diğerine seyahat eden mürebbîler vardı.[210] Bunlar, şehirdeki *han*lardan birinde bir oda kiralar ve burayı sınıf olarak kullanırlardı. Mesela Ahmed b. Bişr el-Horasanî'nin durumu böyleydi. Bağdad'da yabancı biri olarak bir hana yerleşmişti; hem gençleri hem de yaşlıları kabul ediyor ve üst kattaki odasında onlara ders veriyordu.[211]

Mürebbî Olan Dil Âlimleri

Hükümetteki ve iş dünyasındaki havas (elitler), ünlü nahivcileri ve sözlük âlimlerini kendilerine mürebbî olarak tutmak üzere ararlardı. Onlar da kendi öğrencilerinden başarılı olanları mürebbî olarak tavsiye ederlerdi. Mürebbî hanedanları vardı; aynı aileden mürebbîler, aynı seçkinler ailesinin üyelerini, mesela halifeleri ve çocuklarını eğitirdi. Başarılı bir mürebbîsi olan halife, umumiyetle onu ve onun öğrencilerini kendi çocuklarını eğitmek üzere seçerdi. Ancak halifelerin oğullarının birden fazla mürebbîlerinin olduğu da bilinmektedir. Yardımcı (asistan) mürebbîler de vardı; üstatlar umumiyetle en iyi ve en sâdık öğrencilerini bu iş için seçerlerdi. Mürebbîler, hükümet hizmetinde başka mevkilere terfi eder ve çoğu durumda iki mevkii de aynı anda ellerinde tutarlardı. Mürebbîler, sonradan güçlü bir mevkiye gelen öğrencilerinden de istifade ederlerdi; öğrenci, sâbık mürebbîsini bir hükümet mevkiine getirir veya iyi talihini, başarılı olmasını sağlayan mürebbîsiyle paylaşırdı.

7.-13. Asırlar Arasında Yaşayan Mürebbîlerden Bazıları

Hicrî birinci yüzyılın sonlarında vefat eden ve meşhur yedi fakihten (*el-fukahâu's-seb'a*) biri olan, âmâ *Ubeydullah b. Abdullah el-Huzelî* ilk mürebbîlerdendi. O, Emevîlerden Ömer b. Abdulaziz'in mürebbîsiydi.[212] Meşhur nahivciler ve sözlük âlimleri en çok talep edilen mürebbîlerdi. Mesela el-Kisâî, Harun Reşid'e mürebbîlik yapmış, o da daha sonra onu kendi oğulları el-Emîn ile el-Me'mûn'un mürebbîliğine seçmiştir.[213] Kisâî cüzzam hastalığına yakalandığında el-Emîn'in annesi, onun şehzadeyi eğitmek üzere lisansüstü ihtisas öğrencilerinden (*sâhib*) birini atamasında ısrar eder. Bu isteğe boyun eğen Kisâî işi *el-Ahmer*'e verir.[214] el-Emîn'in bir diğer mürebbîsi, Kur'an ve hadis âlimi *Ubeyde b. el-Hamîd el-Kûfî*'dir (v. 190/806).[215] el-Me'mûn'un bir diğer mürebbîsi, *Yahya b. el-Mubârek el-Yezîdî*'dir (v. 202/817); o, lakabını Halife Mehdî'nin amcası Yezîd'e mürebbîlik yapmış olmasına borçluydu.[216] Yezîdî'nin en büyük oğlu *Muhammed*, Me'mûn'un eğitiminde babasına yardımcı oluyordu; ancak işitme güçlüğü çekmeye başlayınca kardeşi *İbrahim* ile oğlu

Ahmed münâvebeli olarak ona yardımcılık yapmaya başladılar, o da terbiye işine nezaret ediyordu.[217] *Ebu Ubeyd (v. 224/838),* Sâbit el-Huzâî'nin çocuklarının mürebbîsiydi. Sâbit Tarsus'a vali olunca, onu şehrin kâdılığına atadı.[218] Ebu Ubeyd'in muhalifi, şair-şehzade İbnu'l-Mu'tezz'in sırdaşı, Kûfeli âlim *Muhammed b. Hubeyre (3./9. yy. civarı),* Halife Me'mûn'un başveziri Muhammed b. Yezdad'ın çocuklarına mürebbî olarak hizmet etmiştir.[219] Sîbeveyh'in öğrencisi Kutrub ve ondan sonra da oğlu Hasan, kendisi de bir şair ve müzisyen olan ordu komutanlarından el-Kasım b. İsa el-'Iclî'nin (v. 225/840 civarı) oğullarına mürebbîlik yapmıştır.[220]

İbnu'l-Mu'tezz'in mürebbîsi *Ahmed b. Saîd ed-Dımaşkî (v. 306/918)* idi. İbnu'l-Mu'tezz, büyük üstatlar Muberred ile Sa'leb'den de edebî ilimler alanında ders almışsa da, kendisi için şiir yazdığı kişi, mürebbîsi Ahmed b. Saîd'dir. Henüz onüç yaşındayken yazdığı bu şiirde ona teşekkür etmekte, kendisini belâğat, şiir, fıkıh, miras, aruz ve nahiv dallarında kemâle erdirdiği için ebediyen minnettar kalacağını ifade etmektedir.[221] Meşhur nahivci ve sözlük âlimi ez-Zeccâc ("Camcı"), meşhur *el-Muberred (v. 285/898)* ile bir anlaşma yapmıştı. Buna göre Zeccâc, ondan alacağı eğitim karşılığında hayatı boyunca günde bir dirhem ödeyecekti. Zeccâc'ın (v. 311/923) ilk defa işe alınması da Muberred'in tavsiyesi üzerine olmuş, başvezirin oğlu Ubeydullah b. Süleyman b. Vehb'e mürebbîlik yapmıştır.[222] Halife Muktedir'in oğullarının devam ettiği mektebin *mueddibi* de Zeccâc'dı.[223] Âmâ nahivci ve şair *Abdullah b. Süleyman el-Mekfûf (3./9. yy.),* Endülüs Emevîlerinden 3. Abdurrahman en-Nâsır'ın oğullarının mürebbîsiydi;[224] nahivci *Milhan b. Ubeydullah (3./9. yy.)* da aynı öğrencilere mürebbîlik yapmıştır.[225] Çok sayıda başarılı mürebbî, şair ve kâtib yetiştirmesiyle ünlü ve *el-Hakîm (v. 331/943)* olarak anılan nahivci *Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail,* Halife el-Mustansır'ın oğullarına mürebbîlik yapmıştır.[226] Sözlük âlimi, nahivci ve şair *Velid b. İsa (v. 352/963),* şiir eğitiminde ve umumî olarak mürebbîlikte o kadar tefevvuk etmişti ki, çocuklarına mürebbîlik yapacağı hükümdar ailelerini kendisi seçebiliyordu.[227] *el-Hüseyin b. Bedr b. Hilal (v. 366/977),* Halife et-Tâî'nin mürebbîsiydi.[228] *İbnu'l-Merâğî (v. 376/986)* adıyla tanınan *Muhammed b. Ca'fer,* Büveyhîlerden İzzuddevle'nin mürebbîsiydi.[229]

Nahivci, nahivcilerin hayat hikayecisi ve *Tabakâtu'n-nahviyyîn*'in müellifi *Ebu Bekr ez-Zübeydî*'nin *(v. 379/980)* kendisi de 2. Hakem'in (el-Mustansır) çocuklarının, (hükümdarlığı: 350-366/961-976) mürebbîsiydi.[230] *Ahmed b. Fâris b. Zekeriya (v. 395/1005),* Büveyhîlerden Fah-

ruddevle'nin oğlu Mecduddevle Ebu Talib'e mürebbîlik yapmak üzere Hemedan'dan Rey'e çağrılmıştır.[231] Önde gelen âlim-edîblerden *Ahmed b. Muhammed b. es-Saffar (v. 416/1025)*, doksanlı yaşlara kadar yaşamıştı ve Nişabur'un başarılı edeb hocaları (*mueddib*) edeb eğitimlerini ona borçluydular.[232] Vâdi'l-Hicâralı (Guadalajara) nahivci *Muhammed b. Yunus el-Hicârî (v. 463/1070)*, Eftasîlerden* el-Muzaffer'in (hükümdarlığı: 437-460/1045-1068) nedimliğini ve oğullarının mürebbîliğini yapmıştır.[233] Âmâ nahivci ve kitap satıcısı *Muhammed b. Hibetullah (v. 477/1084)*, el-Kâim'in oğullarının mürebbîsiydi.[234] *Hibetullah b. Abdullah b. es-Sîbî (v. 478/1085)* de el-Kâim'in oğlu el-Muktedî'nin mürebbîsiydi, ardından da onun oğullarının mürebbîliğini yapmıştır.[235] Hibetullah'ın oğlu *Abdulvehhab (v. 504/1111)*, el-Muktefî'nin mürebbîsiydi.[236] Ûdî, hattat ve fakih olan *Ebu Talib el-Kerhî (v. 585/1189)*, en-Nâsır'ın (hilafeti: 577-622/1180-1225) oğullarının mürebbîliğini yapmıştır.[237]

Sosyal Hareketlilik ve İktisadî Statü

Harun Reşid, Kisâî'ye o kadar büyük bir saygı duyuyordu ki, onu mürebbîlikten eğlence ve işret nedîmliğine (*celîs muânis*) yükseltti.[238] Emîn'in mürebbîliği vazifesinde Kisâî'ye halef olan öğrencisi el-Ahmer, meslek sahibi (profesyonel) edîblikte sosyal hareketliliğin iyi bir örneğidir. Ahmer başlangıçta hilafet sarayının kapısında nöbet tutan basit bir askerdi. Kisâî'nin saraya her gidişinde Ahmer onu karşılar, atından inebilmesi için kaftanını alır, sonra da gidebildiği kadar ona refâkat eder ve yol boyunca ona nahivle ilgili sorular sorardı. Kisâî o günkü eğitimini tamamladığında, dönüşte Ahmer yine ona eşlik eder, bineğine varıncaya kadar yol boyunca ona sorular sorardı. Kisâî cüzzama yakalanınca öğrencinin şansı açıldı, çünkü Kisâî eğitimde kendisine yardım edecek birini bulmak zorundaydı. Ahmer o zamana kadar Kisâî'nin tüm öğrencilerine tefevvuk etmişti. Bilgisi ve sadâkati sebebiyle Kisâî yardımcı olarak onu seçti. Ahmer mürebbî olunca kendisine güzel döşenmiş bir ev ve fevkalade yüksek bir maaş verildi. Ahmer'in, mürebbîliğin yanısıra edeb ilimlerini öğrettiği bir mektebi de vardı.[239]

Konuyla ilgili bir başka örnek, âlim-edîb *ez-Zubeyr b. Bekkar*'dır (v. 195/811). Halifenin oğullarına mürebbî olarak tayin edildiğinde, Tahirîlerden Emir Muhammed b. Abdullah ona şöyle demiştir:

* Eftasîler, Batı Endülüs'te 1022-1095 yılları arasında hüküm süren bir Berberî hanedanıdır. Bilgi için bk. Mehmet Özdemir, "Eftasîler", *DİA*, 10/478-480 (mtr. notu).

> Nesebimiz aramıza mesafe koymuşsa da *edeb* bizi birbirimize yaklaştırmıştır. Halife seni oğullarına mürebbî olarak seçti ve sana onbin dirhem, on sandık elbise ve eşyalarını Samarra'ya taşımak üzere on katır verilmesini emretti.

Bu şekilde yukarıya doğru hareketlilik, elbette yalnızca bilgice mesleklerinin zirvesine ulaşmış ve bu mevkiyi korumak için sıkı çalışmış olanlar hakkında geçerliydi. Bir keresinde Zübeyr'in (kız) yeğeni, onun hanımına şöyle der: "Amcam erkekler içinde hanımına en hayırlı olanıdır, ikinci bir hanım almaz, bir câriye de edinmez." Hanımı bu söze şöyle karşılık verir: "Evet, ama doğrusunu söylemek gerekirse onun şu kitapları bana üç kumadan daha fazla sıkıntı veriyor... ve taşıması daha zor!"[240]

Me'mûn'un mürebbîsi Yezîdî, onun sırdaşı olmuştu ve seferlerinde ona refakat ederdi. Me'mûn borçlarını ödemesinde ona yardım etti ve oğullarını da mürebbî olarak tuttu.[241] Daha önce zikredildiği üzere Ebu Ubeyd, oğullarına mürebbîlik yaptığı Sâbit b. Nasr el-Huzâî vasıtasıyla kâdılık makamına getirilmiştir.[242] Ahfeş, üstadı Muberred vasıtasıyla mürebbîlik mevkiine getirilmiştir. Şair, mektup yazıcısı ve *er-Risâletu'l-'azrâ* adlı bir eserin müellifi olan kâtib İbrahim İbnu'l-Mudebbir, el-Mu'temid'in başveziri olmuştur. Hem mürebbîlik hem de nedîmlik yapacak birini arayan halife, Muberred'e sormuş, o da kendi öğrencisini tavsiye etmişti.[243]

Mürebbîlik ve nedîmlik şeklinde iki işi birden yürütmek kazançlıydı, her bir mevki için ayrı bir maaş ödeniyordu. Ubeydullah b. Süleyman'ın hizmetinde bu şekilde iki işi birden yürüten Zeccâc, Ubeydullah'ın başvezir olmasıyla birlikte büyük kazanç sağlamıştır.[244] Rabahî, meşhur Endülüs hükümdarı 3. Abdurrahman'ın oğullarına mürebbîlikten tüm divanları denetleme (müfettişlik) mevkiine terfi etmiştir.[245] Babadan oğula geçen mürebbîlik makamı, el-Muktedî'ye ve oğullarına mürebbîlik yapan Hibetullah b. Abdullah es-Sîbî örneğinde bir adım daha ileriye taşınmıştır. Hibetullah'ın oğlu Abdulvehhab, el-Muktefî'ye ve oğullarına mürebbîlik yapmış; Hibetullah'ın torunu, "Halifelerin Mürebbîsi" olarak ünlenen Ahmed b. Abdulvehhab (v. 514/1120) da el-Mustazhir'in oğullarını eğitmiştir. O, özellikle el-Mustazhir'e çok yakındı. el-Mustazhir halife olduğunda onu Hazine Bakanı olarak atadı. Ahmed, Mekke ve Medine'de birçok vakıf kurmuştur. O, özellikle ilim adamlarına karşı cömertti; onlara malının -fıkhen izin verilen miktar olan- üçte birini vasiyet etmiştir. Vefat ettiğinde serveti yüzbin dinar olarak tahmin edilmiştir.[246] Nahivci Hişam b. Muaviye örneğinde görüldüğü üzere,[247] bir mürebbînin normal maaşı aylık on dinar idiyse de, daha önce işaret edildiği gibi

hediye keseleriyle ve diğer yan ödemelerle mürebbîlere sık sık telafi edici ödemeler yapılırdı.[248]

Mürebbî ve Öğrenci İlişkileri

Zeccâc ve diğerlerinin durumunda görüldüğü üzere, öğrenciler sıkça güzel düşünceler ve cömertçe muamelelerle mürebbîlerini hatırlarlardı. Fakat el-Mu'tezz'in mürebbîsi İbn Kadîm (252/866) örneğinde durum böyle değildi. Halifenin kendisini görmek istediği söylenmişti. Kendisini çağıran halifenin el-Musta'în değil, fakat hilafete henüz gelmiş olan el-Mu'tezz (hilafeti: 252-5/866-9) olduğunu öğrendi. Mu'tezz, kendisinden gördüğü şiddetli muamele sebebiyle sâbık mürebbîsine karşı düşmanca duygular beslediğinden, İbn Kadîm ailesine veda etti ve onları terk edip gitti; bir daha görülmedi.[249]

Saray Hayatının Tehlikeleri

Siyasî ve iktisadî elitlerin, iktidar ve nüfuz sahiplerinin müdahil olduğu tüm diğer makamlar gibi, halifelerin ve diğer şahsiyetlerin oğullarına mürebbîlik makamı da görevlendirilenler için tehlikeli olabilirdi. İbnu's-Sikkît (v. 244/858), Hz. Ali'nin oğulları Hasan ile Hüseyin'i Mutevekkil'in oğullarından üstün tutup yeğlediğinde, halife onu ölünceye kadar ayak altında çiğnetip tepeletmiştir.[250] İbnu's-Sikkît dil sürçmelerinin tehlikelerini çok iyi bilmekteydi. Gerçekte, Mutevekkil onu oğluna mürebbî olarak tuttuktan sonra ilk buluşmalarında genç Mu'tezz'e verdiği ilk ders de buydu. Mürebbî, öğrencisine "Şehzade hangi dersle başlamamızı tercih eder?" diye sorar, şehzade de "Terk etmekle (başlayalım)!" diye cevaplar. Mürebbî "O zaman kalkıp gideyim mi?" der. Bunun üzerine şehzade ayağa kalkar ve aceleyle giderken kaftanına takılıp zemine düşer. Utançla dönüp İbnu's-Sikkît'e bakar. O da ilk dersi vermek için fırsattan istifadeyle irticâlen şu iki beyti söyler:

Genç dil sürçmesinden zarar görebilir
Fakat tökezleme zararsızdır, sağlam kalır
Dil sürçmesi kellesine mal olabilir
Burkulan ayaksa sonunda iyileşir.[251]

B. Mutasaddırlar

Terminoloji

Meslek sahibi edîbler arasında lisansüstü seviyede edebî ilimler dersleri veren hocalar vardı. Bu hocaları göstermek üzere *tasaddara* fiilinin

ism-i fâili olan *mutasaddır* kelimesi kullanılırdı. Sözkonusu fiilin temel anlamı Lane tarafından şöyle verilir: "Oturma odasının veya oturma yerinin üst veya en yüksek kısmında oturdu, yerleştirildi veya oturtuldu." *Tasaddara li-umûri'n-nâs* için şu anlamı verir: "İnsanların işlerini görmek için en öne ilerledi."[252] Dozy, *celese fî sadri'l-meclis* için şu anlamı verir: "Şeref mevkiini işgal etmek." Tıpkı sınıfta olduğu üzere, şeref mevkiini işgal eden kişi hocadır. *Tasaddara li'l-ikrâ'* ifadesi, tıpkı klasik Arapça dersi vermek (*tasaddara li-ikrâi'l-Arabiyye*) örneğinde olduğu üzere öğretmek, ders vermek, hoca olmak anlamına gelir. Dolayısıyla *mutasaddır*, hoca demektir.[253]

Fonksiyonlar

Kaynaklarda *tasaddara* fiili, dört fonksiyonla irtibatlandırılır: 1) *İkrâ'*, 2) *ifâde*, 3) *rivâye*, 4) *tasnîf. İkrâ'* ("ders verme"), hususî olarak *Kur'ân* öğretimi hakkında kullanılır ki, zaten onunla aynı kökten türetilmiştir. Ancak pratikte umumî olarak tüm diğer mevzular hakkında da kullanılır. *İfâde* ("faydalı bilgi aktarma", "eğitme, talimat verme"), hususî olarak *ikrâ* seviyesinden daha aşağı bir seviyede öğretme fonksiyonu hakkında kullanılır ve bu anlamda onun *ikrâ* ile ilişkisi, *iâde*nin ("fıkıhta muîdlik/tekrarlayıcılık") *tedrîs* ("fıkıh hocalığı/müderrisliği") ile ilişkisine benzer. *İfâde* işini yapan *mufîd*, *ikrâ'* işini yapan *mutasaddır*ın yardımcısı/asistanıdır. Bu anlamda *ifâde* mevkii, *tasdîr* mevkiinin yardımcılığıdır. *Rivâye*, hususî olarak hadiste kullanılır, ancak şiirde olduğu gibi ezberlenmesi hedeflenen ve yetkili râvileri gösterilerek nakledilen her türlü malzeme hakkında da kullanılır. *Tasnîf*, içerdiği malzemelerin aynı Nizâm veya sınıflandırmaya göre düzenlendiği kitap telifi anlamına gelir.[254]

Mevkiye Geliş

Fakih/fıkıh teologu (juridical theologian), fıkıh mezheblerinden birine mensup olur, fıkıh tedris etme ve fetvâ verme icâzeti sayesinde, Sünnîlikte sahih yolu öğretme ve tanımlama hususunda kazâî otoriteyi *fert olarak* uhdesinde bulundururdu. Bunun aksine, edeb ilimleri alanındaki hocalar hakkında şöyle denirdi: *Tasaddara li'l-ikrâ ve'l-ifâde* (lafzen: *(Başkalarını) okutmak / okumayı öğretmek ve onlara faydalı bilgi aktarmak için kendisini arz etti*).[255] Adaylar, halife, sultan, başvezir, tâcir gibi bir hâmî tarafından da ders okutmak üzere arz edilebilirlerdi. Bu durum, devlet gücü dahil olmak üzere hukuk loncaları (mezhepler) dışındaki güçlerden bağımsız ve özerk olan müftînin "öğretici"lik fonksiyonunun aksineydi. *Mutasaddır* terimi, kendi halkasında diğerlerinin üstünde bir

seviyeye yükselmiş birini çağrıştırır. Nahivci ve sözlük âlimi Yunus b. Habîb şöyle demiştir: "Hammad (b. Seleme) bizim ders *halka*mızın *başı* idi ve ben nahvi ondan öğrendim." Kisâî vefat ettiğinde, öğrencileri, "Sen aramızdaki en bilgili kişisin" diyerek Ferrâ'dan kendi hocaları olmasını ve hocalık makamına oturmasını istemişlerdir.[256] Nahvi çok seven, ama "Mısırlı nahivcilerden nefret eden" Mısır Eyyûbî Sultanı el-Meliku'l-Kâmil, nahivde *mutasaddır* olarak hariçten birini, Süleyman el-Hallî el-Yemenî'yi (v. 650/1252) tutmuştu. Görünüşe göre bu seçimi onaylamayan Mısırlı edîb ve tabakât müellifi Kıftî, Süleyman'ın, Halep'e yaptığı bir gezide oranın nahivcileriyle buluştuğunu, onların Süleyman'da, *mutasaddır* olarak tayin edilmesini meşrulaştıracak hiçbir şey bulmadıklarını işittiğini söyler. Bir başka ifadeyle, Süleyman'ın, onların daha önce bilmedikleri ve kendilerine aktarabileceği hiçbir kaydadeğer bilgisi yoktu.[257]

C. Kütüphaneciler

İhtisas alanları sözlük bilgisinin yanısıra Kur'ân ve hadis ilimlerini de içeren edîb Abdusselam b. el-Hasan b. Muhammed el-Basrî (v. 405/1014), Bağdad Dâru'l-Kutub Kütüphanesi'nin yönetici-kütüphanecisiydi. Vefat ettiğinde Şuniziye Kabristanı'nda meşhur nahivci Ebu Ali el-Fârisî'nin yanına defnedildi.[258] Bu kütüphaneden kitap ödünç alınabiliyordu. Nitekim şair Maarrî de böyle yapmış, Suriye'deki evine gitmek üzere Bağdad'dan ayrılmadan önce ödünç almış olduğu şiir divanını geri vermeyi unutmuştu. Evine vardıktan sonra, sözkonusu edîb-kütüphaneciyi öven bir şiirle birlikte kitabı geri göndermiştir.[259] Daha önce zikredilen Kayravânî, Bağdad Nizâmiye Medresesi'nin kütüphanesinde (*Dâru'l-kutub*) nahiv ve sözlük ilmi dersleri vermek üzere atanmıştı. Eğer Suyûtî'nin vermiş olduğu vefat tarihi doğruysa, bu filoloğun Nizâmiye kütüphanesinin ilk vazifelisi olması muhtemeldir. İbn Hilal es-Sâbî, Nizâmiye kütüphanesini, vakfedilmiş kitaplarını, vakfedildiklerini gösteren ibareleri gayrımeşru bir şekilde sildikten sonra sattığı kendi *Dâru'l-kutub*unun yerini alacak uygun bir yer olarak görmüştü.[260]

Bağdad'ın Batı Yakası'ndaki Kerh semtinde ikamet eden Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Hâzin (v. 510/1116), İmâmî-Şiî bir fakihti, ayrıca nahiv ile sözlük ilminde ihtisaslaşmış bir edîbdi. Seçkin bir hattat olan Ebu Mansur sık sık güzel hattıyla eser istinsah etmek üzere görevlendirilirdi. "Kütüphaneci" (*el-Hâzin*) olarak tanınan Ebu Mansur, başvezir Sabur b. Erdeşir tarafından 383/993 yılında kurulmuş olan Bağdad Dâru'l-

kutubu'ndeki kütüphanecilik mevkiini uhdesinde bulunduruyordu. Tarih kitaplarında, -Nizâmiye Medresesi Dârul-kutub kütüphanesinin kuruluşundan sonra- iki müesseseyi birbirinden ayırdetmek üzere "Eski Dâru'l-kutub" olarak kendisine atıf yapılan kütüphane budur.[261] Rivayete göre Silefî, çağdaşı olan Ebu Abdullah Muhammed b. el-Hasan b. Zerrare et-Tâî'nin (6./12. yüzyılda sağ) edîb bir nahivci ve sözlük âlimi olduğunu, İskenderiye Hastanesi'nin yöneticiliğini ve aynı şehrin câmisinde, vakıf kitapların bulunduğu câmi kütüphanesinin müdürlüğünü yaptığını ve sözkonusu câmide edeb ilimleri için bir ders halkasının bulunduğunu söylemiştir.[262]

D. Kâtipler

Terminoloji

Kâtibin görevi *kitâbe* olarak adlandırılırdı; daha az kullanılmakla birlikte *kitbe* de denilirdi. Bürokrat için, müstensih ve hattattan vezire/bakana ve divanlardan herhangi birine başkanlık eden divan reisine kadar tüm "kalem ehli"ni göstermek üzere *kâtib* terimi kullanılırdı. Daha önce değinildiği üzere, hattat için kullanılan hususî terim *hattât*, müstensih için ise *nâsih, nessâh*[263] idi. *Kâtib* aynı zamanda "bilgin", "(bedîî nesir) yazarı"[264] ve Sicilya'da yazılan bir berattaki tercümeye göre "noter"[265] anlamlarına da geliyordu. Resmî diplomatik yazışmalarda bulunan bedîî nesir ile -daha önce noterlik sanatı incelenirken değinildiği üzere- resmî hukuk belgelerinin yazımı arasındaki sıkı irtibat buradan gelmektedir. Aşağıda *ars dictaminis* konusu çerçevesinde bu irtibat hakkında daha fazla bilgi verilecektir.[266]

Kâtibin görevine atfen bir bilgenin şöyle dediği nakledilir: "Bir *kâtib*in ilk şartı *sır* saklama kabiliyetidir."[267] Kâtibler hakkında kullanılan Arapça *kâtibu's-sırr* ("sırların kaydedicisi") ve *kâtimu's-sırr* ("sırların gizleyicisi/muhafızı") terimleri buradan gelir. Öyle görünmektedir ki bu, Ortaçağ Latincesindeki *secretarius* kelimesinden gelen İngilizce *secretary* teriminin, "sır" anlamına gelen Latince *secretum*dan türetilmiş olmasının sebebini açıklar. Kalkaşandî, *kâtibu's-sırr* unvanının verildiği ilk kâtibi zikreder. Memluk döneminin başlarında iki tür *kâtib* vardı: *Kâtibu'd-dest*ve *kâtibu'd-derc*. Bu durum, el-Mansur Kalavun (Suriye ve Mısır'daki hükümdarlığı: 678-89/1280-90) döneminde Kâdı Fethuddin İbn Abduzzâhir'in divân reisi olarak atanmasına kadar sürdü. Kâdı Fethuddin'e *kâtibu's-sırr* ünvanı verilmişti ve bu ünvan, mertebece *kâtibu'd-dest*in üzerindeydi. Bu hal, Kalkaşandî'nin zamanına kadar böylece devam etmiş-

tir. Mısır'daki *kâtibu's-sırr*, Dımaşk, Halep, Trablus, Hama ve Safed'deki *kâtibu dîvâni'l-inşâ*nın muadiliydi. *Kâtibu'd-derc* terimi ise Gazze, Kerek, İskenderiye ve diğer vilayetlerdeki divanların kâtibleri hakkında kullanılmaktaydı.[268]

Daha önce işaret edildiği üzere *ketebe* (yazdı) fiili, *'an* ("birinin otoritesine istinaden") harf-i cerri ile birlikte, otorite sahibi birinin (mesela halife, sultan veya emîrin) iradesi ve talimatı ile mektup yazmak anlamına gelmekteydi; dolayısıyla birinin kâtibi olmak,[269] birinin imzasına sunmak üzere mektup yazmak ve birisi adına yazışma yapmak anlamını taşıyordu. *Ketebe* fiilindeki mübhemlikten sakınma ihtiyacı duyulduğunda bazı tamlayıcılar eklenirdi. Mesela "Onun mükemmel bir hattı vardı ve müstensih olarak (*virâkaten*) ve özgün yazar (müellif) olarak (*inşâan*) çok miktarda yazı yazdı (*ketebe'l-kesîra*)" cümlesinde böyledir.[270] Dolayısıyla *enşe'e* fiili, orijinal bir yazı yazma anlamında kullanılmaktaydı. *Nâşi* ve *munşî* terimleri mektup yazıcısı anlamına gelirdi; mektup yazma veya konuşma yapmada özgün bir telif anlamına gelen *inşâ* kelimesinden türetilen bir sıfat olarak *inşâî* terimi de mektupla ilgili anlamına gelmekteydi.[271]

İki Ana Bölüm

Kâtiblik, Kalkaşandî'nin (v. 821/1418) *Subhu'l-a'şâ fî sınâati'l-inşâ (Edebî Kompozisyon Sanatında Gecekörünün Günışığı)* adlı eserinde[272] incelenir ve orada iki temel kategoriye ayırılır: 1) *Kitâbetu'l-inşâ*, 2) *Kitâbetu'l-emvâl*.[273] Bunlar şu şekilde tanımlanır: 1) *Kitâbetu'l-inşâ* ile yazma zanaatında kelimelerin telifi ve fikirlerin tertibiyle ilgili her şey kastedilir. Kalkaşandî burada mektup yazımını ve siyaset, hukuk ve noterlikle ilgili resmî belgelerin yazımını sıralar. 2) *Kitâbetu'l-emvâl* ile hükümet gelirleri ve harcamaları ile ilgili her şey kastedilir. Kalkaşandî bunun ardından, *edeb* âlimlerinin daima *inşâ* kâtibliğine öncelik verdiklerini söyler. Bu tercihin ana sebebi, *kitâbetu'l-inşâ*nın ilim ve özgünlüğü gerektirmesidir. Oysa metinleri bir kez tespit edildikten sonra değişmeksizin kalan resmî belgelerle ilgilenen *kitâbetu'l-emvâl* özgünlüğü gerektirmemektedir; çünkü metinler değişiklik, ekleme veya çıkarma yapılmaksızın kopya edilmektedir. Sözkonusu tercihin bir başka önemli gerekçesi, *el-inşâ* kâtibinin hükümdara yakınlığı ile böyle bir makama yüklenen sorumluluklar ve tanınan imtiyazlardır.[274]

Edeb âlimleri arasındaki bu tercihin örneği, *kitâbe* ve *kâtib* terimlerinin kullanımında görülür. *Kitâbe* terimi, tamlayıcı bir ilave olmaksızın mutlak olarak kullanıldığında nesîr telifi, bedîî nesir yazımı anlamına

gelmekteydi; *kâtib* de bedîî nesir yazarı, özgün nesir kompozisyonu yazarı demekti. Bundan dolayı el-Askerî (v. 400/1010'dan sonra), eserine *İki Sanatın Kitabı - Şiir ve Bedîî Nesir* anlamında *Kitâbu's-sınâateyn eş-şi'r ve'l-kitâbe* adını koymuştur.[275]

Mevkileri Bakımından Kâtiblerin Tipolojisi

Abdullah el-Bağdadî ve onun ardından İbn Abdirabbih, kâtibliği beş türe ayırır. Bağdadî kaynak olarak kimliği belirsiz bir kâtibi verir; İbn Abdirabbih'in listesi Amr b. Mes'ede (v. 217/832) ile ilgili bir anekdot içinde yer alır. Beş tür şunlardır:

1. *Kâtibu harâc:* Toprak vergisi kâtibi,
2. *Kâtibu resâil:* Divân kâtibi,
3. *Kâtibu hâkim* veya *kâtibu kâdı:* Mahkeme kâtibi,
4. *Kâtibu cund:* Ordu kâtibi,
5. *Kâtibu meûne* veya *kâtibu şurta:* Polis kâtibi.[276]

Vazifeleri Bakımından Kâtiblerin Tipolojisi

Yukarıdaki tipoloji, yargı da dahil olmak üzere devletin yürütme gücünün muhtelif dairelerindeki kâtibleri sıralamaktadır. Kalkaşandî'nin listesi ise bunun aksine, kâtibleri vazifeleri bakımından sınıflandırır. Onun listesi yedi tür içermektedir:

1. Özgün yazışma ve tayin metinleri telif eden kâtib,
2. Hükümdarının mektuplarını yazan kâtib ("başkası adına yazan yazıcı"),
3. Hükümet yetkilileri "adına yazan" kâtib,
4. Bildirileri, kısa mektupları, müsvedde nüshaları yazan kâtib,
5. Güzel bir elyazısına ihtiyaç sebebiyle, özgün metin yazarının yazısını temize geçen kâtib,
6. Nahiv hatalarını, kalem hatalarını ve benzerini kontrolden geçiren ve divânda yazılan her şeyi tashih eden kâtib,
7. Dîvân kayıtlarını ve sicillerini tutan kâtib.[277]

Yazma Kabiliyetlerine Göre Kâtiblerin Tipolojisi

Bağdad'da 16 yıl boyunca Halife el-Kâim'in kâtibliğini yapan, asırlık Amîdu'r-Ruesâ Ebu Talib Muhammed b. Eyyub el-Kâtib (340-448/951-1056) ilginç bir tipoloji verir. Onun verdiği bu liste, kâtibleri bedîî nesir telif eden yazarlar olmaları itibarıyla kabiliyetlerine göre sınıflandırmak-

tadır. Kalkaşandî'nin dört asır sonraki listesi gibi onun listesi de yedi tür içerir:

1. *el-Kâmil*: Özgün kompozisyonlar yazan, (hazırlıksız, irticâlî kompozisyonlar) imlâ eden ve (güzel bir hatla) yazan kâtib.
2. *el-A'zel (Nakıs):* Tıpkı yukarıdaki gibi özgün kompozisyonlar yazan, hazırlıksız olarak imlâ eden, ama güzel bir hattı bulunmayan kâtib.
3. *el-Mubhem (Dilsiz):* Güzel bir hattı bulunan, ama ne özgün kompozisyon yazabilen ne de hazırlıksız imlâ edebilen kâtib.
4. *er-Rikâ'î (Yamacı):* Toplama (yamalama) yoluyla bir müzekkere (*ruk'a*) veya kısa bir mektup biraraya getirip işini gören ama muktelif fikirleri kullanarak uzun kompozisyonlar telif edemeyen kişi.
5. *el-Muhabbel (Engelli):* Hadiselere dair iyi bir hafızası olan, rivayette iyi olan, ama bir mektup telif edemeyen kişi; eğer zeki ise hükümdarlara nedimlik mevkiine uygundur.
6. *el-Muhallit (Karıştıran):* Yazısında incilerle pislikleri birbirine karıştıran, kompozisyonun güzelliğini bozan kişi.
7. *es-Sukkeyt (Suskun, sâkit):* Tıpkı asla hedefe varamayan ve yarışta sonuncu olan at gibi çok çaba harcayan, bir sürü gürültü patırtıdan sonra anlaşılır bir fikir ortaya koyan kişi.[278]

Bu listede dikkate değer olan husus, nesir yazarlarında en çok övgüye değer görülen vasıflardır: 1) Özgün kompozisyonlar yazabilme kabiliyeti, 2) Hazırlıksız, irticâlen kompozisyon imlâ edebilme, 3) İhlâl edip karıştırmadan belîğ yazabilme. Tabakât eserlerinde, en azından bitmiş yazılı ürünleri itibarıyla yetenekli yazarları tespit etmek kolaydır. Bu yazarlar, hükümdarlar veya diğer mühim kişiler adına telif ettikleri mektuplarının derlemeleri neşredilen kişilerdir. Sözkonusu derlemeler, mübtedîler tarafından çalışılıp rekabet edilecek, daha az yetenekli kâtibler tarafından da kullanılacak modeller olarak işgörürlerdi.

Kâtiblere Dair Kim Kimdir Listeleri

İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-ferîd* adlı eserinde şu kategoriler altında kâtiblere dair kapsamlı bir liste verir: 1) [Hz.] Peygamber'in kâtibleri, 2) İlk dört halifenin, [Hz.] Ebu Bekr, [Hz.] Ömer, [Hz.] Osman ve [Hz.] Ali'nin kâtibleri, 3) Emevîlerin kâtibleri, 4) Abbasîlerin kâtibleri ve başvezirleri, 5) Halifeler dışındaki kimselerin kâtibleri, 6) Asil kâtibler, 7) Kâtiblikleri yoluyla asalet elde eden kâtibler, 8) Mevkilerini hak etmeyen kâtibler.[279] Kalkaşandî'nin *Makâme*si'nde ve başka yerlerde başka listeler de verilir.[280]

Bakanın Rolü

Divan reisinin, yani divâna başkanlık eden kâtibin sahip olduğu son derece mühim rol, en yetenekli kişileri bu mevkiye cezbetmekteydi. Bunun sebebi, sözkonusu görevlinin hükümdarın sırdaşı olarak yararlandığı mevki ve bunun neticesinde elde ettiği itibar ve nüfûzdu. Kalkaşandî, *kâtib* "hükümdarın dilidir, onun sözcüsüdür [bk. Bizans'taki *logothete*]; onun kelamı ne kadar özgün ve insanların zihinlerinde ne kadar etkili olursa, hükümdarının itibarı da o kadar büyük ve diğer hükümdarlara karşı mevkii de o kadar yüksek olur".[281] derken bu duruma işaret eder. Dolayısıyla hükümdarın (halife, sultan, emîr), kendi bakanını, divânın (*divânu'l-inşâ*) başı olarak atayacağı kişiyi düşünürken mevcut en yetenekli kişiyi aramak için ciddî gerekçeleri vardı. Asaletli bir arkaplanın burada çok faydası yoktu; yetenek öncelikliydi. Şiirlerde ve vecîzelerde bu hususu gösteren çok sayıda şâhid vardır. Bu tür kâtib, sırdaş ve sözcülerin meşhur iki örneği, İslâm'da Salahaddin'in bakanı el-Kâdı'l-Fâzıl el-Beysânî ile 2. Frederick'in İslâm devlet idaresi sisteminden genişçe istifade ettiği Sicilya'da ona bakanlık yapan Piero della Vigna'dır.

Bir Edîb Makamı Olarak Kâtiblik

el-Ikdu'l-ferîd gibi çeşitli eserler kâtiblere dair kapsamlı listeler vermişlerdir. Bu listelerdeki kişiler, sıkça tabakât literatürünün de mevzuu olmuşlardır. Mürebbîlik, öğreticilik, nedîmlik gibi mevkilerin yanısıra kâtiblik de edîblere açık olan mevkilerdendi. Kâtiblere dair tarih sırasıyla düzenlenmiş bir liste için EK C'ye bakınız. Bu liste, 8. yüzyıl ortalarından 13. yüzyılın ikinci yarısına kadar olan dönemi kapsamaktadır. Bu listede İslâm âleminin doğusunda ve batısında iyi tanınan kişilerden bazıları da yer almaktadır. Listenin amacı, okuyucuya, İslâm'ın erken dönemlerinden 13. yüzyıla kadar bu tür bir mevkiye gelen edîblere dair bir fikir vermektir. Zaten 13. yüzyılın ikinci yarısı, İtalyan Rönesansı hümanizmasının doğuşunu müjdelemiştir. Bu liste ihâtalı (tüketici) değildir.

Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Meslekî kâtiblik, 8. yüzyılda, son Emevî hükümdarı Mervan'ın (hilafeti: 127-132/744-750) kâtibi Abdulhamîd b. Yahya ile başlamıştır. Onun hocası, Hişam b. Abdulmelik'in (hilafeti: 105-125/724-743) kâtibi Sâlim idi. Sâlim hakkında çok az şey bilinmektedir. Bununla birlikte, İbn Nedîm'in *Fihristi*'ne göre Aristo'nun İskender'e yazdığı mektupları tercüme etme şerefi kendisine aittir.[282] Abdulhamid, belâğata dayalı mektup yazımı sanatının kurucusu olarak görülür. O, aynı zamanda mektubu geliştirerek standart risâle uzunluğunu veren ilk kişidir.[283] Onun mektuplarından biri olan

meşhur *Risâle ile'l-kuttâb* ("Kâtiblere Mektup"), başlığının da gösterdiği üzere, kâtiblere hitaben yazılmıştır; onların mesleklerinin yüceliğini vurgular ve sorumluluklarını açıklar.[284] En yüksek ifadesini mektup yazımı sanatında bulan kâtiblik disiplini, 8. yüzyılın ilk yılları ile 10. yüzyılın ortaları arasında gelişimini tamamlamıştır. O çağlarda "Mektup yazımı sanatı Abdulhamîd ile başladı, İbnu'l-Amîd ile sonlandı" şeklinde sıkça zikredilen söz, bu sanatın ortaya çıkması ve olgunlaşması dönemine şahitlik eder.

Divân: Kâtibler İçin Bir Mekteb

Müesseselerle ilgili 2. Kısım'da ifade edildiği üzere divân aynı zamanda kâtiblik sanatı için bir mekteb durumundaydı. Meslekî eğitim, *dîvânu'r-resâil, dîvânu'l-inşâ, dîvânu'l-mukâtebât* gibi muhtelif adlarla adlandırılan devlet divânında verilirdi. Tenûhî'nin *Nişvâru'l-muhâdara* adlı eserinde öğrencilerin edebî sanatlarla ilgili temel derslerini divânda kâtiblerin nezâretinde tamamladıklarını gösteren çok sayıda örnek bulunmaktadır. Sonradan er-Radî'nin (hilafeti: 322-9/934-40) başveziri olacak olan Süleyman b. el-Hasan (v. 332/944), İbnu'l-Furât'a çıraklık yapmıştır.[285] Kâtib Ali b. Hişam'ın, Kâtib Ebu Abdullah el-Kınnâî'den bahsederken onun kendi nezaretinde eğitim aldığını söylediği rivayet edilir.[286] Önce İbnu'r-Râik'in kâtibi, daha sonra Beckem'in, onun ardından da Tüzün'ün başveziri olan Ebu Ca'fer İbn Şirzad, ondokuz yaşındayken divandaki çıraklığının hikayesini anlatır.[287] Salahaddin'in meşhur bakanı el-Kâdı'l-Fâzıl el-Beysânî'nin yukarıda değinilen durumu, divânların kâtiblere çıraklık eğitimi verilen mektebler olarak uzun süredir yerleşmiş bir fonksiyon icra ettiklerini açıkça gösterir.[288] Bir başka mühim örnek, Büveyhî hükümdarı Müeyyedüddevle'nin başveziri İbn Abbâd'ın lakâbında görülür. O, *studia edebiyye* alanındaki ileri düzey çalışmalarını, Büveyhî hükümdarı Rüknüddevle'nin başveziri olan İbnu'l-Amîd'in danışmanlığında yürütmüş olmasına atfen *es-Sâhib* ("lisansüstü ihtisas öğrencisi") lakâbıyla adlandırılmıştır.[289]

Kâtiblik Disiplinine Dair Elkitapları

Kâtiblik sanatına dair çok sayıda eser yazılmıştır. Bunlardan bazıları bize ulaşmış, çoğu ulaşmamıştır. İbn Haldun'un *Mukaddime*si'nde, Câhız'ın *el-Beyân ve't-tebyîn*i'nde, İbn Kuteybe'nin *Edebu'l-kâtib*i'nde, Muberred'in *el-Kâmil*i'nde ve el-Kâlî'nin *Kitâbu'n-nevâdir*i'nde verilen ve yukarıda değinilen temel *edeb* eserleri listesi,[290] Câhız'ın *el-Beyân*ı hariç, büyük oranda, *studia edebiyye*nin belkemiği olan filolojiye ağırlık vermektedir. Nahiv ve sözlük ilminde sağlam bir temel, bu ilimler için esas-

lı öneme sahip görülmekteydi. Fakat *edeb*in en yüksek ifadesinin başka bir yerde, edebin ruhu ve kalbi olan belâğatın dizginlerini salıveren alanlarda aranması gerekiyordu: Şiir, mektup yazımı ve hitâbette.

Ayırdedici Giysi: İşe Alınmış Kâtib

Tenûhî, kâtiblerin kendilerine has, ayırdedici giysilerini listeler. Bunların tasviri R. Dozy'nin eserinde görülebilir:

1. *Kabâ':* Bir tür kaftan, önünde düğmeleri olan tek parça giysi,
2. *Seyf:* Kılıç,
3. *Mintaka:* Gümüş veya altından bir kemer,
4. *Şâşiyye:* Etrafına bir kumaşla sarık sarılan başlık; hem başlık hem de sarılan kumaş, altın veya diğer mücevherlerle süslü olabilirdi.[291]

Ayırdedici Giysi: İşsiz Kâtib

Yukarıdaki liste, fiilen bir işte çalışan kâtiblerin giysisiydi. İşsiz olanların giysisi ise şöyle olurdu:

1. *Durrâ'a:* Bir tür kaftan, önünde düğmeleri bulunan ve kalb hizasına kadar ön tarafı açık olan tek parça giysi; bu giysi, muhtemelen keten, yün veya kıl gibi *kabâ*'nın hammaddesinden daha ucuz bir malzemeden imal edilirdi.
2. *Kalensuve:* Sarığın altına giyilen bir tür başlık; hem *durrâ'a* hem de *kalensuve* Hıristiyanlarca giyilen giysilere benzerdi.
3. *Huff ahmer:* Bir çift kırmızı ayakkabı, bir tür bot.[292]

E. Nedîmler

Vazife Süresi

Tarihçi Heysem b. Adî, Halife Mansur, Mehdî, Hâdî ve Harun Reşid'in nedîmliğini yapmıştır. Onların toplam hilafet dönemi (136-193/754-809) yarım yüzyıldan fazla bir süreyi kaplar. Heysem, şiir yazmasının yanısıra tarih, ensâb, topografi dallarında da eser vermiştir. O, aynı zamanda kadîm Arap bilgisini nakleden velûd bir râvî idi. Bilinen ilk yıllık tarih, *tarîh 'ale's-sinîn* ona nisbet edilir.[293] Nedîmlerden bazıları hükümdar saraylarında uzun süre vazife yapmışlardır. Çok yönlü bir kişi olan İshak b. İbrahim el-Mevsılî, Harun Reşid döneminden Mutevekkil'in ilk dönemlerine kadar altı halifeye nedîmlik yapmıştır.[294]

Nitelikler

Eğlence ve işret nedîmliği Abbasîlerin ilk dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Âlimler ve şairler, hükümdarı eğlendirmek üzere çağrılma ümidiyle Hilafet Sarayı'nın kapılarında toplanırlardı. Edîblerin edebî kültürü, sultan ve emîr saraylarının ilgi ve taleplerine göre şekillendirilmiştir.[295] Nedîmlik çok yönlülüğü gerektirmekteydi; çeşitlilik, can sıkıntısına karşı mükemmel bir tedavi olan eğlence içindi. Merzubânî'nin anlattıklarına göre, Esma'î'nin Harun Reşid ile ilk görüşmesi, hükümdarla nedîm arasındaki ilişkiye, hükümdarın edebî kültürüne ve kadîm şiirin okunmasından aldığı hazza, şiirin ilk nazmedildiği şartların şiir râvîleri, şairler ve Arab (şifahî) halk bilgisi âlimlerinin hafızalarını zorlamalarıyla olan ilişkisine ışık tutar.

Şiir ve *ahbâr*-tarih bilgisi bakımından sadece rakibi Ebu Ubeyde ile karşılaştırılabilecek olan Esma'î, bir gece Harun Reşid'in takdirini kazanmıştır. Uykusuzluk nöbetinden muzdarib olan Harun Reşid, mabeyincisini çağırır ve kendisini eğlendirecek bir şair bulmasını ister. Mabeyinci, saray kapısında ümitle beklemekte olanlara "Burada şiir inşâd eden biri var mı?" diye seslenir. Esma'î'nin şansı açılmıştır. Hükümdarın huzuruna getirilir. Halife "Şair misin şiir râvîsi mi?" diye sorar. O, "şiir râvisi", "tüm ciddî ve gülünç şeylerin, eğlendirme için ustaca yapılan her şeyin (râvisi)!" diye cevaplar. Halife "Vallahi, senin iddialarından daha büyüğüyle böbürlenen bir kimse görmedim" deyince, Esma'î hevesli bir şekilde şöyle cevap verir: "İşte huzurunuzda at yarışındayım ey Müminlerin Emîri, dizginlerimi salıverin!" Halifenin imtihanı atasözleri ve şiirlerle devam eder ve öylesine eğlendirici bir zenginlikte geçer ki, halife ona sarayına serbestçe girip çıkma hakkı bahşeder ve otuz bin dirhemlik bir kese verir. Başvezir de buna yirmidokuz bin dirhemlik bir kese ekler ki, bu miktar ihtiyatlı bir şekilde hükümdarın verdiğinden daha az tutulmuştur. Güçlü emîrlerin/şehzadelerin de kendi nedîmleri olurdu. Edîb Ebu'l-Fazl Mudarib b. İbrahim en-Nişaburî (v. 278/888), Emir Tahir b. Abdullah b. Tahir'in nedîmiydi. Emir Tahir, daha önce zikredildiği üzere Bağdad'ın Doğu Yakası'ndaki el-Harîmu't-Tâhirî'ye adını veren dedesi tarafından kurulan Tahirîler hanedanının üyesiydi.[296]

Saray Hayatının Tehlikeleri

Emirle yakın ilişki içinde bulunan nedîmler, cüretkârlıkları yüzünden sık sık uzaklaştırılırlardı. Her ikisi de Me'mûn'un nedîmi olan İbrahim el-Yezîdî ve Yahya b. Eksem, bir gün halifeyle birlikte eğlenmektedirler (İb-

rahim'in babası Ebu Muhammed, Me'mûn'un mürebbîsiydi). Hükümdardan cesaret alan Yahya, İbrahim'e, -bazı mürebbîlerin kendi vesayetlerindeki çocuklarla ilgili âdetlerinde olduğu üzere- onun kendi denetimindeki gençlerden cinsî açıdan faydalandığını imâ eden bir soru sorar. Me'mûn'un tavrından öfkelenen İbrahim sert bir tepki verir: "Müminlerin Emîri bu hususta Allah'ın kullarının en bilgilisidir; babam onun mürebbîsi değil miydi?"[297] İmâlı bir hakaretle karşı karşıya kalan Me'mûn ayağa kalkıp topluluğu terk eder, toplantıyı aniden sona erdirir. Yahya, İbrahim'e dönerek "Ne yaptığını gördün mü? Kesinlikle bu senin ailenin saraydaki nüfuzuna son verecektir" der. Artık şarabın etkisinden tamamen sıyrılmış olan İbrahim kalem ve mürekkep ister ve hemen altı mısralık bir şiir yazarak, ailesinin saraydaki itibarını, kendi makamını ve büyük ihtimalle kellesini kurtaran bir özür diler.[298] Bazen nedîmin cüreti çok ileri gider ve felaketle neticelenirdi. Nitekim yukarıda zikredilen, Mutevekkil'in nedîmi İbnu's-Sikkît'in durumunda böyle olmuştur; halife, onu ölünceye kadar ayak altında çiğnetmiştir.[299]

Rekabet

Ebu Muhammed el-Yezîdî'nin torunu Ahmed b. Muhammed, Me'mûn için irticalen şiirler inşâd ederdi. Bir keresinde Me'mûn saraya olan uzun ve sâdıkâne hizmetlerinden dolayı onun babasını ve dedesini öven sözlerini bitirir bitirmez, Ahmed, onun sözlerini iki mısralık bir şiir haline koyar. Bir başka hadisede Me'mûn saça ak düşmesine dair bir şiir söylenmesini emredince Ahmed derhal bir şiir inşâd eder. Şairin eski rakibi Yahya b. Eksem Me'mûn'u methetmemesi sebebiyle şiiri tenkid edince, buna karşılık Ahmed, halifenin saça ak düşmesi konusunda bir şiir istediği cevabını verir. Ardından yine irticâlen şiirine devam ederek aynı vezin ve kâfiye ile hükümdarı metheder.[300] Siparişe göre anında irâd edilen bu tür şiir söyleme son derece övülürdü. Yukaöz konusu örnekte sözkonusu şiir, rakibin tenkidini susturmaya da yaramıştır. Nadr b. Hadid, Emir Mu'tasım'ın arkadaşıydı. Ancak bu arkadaşlık, emîrin, Me'mûn'un saray âlemine yükselişine kadar sürdü. Nadr'in tekrar Mu'tasım'ın çevresine kabulü, ancak onun bir şiir yazmasından ve Mu'tasım'ın da bu şiiri duymasından sonra oldu.[301]

Mesleğin Gerilemesi

Toplumdaki takvâ sahiplerinin nedîmliği onaylamadığı hususunda şüphe yoktur. Muttakî'nin "Benim *nedîm*im Kur'ân'dır ve kendisiyle oturmak üzere (*celîs*) başka bir arkadaş istemiyorum" şeklindeki ilanına,

Ebu Bekr es-Sûlî'nin tepkisine ve İbnu'l-Cevzî'nin Sûlî'nin tepkisine yönelik yorumuna daha önce değinmiştik.[302] Mustansır (hilafeti: 350-66/961-76), el-Berkî olarak tanınan âlim-şair Abdullah b. Abdullah el-Endelûsî'yi kendi eğlence nedîmi olmak üzere davet etmiş, Berkî'nin takvâsı onu bu daveti kabul etmekten alıkoymuştur.[303] Onun durumu nadirattan değildi, zamanın eğilimini göstermekteydi. Sosyal iklim tedricen değişmekteydi. Tarihî kaynaklar, 11. yüzyıldan itibaren nedîmlikle ilgili kaydadeğer bir şey nakletmemeye başlamışlardır.

F. Nedîmlik Alanlarından Bazıları

Kıftî, meşhur *Kitâbu'l-Eğânî*'nin (*Şarkılar Kitabı*) müellifi Ebu'l-Ferec el-Isbahânî'den bahsederken onun bilgi alanları arasında, kendisinin özellikle şöhret bulduğu tarih, nahiv, sözlük ilmi ve şiirin yanısıra "avcı kuş eğiticiliği, baytarlık, bir miktar tıp, nücûm (astroloji), eczacılık gibi nedimlik alanlarından bazıları"nı da sıralar.[304] Kalkaşandî dönemine gelindiğinde bu alanların kâtiblik sanatına yardımcı dallar olarak eklendiğini görürüz. Müellif onları kâtiblikle ilgili *Makâme Bedriyye*si'nde sıralamaktadır.[305]

G. Mesleğin Gözden Düşmesi

Bu, bir meslek olarak nedîmliğin kâtibliğin kapsamına katıldığını göstermektedir. İhtisaslaştığı ilim dalları arasında nedîmliğe (*munâdeme*) ait alanlar da bulunan Ebu'l-Ferec el-Isbahânî'nin kendisi de *el-Kâtib* unvanıyla meşhurdu.[306] Şüphesiz *munâdeme*nin gerileyişi tedrîciydi; fakat öyle görünmektedir ki, Bağdad'daki saray hayatında fiilen son bulması, 10. yüzyılın ikinci yarısındaki bir dönemde, Kâdir Billah'ın hilafete gelişiyle (hilafeti: 381-422/991-1031) vukubulmuştur. Onun hilafeti, Gelenekçi hareketin Bağdad'ın dinî-siyasî hayatında kendisiyle mücadele edilmesi gereken bir güç olarak doruğa ulaştığı bir dönemde başlamıştı. Kâdir'in hilafete gelişiyle birlikte Engizisyon (Mihne)-sonrası iklim zirveye çıkmıştır. 11. yüzyılın ilk üçte birlik kısmında Kâdir Billah'ın Gelenekçilikten ilham alan bildirileri, gelenekçi bir beyanname olan Kâdirî Akâidi (*el-i'tikâdu'l-kâdirî*) haline gelmiştir. Sosyal iklim öylesine değişmişti ki, artık ayrılmaz parçaları içki ve raks (dans) ile birlikte eğlence nedîmliğini uygulamak en azından alenen mümkün değildi. İbnu'l-Cevzî'nin, rahatlamayı Kur'ân'da arayan bir halifeyi tenkid etmesi dolayısıyla Sûlî'yi mahkum edebilmesinin sebebi buydu.[307] Âmâ bir edîb ve fakih olan Ahmed b. Atiyye ed-Deskerî, Bağdad'ın 40 mil kadar güneyindeki Mez-

yedî Hille'sinde Emir Seyfuddevle Sadaka'nın (hükümdarlığı: 479-501/1086-1108) sarayında tükenmekte olan nedîmler türünün belki de sonuncusudur. O, Bağdad'da el-Kâim, el-Muktedî ve el-Mustazhir'in saray şairi olarak görev yapmıştır.[308]

Notlar

1 Beyhakî, *Târîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 130 vd.

2 Bk. İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-ferîd*, 4/180.

3 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/320.

4 Bu iki meşhur kâtib hakkında bk. *EI²*, H.A.R. Gibb, "Abd al-Hamîd" maddesi; C. Cahen, "Ibnu'l-'Amîd" maddesi.

5 Hicrî 2.-4. yüzyıllar arasındaki başvezirler hakkında bk. D. Sourdel, *Le vizirat Abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*.

6 Bk. *EI²*, C. Cahen ve C. Pellat, "Ibn Abbâd" maddesi, iyi bir kaynakçayla birlikte.

7 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/113-6, özellikle 114.

8 Bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 128 vd. (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 154, 176, 181, 199). Bir *ğulâm* (hâdim-öğrenci) bu lakabla şöhret bulabilir ve bu, onun daimî lakabı haline gelebilirdi.

9 "Sahib" ve "nedîm" lakabları hakkında bk. Meynard, *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe*, s. 141-2, 247-8. Mektup yazıcısı ve şair, "Sâhibu Tikrît" Fahrulmulk İsa b. Mevdûd (v. 584/1188-9) hakkında bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/166-8.

10 Onun hayat hikayesiyle ilgili en kapsamlı ve en doyurucu bilgi veren kaynaklar için bk. Se'âlibî, *Yetîmetu'd-dehr fî şuarâi ehli'l-asr*, 3/31-117; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 6/168-317.

11 Se'âlibî, *Yetîmetu'd-dehr*, 3/32.

12 Se'âlibî, *Yetîmetu'd-dehr*, 2/297.

13 Se'âlibî, *Yetîmetu'd-dehr*, 2/23.

14 Se'âlibî, *Yetîmetu'd-dehr*, 2/211.

15 Se'âlibî, *Yetîmetu'd-dehr*, 2/188.

16 Se'âlibî, *Yetîmetu'd-dehr*, 2/143.

17 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-tarîh*, 13/178; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Mısr ve'l-Kâhira*, 6/373.

18 Bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 237-8. Daha fazla ayrıntı için bk. G. Makdisi, "An Islamic Element in the Early Spanish University", *Islam: Past Influence and Present Challenge* içinde, s. 126-37.

19 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/180.

20 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*,10/214. İbn Hubeyre hakkında bk. *EI²*, G. Makdisi, "Ibn Hubayra" maddesi; H. Mason, *Statesmen*. (Mtr. notu: İngilizce metinde bu eserin sayfa numarası verilmediği gibi, kaynakçada da esere yer verilmemiştir.)

21 *IMA*, s. 98. Bu ve benzeri vecizeler için bk. İbnu'l-Mu'tezz, *Kitâbu'l-edeb*, 7. kısım, 169. not. (Mtr. notu: İngilizce metinde bu iki eserin açılımı verilmediği gibi, onlara kaynakçada da yer verilmemiştir.)

22 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/124-5. (Mtr. notu: *Men lezime's-sultâne uftutine ve mâ izdâde abdun mine's-sultân dunuvven illâ izdâde minallah bu'den.* Bk. Ebu Dâvud, Sünen, Sayd, Bab: Fî ittibâi's-sayd içinde).

23 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/344-5.

24 İbn Bessâm, *Kitâbu'z-zahîra fî mehâsini ehli'l-Cezîra*'dan naklen İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/39.

25 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 17/140.

26 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 285.

27 Bu sözlük âlimi hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 8/193.

28 Bk. Abdurrahman b. İsa, *Kitâbu'l-elfâz*, nşr. L. Şeyho, Beyrut, 1885 ve 1898; Kahire 1931.

29 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 6/1, 86.

30 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 580.

31 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 249.

32 Bu tabîb hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 3/301. İbn Ebi Useybia onu seçkin bir tabîb ve çeşitli tıp eserlerinin müellifi olarak görmektedir.

33 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 332.

34 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 4/11.

35 Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara*, 8/54 vd.

36 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/364 vd.

37 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 18/191.

38 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 222.

39 Onun *hateni*, yani evlilik yoluyla akrabası. Bu kişi büyük ihtimalle genç Muberred idi, bk. Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/149.

40 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 167.

41 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/234.

42 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/64.

43 Beyhakî, *Târîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 145.

44 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 580.

45 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 659 vd.

46 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 729.

47 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 673.

48 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s.697.

49 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 699.

50 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 572-3.

51 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 600.

52 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 95.

53 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 90; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/164.

54 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 609-610.

55 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 579 vd.

56 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/264.

57 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/224.

58 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/314.

59 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/9.

60 Bu konuda bk. 6. Kısım, 4. Bölüm: Meslek Sahibi Edîbler, "Sosyal Hareketlilik ve İktisadî Statü" başlığı.

61 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/137.

62 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 258.

63 Fâtıma hakkında bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 16/169 vd.

64 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 572.

65 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 573-4.

66 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 730 vd.

67 Beyhakî, *Târîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 161.

68 Beyhakî, *Târîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 147.

69 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 252. Mehrî hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 8/249.

70 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn, aynı yer.*

71 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 414 vd.; hayat hikayesi ve eserleriyle ilgili ayrıntılar için ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, 3/236-240.

72 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 293-5.

73 Kıftî, *Târîhu'l-hukemâ*, s. 116-122; İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 295-300; Sezgin, *GAS*, 3/260-3.

74 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/139, h. 304 yılı altında.

75 Beckem hakkında bk. *EI²*, M. Canard, "Badjkam" maddesi.

76 Bk. *EI²*, D. Sourdel, "Ibn Ra'ik" maddesi.

77 Bu başvezir hakkında bk. İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/351-5; *EI²*, H. Bowen, ilgili madde. Sinan hakkında bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 11/262-3; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 15/462-3.

78 Kıftî, *Târîhu'l-hukemâ*, s. 109-111; İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 304-6. Ayrıca bk. F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, dizin.

79 Kıftî, *Târîhu'l-hukemâ*, s. 271-7; İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 414-427. Daha fazla ayrıntı için Sezgin, *GAS*, 3/274-94.

80 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 482.

81 Kıftî, *Târîhu'l-hukemâ*, s. 277-280; İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 608-9; Brockelmann, *GAL*, 1/210-3, *Zeyl*, 1/375-7.

82 Kıftî, *Târîhu'l-hukemâ*, s. 282-3; İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 427; Sezgin, *GAS*, 6/61, 9/236-7.

83 Kıftî, *Târîhu'l-hukemâ*, s. 408-9; İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 436-7; Sezgin, *GAS*, 3/326-7.

84 İbnu'l-Hammâr hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 3/322-3.

85 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 13/136-46; İbn Şakir el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 2/95-9; İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 429-430; Brockelmann, *GAL*, 1/24, *Zeyl*, 1/425-6; Sezgin, *GAS*, 2/646, 3/334-5.

86 Kıftî, *Târîhu'l-hukemâ*, s. 413-426; İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 437-59; Brockelmann, *GAL*, 1/453-8, *Zeyl*, 1/812-28.

87 Kıftî, *Târîhu'l-hukemâ*, s. 165-8; İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 550-60; Brockelmann, *GAL*, 1/469-70, *Zeyl*, 1/851-4.

88 Kıftî, *Târîhu'l-hukemâ*, s. 223; İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 324; Brockelmann, *GAL*, 1/482-3, *Zeyl*, 1/884.

89 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 501-15.

90 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 501-15; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/220-3; Brockelmann, *GAL*, 1/486-7, *Zeyl*, 1/889.

91 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 515-17; Brockelmann, *GAL*, 1/460, *Zeyl*, 1/830.

92 İbnu'l-'Aynzerbî hakkında bk. İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 570-1; Brockelmann, *GAL*, 1/487, *Zeyl*, 1/890.

93 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 614-27; Brockelmann, *GAL*, 1/272, *Zeyl*, 1/481.

94 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 571.

95 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 11/171-5; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/10-14.

96 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 651-9; *Bustân*'ın mevcut elyazma nüshası ve kısmî neşri için bk. Brockelmann, *GAL*, 1/892.

97 Onun hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 19/64-92.

98 Bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 11/259-62; İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 660.

99 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 536.

100 Bk. *EI²*, R. Blachère, "Antara" maddesi; B. Heller, "Sîrat Antar" maddesi.

101 el-Anterî'nin hayat hikayesi hakkında bk. İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 389-99. Ayrıca bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/241.

102 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 659.

103 F. Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, s. 88-92.

104 Bu ailenin üyeleri hakkında F. Wüstenfeld'in *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher* adlı eserinin yanısıra bk. İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 517-530; Brockelmann, *GAL*, 1/486, 487, 489, *Zeyl*, 1/789, 890, 893.

105 Bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 25-7 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 67-71).

106 Bk. yukarıda 2. Kısım: Edeb Müesseselerinin Tipolojisi, "Kütüphaneler" başlığı.

107 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/316-7. Sûlî hakkında bir bilgi için bk. *a.g.e.*, 6/359-361. İbnu'l-Cevzî burada edeb alanındaki ilmi sebebiyle Sûlî'yi över. Yukarıda iktibas edilen pasajın tercümesi, Sûlî'nin tarih eserinin bize ulaşan ve J. Heyworth-Dunne tarafından tahkik edilen kısmındaki asıl metne dayalıdır. bk. Sûlî, *el-Evrâk: Ahbâru'r-Râzî ve'l-Muttakî*, s. 193. *Muntazam*'daki metin bu metinden hafif farklılık göstermekle birlikte ifadenin özünü değiştirmez.

108 J. Wakin, *The Function of Documents in Islamic Law*, s. 16-17.

109 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, "Şurût" maddesi (*İlmu'ş-şurût ve's-sicillât* başlığı altında).

110 Brockelmann, *GAL*, 1/173; Sezgin, *GAS*, 1/435.

111 Tahavî'nin *şaheser*inin 4 parçasının (*cuz'*) tahkikli neşri için bk. J. Wakin, *The Function of Documents in Islamic Law*. Burada bu parçalara ve hukukî belgelere dair kapsamlı bir inceleme de yapılmaktadır.

112 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/1045-6.

113 İbnu'l-Farazî, *Kitâbu'l-mevsûl fî tarîhi ulemâi'l-Endelus*, nşr. Franciscus Codera, Madrid, 1892.

114 İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla fî tarîhi eimmeti'l-Endelus ve ulemâihim ve muhaddisîhim ve fukahâihim ve udebâihim*, Madrid, 1882.

115 Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, 1965.

116 İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, 1/14-15.

117 İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, 1/16-17.

118 İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, 1/42.

119 İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, 1/261-2.

120 İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, 1/332.

121 İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, 1/175.

122 Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 6/204-5.

123 Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 6/161.

124 İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, 2/611-2.

125 Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 6/136-9.

126 İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, 1/274: *Kad 'avvele'n-nâsu 'aleyh.*

127 Örnek olarak yalnızca İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, 2. cilde, rastgele seçilen şu numaralara bakılabilir: 62, 169, 175, 274, 276, 317, 327, 364, 370, 411, 507, 509, 611.

128 İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, 2/486-8.

129 İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, 1/41, 142, 301, 332.

130 Arap dünyasında yazı hakkında bk. *EI²*, J. Sourdel-Thomine, "khatt" maddesi (metin içinde kaynakçayla birlikte). Ayrıca bk. F. Rosenthal, "Abu Haiyân al-Tawhîdî on Penmanship", *Ars Islamica*, 13-14 (1948), s. 1-30; bu eserin Arapça metni, Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *Selâsu Resâil* içinde neşredilmiştir.

131 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/29.

132 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/199.

133 Bu sözlük âlimi hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 8/215-224.

134 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/195.

135 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 22/455; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/199.

136 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 22/456.

137 İbn Mukle hakkında, özellikle divân kâtibi ve başvezir olarak rolüyle ilgili olarak bk. D. Sourdel, *Le vizirat Abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, dizin; ayrıca bk. *EI²*, D. Sourdel, "Ibn Muqla" maddesi (kaynakça ile birlikte).

138 İbnu'l-Bevvâb hakkında özellikle bk. D. S. Rice, *The Unique Ibn al-Bauwab Manuscript in the Chester Beatty Library*, Dublin, 1955. Ayrıca bk. *EI²*, J. Sourdel-Thomine, ilgili madde; hayat hikayesi hakkında bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/28-30. İbn Mukle (Ebu Ali Muhammed b. Ali) hakkında bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/198-202. Buradaki metinde, İbn Hallikân, aynı şekilde İbn Mukle olarak tanınan kardeşinin de (Ebu Abdullah Hasan b. Ali, v. 338/949) üstat bir hattat olduğunu söylemektedir. Ancak bu ibarede bir ha-

ta olmalıdır, çünkü İbn Hallikân, İbnu'l-Bevvâb ile ilgili bölümde Kûfî yazıdan yukarıda zikredilen hattı icad eden kişi olarak Ebu Ali İbn Mukle ismini vermektedir. Ayrıca bk. Brockelmann, *GAL, Zeyl*, 1/433-4.

139 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/159.

140 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/323; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 15/97.

141 Ebu Abdullah el-Kuzâî el-Endelûsî, *el-Muktadab min kitâbi tuhfeti'l-kadîm*, (nşr. İbrahim el-Ebyârî, Kahire-Beyrut, 1402/1982), s. 83.

142 Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 6/456.

143 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/188.

144 İbn Receb el-Hanbelî, *Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile* (Kahire baskısı), 1/321.

145 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/398 vd.

146 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/150 vd.

147 İbn Nedim, *Fihrist*, s. 118; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 3/64; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/44.

148 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/66 vd. (Mtr. notu: Burada verilen cilt numarasında bir hata bulunmaktadır. Çünkü müellif kaynakçada bu eserin üç ciltlik bir baskısını kullandığını belirtmektedir.)

149 Bk. 6. Kısım, 2. Bölüm: Öğrenci-edîb, "Mükâfatlar ve Şerefiyeler" başlığı.

150 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 16/169-74, özellikle s. 170. Ayrıca bk. İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 9/40. Burada Fâtıma'nın babasının adı *Ali el-Edîbî* olarak verilir.

151 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/92; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 18/125; Ahvel hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 8/138.

152 Beyhakî, *Târîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 109.

153 Sezgin, *GAS*, 8/16.

154 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 166.

155 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 655.

156 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/63; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 2/20-1.

157 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/220.

158 Brockelmann, *GAL*, 1/209, *Zeyl*, 1/372.

159 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 287.

160 Bk. İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 406, 492, 670.

161 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 10/276 vd.; İbn Receb, *Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile* (Kahire baskısı), 1/339 vd.

162 G. Makdisi, *Ibn Aqîl*, s. 434.

163 G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, s. 92.

164 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 318.

165 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/39.

166 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/176 vd.

167 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/442 vd.

168 Bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 204 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 286).

169 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 17/577.

170 İsmail b. Subeyh hakkında bk. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, dizin.

171 Ebu'l-Hasan el-Esrem hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 8/90.

172 Sezgin, *GAS*, 8/43-4.

173 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/319-320.

174 Bk. 6. Kısım, 3. Bölüm: Amatör Edîbler, "Kitap Satıcıları-Yayıncıları ve Kitap Üretimi" altbaşlığı.

175 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/39.

176 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 725. Ayrıca bk. F. Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, (Roma, 1947), s. 2.

177 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 8/92.

178 Kapsamlı bir kaynakça ile birlikte İbnu'l-Heysem hakkında bk. Brockelmann, *GAL*, *Zeyl*, 1/851 vd.; Sezgin, *GAS*, 5/358-74,.

179 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 550 vd.

180 İbn Bessâm hakkında bk. Brockelmann, *GAL*, 1/339, *Zeyl*, 1/579; şair hakkında bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/280.

181 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/134.

182 İbn Ebi'd-Dunyâ hakkında bk. *EI*^{2}, A. Dietrich, ilgili madde. Onun *Ahlâk*'ı J.A. Bellamy tarafından neşredilmiştir.

183 Beğavî hakkında bk. *EI*^{2}, J. Robson, "Baghawi" maddesi.

184 İbnu'l-Merzuban hakkında bk. Brockelmann, *GAL*, 1/125, *Zeyl*, 1/189.

185 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 2/310 vd.

186 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 333.

187 Bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 11/182 vd.

188 Brockelmann, *GAL*, 1/113, *Zeyl*, 1/174.

189 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/95.

190 Sezgin, *GAS*, 9/184.

191 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 20/34 vd. Ayrıca bk. Brockelmann, *GAL*, *Zeyl*, 1/181.

192 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 1/119.

193 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 9/107; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/47.

194 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 349.

195 Bk. A. J. Arberry, *Chester Beatty's Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts*, dizin, ilgili madde.

196 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/235.

197 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 534-5.

198 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 406.

199 Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 6/487 vd.

200 Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 6/163.

201 Ebu Abdullah el-Kuzâî el-Endelûsî, *el-Muktadab*, s. 188.

202 Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 6/457.

203 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/111.

204 Ebu Hayyan et-Tevhîdî, "Risale fî ilmi'l-kitâbe", *Selâsu Resâil* içinde, s. 94.

205 E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, *edeb* makalesi içinde *'ilmu'l-edeb* maddesi.

206 Bu terim hakkında bk. Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, diğer yerlerin yanısıra 4/9, 159, 178, 181, 188, 5/581.

207 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/127. Hicrî 302'de el-Muktedir'in (hilafeti: 295-320) oğulları ders almak üzere *kuttâb*a girmiştir. Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/124: *Kâne yahtelifu ileyhi evlâduhu'l-ekâbiri ve zevî'l-celâle.* Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 17/53: *Kâne evlâduhu'l-ekâbiri yaksudûne mektebehu min câmii Bağdad.*

208 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 17/133, (*Fihrist*'ten naklen); *Muwaşşâ*'nın müellifi el-Veşşâ'dan bahsederken şöyle denilir: *Kâne nahviyyen li-mektebi'l-âmme.*

209 Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 6/158: *Ve kâne ebûhu mu'allimen 'âmmen.*

210 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/186; İbn Harûf'tan (v. 590/1194 civarı) bahsederken şöyle der: *Kâne kesîra't-tirhâl ve't-tisyâr bi-muduni'l-Endelus, yufîdu ehle kulli medînetin yedhuluhâ ve yaksuduhu't-talebetu min ehlihâ.* (Mtr. notu: Burada verilen cilt ve sayfa bakımından bir hata bulunmaktadır, çünkü kaynakçada bu eser üç cilt olarak zikredilmiştir.)

211 Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara*, 1/97.

212 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 1/114.

213 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/257-8, 270; Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 284; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 13/168.

214 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 301.

215 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 1/326.

216 *TNN*, s. 60-1 (Mtr. notu: İngilizce metinde, bu eserin açılımı ve künyesi kaynakçada verilmemiştir.); İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/231; Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 80.

217 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 78-9.

218 Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 7/142; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/119.

219 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 19/105.

220 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/220; el-Kâsım hakkında bk. *EI²*, J. E. Bencheikh, "al-Kâsim b. 'Îsa" maddesi.

221 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 340-1; Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, 4/117; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 3/46-9.

222 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/32; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, s. 156-166; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 2/259-60.

223 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/127.

224 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 323.

225 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 327-8.

226 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 300.

227 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 329.

228 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/85.

229 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/134; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/87, ayrıca: 3/83.

230 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 18/179-84.

231 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/95.

232 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 4/261-3.

233 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/253.

234 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/227-8.

235 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 9/25.

236 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/218-9.

237 İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 4/284.

238 Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 13/168.

239 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 301; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/313-7.

240 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/68.

241 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 78-9; Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 80; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/26 vd.

242 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 314; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/19.

243 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/277.

244 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/32; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 2/259-60.

245 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 340.

246 Hibetullah, oğlu ve torunu hakkında bk. İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 9/25, 167, 219. Ayrıca bk. Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 227; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 3/227; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/218-9.

247 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/364.

248 Bk. 6. Kısım, 2. Bölüm: Öğrenci-Edîb, "Mükâfatlar ve Şerefiyeler" başlığı.

249 Yâkût el-Hamevî, İbn Kadîm'in ortadan kayboluş tarihini hicrî 251 olarak verir. Fakat Mu'tezz hilafete 252 yılında gelmiştir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 18/207-9, özellikle s. 209; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/159.

250 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/53. Ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, 8/129 vd.

251 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 320.

252 E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon, tasaddara* maddesi.

253 R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes, tasaddara* maddesi.

254 Kadrolar ve görevler hakkında ayrıntılar için bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 3. Bölüm: Skolastik Câmia (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 276-322).

255 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/48: *Saddarahû bi'l-Mevsıl li'l-ikrâ ve'l-ifâde ve't-tasnîf.*

256 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/330.

257 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/22-3.

258 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/273-4; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/175-6.

259 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/176, not 4, (İbn Mektum'dan naklen).

260 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/147; Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 2/64.

261 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 9/189-190; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 17/267-9; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/48.

262 Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 1/82; Y. Eche, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques*, s. 264.

263 Bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 221 (bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 319).

264 E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, ilgili madde.

265 R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, "kâtib" maddesi, *apud* Lello, *Descrizione del real Tempio di Morreale*, Palermo, 1702. Burada 1182 yılına ait bir belgenin aynı döneme ait Latince bir tercümesi verilmektedir. Bk. R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 1/24, "Lello" maddesi altında.

266 Bk. 7. kısım, 5. bölüm, "Ars Dictaminis ve Ars Notaria" başlığı.

267 Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 2/2. kısım, s. 568.

268 Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 1/104; ayrıca bk. *kâtibu'd-dest* ve *kâtibu'd-derc*; bk. C. E. Bosworth, "A Maqâma on Secretaryship: al-Qalqashandî's *el-Kawâkib al-durrîya fi'l-manâqib al-Badriyya*", *BSOAS*, 27 (1964), s. 298, dipnot 19.

269 Bk. R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, ilgili madde.

270 Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 5/1. kısım, s. 414.

271 Bk. R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, "neşe'e, enşe'e" maddeleri.

272 Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ fî sınâati'l-inşâ*, 14 cilt, Kahire: Bulak, 1338/1920; Kahire, 1383/1963.

273 Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 1/51.

274 Ayrıntılı gerekçeler için bk. Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 1/54 vd.

275 Bk. Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 1/52.

276 D. Sourdel, "Abd Allah el-Baghdâdî", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 14 (1952-4), 123, 149-50; İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-ferîd*, 4/176-7.

277 Ayrıntılar için bk. Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 1/130 vd.

278 Müellifin hayat hikayesi ve verdiği liste için bk. Safedî, *el-Vâfî*, 2/235. Ayrıca bk. İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 8/175; burada liste verilmeksizin kısaca hayat hikayesi anlatılır.

279 İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-ferîd*, 4/161 vd.

280 Kalkaşandî'nin listesi hakkında bk. C. E. Bosworth, "A Maqâma on Secretaryship: al-Qalqashandî's *el-Kawâkib al-durrîya fi'l-manâqib al-Badriyya*", *BSOAS*, 27 (1964), s. 297.

281 Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 1/130.

282 İbn Nedim, *Fihrist*, s. 171.

283 Bu, Abdulhamîd'den önce belâğatın hiç temsilcisi bulunmadığı anlamına gelmez. Merzubânî, belâğatlarıyla meşhur dört kişinin adını verir. Bunlardan ikisi Kûfelidir: Abdullah b. Hemmam es-Salulî ve Kabîsa b. Cabir el-Esedî (v. 69/688); ikisi de Basralıdır: el-Hasan b. Ebi'l-Hasan (el-Basrî, v. 110/729) ve Abdullah b. el-Ahtem. Onlardan dört *fusahâu'l-Arab* ("Arapların belîğ/fasih konuşanları") olarak bahsedilir. Bk. Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 236.

284 Muhammed Kürd Ali, *Resâilu'l-buleğâ*, s. 222-6.

285 Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara*, 8/83: *Kuntu ehuttu beyne yedey... İbnu'l-Furât... ve etehakkaku bih.* Süleyman hakkında bk. İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/338.

286 Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara*, 8/33: *Ta'allemtu beyne yedeyh.*

287 Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara*, 8/54-5.

288 Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 6/219-224.

289 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 7/179-181; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/113-6.

290 İbn Haldun, *Mukaddime*, 3/340-1.

291 Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara*, 8/13.

292 Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara*, 8/43. Ayrıca bk. R. Dozy, *Dictionnaire detaillé des noms des vêtements chez les arabes*, (Amsterdam, 1845), ilgili madde.

293 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/157-165; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/365-9; Sezgin, *GAS*, 1/272, 8/120.

294 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/219. Ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, 1/371, 2/578.

295 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 129 vd. Ayrıca Esma'î hakkında bk. Sezgin, *GAS*, 8/71 vd.

296 Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, s. 119-121. Ebu'l-Fazl Mudarib hakkında bk. Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/275.

297 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 90. Buradaki metinde ibare *illâ* yerine *'alâ* olarak okunmuştur.

298 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 89-90.

299 Bk. 6. Kısım, 4. Bölüm: Meslek Sahibi Edîbler, "Saray Hayatının Tehlikeleri" başlığı.

300 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 91-2.

301 Yağmûrî, *Nûru'l-kabes*, s. 316.

302 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/316-7, 359. Burada Sûlî'nin hayatı hakkında bilgi yer alır. Sûlî hakkında ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, 1/330-1.

303 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/121.

304 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/251.

305 Bu *makâme* için bk. Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, 14/118, özellikle 221. Ayrıca nedimliğe ait ilim dalları (*âletu'n-nedâme*) hakkında Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/251 ile karşılaştır.

306 Diğerlerinin yanısıra bk. Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/215.

307 Bk. 6. Kısım, 3. Bölüm: Amatör Edîbler, "Mevkiler" altbaşlığı.

308 Safedî, *Naktu'l-himyân fî nuketi'l-'umyân*, s. 113; İbn Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-muziyye*, 1/78.

VII. Kısım

İslâm'ın Klasik Çağı ve Hıristiyan Batı

1. Bölüm

Hümanizmin Kökenleri ve Seleflerine Dair Araştırmalar

Özellikle 19. yüzyılda Jacob Burckhardt ve 20. yüzyıl ortalarında Paul Oskar tarafından incelendiği şekliyle İtalyan Rönesansı'na ve o dönemdeki edebî harekete âşina olan ve önceki kısımları okuyan okuyucular, şüphesiz, klasik Arap İslâm çağındaki hümanizm ile Hıristiyan Latin Batı'daki hümanizm arasındaki hem sayıca hem de önem bakımından çarpıcı benzerlikleri fark edeceklerdir.

Modern araştırmacılar, hümanist hareketin köklerini araştırma konusunda çok gayret sarfetmişlerdir. Bu araştırma, sadece yakın ve yerli kaynakları tespit açısından başarılıdır, ama kanaatimce asıl kökleri açısından başarısız olmuştur. Çünkü görülmeyen ve hiç akla gelmeyen bu kökler resmin dışında bırakılmıştır. Bazı yazarların hümanist hareketle ilgili belli bazı olgulardan bahsederken onların "başka bir yerde benzerinin bulunmadığı"nı ve "kendiliğinden ve tabiî bir gelişme"nin sonucu olduklarını söylemelerinin sebebi, ufuklarının Hıristiyan Batı ile sınırlı olmasıdır. Gözönüne alınması gereken husus, Arap-İslâm tecrübesidir. Bu sınırlı ufukluluk hatasının kaynağı, son tahlilde, İslâm ve Batı arasında Ortaçağ dönemiyle ilgili mukayeseli tarih çalışmalarının yetersizliğidir.

Aşağıda kökenler sorununu ele almış olan garbiyatçı araştırmacılardan bazılarının bulgularına dair bir özet sunulmaktadır.

A. B. L. Ullman

B. L. Ullman, "Some Aspects of the Origins of Italian Humanism" adlı makalesinde sonuç olarak, kendisinin yalnızca "Fransa'nın 14. yüzyıl-

da kültür açlığı çeken İtalyanları beslemedeki muhtemel rolüne ve dolayısıyla hümanizmin ortaya çıkışına katkıda bulunuşuna işaret ettiğini" söyler.[1] Ullman, hümanizmin niçin Fransa'da değil de İtalya'da ortaya çıktığını şöyle açıklar:

> Fransa'ya olan tüm borcuna rağmen... erken dönem İtalyan hümanizmi bağımsızlığını muhafaza etmiştir. Aksi halde asla gelişemezdi. *Zaten esrarengiz bir sâik vardı. Avignon ve Fransa fırsat sundular.*[2]

Müellif hareketin İtalya'daki kökenini hissetmiştir, fakat niçin meydana geldiğini açıklayamamaktadır. O, İtalya'nın bağımsızlığını göstermek üzere gerekçeler sunar:

> Vaucluse'a olan muhabbetine rağmen Petrarch'ın Fransız barbarlığı hakkında söyleyecek sözü vardır. O, Fransızların, barbarların en medenîleri olduklarını kabul eder, fakat bütün bunlara rağmen sadece İtalyanların hakikî Latinler olduklarında ısrar eder... Hümanizm... tüm Ortaçağ edebiyatını iptal etmiş ve kudemânın bıraktığı yerden başlamıştır. Fransızlar, kendi Ortaçağ edebiyatlarını süregelen geleneklerinin bir parçası olarak görmüşlerdir; daha erken dönemdeki Fransız uyanış faaliyetlerini kolayca bir kenara bırakamazlardı, fakat İtalyanlar böyle faydasız bir yükleri olmaksızın yolculuk etmekteydiler.[3]

Ullman, "İtalyan Rönesansı'nın Fransız uyanışının devamından ibaret olduğu görüşü"nü reddeder. Aksine İtalyan Rönesansı "oldukça yeni bir şey olarak görülmelidir".[4]

B. Roberto Weiss

Roberto Weiss, "The Dawn of Humanism in Italy" adlı makalesinde görevini "Sadece, Ortaçağ'dan -Rönesansı ortaya çıkaran- daha modern araştırma metotlarına doğru bu tedricî geçişle ilgili kendi görüşüm olarak adlandırabileceğim şeyi göstermeyi amaçlayan" bir görev olarak tanımlar.[5]

Weiss, hümanist hareketin "Padua, Verona, Vicenza, Venedik, Milan, Bologna, Floransa ve Napoli'de az çok eşzamanlı olarak" ortaya çıktığını keşfeder.[6] Weiss, hümanizmin niçin 13. yüzyılın ikinci yarısında başladığı konusunda "Bu, şu an için üzerinde durmayı uygun görmediğim hayli çetrefilli bir husustur" demekle birlikte vukûfiyetle "hümanizmin ilk ortaya çıkışında hukukçuların öncü rolüne" işaret ederek sözlerini

sürdürür ve şunu ileri sürer: "Kadîm (antik) edebiyata yönelik yeni tavır kısmen glossatorların (şârihlerin) eliyle yürütülen Roma hukuku çalışmalarından kaynaklanmıştır." ve "Bir başka faktör de hitâbet ilminin (retorik) siyasette kullanılmasıdır... Bununla birlikte bir husus açıkça ortaya çıkmaktadır: İtalya'da hümanizmi başlatmada hukukçuların göze çarpan rolü."[7]

Weiss, makalesinin ilerleyen bölümlerinde, Venedik hümanizminin mahiyetine ilişkin olarak edebî (humanistic) faaliyetlerin Venedik'te "devlet hizmetinde bir araç olarak" kullanıldıklarına ve "bu aracın siyasî bir silah olarak kıymetinin takdir edildiğine" işaret eder. Ardından şunları ekler: "Venedik Cumhuriyeti'nin öz niteliğine atfedilmesi gereken bu hususî veçhenin *başka bir yerde benzeri yoktur*."[8]

Weiss, netice olarak iki hususu ispatlamaya çalıştığını söyler:

> İtalyan hümanizminin Petrarch ve Boccacio'nun doğumundan önce çoktan mevcut olduğunu ve bu erken dönem hümanizminin felsefî tefekkürün bir yönüne karşı bir tepkinin yahut bir "renovatio studiorum"a ve bir altın çağa duyulan şuurlu bir arzunun sonucu olmadığını, fakat *geç Ortaçağ boyunca yürütülen klasik çalışmaların kendiliğinden ve tabiî bir gelişimi* olduğunu.[9]

Aslında vukûfiyetli bir çalışma olan bu makalede Weiss, kendisinden yarım asır önce Gabriel Compayré'nin düştüğü sathî açıklama hatasıyla aynı türden bir hatanın kurbanı olmuştur. Nitekim G. Compayré de üniversitelerin kökeni hakkında sathî bir açıklama getirmiş ve üniversitelerin *insan zihninin kendiliğinden hareketi*nden kaynaklandığını söylemişti.[10]

C. Sem Dresden

"Kendiliğinden bir hareket" veya "kendiliğinden ve tabiî bir gelişim"e benzer bir görüş de Sem Dresden'in görüşüdür. Kültür iktibası konusunda mükemmel bir makalenin yazarı olan S. Dresden şöyle der: "15. yüzyıldaki İtalyan hümanizmine ve Rönesans'a *az çok dış dünyadan bağımsız olarak kendi başına gelişen ve kendi kendine yeten bir bütün* olarak bakabiliriz."[11]

D. Paul Oskar Kristeller

Ullman'ın makalesinden birkaç yıl sonra Paul Oskar Kristeller'in esaslı çalışmaları başlamıştır. Bunlar, "hümanizm"in anlamına ve hareketin İtal-

ya'da ortaya çıkışına önemli açıklamalar getiren bir dizi çalışmaydı. Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance"[12] adlı makalesinde İtalya'nın, Ortaçağ kültürünün mimarî, müzik, dinî drama, Latince ve yerli dilde şiirler, mektebî (skolastik) felsefe ve teoloji ve hatta klasik tetkikler gibi birçok veçhesi bakımından, diğer ülkelerin gerisinde olduğu yolundaki önemli gerçeği ortaya çıkarmıştır. Fakat İtalya'nın diğer şeylerin yanısıra gramer ve belâğat (retorik) çalışmaları alanında kendisine ait dar ve daimî bir geleneğinin bulunduğunu, belâğatın temsilcilerinin 10. ve 11. yüzyıllarda Novaralı Gunzo ile Meşşâî (Peripatetic) Anselm olduğunu ve Babbio'nun 10. yüzyıldaki kütüphanesinin gramer risaleleri bakımından zengin olduğunu da söyler. O ayrıca, Dante'nin İtalyan öncülerinin sayısının nisbeten az olduğu konusunda K. Vossler'i[13] zikreder.[14]

Kristeller, bazı Fransız ve Alman kütüphanelerinin aksine İtalyan kütüphanelerinde klasik Latince şairlerin eserlerinin çok fazla bulunmadığını (müellif, İtalya'daki Monte Cassino kütüphanesini bu hükmün dışında tutar) ve İtalya dışındaki ülkelerde daha fazla elyazması keşfedildiğini söyledikten sonra görüşlerini şöyle özetler:

> Klasik Latin müelliflerine dair tetkiklerin erken Ortaçağ'da İtalya'da nisbeten ihmal edildiği ve bunların 13. yüzyılın ortalarından sonra Fransa'dan ithal edildiği sonucuna varmak kaçınılmaz görünmektedir.[15]

Kristeller hümanizmi şöyle tanımlar:

> Hümanizmle biz yalnızca, o çağın, *klasik tetkiklere büyük bir önem* atfetme ve *klasik antikiteyi* tüm kültürel faaliyetlere rehberlik edecek *umumî standart ve model* olarak görme şeklindeki genel eğilimini anlarız.[16]

Ardından şunu ekler:

> Bizim görevimiz, umumiyetle Petrarch'ın ismiyle irtibatlandırılan bu hümanist hareketin anlamını ve kökenini kavramak olacaktır.[17]

Fakat Kristeller, hümanist hareketi "basikçe klasik araştırmacılığın yükselişi" olarak gören yorumu, tam olarak tatminkâr bulmaz ve reddeder. Çünkü,

> Bu yorum, hümanistlerin yazılarında sürekli ortaya konulan *belâğat idealini* açıklayamamakta, hümanistlerce üretilen *risaleler, mektuplar, konuşmalar ve şiirlerden oluşan muazzam edebiyatı* izah edememektedir.[18]

Müellif, hümanizmi Ortaçağ'ın eski felsefesine, yani skolastisizme karşı çıkan yeni Rönesans felsefesi olarak gören yorumu da reddeder. Kristeller, Ortaçağ eğitiminin Petrarch, Valla, Erasmus ve Vives tarafından şiddetle tenkit edilmesine ve onu klasik eğitimle değiştirme eğilimine rağmen mektebî (skolastik) felsefenin Rönesans boyunca ayakta kaldığını ifade eder. Dahası hümanist hareketin "felsefe veya ilmî tetkikler sahasında ortaya çıkmadığına, aksine *gramer ve belâğat (retorik) tetkikleri alanında zuhur ettiğine*" işaret eder. Kristeller, hümanist hareketi *ars dictaminis* ve *ars arengandi* ile ilişkilendirir ve yeni yönelişin 13. yüzyılın ortalarından sonra Fransa'dan gelen etkiler altında ortaya çıkmış olabileceğini düşünür. O, mütehassıs hukukçuları, tabîbleri, matematikçileri, filozofları ve teologları "kendi hususî çalışma alanları çerçevesinde edebî (humanistic) tetkikleri işleyenler" arasında görür.[19]

Kristeller, çalışmalarında birçok defa, *studia humanitatis* şeklinde adlandırılan edebî mevzulara dair kendi tanımını şöyle vermektedir:

> *Gramer, retorik, şiir, tarih ve ahlâk felsefesini* içeren, ama açıkça tabiat felsefesi, metafizik, tıp, matematik, teoloji ve hukuku dışarıda bırakan ilmî disiplinler dairesi... Bu teori çok yavan olmakla ve daima büyük bir hayranlık duyduğum tarihî bir hareketin itibarını düşürmeye eğilimli olmakla tenkit edilmiştir. Bununla birlikte bir tarih teorisinin vazifesinin tıpkı ilmî bir hipotezde olduğu gibi, câzibe değil hakikat ve objektif geçerlilik olduğu kanaatindeyim.[20]

Bu disiplinler *studia humanitatis* olarak adlandırılmıştır. Cicero ve Gellius'un yazılarında da bulunan bu terim, 14. yüzyılda Coluccio Salutati gibi âlimler tarafından kullanılmıştır. Daha yeni olan "hümanist" terimi bu terimden türetilmiştir. Kadîm kullanımda "humanities", bir beyefendiye yaraşan bir edebî (literary) eğitimi ifade etmekteydi; fakat,

> 15. yüzyılda *studia humanitatis* terimi daha kesin ve teknik bir anlam kazandı. Terim, üniversite ve okul belgelerinde ve kütüphaneler için yapılan sınıflandırma şemalarında görülmektedir. O dönemde *studia humanitatis* beş mevzuyu, *gramer, retorik, şiir, tarih ve ahlâk felsefesini* içerecek şekilde tanımlanmıştır. Bir başka ifadeyle Rönesans dilinde hümanist, bu disiplinlerin mütehassıs temsilcisidir ve *biz Rönesans hümanizmini, hümanistlerin meslekî idealleri, fikrî ilgileri ve edebî ürünleri çerçevesinde anlamaya çalışmalıyız.*[21]

Kristeller, bu sınıflandırma şemasının geleceğin Papa 5. Nicolası'nın (1398-1455) bir ifadesinde ortaya çıktığını gösterir. Nicolas, gençliğinde

Cosimo de' Medici için bir kütüphane kanonu (meşru kitaplar listesi) tertip etmiştir: "de studiis autem humanitatis quantum ad grammaticam, rhetoricam, historicam, et poeticam spectat ac moralem." Bu beş dalın ilk dördü, Cizvitlere ait 1591 tarihli bir eğitim beratında bulunmaktadır: "studia humanitatis, hoc est grammaticae, historiae, poeticae et rhetoricae."[22] Kristeller aynı zamanda şu hususa da işaret eder:

> Birçok hümanist, küllî eğitim almış kişi idealini yüceltmiştir; onların *edebî tetkikler*in *(humanities) yanısıra diğer mevzulara da güçlü ilgileri bulunmaktaydı* ve bu mevzulara önemli katkılar yaptılar.[23]

Kristeller, hümanist teriminin "15. yüzyıl sonlarına kadar gerilere gittiğini ve 16. yüzyılda genel kullanımda olduğunu" söyler.[24] Bu yeni terim, yani Latincedeki *humanista* ile onun İtalyanca, Fransızca, İngilizce ve diğer dillerdeki muadilleri, 16. yüzyılda "edebî tetkikler (humanities) profesörü, öğreticisi veya öğrencisi için" yaygın olarak kullanılan terimlerdi ve "bu kullanım 18. yüzyıla kadar canlı kaldı ve çok iyi anlaşıldı".[25] Latince *humanista,* İtalyan Rönesansı döneminde *legista, jurista, canonista* ve *artista*ya kıyasla türetilmiştir. Fakat "hümanizm" terimi, yüzlerce yıl sonra ortaya çıkmış ve ilk olarak 19. yüzyıl tarihçileri tarafından kullanılmıştır.[26] Kristeller devamla, o zaman anlaşıldıkları şekliyle *studia humanitatis*i oluşturan beş terimin her birinin muhtevasını açıklar. Onun değindiği hususlar içinde şunlar vurgulanır:

Gramer

Gramer çalışmaları şu unsurları içermekteydi: Dil kullanımıyla ilgili şeklî kaideler ile öğrencilerin -tüm diğer çalışmalara hazırlayıcı âlet olarak ihtiyaç duydukları- Latincenin belli bazı unsurları. Latince, Kilise'nin, bilginliğin, üniversite eğitiminin diliydi; uluslararası konuşma ve yazışma diliydi. İhtisas sahibi kişiler Latince konuşmak, okumak ve yazmak zorundaydılar. Öğrenciye standart Roma şairleri ve nesir yazarları tanıtılırdı. "14. yüzyılla birlikte şiir tetkikleri, gramer tetkiklerinden ayrılmaya başlar ve gramer daha ibtidâî bir seviyeyle sınırlanmaya yönelir."[27]

Şiir

Şiir tetkiklerinin iki yönlü bir hedefi vardı: 1) Klasik Latin şairlerini okuyup anlamak; 2) Latince şiir yazmayı öğrenmek. Latince mısra yazma kabiliyeti *kadîm klasik Latin modellerin taklidi* ve yakından tetkiki aracılığıyla geliştirilirdi. Şiire dair edebî (humanistic) tetkik, *halkın konuşma dilinde yazılmış şiirle ilgili değildi.* "Hümanistler için şiir mefhumu... bü-

yük bir öneme sahipti. Hümanist terimi türetilmeden önce 15. yüzyıl boyunca *hümanistler umumiyetle şair olarak tanınırlardı.*"[28]

Retorik: Mektup ve Konuşma

Retorik veya hitabet tetkikleri, şiirden daha az önemli değildi "ve hümanist terimi kullanılmaya başlamadan önce *hümanistler yine sıklıkla hatîb olarak veya hem şair hem de hatîb olarak tanımlanırlardı...* Hitâbet tetkikleri, şiir tetkiklerinden farklı olarak nesîr edebiyatının incelenmesinden oluşurdu..." Hitâbet (retorik), klasik Latin nesir yazarlarının incelenmesi ve klasik modelleri taklit yoluyla Latince nesir telifi uygulamasından oluşurdu. Nesîr edebiyatının iki şubesi ağırlıklı olarak vurgulanmıştır: "*Mektup ve konuşma.*" Mektup, hususî iletişim aracı olmasının dışında birçok amaca hizmet etmiştir: Haberlerin, siyasî beyanname ve mesajların, araştırma, felsefe veya diğer ilim dallarıyla ilgili kısa risalelerin yazımı. Bir hümaniste açık olan en yaygın ve kazançlı meslek "bir cumhuriyetin veya bir şehrin *yüksek rütbeli memuru (chancellor)* olmak veya bir prensin yahut öndegelen bir kişinin *sekreteri* olmaktı..." Onun başlıca vazifesi, "*başkası adına hususî veya resmî mektup yazmak*tı". Belgeler göstermektedir ki, Rönesans'ta ve özellikle 15. yüzyıl İtalyası'nda kamuya yönelik hitâbet, müzik ve tiyatro icralarında yahut şiir okumalarında... oynanan rolle karşılaştırılabilir, beğenilen bir eğlence şekliydi."[29]

Tarih

Gelenekte hitâbetle bağlantılı olan tarih, Rönesans döneminde hitâbetin bir parçası olarak da öğretilmiştir. Kadîm tarihçiler incelenmiş ve taklit edilecek modeller olarak kullanılmışlardır. "Prenslerin, hükümetlerin ve şehirlerin kendi tarihlerini yazmak üzere bir hümanist görevlendirmeleri âdettendi; resmî vak'anüvislik mesleği çoğu kere yüksek rütbeli memurluk veya hitâbet hocalığıyla birleştirilirdi."[30]

Ahlâk Felsefesi

Hümanizmin beşinci dalı olan ahlâk felsefesinin başlıca ifadesi, mutluluğu veya en üstün iyiliği ... hususî fazîletleri, rezîletleri ve ihtirasları ele alan büyük ahlâk risaleleri ve diyalogları külliyatında görülebilir. Diğer *eserler, prensin, yargıcın veya bir vatandaşın vazifelerini, hususî mesleklerin vazifelerini ve kadınlar ile evlilik hayatının vazifelerini ele alır.*[31] Bu tür eserler, *edeb*-hümanizm alanında çok sayıdadır ve onların başlıkları "... *Disiplini*" anlamına gelen *Edeb* kelimesiyle başlar: *Edebu'l-kâdı (Kâdılık Disiplini), Edebu'l-kâtib (Kâtiblik Disiplini)* vb.

Netice

Kristeller bunların ardından şöyle der: "Bu faaliyetlerin sonucu, tüm dönem boyunca, edebî tetkikler sahasının dışında kalan alanları bile etkileyen *fikrî ilgilerin hususî ve eşsiz bir mezc*ini temsil eder. *Ahlâkî ve insanî sorunlara* yönelik ilgi, edebî *belâğat ve şiir* ideali, *taklit edilecek modeller* olarak hizmet eden klasik yazarlara dair ilmî tetkik gibi âmillerin hepsi, hümanistlerin eserlerinde öylesine mezcolmuş durumdadırlar ki, farklı ilgi ve etkileri birbirinden ayırmak çoğu kere zordur."[32]

Hümanistlerin Yunan araştırmalarına katkıları bakımından Kristeller'in vardığı netice de şöyledir: "Bu katkıların, Latin tetkiklerindeki yenilikler boyutunda bir çapı ve tesiri yoktur." Yunan dili ve edebiyatıyla ilgili tetkikler, "Latince tetkiklerinin yüzlerce yıl boyunca sahip olduğu geniş amelî ve edebî önemden mahrumdu".[33]

Ortaçağ'daki Öncüler

Dikkatini Rönesans hümanizminin Ortaçağ'daki öncülerine çeviren Kristeller, bunları üç yerde bulur: 1) Bizzat İtalya'da *ars dictaminis*te. Bu, "mektup yazmanın teorisi ve uygulamasıydı... Ortaçağ eğitiminde ve öğreniminde en azından 11. yüzyıl ortalarından sonra önemli bir yer işgal etmiştir." 2) Fransa'da. Burada "Latin şairlerine ve nesir yazarlarına dair daha ileri tetkikler... kuzey okullarının ihtisası oldu..." 13. yüzyılda "klasik ve edebî tetkikler Fransa'da düşüşe geçti," fakat yüzyılın sonlarına doğru "İtalya'da ortaya çıkmaya başladılar." 3) Bizans'ta. Kristeller bu son etkiyi hümanizmin "ikinci safhası"na, "1400'den sonra Yunanca öğretiminin birçok İtalyan üniversitesinde az çok sürekli olarak verildiği döneme" tahsis eder.[34]

Kristeller, çalışmasının sonuç kısmında bu öncüleri şöyle özetler:

> Rönesans hümanizminin Ortaçağ'daki öncülerinin mektebî (skolastik) felsefe ve teoloji geleneklerinde bulunamayacağını... daha ziyade, Ortaçağ medeniyetinin ananevî resminde çok daha marjinal bir yer işgal eden *üç diğer gelenekte* bulunduğunu... göstermeye çalıştım: *İtalyan amelî hitabeti, Fransız grameri ve şiiri* ile *Bizans Yunanca eğitimi*... Bununla birlikte Rönesans hümanizminin... Ortaçağ *dictamen*i veya Fransızca grameri veya Bizans eğitiminden başka bir şey olmadığı izlenimini vermek istemiyorum. Tek bir geleneğin farklı safhalarını inceliyor olsak bile, sonraki safhalar daima, tümüyle öncülerine indirgenemeyecek yeni ve farklı özellikler içerir... Bizim durumumuzda bizatihi üç farklı akıntının imtizaç etmiş olması gerçeği, neticede ortaya çıkan ırmağın kendi kollarından çok daha büyük ve daha zengin, dolayısıyla onlardan hayli farklı olacağı telmihinde bulunur.[35]

E. Reynolds ve Wilson

Reynolds ve Wilson *Scribes and Scholars* adlı eserlerinde[36] bu edebî (humanistic) hareketin ortaya çıkış yerinin İtalya olduğu hususundaki şüphelerini izhar ederler:

> Fakat *dictamen [ars dictaminis]* esas itibarıyla bir Ortaçağ fenomeniydi; incelmiş, basmakalıplaşmış, elkitabı ve güzel nüsha kokan bir fenomendi. Üslûbun işlenmesi, klasik modellerin kullanımına çok az bağımlıydı; şiir ihmal edilmişti. Geneli itibarıyla İtalya'daki klasik tetkikler, bazı açılardan diğer yerlerde olduğundan kaydadeğer şekilde daha az "insanî"ymiş (humane) gibi görünmektedir. *Bundan dolayı hümanizmin niçin tam olarak bu ekipten zuhur etmiş olması gerektiği hususunu açıklamak kolay değildir.*[37]

Yazarlar bunun ardından, modern araştırmacılar tarafından İtalya'nın hareketin çıkış yeri oluşunu gerekçelendirmek üzere verilen sebepler arasından, görünüşe göre en muhtemel buldukları açıklamayı verirler:

> Öyle görünüyor ki ortada basit bir cevap bulunmamaktadır, fakat *ilk hümanistlerin çoğunun noter veya hukukçu olduklarına yahut hukuk mesleğiyle bir şekilde irtibatlı olduklarına* işaret edilmiştir. İtalya'nın hukuk mektepleri baskın bir konum edinmişlerdi ve Bologna'da Roma hukukunun ihya edilmesi antikite ile bir bağlantı kurmuştu. *Dictatores (imlâ edenler)* özellikle 12. ve 13. yüzyıllarda faaldi ve hukukçuların kendi hukuk eğitimlerine hazırlık olarak aldıkları eğitimdeki güçlü gramer ve hitabet vurgusu, her ne kadar klasik tadını yitirmiş olsa da, iyi bir Latince hakimiyeti ve güçlü bir üslûb kavrayışı sağlamaktaydı.[38]

Yazarlar, diğer mühim âmiller olarak şunları zikrederler: 1) İtalyan eğitiminin seküler mahiyeti, 2) Karmaşık bir şehir kültürünün varlığı, 3) Klasiğe olan ilgilerini izleyebilecek eğitim, araç ve boş zamana sahip olan mütehassıs bir sınıfın varlığı, 4) Lovato ve Petrarch gibi bazı fertlerin şahsiyetleri, 5) Hümanizme yeni bir yöneliş verecek ve geçmişten kopuşu vurgulayacak doğru metinler dizisini sunabilecek şekilde geniş kütüphaneler.[39]

Yazarlar, hümanizmin yayıldığını ve etkisini diğer alanlara yaydığını söyleyerek sözlerini sürdürürler. *Dictator*un amelî gayesi aşılmamıştır,

Fakat iyi konuşma ve yazma yolunun klasik modellerin kullanımında yattığı görülmüştür. Latin klasikleri, sadece akademik bir çalışma olarak değil, aynı zamanda belâğat onun esası kılınarak ihya edilmiştir. Röne-

sans ehlinin, akranlarını etkilemelerini, düşmanlarını mahkum etmelerini, inancı veya şehri müdafaada kükremelerini mümkün kılan da Latinceye olan bu hakimiyetti.[40]

F. Önceki Çalışmalara Dair Bir Değerlendirme

Hümanizmle ilgili bu çalışmalardan öğrenilebilecek hususlar arasında, Hıristiyan Batı'da hümanist hareketin İtalya'da ortaya çıktığı, hukukçuların ve noterlerin bu hareketin orada başlamasında önemli bir rol oynadıkları, hareketin doğuşunun 13. yüzyılın ikinci yarısında olduğu hususları da yer alır. Bununla birlikte cevabı verilmeyen husus, bu hareketin niçin -görünüşe göre İtalya'da bulunmayan büyük bir klasik edebiyat geleneğini barındıran- Fransa yerine İtalya'da ortaya çıktığıdır. Ullman'ın İtalya'da keşfettiği hümanizme yönelik "*esrarengiz sâik*"in kaynağı neydi? Yukarıdaki çalışmalar, özellikle de Kristeller'in araştırmaları, hümanizmin *muhtevasını* ustaca ortaya koymaktadır. Bu çalışmalar, Hıristiyan Batı'da, İtalya'nın *ars dictaminis*inde ve Fransa'nın gramer ve şiirinde bulunan öncüleri göstermektedirler. Onlar hümanizmin "ne" olduğu hususuna ışık tutmaktadırlar, ama "niçin" vukubulduğu hususu mübhem kalmaktadır ve bazı yazarların, hareketin İtalya'da ortaya çıkışını açıklamak üzere serdedilen gerekçelerin yetersizliğini kavradıkları açıktır.

Kristeller'in araştırmalarına göre,[41] hümanizmin felsefe ve (tecrübî) ilim alanında değil gramer ve hitabet tetkikleri alanında ortaya çıktığı, hümanist hareketin, klasik âlimliğin yükselişi olmasının yanısıra, belâğat ideali ve hümanistlerce muazzam bir risâle, mektup, konuşma ve şiir literatürünün üretimi olduğu hususuna da dikkat edilmelidir. Kristeller'in çalışmasında, İslâm'ın klasik çağındaki edeb (hümanizm) hakkında geçerli olmadığı söylenebilecek çok az şey vardır. Jacob Burckhardt'ın çalışması hakkında da aynı hüküm verilebilir.

2. Bölüm

Jacob Burckhardt'ın *İtalya'da Rönesans Medeniyeti* Adlı Eseri

Klasik antikiteyi, Rönesans'ı veya hümanist hareketi oluşturan unsurlardan yalnızca biri olarak görmeleri bakımından Kristeller ile Burckhardt arasında esaslı bir ittifak bulunmaktadır. Diğer unsura gelince, Burckhardt İtalyan halkının dehası üzerinde ısrar ederken, Kristeller İtalyan edîbler (hümanistler) tarafından üretilen edebiyat türü üzerinde ısrar eder. Bu temel hususlarda iki üstat arasında genel bir ittifak vardır. Ancak Burckhardt'ın çalışmasının,[42] sonraki kültür tarihçilerinden hakettiği ilgiyi görmeyen, aksine mütemadiyen sükûtla geçiştirilen bir yönü de vardır. Bu yön, Ortaçağ'da Sicilya ile Müslüman âlemi arasında var olan ve 2. Frederick'in saltanatı döneminde zirveye çıkan ilişkidir.

Devlet

Burckhardt, kitabının başından itibaren 2. Frederick'i İslâm'la ilişkilendirir: "Tahta çıkan modern türde ilk yönetici olan ve Sarazenlerin (Müslümanlar) muhitinde, tehlike ve ihanet çemberinde yetişmiş olan Frederick, erken dönemlerden itibaren kendisini işleri tam bir objektiflik içinde ele almaya alıştırmıştı."[43] Onun, İslâm devletlerinin idaresine ve dâhilî şartlarına dair yakından bir bilgisi vardı. Feodal devleti tamamen yıkmayı hedeflemişti; "o vakte kadar Batı'da bilinmeyen bir tarzda" adlî ve siyasî idareyi merkezîleştirdi. Hiçbir hükümet dairesine halkın seçimiyle gelinmeyecekti. Vergiler, "Muhammedîlerin teâmüllerine uygun olarak" vaz' edilecek ve dağıtılacaktı. "Frederick, Muhammedî yöneticilerin örneğini izleyerek Akdeniz'in tüm kısımlarında kendi hesabına tica-

ret yaptı..."[44] Onun dâhilî (güvenlik hizmeti veren) polisi ile dış hizmete yönelik ordusunun çekirdeği, "Sicilya'dan Nocera ve Lucera'ya getirilmiş olan Sarazenlerden müteşekkildi..." Frederick'ten sonra sadece Manfred değil, iktidarı ondan ele geçiren Anjoulu Charles da "işler bulduğu sistemi kullanmayı sürdürdü".[45]

Devletin diğer çok sayıdaki uygulamasında, İslâm âlemindeki devletlerde yürürlükte olan uygulamalar model alınmıştı. "İyi planlanmış bir müsadere, para toplamanın tercihe şayan bir aracı olarak benimsenmişti...(bu) maliye yöneticisini azletme ve malını gasbetme şeklindeki gerçek bir Şarklı uygulamasıydı." "İtalyan despot," en muteber ittifakını "kökenine bakmaksızın entelektüel meziyet sahipleriyle" kurdu. "Onun ihtiyaç duyduğu şey, doğum değil yetenekti. O, şair ile âlimin refâkatinde kendisini yeni bir konumda hissediyor, neredeyse yeni bir meşruiyet sahibi olarak algılıyordu."[46] Ortaçağ İslâm âleminde mevcut olan sosyal hareketlilik, -aile kökeninin ve arkaplanının şahsî meziyet ve başarının gerisine itildiği- İtalya'da da mevcuttu. Burckhardt, Aeneas Sylvius'tan (2. Pius) şu sözü iktibas eder: "Bizim değişim aşığı İtalyamız'da, hiçbir şeyin istikrarlı olmadığı, hiçbir kadîm hanedanın bulunmadığı bu yerde, bir köle kolayca kral olabilir."[47] Muhteşem Alfonso'nun (5. Alfonso) seçkin misafirlerini eğlendirmek için yaptırdığı savurgan gösteri ve edebî eserleri mükafatlandırmadaki cömertliği, İslâm halifelerini ve emîrlerini hatırlatır. Nitekim Poggio, Ksenofon'un *Cyropaedeia*sı'nı Latinceye tercüme etmesi karşılığında 500 altınla mükâfatlandırılmıştır.[48]

Fert

İslâm âlemi ile İtalya arasındaki benzerlikler, tıpkı Devlet alanında olduğu gibi fert sözkonusu olduğunda da ve belki daha fazla dikkat çekicidir. Burckhardt, *uomo singolare* ve *uomo unico*[49] ifadelerine işaret ederek ferde verilen bilinçli önemi ortaya koyar. Sözkonusu ifadeler, benzeri sayısız Arapça ifade arasından, *ferîdu dehrihi* ("benzersiz, zamanının eşsiz kişisi") ve *nesîcu vahdihi* ("benzersiz", "eşsiz") -lafzî olarak, kendi elbisesinden soyulmuş, *sui generis*- ifadelerini akla getirmektedir. Müellif, *Yunan* ve *Arab* kelimelerini seçip ayırır: "Yunanlı bir zamanlar kendisini barbarlardan ayırdetmişti. Arap da, diğer Asyalıların kendilerini yalnızca bir ırkın üyeleri olarak tanıdıkları bir zamanda kendisini bir fert olarak hissetmiştir."[50]

Burckhardt, İtalya'da bir olgu olarak hür kişiliğin gelişimini, Kuzey Avrupa'nın aksine bir gelişme olarak görür ve 13. yüzyılın sonunda İtalya'nın ferdiyetçilik ile kaynaşmaya başladığını söyler. O, örnek olarak Dante'nin *İlâhî Komedi*si'ni verir:

> Yalnızca, hepsinin hâlâ ırk afsunu altında bulunmaları gerekçesi olsaydı bile, başka herhangi bir Avrupa ülkesinde Dante'nin büyük şiiri(nin yazılması) imkansız olurdu. Bu görkemli şair, ortaya koyduğu ferdiyetçilik serveti aracılığıyla İtalya için döneminin en kavmî (national) müjdecisiydi.[51]

Despotizm, bizzat despotun kendisinde ve himaye ettiği ve âlet olarak kullandığı insanlarda, "sekreter [*kâtib*], bakan [*vezîr*], şair [*şâir*] ve nedîm [*nedîm*]"de ferdiyetçiliğin en yüksek derecesini besleyip geliştirmiştir.[52]

Çok Yönlülük

Müellif, İtalya'da 15. yüzyılın, çok yönlü insanların (bk. *mutefennin*) yüzyılı olduğuna işaret eder. Tüccâr, devlet adamları ve udebâ çevrelerinde "hususî (private) eğitim ilk defa ciddiyetle ele alınmıştır". Çok yönlü kişi, filoloji, tarih, tabiat tarihi ve coğrafya alanında bilgili olmasının yanısıra, "hakim, sekreter ve diplomat olarak çalışmıştır".[53] Onun başarabileceği şeylerin bir sonu yokmuş gibi görünmekteydi. O dönem, kendi kendini yetiştirmiş insanların, özellikle de kendi kendine öğrenenlerin dönemiydi. Mesela "İnsanlar isterlerse her şeyi yapabilirler" diyen Leon Battista Alberti (1404-1472) bunlardandı.[54]

Şan ve Şöhret

Bu tür bir içe dönük gelişmeye karşı "dışa dönük yeni bir temâyüz türü vardı: Modern şan ve şeref biçimi". Üstün gelmeye, başkalarının üzerine yükselmeye yönelik bir arzu vardı. Burckhardt, örnek olarak yine Dante'yi verir:

> O ruhunun tüm gücüyle şöhrete ulaşmak için çabalamıştır. Bir edîb ve siyaset yazarı olarak Dante, yaptığı şeyin yeni olduğu ve kendi yolundaki yürüyüşünde sadece ilk olmayı değil, ilk kişi olarak saygı görmeyi de istediği hususunu vurguladı... Dante, her ne kadar şan ve şöhret arzusundan özgür olmayan kalbine ihanet eder bir tarzda da olsa, büyük şiirinde şan ve şöhretin anlamsızlığını kararlı bir şekilde benimser.[55]

"İlk kişi olarak saygı görmek", *riyâset* yani liderlik için çabalamayı; kişinin kendi alanında en üst mevkide olmasını, bir şeyi başaran ilk kişi olmasını, *hâzâ şey'un lem usbak ileyh* ("Bu, benden önce yapılmamış bir şeydir", "Bu hususta ben ilkim") ifadesini hatırlatmaktadır. Bunlar, İslâm'ın klasik çağındaki ferdiyetçi âleme nüfuz etmiş olan hislerdir. Dante'den sonraki şair-filologlar,

> Hemen kendilerini bu yeni eğilimin üstatları haline getirdiler. Onlar bunu iki anlamda yaptılar: Yani hem İtalya'nın en tanınmış meşhurları olmaları, hem de aynı zamanda şair ve tarihçiler olarak bilinçli bir şekilde başkalarının ününü yok etmeleri anlamında...[56] İtalya'daki şair-filologun... şöhret ve ölümsüzlük bahşeden veya isterse nisyana iten kişinin kendisi olduğuna dair tam bir şuuru vardı.[57]

Bu tip şair-filologların bir örneği, döneminin en büyük hicivcisi/sövücüsü Pietro Aretino'ydu. O,

> İtalya'da meşhur olan her şeyi bir tür kuşatma durumunda tuttu. Ona orada kalemine ihtiyaç duyan veya kaleminden korkan yabancı prenslerin hediyeleri sunulurdu. Hem 5. Charles hem de 1. Francis, Aretino'nun ötekinin başına bela olacağını umarak ona aynı zamanda aylık bağlamışlardı.[58]

Hiciv ve Nükte

Şan ve şöhrete olan bu modern arzuyu ve son derece gelişmiş ferdiyetçiliği ıslah edici çare, "hicivde bulundu; özellikle de muzafferâne bir biçimle ifade edilen nükte içindeki hicivde".[59] "Bu nükte, onun münasip kurbanı -yani şahsî önyargılarıyla birlikte gelişmiş fert- ortaya çıkıncaya kadar yaşamda bağımsız bir unsur haline gelemezdi."[60] Hiciv ve nükteli hazırcevaplık, İslâm'ın erken dönemlerinde gelişmiştir. Hem meslek sahibi hem de amatör edîblerce uygulanan bu hiciv ve nükteler *ahbâr* eserlerinin sayfalarını doldurur. İslâm âleminde şairin dilinin kuvveti öylesine büyüktü ki, tabakât müellifleri, böyle bir şairin, dilinden korkulacak kadar sanatını ilerletmiş birisi olduğuna işaret ederlerdi (*heccâun yuttekâ lisânuh*). Mesela Salahaddin'in, şehrin öndegelen şahsiyetlerine yönelik iğneleyici tenkitleri sebebiyle Dımaşk'tan sürdüğü, *Şerefleri Parçalayıcı* (*Mikrâzu'l-a'râz*) adlı eserin müellifi olan şair-edîbe [İbn Uneyn (v. 630/1233)] bakınız. Daha önce değinildiği üzere, bu tür nüktenin nisbeten sıradışı bir örneği, henüz hayatdâr olan meslektaşları için mersiyeler yazan tabîb-şairin [Ebu'l-Hakem Ubeydullah b. el-Muzaffer] şiirleridir. Daha az özgün, ama başarılı bir başka örnek, benzerlikler üzerinden giderek bir beytin anlamına yanıltıcı bir şekilde imada bulunan ve muhatabını hileyle o beytle ilgili gülünç bir yoruma iten şair-filologdur.[61] Hiciv, sadece zalimce bir eğlenme biçimi değildi, kişinin rakibinden kurtulmasında da etkili bir yoldu.

Burckhardt'ın edîbin (hümanist) mevki ve vazifesi hakkında söylediklerinin çoğu, kolayca onun Müslüman muadiline de uygulanabilir: Me-

sela edîbin devletin resmî mektuplarını hazırlamada ve kamuya yönelik, ciddî hadiselerde konuşma yapmadaki rolü[62] ile memleketinden veya kökeninden bağımsız olarak sahip olduğu mevki,[63] Burckhardt'ın Rönesans İtalyası ile ilgili tasvirinde de, edebin (hümanizm) İslâm âlemindeki gelişiminde de apaçıktır. Antikiteye ait yazılardan yapılan iktibaslarla derlenen risâleler,[64] tarihyazımının gelişimi,[65] klasik Latincede doğru kullanım için Cicero'dan alınan ispatlayıcı örnekler (sahih klasik Arapça modeli olarak kadîm, İslâmöncesi dönemin şiirinden alınan *şevâhid* ile karşılaştırınız),[66] edîblerin öfke, gurur, inatçılık, kendini beğenmişlik, hususî hayatlarının sapkınlık ve unutulmazlığını zikrederek onlara karşı yapılan suçlamalar[67] arasında da benzerlikler vardır.

Biyografi

Burckhardt, meşhur kişilerin biyografilerinin 14. yüzyılda ortaya çıkmaya başladığına işaret eder. Bu tür eserler, Boccacio tarafından yazılan ve "ilk büyük özgün çaba" olan Dante'nin hayatına dair eser ve aynı yüzyılın sonunda Filippo Villani tarafından yazılan meşhur Floransalıların hayatlarına dair eserle birlikte ortaya çıkar. "Onlar, her meslekten insanlardan oluşmaktaydı: Şairler, hukukçular, tabîbler, âlimler, sanatçılar, devlet adamları, askerler. Bunların bir kısmı o dönemde hâlen hayattaydı."[68] Şan ve şöhret tasavvurunun etkisi altında "tarihyazımı ve yeni topoğrafya, artık hiçbir yerli meşhuru gözardı etmeme hususunda dikkatliydi".[69] Avrupa'nın kuzeyi ile güneyi arasında biyografi eserleri bakımından mühim bir farklılık vardı. Kuzeyli yazarların İtalyan etkisi altında kalmasından önce Kuzey'de,

> ya azizlerin menkıbeleri veya prensler ile kilise ehlinin tasvirleri vardı ve bunlar büyük oranda masalımsı bir mahiyete sahip idiler; kişinin kendi şahsî çabalarıyla kazandığı seçkinliğin getirdiği bir ün tasavvuruna dair hiçbir iz taşımıyorlardı. Şâirâne görkem hâlâ toplumun belli sınıflarıyla sınırlıydı ve bu dönemdeki kuzeyli sanatkârların adları, ancak belli bazı lonca veya korporasyonların üyeleri olmaları halinde bize ulaşmıştır.[70]

Burada, bu biyografi türünün, Müslümanlar arasında, ister Irak, Suriye ve Mısır'da, ister Endülüs ve Sicilya'da olsun, İslâm âleminin doğusundaki ve batısındaki *tabakât* türü biyografiyle aynı olduğuna işaret etmeye lüzum yoktur.

Burckhardt, Rönesans'ın birçok tezahürünün "şüphesiz, insanların ve insanlığın burada ilk kez tam olarak ve derinlemesine anlaşılması ger-

çeğine dayalı" olduğu hususunu vurgular. O, ayrıca "Rönesans'ın yalnızca bu sonucunun bile bizi daimî bir şükran hissiyle doldurmaya yeteceği" görüşündedir. "İnsanlığa dair mantıkî tasavvur hayli eskiydi; fakat bu tasavvur burada gerçek oldu."[71] Müellif, bunun ardından, dünyanın ve insanın keşfine dair bölümü, Pico della Mirandola'nın "İnsanın Saygınlığı"na dair meşhur konuşmasından bir pasaj aktararak bitirir.[72]

Pico, *İnsanın Saygınlığı*na Dair Konuşma'nın daha başında bir Sarazen'den şu ifadeyi aktarır:

> Muhterem Pederler! Arapların eserlerinde okuduğuma göre, *Abdala Saracen*'e tabiri caizse şu dünya sahnesinde en hayret edilecek şeyin ne olduğu sorulduğunda, o, *insandan daha harikulade bir şeyin görülemeyeceği (nihil spectari homine admirabilius)* cevabını vermiştir.[73]

Açıktır ki Abdala ismi, sözkonusu Müslümanın kimliğini teşhise yetmemektedir. Yalnızca bu ismin İbn Kuteybe'ye ait olduğu tahmininde bulunabiliriz. Onun ilk adı Abdullah'tır ve o, eserleri Müslüman âlemin doğusunda ve batısında her yere yayılmış olan ünlü bir edîbdir. Bu eserler arasında *Halku'l-insan* adlı *(İnsanın Yaratılışı*, yani insan bedeni ve mizacıyla ilgili terimler) bize ulaşmamış olan bir filoloji eseri de vardır. Pico'nun iktibas ettiği pasaj, bu eserin giriş kısmından alınmış olabilir. Bildiğim kadarıyla bu tür eserler yazan birçok müellif arasında ilk adı (*ism*) Abdullah (Abdala) olan tek kişi İbn Kuteybe'dir.[74]

İtalya ve İslâm

Aşağıda Burckhardt'tan yaptığımız son alıntı, İtalya'yı Avrupa'nın diğer ülkelerinden ayırdeden bir başka önemli âmili ortaya koyar:

> Özellikle Moğol istilası öncesi İslâm'ın ulaştığı çarpıcı medeniyete dair bilgi ve ona olan hayranlık, *Haçlılar döneminden itibaren İtalya'ya has* bir durumdu. Bazı İtalyan prenslerinin yarı Muhammedî yönetimleri, mevcut Kilise'ye yönelik hoşnutsuzluk, hatta aşağılama ile Doğu ve Güney Akdeniz limanlarıyla olan daimî ticarî münasebetler bu sempatiyi beslemiştir. 13. yüzyılda İtalyanların, -bir sultanın şahsiyetiyle irtibatlandırmaktan hoşlandıkları- Muhammedî bir asalet, şeref ve iftihar idealini kabul ettikleri ispatlanabilir. Bu (ideal şahsiyet) umumiyetle bir Memluk Sultanı olurdu ve eğer bir isim zikredilirse bu Salahaddin olurdu. Hatta yıkıcı eğilimleri sır olmayan Osmanlı Türkleri bile, İtalyanlarda sadece kısmî bir korkuya yol açar ve onlarla barışçı bir uzlaşma imkan dışı görülmezdi.[75]

3. Bölüm

Skolastik Hareketin Müesseseleri: Mescid-Han College'leri ve Londra'nın Inn of Court'ları

Hıristiyan Batı ülkeleri, İslâm'ın klasik çağından aktarma yaparken, seçimlerini algıladıkları ihtiyaçlara uygun olarak yaptılar. İtalya'da hukuk ile edeb (hümanizm) arasındaki bağlantıyı ve hükümetlerin kâtibler ve noterleri de içeren ihtiyaçlarını daha önce görmüştük. Aynı bağlantı İngiltere'de de keşfedilebilir. Aktarım yapan iki ülke arasındaki farklılık, şu iki unsurun önceliği bakımındandı: İtalya'da edeb tetkikleri (humanistici studies), Norman İngilteresi'nde hukuk tetkikleri. Normanlar her iki ülkede de katalizör rolü oynadılar. İlgili alanlardaki eğitim -İtalya'da edeb, İngiltere'de yerli hukuk- başlangıçta her iki ülkede de üniversite sistemi dışında yürütüldü. Edeb tetkikleri alanında kendi kendine öğrenim ile hususî eğitim sözkonusuydu. Mesela İtalya'da, hiçbir zaman bir öğretim üyeliği kadrosuna sahip olmayan Petrarch'ın Avrupa'nın birçok bölgesinde öğrencileri vardı. Bu bölüm, İngiltere'deki ve İslâm âleminin doğusundaki hukuk mekteblerinin incelenmesine tahsis edilmiştir.

A. Benzer Yerli Hukuk Sistemleri

Ortaçağ İngilteresi, hukuk tarihi araştırmacısına birçok ilginç hususiyet sunar. Bunlar arasında âdet hukuku (common law) ile Inn of Court'lar, yani bu hukuka dair eğitimin verildiği mektebler yer alır. İngiliz hukuku, Ortaçağ Avrupası'ndaki tek yerli hukuktu ve hem sivil (Roma) hem de kanon (Kilise) hukukundan farklı olarak işlemekteydi. Bu hukuk, sivil ve kanon hukuklarının kanunlaştırma sisteminden farklı olarak kendisine has meseleci hukuk (case-law) metodunu takip etmekteydi. Ayrıca bu hukukun

Inns of Court olarak adlandırılan mektebleri, Hıristiyan âleminde, Ortaçağ'dan modern çağa ulaşan ve türünün tek örneği olan hukuk mektebleriydi. Bu ve diğer özellikler, tüm Avrupa ulusları içinde yalnızca İngiltere'ye aitti. Her ne kadar mevcut kaynaklar iki sistem arasındaki irtibata dair doğrudan bir delil içermezlerse de, İngiliz hukukunun, bu özellikleri yalnızca Müslüman Doğu ile paylaştığı hususunda şüphe yoktur.

B. Hukuk Tetkikleri İçin Benzer College'ler

Ortaçağ Kıta Avrupası'nda hukuk, college'lerin kendilerine bitiştirilmiş olduğu üniversitelerde öğretilirdi. İlk üniversite olan Bologna Üniversitesi, hukuk tetkikleri eğitimi için kurulmuş bir üniversiteydi. Bununla birlikte, şu bizim garip bir şekilde irtibatlı iki hukuk kültüründe ise hukuk eğitiminin verildiği eğitim müesseseleri, bir ibadet mekânı ile bir hanın (yurt) birleşiminden oluşmaktaydı. Hukuk, Londra'da kiliselerin bitişiğindeki hanlarda, Bağdad'da ise bitişiğinde han bulunan mescidlerde öğretilmekteydi. Her iki yerli hukuk sistemi de emsâl meselelere/vâkıalara dayalıydı; her ikisi de jüri-şahit sistemini kullanıyordu ve her ikisi de güçlü ve bağımsız bir yargı nizamı ile temâyüz etmekteydi.

Bu çalışmada hususî olarak, İslâm'ın klasik çağı ile Ortaçağ İngilteresi'nin hukuk tarihindeki iki sorun ele alınmaktadır: Biri, daha önce 1. Kısım'da incelenmiş olan İslâm'da loncaların varlığı sorunudur; burada incelenecek olan diğer sorun ise Ortaçağ Londrası'ndaki Inns of Court'un kökenleriyle ilgilidir. Bu sorunların her ikisi de bir dizi benzer vasıflar yoluyla birbiriyle irtibatlıdır ve her biri diğerinin ışık tuttuğu unsurlar içerir. Kanaatimce bu unsurlar, İslâmî loncaların varlığıyla ilgili şüpheleri bertaraf etmeyi sağlayacak ve Inns of Court'un kökenleri sorununa bir cevap sunacaktır. İngiliz hukuk tarihçileri, kendi hukuk mesleklerinin kökenlerinin "son derece mübhem" olduğuna işaret ederler ve onun İngiltere'deki gelişiminin izlerini takip teşebbüsünde "Kıta Avrupası'yla yapılacak mukayeselerin herhangi bir rehberlik sunmadığı"nı söylerler.[76]

Hukuk mesleğinin İslâm'ın klasik çağındaki tarihî gelişimine âşina olan bir İslâmiyatçı, İngiliz hukuk tarihçilerinin çok sayıdaki âlimâne yazılarını ilk okuduğunda, İslâm klasik çağının hukuk mesleği ile onun Ortaçağ İngilteresi'ndeki muadili arasında bulunan benzerliklerden çarpılmadan edemez. Bir hukuk mesleğinin varlığının ilk defa farkına varmamız, diğer eğitim müesseselerinden ayrı olarak hukuk eğitimi veren ilk mektebleri fark ettiğimizde olur. O halde önce İslâm örneğini ele alalım, çünkü oradaki hukuk college'leri erken bir tarihte ortaya çıkmıştır. Hususî evler, dükkanlar veya meydanlarda icra edilen eğitimler dışında İs-

lâm'daki eğitim faaliyetlerinin tümü mescidlerde-câmilerde yürütülmüştür. Hukuk (fıkıh) mescidlerde öğretilmiştir; bunun yanısıra Kur'ân ilimleri ile [Hz.] Peygamber'in âdet ve uygulamalarının aracı olan hadis sahası da mescidlerde öğretilmiştir. Gramer (nahiv) ve diğer edebî sanatlar da dinî ilimlere hazırlık olarak mescidlerde öğretilmiştir. O halde hukuk tetkiklerine tahsis edilmiş bir mescid ile diğer mescidler birbirinden nasıl ayırdedilebilir? Cevap, mescidin bitişiğinde bir han (yurt) varsa, o mescidin hukuk tetkiklerine tahsis edilmiş olduğu yolundadır. Bunun izahı, hukuk tetkiklerinin uzun yıllar boyu -ve neredeyse hiç değişmeksizin aynı mekanda- süren bir yoğunlaşma gerektirmesidir. Temel lisans çalışmalarının tamamlanması umumiyetle dört yıl sürerdi. Ardından lisansüstü çalışmaları on yıl gerektirirdi; belgelendirilmiş bazı durumlarda bu çalışmaların yirmi yıl veya daha uzun sürdüğü de görülmüştür.

Öte yandan hadislerin, İslâm âlemine dağılmış yetkili kaynaklardan şifahî olarak birer birer elde edilmesi ve imlâ yoluyla yazılması gerekliydi. Bu durum, yetkili hadis râvisi olmak isteyenlerin daimî bir seyahat halinde olmalarını gerektiriyordu. Hadisler için gerekli yetki (otorite), her nerede yaşarlarsa yaşasınlar hadis üstatlarından alınmak zorundaydı. Bundan dolayı hadis öğrencileri yaşayan otoriteleri aramak üzere bir şehirden ötekine seyahat ederlerdi. Fıkıh, edebî sanatlar ve özellikle filoloji de dahil olmak üzere tüm dinî ilimler, bu dinî ilmin metodolojisinden faydalandılar. Fakat fıkıh, 9. yüzyılın ikinci yarısında hadisle yolunu ayırmış ve kendi metodolojisini izlemeye başlamıştır. Onun hadise olan ihtiyacı, daha önce değindiğimiz üzere artık yeni derlemeler, yani *sahîh* derlemeleri tarafından karşılanmaktaydı. Fıkhın muhtelif sahalarına göre yeniden düzenlenmiş olan bu eserler, hadis ilimlerinin ve hadis tenkidinin değil, fıkıh eğitiminin hususî ihtiyaçlarına hizmet etmekteydi.

Mescid-han kompleksi, fıkıh tetkikleri için kurulmuştur. Yolcular ve zâhidâne bir hayat süren takvâ sahibi âlimler dışında mescidler barınma için kullanılamayacağından,[77] fıkıh öğrencilerini barındırmak üzere mescide bitişik bir hana (yurt) ihtiyaç vardı. Hayırsever bir kurucunun [Bedr b. Hasaneveyh] otuz yıllık bir zaman içinde bu tür 3000 mescid-han kompleksi kurduğu rivayet edilir.[78] Bitişik han, şehir dışından gelen fıkıh öğrencilerine yurt olarak hizmet ederdi. Bu hanlar, öğrencilerin toplanma ve ders çalışma yerleriydi; umumî olarak, mescidde yapılamayacak her türlü uygulama ve işin icra edildiği yerlerdi. Medrese, hem mescidin hem de hanın fonksiyonlarını tek bir vakıf bünyesinde birleştiren daha ileri bir adımdır. Medrese sonrasında da, Kudüs, Filistin'in diğer bölgeleri, Endülüs ve Sicilya'da olduğu üzere, özellikle medrese bulunmayan şehirlerde mescid-hanlar kurulmaya devam etmiştir.[79]

Londra'da, Kral Stephen (hükümdarlığı: 1135-54) ve halefi 2. Henry (hükümdarlığı: 1154-89) dönemlerinde üç meşhur mekteb vardı. Bunların hepsi de tıpkı hanların mescidlerin bitişiğinde olması gibi Londra'daki kilisenin bitişiğindeydiler. Bunlardan biri olan Paternoster Row'daki mekteb, St. Paul Kilisesi'nin bitişiğindeydi; St. George Hanı (Inn), St. Sepulchre Kilisesi'nin, Thavies Hanı da St. Andrew Kilisesi'nin bitişiğindeydi. Bu hukuk mekteblerinin, Oxford'daki ilk üç college olan University College, Balliol ve Merton'dan önce kurulmuş olduğuna dikkat ediniz. Oxford'daki sözkonusu üç college, 13. yüzyılın ortalarında (az öncesinde veya sonrasında) kurulmuştur.

1190'da ölmüş olan papaz ve hukukçu William Fitzstephen, *Description of the City of London* adlı eserinde öğrencileriyle Kilise'de biraraya gelen hukuk üstatlarına dair bir değerlendirme sunar:

> (Onlar) kilisede "mektebliler"le ["scholars": Bu modern dönemde de hâlâ kullanılan ve Ortaçağ İngilizcesinde lisans öğrencilerini (undergraduates) gösteren bir terimdir.] biraraya gelir ve orada münâzaralar yaparlardı... Hukukçuların müşterileriyle başlıca buluşma mekanı, kilise avlusu veya sundurması idi; bazı durumlarda bu mekan, bitişiğinde kendi yurtlarının bulunduğu kilise koridoruna kadar uzanırdı...[80]

Bir dizi tarihî hadise,[81] bu mekteblerin 13. yüzyıl sonlarından itibaren nasıl sekülerleştirilip, ardından yeniden teşkilatlandırıldıklarını, bağımsız Inn of Court'ların hukuk çırakları (*Apprenticii de Banco*) tarafından nasıl kurulduklarını, ardından yukarıda geçen ilk hanların nasıl bu bağımsız Inn of Court'lara tâbi kılınıp bitiştirildiklerini göstermektedir. Dolayısıyla iki han dizisi vardı: 1) Kral ve papa tarafından bir dizi talimatnâme ve yasaklama ile sekülerleştirilen ilk kilise-hanlar ile 2) Bir süre sonra ortaya çıkan ve görünüşe göre bir tanesi doğrudan bu ilk hanların birinden gelişen Inn of Court'lar. İlk dizi, sonraki dizi olan Inns of Chancery'ye tâbi küçük Inns of Chancery halini aldı. Kesin olan husus, tüm bu hanların hukuk öğrencilerine tahsis edilmiş olmasıdır.

Dört tane "Inn of Court" vardı ve bunlar günümüzde hâlâ mevcuttur. Serjeants' Inn ile Inns of Chancery'nin varlığı sona ermiştir. Dört Inn of Court'tan Temples Inn'in erken dönem tarihi, belli bazı rivayetlere göre, Tapınak Şövalyeleri (Templars) ve Hastane Şövalyelerinin (Hospitallers) tarihiyle yakından irtibatlıdır.[82] Tapınak Şövalyeleri, 1128 yılında veya az öncesinde İngiltere'de kendi tarikatlarının merkez binasını tesis etmişlerdi. 1184'te veya kısa bir süre öncesinde ise Fleet Street'in güneyindeki Old Manor House'a taşındılar. 1308'de İngiltere'deki malları müsadere

edilmiş ve dört yıl sonra 1312'de tarikatları Viyana Konsülü tarafından yasaklanmıştır. Malları Kral 2. Edward'ın (hükümdarlığı: 1307-27) eline geçmiş, o bunları Pembroke Kontu'na bahşetmiş, o da tüm haklarını Lancaster Kontu'na devretmiştir.

C. Londra'nın "Tapınaklar"ı ve Doğu Akdeniz'in Tapınakçıları

Addison, *The Knights Templars* adlı kitabında bir rivayetten bahseder.[83] Bu rivayete göre, hukukçular "Lancaster Kontu ile Temple'de (Tapınak) bir barınak için uzlaşmaya varmışlardı ve böylece buraya geldiler, o zamandan beri de burada devam etmektedirler". William Dugdale'nin *Origines Juridiciales* adlı kitabında[84] zikredilen bir başka rivayet daha vardır. Buna göre, Hastane Şövalyeleri, 2. Edward'ın Temple Konağı'nı onlara bahşetmesinden[85] kısa bir süre sonra "onu yıllık XI. [10 İngiliz poundu] karşılığında Holbourne'deki Thavies Hanı'ndan gelen müteaddit sayıdaki âdet hukuku hocasına kiralamışlardı". Addison'dan alıntı yapan Carr-Saunders de daha ileri giderek şu hususa işaret eder:

> Tapınak Şövalyelerinin birçok kaide, gelenek ve teâmülleri ile Temples'de* riayet edilen kaide ve gelenekler arasındaki benzerlik, onu, kadîm biraderliğin asıl sahipleri ve hizmetlileri ile orada teşekkül eden hukuk cemiyetinin birbiriyle irtibatlı olduğu ve onların hizmetlerini bugün bu eğitimli cemiyete naklettikleri sonucuna götürdü.[86]

Temple'de barınan hukukçulara dair delil sunan en erken metin, Dugdale tarafından Chaucer'in şiirinin giriş kısmından iktibas ettiği metindir.[87] Chaucer'in levazım memuruyla ilgili hikayesiyle ilgili şu mısralarda hukukla bağlantılı olarak Temple'ye atıf yapılmaktadır:

> *A gentle maunciple was ther of a temple...*
> *Of maistress hadde hem o than threyes ten,*
> *That were of lawe expert and curious,*
> *Of which ther were a doseyn in that hous,*
> *Worthy to ben stiwardes of rente and lond*
> *Of any lord that is in Engelond.*[88]

* *Temple* kelimesi sözlükte tapınak anlamına gelmekle birlikte burada, hukuk meslek teşekküllerinden bu adı taşıyan *Inner Temple* ve *Middle Temple* kastedilmekte ve bunların Tapınakçılar (Templars) ile ilişkisi üzerinde durulmaktadır (mtr. notu).

Mesih'in ve Süleyman Tapınağı'nın Fakir Şövalyeleri olarak da bilinen Tapınak Şövalyeleri Tarikatı, Haçlı Seferleri döneminde Kudüs Krallığı'nın ilk zamanlarında kurulmuştur. Bu şövalyelerin Kudüs'te ortaya çıkışları, 1120 yılı civarına dayanır. Kudüs Kralı 2. Baldwin, onlara, Mescid-i Aksâ'nın bitişiğinde ve Süleyman Tapınağı'nın sahasına yakın bir yerde bulunan sarayında karargâh binası vermişti. Onlar, 13. yüzyılın son yıllarına kadar Doğu Akdeniz'deydiler. Hastaneciler Tarikatı aynı zamanda Kudüs Aziz Yahya Hastanesi Tarikatı olarak da bilinirdi. Kudüs'te kurulan bu tarikatın kökleri, Vaftizci Aziz Yahya Kilisesi'nin yakınında bulunan ve 11. yüzyılda kurulmuş olan bir hastaneye dayanır. Bu hastane, İtalya'daki Amalfi'den gelen tâcirler tarafından Arz-ı Mukaddes'e hacca gelenleri tedavi amacıyla kurulmuştur. Tapınakçıların Filistin, Antakya ve Trablusşam'da ve Avrupa'da 9 yerde şubeleri vardı.[89] Kudüs'te Tapınakçılardan daha önceye dayanan bir tarihleri bulunan Hastaneciler de uluslararası bir teşkilattı ve bu teşkilat, Avrupa'da 8 *Langues*'ten ("dil", şube) oluşuyordu.[90]

D. İslâm Âleminde Tapınakçılar

İslâm hukuk meslekleri, Haçlılar döneminde Suriye, Filistin ve Mısır'da meslek mektebleri bulunan son derece gelişmiş meslek loncaları durumundaydılar. Haçlıların, Hıristiyan hac yolcularının, oralara seyahat eden tâcirlerin ve âlimlerin böyle son derece teşkilatlı ve her yere yayılmış bir gelişmeden habersiz olmaları hemen hemen mümkün değildir. Onların arasında bulunan İngilizlerin, bu ülkelerde kendilerininki gibi âdete dayalı ve yine kendilerininki gibi sivil (Roma) ve kanon (Kilise) hukukundan farklı olan hukuk sistemiyle karşılaşmış olmaları gerekir. Onların, kanunlaştırmaya dayalı diğer iki uluslararası sistemden farklılıkları bakımından eşsiz olan bu iki "millî" (national) sistem arasındaki yakınlıktan tedricen haberdar olmamaları hemen hemen imkansızdır.

E. Hanlar (Inns) ve College'ler (Medreseler)

Hıristiyan Batı'da bir eğitim müessesesi olarak hanın (inn) kökeni, tarihen iki şehirle -önce Londra, ardından Paris ile- bağlantılıdır. Bu iki şehirdeki hanlar da yine tarihî olarak mukaddes Kudüs şehriyle bağlantılıdır. Bağdad'da ve Doğu Hilafetinde ortaya çıkan bu han türü, oradan batıya doğru, aralarında Kudüs'ün de bulunduğu diğer büyük şehirlere yayılmıştır. Onlar orada hukuk mektebleri olarak mescidlerin bitişiğinde kurulurlardı. Bu arada Kudüs Tapınakçıları, 1128'de Londra'da kendi tarikatlarının merkez binasını tesis ettiler. Dekan Hastings Rashdall 1180'de kurulan "Collège des Dix-Huit" adlı Paris'in ilk hanından bahseder. Bu, Londralı John olarak da bilinen Jocius de Londoniis adlı biri ta-

rafından kurulmuştur. Londra'nın kilise-hanları hukuk mektebleri olarak bu handan uzun süre önce kurulmuş olsa da, Rashdall onlar hakkında sükût eder. O, bunun yerine college'lerin anavatanı olarak Paris'e bakar. Şüphesiz bunun sebebi, (han veya yurt olarak ortaya çıkan) college'leri üniversitelerle irtibatlandırması ve Oxford Üniversitesi'nin bundan ancak yarım asır kadar sonra sahneye çıkmış olmasıdır. Dolayısıyla, Hıristiyan Batı'da "college'lerin anavatanı" olarak artık Paris'e değil, Londra'ya ve tümünün başlangıç yeri olan İslâm âleminin doğusuna bakmak tarihî vakıaya daha uygun görünmektedir.

İster Paris'te ister Oxford'da olsun üniversitelerdeki derslere devam eden öğrenciler için kurulan ilk barınaklar, *hospitium* (han-yurt) türündeydiler. Daha sonraları hükmî kişilik kazandıklarında, yani hukuk korporasyonları olarak tesis edildiklerinde bu hanlar "college" olarak anıldılar. Az önce zikredilen ilk Oxford college'lerinin durumu böyleydi. Hükmî kişilik kazanma, Merton ile başladı; Merton, 1274 tarihli ikinci kanunâme (statute) ile hükmî kişilik kazandı. O, bundan on yıl önce hükmî kişiliği bulunmayan basit bir vakıf olarak kurulmuştu. *Hospitia*nın (hanyurtların) *collegia* (college'ler) anlamında college halini almaları ancak 1274 Merton modelinden sonra olmuştur. Fakat hükmî kişiliği bulunmayan (unincorporated) loncalar durumundaki cemiyetlerin/birliklerin, tarihi çok eskilere, en azından 10. yüzyıl Bağdadı'na kadar giden bir gelişim seyri vardır. Mektebî (skolastik)-loncanın gelişimi hukukî açından konuşmak gerekirse iki ana kategoriye ayrılabilir: 1) Beratı bulunmayan (unchartered) bir müessese veya vakfa dayalı hayır amaçlı bir müessese olarak lonca ve 2) Koruyucu hükmî kişilik örtüsüyle kaplanmış bir vakıf lonca. Terimin Roma'nın sivil hukuku anlamında *collegia* olmalarından önce tüm lonca birlikleri hükmî kişilikten mahrumdu; ya beratı bulunmayan müesseseler veya vakıflara dayalı olarak kurulan hayır müesseseleri durumundaydılar; yahut hiçbir şekilde lonca olmayıp, aksine orada barınan öğrencilerin, -çoğu kere kendisi de mezun/lisansüstü bir öğrenci olan- mal sahibine kira ödedikleri basit birer kiralık yatakhane idiler.

Burada bu son türdeki öğrenci yurdu bizi ilgilendirmiyor. Bizi ilgilendiren, üç parçalı yapısı bulunan bir birlik durumundaki mektebî (skolastik)-loncadır. Bu loncanın hukukî statüsü, basit, hükmî kişiliği bulunmayan bir lonca yapısına veya hükmî kişilik kazanmış bir vakfa dayalıydı. Bu iki kategoriden ilkinin örnekleri, İslâm'da mescid-han hukuk mektebleri ile onların halefi olan medrese hukuk mekteblerinde, Hıristiyan Batı'da ise Londra'da kilise-han hukuk mektebleri ile onların halefi olan Inn of Court'larda görülür. İkinci kategorinin örnekleri ise, 1274 tarihli Merton modeline göre kurulan *collegium* türü college'lerde görülür.

F. Londra'da ve Doğu Akdeniz'de *Hükmî Şahsiyeti Bulunmayan* Loncalar

Çok iyi bilinmektedir ki, Inn of Court'lar tarih boyunca hükmî şahsiyeti bulunmayan hukuk loncaları durumundaydılar ve bugüne kadar da böyle kalmışlardır. İslâm'daki hukuk loncaları da tarih boyunca böyleydiler. Fakat İslâm sözkonusu olduğunda bu olgu, daha kolay açıklanabilir. Daha önce işaret edildiği üzere İslâm hukuku, hukukî kişi olarak yalnızca maddî kişiyi tanır. Onun ilâhî pozitif hukuku iki ana kategoriye ayrılır: 1) Allah ile insan arasındaki ilişkiler (*ibâdât*), 2) İnsanlar arası ilişkiler (*muâmelât*). Farazî hukuk kişilerinin İslâm'ın klasik çağı hukukunda yeri yoktur.

Inn of Court'lar ve onların öncüleri sözkonusu olduğunda hükmî şahsiyet bulunmaması vakıası, mütemadiyen tüm hukuk tarihçileri tarafından vurgulanmıştır. Fakat ben hiçbir yerde, Londra dahil İngiltere'deki tüm diğer college ve üniversiteler hükmî şahsiyete sahipken *niçin* bu loncaların hükmî şahsiyetten mahrum olduklarını ve böyle kalmayı sürdürdüklerini açıklayan bir izaha rastlamadım. Inn of Court'ların Londra'da son derece sıradışı olan bu hukukî veçheleri, onları, hukuk mektebleri olarak görülmeleri halinde medreselerle, lonca olarak görülmeleri halinde de mezheblerle aynı kategoriye yerleştiren bir başka benzerliktir. Bunlar, aşağıda üç başlık altında sıralayacağım diğer birçok benzerlikten sadece ikisidir.

G. İki Hukuk Sistemindeki Benzerlikler

Ortaçağ'da İngiliz âdet hukukunun (common law) gelişimi, İslâm hukukunun gelişimiyle belli bazı benzerlikler taşır. Her iki hukuk sistemi de yerli, millî hukuklardı; her ikisi de âdete dayalıydı; sivil (Roma) ve kanon (Kilise) hukukundan farklı olarak kanunlaştırılmış hukuklar değildiler; her birinin kendisine has özellikleri bulunan bir meseleci-hukuk metodu vardı; mahkemeleri, davayla ilgili vâkıaları bilen yeminli şahitlerden oluşan bir jüri sistemi ile temayüz ediyordu.

H. Hukuk Mesleklerinde, Hukuk Mekteblerinde ve Onların Edebî Sanatlar Tedrisindeki Benzerlikler

Her iki hukuk mesleğinin bilinen ilk hukuk mektebleri, sırasıyla mescid-hanlar ve kilise-hanlardır. Her iki hukuk mesleği de nihayette sayıları dörde inen -dört Sünnî mezheb ve dört inn of court- birçok lonca tara-

fından temsil edilmekteydi. Lonca olarak bu teşkilatlar, tarihleri boyunca beratsız ve hükmî şahsiyetten mahrum bir şekilde varlıklarını sürdürdüler. Onların hiçbir zaman hükmî şahsiyeti bulunmayan mektebleri, İslâm sözkonusu olduğunda başlangıçta dinî denetim altındaki vakıflar iken daha sonra seküler denetim altına giren medreseler halini aldılar; Londra sözkonusu olduğunda da başlangıçta kilise denetiminde iken daha sonra seküler denetim altına girdiler. Loncaların üç parçalı rütbeleri de her iki mekteb sistemini niteler: Üstat, lisansüstü öğrenci, lisans öğrencisi. Her iki sistemdeki üstatlar, lisansüstü öğrenciler arasından seçtikleri hukuk doktorlarını oluşturmada tekel sahibiydiler. Bu tekelin temeli, İslâm'da açık olmakla birlikte İngiltere'de o kadar açık değildir. Açıkça görülmektedir ki bu tekel başka bir yerden ithal edilmiştir ve dolayısıyla kendi aslî *varlık sebebi*nden ayrılmıştır.

Her iki mekteb sisteminin ana hedefi, kendi millî hukuklarının eğitimi ve uygulanmasıydı. Ancak bunun yanısıra her ikisi edebî sanatları da öğretmiş ve mutlaka hukuk alanında çalışmaları gerekmeyen edîbler de yetiştirmiştir. Inn of Court'ların yetiştirdiği meşhur bir edîb, 6. Henry'nin oğlu Prens Edward'ın mürebbîsi olan Sir John Fortescue'dir. O, prensin eğitimi için İngiliz âdet hukukuna ve Inn of Court'lardaki hukuk eğitimine dair *De laudibus legum Angliae* adlı bir eser yazmıştır. Inn of Court'ların yetiştirdiği çok daha meşhur bir edîb de 8. Henry'nin bakanı (chancellor), hukukçu, edebiyatçı ve velûd müellif Sir (St.) Thomas More'dir. O, bir zamanlar İngiliz nesrinin babası olarak görülürdü. Her iki edîb hukukçu, Lincoln's Inn mektebinin mezunlarıdır. Hadisenin İslâm tarafında ise, bu kitabın sâbık bölümlerinde görüldüğü üzere hukuk mekteblerinin yetiştirdiği çok sayıda edîb vardır.

İ. Hukuk Eğitiminin İhtisaslaşmasındaki Benzerlikler

İslâm hukuk mesleği tarafından 9., 10. ve 11. asırlarda geliştirilen ve hukuk mekteblerinde öğretilen, ardından 12. yüzyılda Bologna'da öğretilen mektebî (skolastik) münâzara metodu, Inn of Court'larda da kullanılan metot olmuştur. Her iki sistem, önce İslâm'da geliştirilen, ardından Bologna, Paris, Oxford ve diğer yerlerde kullanılan iki öğretim metodu kullanmıştır: Bunlar Inn of Court'larda "okumalar (readings)" ve "hukukî tartışmalar (moots)" olarak adlandırılan takrîr (*kırâ'a, lectio*) ile münâzaradır (*munâzara, disputatio*). Her iki sistemde bu metotların hukuk öğretimine dahil edilmesi, hukuk eğitiminin ihtisaslaşmasına yol açmıştır.

J. "Apprentice" ve "Fakih" Terimleri Arasındaki Benzerlik

Bu benzerlik son derece dikkat çekicidir. Bu benzerlik, Ortaçağ İngiliz hukuk sisteminde "apprentice" teriminin garip kullanımını içerir. Hukuk tarihçileri bu terimin anlamı konusunda şaşkınlık izhar etmişlerdir. Bazıları, kelimede lonca sisteminin kalıntısını görmüşlerdir. Bunun sebebi, şüphesiz usta, kalfa ve çırak (apprentice) şeklindeki üçlü rütbe sistemidir. Fakat "apprentice" kelimesi, yalnızca en düşük mertebedeki öğrenci hakkında kullanılmamıştır; aynı zamanda çok daha yüksek seviyeli hukuk mütehassısları için de kullanılmış ve daha seyrek olarak tüm mertebelerdeki mütehassısları ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Bu terim, Eski Fransızcadaki ve Ortaçağ Latincesindeki etimolojik kökleri aracılığıyla İslâmî benzeri ile mukayese edildiğinde ona dair bir izah bulunabilir.

"Apprentice", Eski Fransızcadaki *aprentis*ten türemiştir. Bu kelime, *aprendre (öğrenmek)* fiilinden, o da ele geçirmek, yakalamak anlamına gelen Latince *apprehendere* fiilinden türemiştir. Kelime, *apprend* şeklindeki kısaltılmış haliyle ve "akılla ele geçirmek, yakalamak, kavramak, öğrenmek", daha sonraları da "öğretmek, öğrenmek" şeklindeki mecazî anlamıyla Roman dillerinde varlığını sürdürmüştür. Mesela Fransızca *apprendre* ile İngilizce *apprise* kelimelerine bakın. Dolayısıyla "apprentice", sadece öğrenen kişi değil, öğreten kişi anlamına da gelir ve bundan dolayı bu terim, hukuk mesleği içindeki tüm bilgi seviyeleri hakkında da kullanılabilmiştir.

Fakat Hıristiyan Batı'da hiçbir yerde hukuk mesleğinde bu terimin bir benzerini görmemekteyiz. Mukayese imkanı sağlayan bu tür tek meslek, *fakih* terimiyle birlikte İslâm hukuk mesleğidir. Bu terim, *gündelik dilde* "anlama, kavrama" anlamına gelen *fıkh* kelimesinden türemiştir. *Fıkh* terimi, 9. yüzyılda *teknik anlamda*, hadis ilminden farklı olarak hukuk ilmini, pozitif hukuku göstermek üzere kullanılmıştır. Hadis ilminde başlıca kaygı, hadislerin *muhafaza edilip nakledilmesi* idi. Onları *anlama*, râvî açısından tâlî bir öneme sahipti. *Fakih* terimi *teknik olarak* üstat-hukukçu, hukuk doktoru hakkında kullanılırdı; ancak aynı zamanda lisansüstü öğrenciyi ve lisans öğrencisini göstermek üzere de kullanılırdı. Tıpkı daha sonra İngiliz hukuk mesleğindeki "apprentice" teriminde olduğu üzere bu terim de çokluk kalıbıyla (*fukahâ*), tüm bilgi seviyelerindeki hukuk mütehassıslarını gösterirdi. Kanaatimce, bir zamanlar, "hukukçunun ebediyen hukuk öğrencisi olarak kaldığını" söyleyen kişi Sir John Fortescue idi.[91] Aynı şeyi "Sonunda fıkıh çalışmalarımızı bitirdiğimizde ölmüş olacağız" diyen Ebu Hamîd el-İsferâinî de dile getirmiştir.[92]

4. Bölüm

Eğitim: Emâlî ve Dictamina

Kristeller, İtalyan Rönesansı hümanizmasının öncüleri olarak üç gelenek zikreder. Bunlardan ilki ve en önemlisi İtalya'nın *dictamen*i veya *ars dictaminis*idir. 19. yüzyıldan beri Ortaçağ tarihçileri bu "sanatı" inceliyorlardı. Onlar, bu sanatın kökenlerini, erken dönem tarihini, gelişimini, Hıristiyan Batı'da yayılışını, onu temsil eden müellifleri ve eserlerini araştırmışlardır. Bu çalışmalar, 19. yüzyılın ortalarına, Jacob Burckhardt'ın *The Civilization of the Renaissance in Italy* adlı eserinden kısa süre öncesine dayanır. İtalyan Rönesansı'nın edebî hareketi Ortaçağ'ın *ars dictaminis*i ile daha sonra irtibatlandırılacaktı. *Ars dictaminis* hakkındaki ilmî araştırmaların öne çıkan niteliği ihtilaftır, özellikle kökenler sorunu açısından var olan görüş ayrılıklarıdır ve bunlar tarihçilerin zihinlerini meşgul etmeyi sürdürmektedir. "Sanat" (art) teriminin anlam ve muhtevası gibi diğer sorunlar da hâlâ tartışılmaktadır. Konunun mahiyeti, hem Ortaçağ hem de İtalyan Rönesansı'nı araştıran modern araştırmacıların dikkatini çekecek türdendir. Göründüğü kadarıyla Latince kaynaklar öylesine titizlikle ve tüketici bir şekilde incelenmiştir ki, artık son dönemdeki araştırmalar yeni kaynaklardan ziyade yeni yaklaşımlarla ilgilenmektedir. Mesela bunlar arasında kökenlerle ilgili olarak William D. Patt'ın araştırması bulunmaktadır.[93] Ayrıca Kristeller'in attığı sağlam temellere dayalı yeni inşâ çalışmaları veya ileri düzey araştırmalar da bulunmaktadır.[94] Sorunun halihazırdaki vaziyeti böyle olunca, Ortaçağ Arapça kaynakları gözönüne almak belki de faydalı olacaktır. Kanaatimce bu kaynakların, "art of dictation" (imlâ sanatı) denilen bu sanata kökenleri, ona verilen isimler ve muhtevası açısından açıklık getirmek sure-

tiyle tartışmalara sunacak bir şeyleri bulunmaktadır. Bu "sanat", klasik Arapçanın tabiatında vardır. Kanaatimce onun Ortaçağ Latin Batı'daki muadili, kökenindeki Arapça adlandırmayı ve onun temel içeriğini muhafaza etmiştir. Bu iddia doğruysa, o zaman Ortaçağ'daki Arapça kaynaklar, Ortaçağ Latince kaynaklar servetine değerli bir ilave olacaklardır; üstelik "ars dictaminis"in kökenleri karanlıkta kalmayı sürdürdüğü için onlara dair bir inceleme daha büyük bir değer taşıyacaktır.[95] Önce *ars dictaminis* mevzuunda yukarıda zikredilen sorunlara dair neler söylenmiş olduğuna kısaca bir göz atalım.

A. Köken, Anlam ve Muhteva

Wilhelm Wattenbach

Wilhelm Wattenbach, 1855'te mektup yazımı için uygun ifadenin *dictare* olduğunu, bu fiilin aslen *to dictate (imlâ etmek)* anlamına geldiğini. Kudemâ çoğunlukla yazılarını *imlâ ettiği* için bu terimin *to compose (telif etmek)* anlamında kullanıldığını söyledi. Wattenbach, kadîm müelliflerin ifadelerinden alıntılar yapar; bu ifadelerde terim hâlâ *imlâ etme (dictation)* anlamına gelmekte, ancak arkaplanda *telif etme (composition)* anlamı belirmektedir. Ancak ona göre, anlamın tümüyle kesinleşmesi, 12. yüzyılın başlarında Clunyli Udalrich'in hayatta olduğu dönemde olmuştur. Bir metin, odasında *yalnız başına* oturup zihninde *artes dictandi* alanında alıştırma yapan bir erkek çocuktan bahseder ("Solus in conclavi sedebat et in arte dictandi ingenium suum exercebat").[96] Wattenbach devamla, *dictare* kelimesinin bazen hem mensûr hem de manzûm eserler için kullanıldığını, ancak umumiyetle mensûr yazılar için, en sık olarak da mektup yazımı için kullanıldığını[97] ve 11. yüzyıl sonlarından önce bu sanatı öğreten münferid öğreticilere dair hiçbir şey bilinmediğini söyler.[98] Wattenbach'tan sonra araştırmalar umumiyetle, *dictamen*i imlâ etme (dictation) olarak değil, *telif etme (composition)* olarak açıklamışlar ve *ars dictaminis*in ana mevzuu olarak mektup yazımına vurgu yapmışlardır.

Ludwig Rockinger

Rockinger, 11.-14. yüzyıl arası mektup yazıcıları ve rehber kitapçıklar hakkındaki eserinde, Monte Cassinolu Alberic'i bu sanatın ilk temsilcisi olarak zikreder.[99] Alberic, 11. yüzyıl sonlarına doğru veya 12. yüzyılın ilk yıllarında ölmüştür[100] ve hayatının tamamı yahut büyük kısmı 11. yüzyılda geçmiştir. Onun eserleri *ars dictaminis* alanında bilinen ilk eserler

arasında görülür. Eserlerinin başlıkları, *ars dictaminis* teriminin bir şeklini kullanır: *Liber dictaminum et salutatione, Breviarium de dictamine, Dictaminum radii.*[101] Bu eserlerin, mektup yazımının yanısıra gramer, hitabet (retorik), şiir ve resmî hukuk belgelerini içerdiği söylenir.

Rockinger, Monte Cassinolu Alberic ile Bolognalı Hugo'yu inceledikten sonra, eserinin 4. bölümünde *dictamen* üzerine Orléans'ta 1180 civarında yazılmış bir eser olan *Ars dictandi aurelianensis*'i inceler. Eser, bu "sanat"ın bir tarifi ve onun muhtelif türlerinin beyanı ile başlamaktadır:

> Quia nobis et propositum tractare de arte dictamĭnum, primum videndum est quid sit dictamen (Amacımız dictamen sanatını incelemek olduğundan önce dictamenin ne olduğunu ele almamız gerekir).

Müellif ardından onu şöyle tarif eder:

> Dictamen sic diffinitur. dictamen est literalis edicio, venustate sermonum egregia, sententiarum coloribus adernata. (Dictamen şöyle tanımlanır: Dictamen, parlak bir zarafete sahip kelimeler ve süslü bir üslûba sahip cümleler içindeki edebî ifadedir).

Müellif bunun ardından *dictamen*in birçok türünün bulunduğunu, ancak kendisinin tek bir türü yani mektup yazımını ele alacağını söyleyerek devam eder:

> Dictaminis autem plures sunt species. dictamen aliud est metricum, aliud prosaicum. de metrico nihil ad presens. prosaici vero plures sunt species: oracio, rethorica, epistola. et etiam pretermissus aliis de epistola agamus. (*Dictamen*in birçok türü vardır. *Dictamen* bazen mevzûn şiirdir, bazen nesirdir. Şimdilik şiir hakkında hiçbir şey söylenmeyecek. Mensûr *dictamen*in birçok türü vardır: Zarafet, hitabet ve mektuplar. Ancak mektup türü *dictamen*i ele alacağız ve diğerlerini bir kenara bırakacağız).[102]

Dolayısıyla *dictamen*, şiir ile mensûr yazının birçok türünden oluşmaktadır. Müellif bunun ardından mektup türü *dictamen*i tanımlamaya geçer ve mektubun beş bölümünü (*salutatio, exordium, narracio, petitio, conclusio*) açıklar, en ayrıntılı incelemeyi *salutatio* bölümüne tahsis eder.[103]

Charles Homer Haskins[104] ve Louis John Paetow[105] gibi âlimlerin çalışmalarından sonra, *ars dictaminis*le ilgili araştırmalar, *dictamina*nın sadece mektuplarla değil aynı zamanda diğer birçok mevzuyla da ilgilendiği, ayrıca mensûr olarak da, -vezinli ve/veya kafiyeli olmak üzere- şiir

olarak da telif edildiği gerçeğini bir şekilde gözden kaçırmış görünmektedir. Bundan dolayı, Alberic'e nisbet edilen, ama şimdilerde ondan sonra telif edildiği kabul edilen *Rationes dictandi* adlı eserde müellif, *dictamen*in ne olduğu (*quid sit dictamen*) sorusunu şöyle cevaplar: *Dictaminum autem alia sunt metrica, alia rithmica, alia prosaica.*[106] Fakat araştırmalar umumiyetle *dictamen*in mektup tarzı nesir türüne yoğunlaşmış ve diğerlerini de pratikte unutacak derecede bir kenara bırakmıştır.

Charles Thurot

Rockinger'den sadece birkaç yıl sonra yazan Charles Thurot, *ars dictaminis*i "En geniş anlamıyla ele alındığında bu ifadeyle, bizim telif (kompozisyon) sanatı, belâğat diye adlandırdığımız şey anlaşılır" diye tanımlar. Ardından şöyle devam eder: "*Ars dictaminis*, asla, mektup telifi ve belli bazı resmî belgelerin yazımı bakış açısı dışında bir bakış açısıyla ele alınmamıştır."[107] Thurot şu hususa işaret eder:

> Fikrî olarak İtalya'ya bağlı olan diğer ülkelerde olduğu üzere Bologna'da da her şey hukuka tabi idi. Şimdi hukuk öğrenimi, hususî olarak hitâbetle ve *Ars dictandi, Ars dictaminis* olarak adlandırılan ve gramerciler tarafından öğretilen senet yazma ve mektup telif etme sanatıyla irtibatlandırılmıştı.[108]

Ardından bir dipnotta sözlerini şöyle sürdürür: "Bologna'daki *Doctor grammaticae* (gramer doktoru) Boncompagnus'un tüm eserleri, *Ars dictandi*ye râcidir."[109] Burada sözkonusu sanat içinde yer alan dallara dikkat ediniz: Hukuk, hitabet, mektup yazımı sanatı, noterlik sanatı ve gramer.

Louis J. Paetow

Paetow, *ars dictaminis*in geçici mahiyetine vurguda bulunur ve şöyle der:

> (*Ars dictaminis*), 13. yüzyıl başlarında pek de yerleşmiş durumda değildi... pratik olarak 1250'den önce icra edilmeye başlandı... Öylesine hızla gidip geldi ki onun statüsü asla sebat bulmadı... Bir süre için kendilerinden ortaya çıkıp gelişmiş olduğu üçlemenin diğer iki mevzuunu yani gramer ve hitâbeti gölgede bıraktı; fakat kayıtlar, tüm vakitlerini *ars dictaminis*e ayıran belirli ve teşkilatlı bir üstatlar ve öğrenciler topluluğu bulunduğunu ve dolayısıyla terimin Ortaçağ'daki anlamında ayrı bir sanat fakültesi teşkil ettiğini göstermemektedir... Dışa doğru olan kısa süreli kariyeri boyunca *ars dictaminis*, hiçbir zaman gramer ve hitabetteki çalışmadan tamamen farklılaşmış görünmemektedir.[110]

Burada *ars dictaminis*in gramer ve hitabetle irtibatlandırılışına dikkat edilmelidir.

Daha önce değinildiği üzere Kristeller, hümanizmin öncülerini 1) Ortaçağ'da İtalya'daki *dictamen*de, 2) Fransızca gramerde ve 3) Bizans eğitiminde (bu sonuncusu 15. yüzyıldan itibaren) görmektedir. Kristeller, edîblerin (hümanistler) *dictatore*lerin yerini aldığına işaret eder. Onlar kendi dönemlerinde, *dictatore*lerin kendi zamanlarında yürüttükleri faaliyetlerin aynısını yürütmüşlerdir ve bu iki grup arasındaki ayrım, edîblerin yazılarını kadîm klasiklerden alınan modellere dayandırmalarıdır.[111]

Franz-Josef Schmale ve H. M. Schaller

Schmale'ye göre *ars dictaminis*in ilk temsilcisi, 1111-5 yılları arasında yazılmış olan *Praecepta Dictaminum*'un müellifi Samarialı Adalbert'ti. Schmale, Adalbert'i bu sanatın kurucusu olarak görür, çünkü onun *Praecepta dictaminum*'u mektup yazımının teorisinden ziyade amelî yönüyle ilgilenir. Alberic'in aksine Adalbert, mektup yazımını gramer ve hitâbetten bağımsız olarak ele alır.[112] Schmale'nin tezi umumî bir kabule mazhar olmamıştır. Alberic hâlâ çoğunluk tarafından bu sanatın bilinen ilk temsilcisi olarak görülür. Terimi, muhtevasını ve tarihini incelediği ve tarihteki önemine dair bir değerlendirme yaptığı "Ars dictaminis" adlı makalesinde Schaller de Adalbert'in *Ars dictaminis*in kurucusu olduğu yolundaki bu görüşü savunur ve Monte Cassinolu Alberic'i daha erken ve daha nazarî bir hitâbet geleneğinin temsilcisi olarak görür.[113]

William D. Patt

Patt'ın da işaret ettiği üzere "Ortaçağ'da mektup yazımı ve mektup derlemelerine dair araştırmalar henüz başlangıç safhalarından öteye geçmemiştir."[114] Gerçekten de Wattenbach'ın 1855'te mevzuyu ilk kez ele alışından bu yana *ars dictaminis* fenomeniyle ilgili nisbî olarak az ilerleme kaydedilmiştir. Patt yeni bir yaklaşım öne sürer: "*Ars dictaminis*i kim, nerede icad etti?" diye sormak yerine "Bu sanat, hangi kaynaklardan ve ne tür bir süreçle ortaya çıkıp gelişti?" diye sorulmalıdır.[115] Fark edileceği üzere, artık bu sanatı araştıranlar için *ars dictaminis* esas itibarıyla mektup yazımıdır. Ancak, "gramerin sözkonusu sanata böylesine fazla miktarda katılmasına" şaşırmasına rağmen, ondaki "dikkate değer gramatik unsuru" gözden kaçırmayan Patt için durum böyle değildir.[116] Patt'ın araştırmaya verdiği yeni yön, *dictamen* fenomeniyle ilgili sabık araştırmalardan kaydadeğer bir kopuşu ifade eder. Eğer ben onun vardığı neticelerden farklı düşünüyorsam, bunun sebebi yalnızca benim başka kaynakları ve bir başka süreci görmüş olmamdır.

Yukarıda zikredilen araştırmalar temelinde *ars dictaminis*in muhtevasına dair burada sunulacak bir liste şu mevzuları içerecektir: Gramer, kafiyeli ve vezinli şiir, hitabet teorisi ve hitabet, mektup yazımı, resmî hukuk belgeleri ve hukukun temel kaideleri. *Ars dictaminis*in mevzuları ile *studia humanitatis*in mevzuları arasındaki irtibat vâzıhtır.

B. Önceki Araştırmalara Dair Değerlendirmeler

Ars dictaminis konusundaki bu tür araştırmaları okuduktan sonra iki temel husus ortaya çıkmaktadır: 1) Bu terimin "imlâ sanatı"ndan ziyade "telif (kompozisyon) sanatı" anlamına geldiği, 2) Bu sanatın esas itibarıyla mektup yazımı ile ilgili olduğu. Bu iki husus birbiriyle bağlantılıdır. Erken dönemlerden itibaren mektuplar imlâ edilirlerdi. Bu imlânın telif (kompozisyon) anlamına gelebilmesi şaşırtıcı değildir. Çünkü bir şey yazdıran (imlâ eden) kişi gerçekte bir şey telif etmektedir. Fakat gördüğümüz üzere, elkitapları *ars dictaminis*i tanımlarken başka mevzuları da içerdiğini söyleyegelseler bile, bu sanat, hususî olarak mektup telif sanatı anlamına gelmekteydi. Ernst Robert Curtius bu vakıayı (fact) ortaya koymaktadır:

> *Ars dictaminis* teoride hem nesri hem de nazmı kapsamaktaydı. *Artes dictandi* (eserleri), yalnızca nesir mektupların yazımını ele alıyor olsalar bile, umumiyetle bu tanımla başlarlar.[117]

Şaşkınlığa yol açan vakıa işte budur.

Elkitaplarında ve bu sanata atıf yapılırken geçen üç farklı versiyonda (*ars dictaminis, ars dictandi, dictamen*) niçin imlâ mefhumuna böylesine bir vurgu yapılmaktaydı? Niçin bu sanat, daha baştan itibaren basitçe *ars compositionis* veya daha uygunu *ars epistolaris* olarak adlandırılmadı? Bu tür adlandırmalar herhangi bir dönemde kullanılmışlarsa da görünüşe göre yerleşmemiştir. Öte yandan imlâ mefhumu, bir buçuk iki asır boyunca Batı'da derin bir köke sahip olmuştur. Biz, Piero della Vigna'nın eserleri arasında *Dictamina* adlı bir esere rastlamaktayız. Paetow'un ifadesine göre 13. yüzyılın ortalarına gelindiğinde *ars dictaminis* ömrünü tamamlamış ve Bologna'da onun yerini *ars notaria* almıştır. Öyle görünüyor ki bu noktadan itibaren *ars dictaminis*in muhtelif alanlarının ve onları icra edenlerin her biri hususî bir isim almıştır. Hepsini kuşatıcı *dictator (mumlî, imlâ eden)* adı yerine *ars notaria* için *notarius*, şiir için şair, hitabet için hatîb gibi daha hususî adlar kullanılmaya başlandı. Kristeller'in de işaret ettiği üzere, "hümanist" terimi vaz' edilmeden önce edîbler "şair" ve "hatîb" adlarıyla tanınırlardı.[118] İmlâ mefhumu, edîble-

rin terminolojisinden çıkmış, *artes dictandi* alanlarının tanımlarında mütemadiyen zikredilen -bu sanatın rüknü durumundaki- alanlar kendilerine hususî adlar almışlardır.

C. İmlâ İçin Kullanılan Terimlerin Kökeni

Ars dictaminis 1100 civarında ilk olarak ortaya çıkmaya başladığında, benim kanaatime göre "imlâ" (dictation) terimi İslâm'ın klasik çağından ithal edilmiştir. Nitekim İslâm'da da bu sanatın lafzî anlamı *telif (kompozisyon)* değil *imlâ* idi. Fakat aynı zamanda geleneğin esasında telif, irticalen imlâ etmeyi gerektiriyordu. İslâm'ın klasik çağının *ars dictaminis*i, Charles Homer Haskins'in İtalya, Sicilya ve İspanya yoluyla İslâm'dan Batı'ya doğru "yeni bilgi akını" diye adlandırdığı şey içinde Batı'ya intikal etti. İslâmî *imlâ* tekniği veya disiplini, bu yeni bilginin parçası olarak gelen unsurlardan biriydi. Kanaatimce *ars dictaminis*in kökleri klasik Arap *studia edebiyye*sinde bulunmaktadır. 1) Klasik Arap dilinin mahiyeti gereği, imlânın bu ilimleri elde etmede vazgeçilmez bir metot olarak görülmesi ve 2) çokluk kalıbıyla "imlâlar" (*dictamina, emâlî*) teriminin, *artes dictandi* eserlerinde verilen tanımlarda listelenen dalları içeren eserler için başlık olarak kullanılması buradadır. Onlar, klasik Arap hümanizminde, *edeb* alanındaki ilimlerin hususî bir hülâsasından oluşmaktaydılar. Bu Arapça hülâsa, Paul Oskar Kristeller'in çalışmalarında tasvir edilen sonraki dönemin Latince *studia humanitatis* hülâsasını hatırlatır.

Mevcut Latince kaynaklar *ars dictaminis*in köklerine ışık tutamamaktadır. Yukarıda zikredilen çalışmaların da gösterdiği üzere bizzat bu sanatın veya disiplinin adlandırılışı bile henüz gerekçelendirilememiştir. Bu sanatın nazarî muhtevası ile, ilgili elkitaplarının fiilî muhtevası arasındaki ilişki de kafa karıştırıcıdır. Latince başka kaynaklar bulununcaya kadar, William Patt'ın sorularına, klasik Arap hümanizmi tecrübesine bakılarak bir cevap verme girişiminde bulunulabilir. Patt'ın soruları şunlardı: *Ars dictaminis* hangi kaynaklardan ve ne tür bir süreçle ortaya çıkıp gelişmiştir? Başlangıçta şu hususa açıklık kazandırılmalıdır: Arapça kaynaklar, Kristeller'in *studia humanitatis*, hümanistlerin faaliyetleri ve onların edebî ürünleriyle ilgili tezini doğrulamaktadır. *Studia edebiyye* dallarının başlangıcı İslâm'ın 1. yüzyılından (milâdî 7. yüzyıldan) itibaren nahiv (gramer) ve sözlük ilmiyle olmuştur. Bu dallar, Mukaddes Metinlerin klasik Arapçasını muhafaza etmeye azmetmiş din âlimlerinin ihtiyaçlarından ve bunun yanısıra hükümet divânlarının seküler ihtiyaçlarından ortaya çıkmıştır. Şimdi de imlânın ne tür bir rol oynadığını görmek üzere İslâmî tecrübeye kısaca bir göz atalım.

D. İmlânın Klasik Arapçadaki Rolü

İmlâ, İslâmî eğitimde esaslı öneme sahip bir rol oynamıştır. Çocuklar, nasıl okunacağını öğrenmekle eşzamanlı olarak nasıl yazılacağını da öğrenirlerdi. Fakat, İslâm'ın ilk-orta okullarına verilen mekteb ve kuttâb gibi adlardan hareketle bir hüküm verilecek olursa, birbirini tamamlayan bu iki faaliyetten yazma daha önemliymiş gibi görünür. 2. Kısım'da gördüğümüz üzere bu kelimeler, *yazma* anlamını içeren *ktb* kökünden türemişlerdir. Çocuk nasıl yazılacağını öğrenince imlâ etmeye başlayabilirdi; bu onun klasik Arapçayla yazılmış ilimleri elde etmesinin temel metoduydu.

Klasik Arap dilinin hususiyetleri, *yazılı* kelimenin basitçe kopyalanarak yazılmasından ziyade imlâ edilmesini *gerektiriyordu.* Bu dil, kelimenin sadece yazılı halde *görülmesinden* ziyade yetkili bir okuyucudan *işitilmesini* gerektiriyordu. Çünkü yazılı kelime hayatsızdır; yalnızca ünsüzler yazılır. Konuşmacı, cansız ünsüzlere hayat üfler, *konuşurken seslendirmek* suretiyle onları yeniden diriltir. Yazılı kelimenin harflerini birbirinden ayırdetmek için noktalar kullanılır. Fakat bu noktalar yeterli değildir, harekelerin de kullanılması gerekir. Ancak yazılı metinlerde noktalar kullanılagelmişken harekeler yazılmamıştır. *KTB* kökünde olduğu üzere tamamen noktalanmış ama harekesiz olan bir ünsüzler kümesinden şu kelime veya cümleler türetilebilir:

KuTu B	=	Kitaplar
KuT B	=	Yazma
KeTeBe	=	(O) yazdı
KuTiBe	=	(O) yazıldı

Dolayısıyla kişi, klasik Arapça bir kelimeyi *ancak* doğru şekilde konuşulurken işitirse, doğru şekilde öğrendiğinden emin olabilir ve onu noktaları ve harekeleriyle birlikte doğru şekilde yazabilir. Sem'ânî'nin *Edebu'l-imlâ ve'l-istimlâ (İmlâ Etme ve İmlâyı Tekrarlama Tekniği)* adlı eserinde öğrencilere tavsiye ettiği husus budur. O şöyle der: Kelimeler *imlâ edenin (el-mumlî)* telaffuz ettiği şekilde yazılmalıdır; *imlâ asistanı (el-mustemlî)* (imlâ edeni işitemeyecek bir uzaklıkta oturanlar için) kelimeleri tekrarlarken ünsüzlerin noktalarını ve harekelerini vermelidir.[119]

Kur'ân erken dönemden itibaren harekelenmişti ve yüzyıllar boyu günümüze kadar elyazmalarında ve daha sonra matbu nüshalarda harekelenmeye devam etti. Fakat Kur'ân bir istisna teşkil eder. Arapça normal şartlarda hâlâ harekesiz yazılır. Eğer harekeler yazılırsa, yazan kişi şu veya bu sebeple normal tarzının dışına çıkmıştır. Bu tür harekeleme, şiir-

lerde ve sözlüklerde sıkça görülür. İmlâ, hem *hadisleri* hem de sözlükle ilgili münferit bir maddenin otoriteye dayalı doğru formunun tespit edilmesinin gerekli olduğu herhangi bir ilim dalını öğrenirken de temel metot durumundaydı. *Diğerlerinin yanısıra studia edebiyye* de bu kategoriye girmektedir. 12. yüzyılda yaşamış olan Sem'ânî, önerdiği metodu kitabının bir başka pasajında gerekçelendirirken öğrencilere şöyle der:

> *Mumlî* için en iyi metot, sana imlâ etmesi ve senin için kelimeleri kendi tasrîf edişine göre yazmasıdır. Çünkü eğer metni ona sen kıraat edecek (okuyacak) olursan, onun duymayabileceği hatalar yapabilirsin [yani onun duymadığı kelimeler telaffuz ederek]; eğer o sana kıraat ederse, bazı şeyler, onun söylediği her şeyi işitmekten seni alıkoyabilir... İshak b. İsa b. et-Tebba'ın [v. 214/829] şöyle dediği işitilmiştir: "Kıraata artık güvenmiyorum, çünkü Mâlik'in, birisi kendisine kıraat ederken uyukladığını gördüm."[120]

Klasik Arapçayı otorite sahibi konuşmacılardan işiterek doğru bir şekilde kaydetmek üzere kullanılan metot olan imlâ, *edeb* ilimlerinin yerleşik geleneğinde hafızadan icra edilirdi. *Studia edebiyye*nin büyük üstatları daima hafızalarından imlâ etmişlerdir. Uygulamanın, kadîm Arapların -nesir ve nazım halinde ve otoriteye dayalı sahîh biçimi içinde nesilden nesile aktarılan- kelâmlarına tam hakimiyetin ispatını sunduğuna inanılmıştı. Nesir ve nazımdaki modeller, imlâ yoluyla kaydedildikten sonra yazdırıldıkları biçime uygun olarak ezberlenirlerdi. Bu, hafızada onların sahih biçiminin belirginleşmesini sağlardı. Nesir ve nazımdaki model yazılar *edeb*den alınırlardı. Bu kelime, aslî anlamı itibarıyla sadece görenekler anlamına gelmekle kalmaz, muhafaza edilmesi ve kişinin kendi bedîî (creative) yazıları için model olarak kullanılması gereken "ecdâdın (ataların) ilmi" anlamını da taşırdı. Kadîm ecdâda büyük hürmet gösterildiğinden, onların naklettiği bilgi de son derece hürmet görmüş ve tıpkı Mukaddes Metinlerin ezberlenişi gibi ezberlenmiştir. Bu Mukaddes Metinlerden Kur'ân, belâğatın mücessem şekli olarak görülürdü (ve halen de öyle görülür). Belâğat, Kur'ân'ın -belâğatı beşer kudretinin ötesinde olan Allah'ın kendi kelâmının- ilâhî kökeninin yaşayan ispatı olarak görülür. Bundan dolayı Kur'ân ezbere ilk konu olan şeydir. Ayrıca bazı edîblere göre sadece taklit edilmesi değil aynı zamanda rekabet edilmesi gereken ilk şeydir. Nitekim meşhur şair Mutenebbî (v. 354/965) ile onun hayranı ve aynı derecede meşhur olan şair ve yazar Maarrî'den (v. 449/1057) rivayet edilen teşebbüsler bu hususun örneğini teşkil eder.

Adı zikredeğer her üstat, hafızasından imlâ etmek suretiyle ders vermiştir. Hıfz, hukukî skolastisizm için olduğu kadar edebî hümanizm için de ehemmiyetliydi. Ayrıca hukuk (fıkıh) öğrencilerinin *ta'lîk*[121] yani not alma ve "raporlama" metodu, skolastisizmin fıkıh teolojisi için kullanılan metot olduğu gibi, *imlâ* da sadece hadis ilmi için değil edebî hümanizm için de kullanılan metot idi. Hıfz, edîb için kaçınılmazdı, çünkü hazırlıksız, irticâlen konuşabilme ve nüktedan hazırcevaplıkla -ki bu sultan ve emîrlerin saraylarında çok talep edilen bir yetenekti- ün kazanmayı da sağlıyordu. *Edeb*, imlâ, hıfz, anında hatırlama kabiliyeti, irticâlen konuşabilme, nüktedan hazırcevaplık, bunların tümü, saray hayatını arzulayanların entelektüel birikiminin bir parçasını oluştururlardı. Onlar arasındaki mübdî' (creative) konuşmacılar ve yazarlar, nüfuz ve itibarın zirvelerine ve onlara eşlik eden tüm faydalara erişmeyi umabilirlerdi.

E. Edebî Telifin *Emâlî* Türü

"İmlâ" terimi, tarihçilerin ifade ettiği üzere telif (kompozisyon) anlamını ortaya çıkarıp geliştirmiş olabilir. Böyle bir gelişmenin bir kültürden başka bir kültüre nakil sürecinde şaşırtıcı olmamasını bir kenara bırakın, tek bir kültür içinde dahi şaşırtıcı değildir. Klasik Arapçada "imlâ" için kullanılan terim, teklik kalıbındaki (*imlâ*) anlamını muhafaza etmekle birlikte çokluk kalıbıyla (*emâlî*) yeni bir teknik terim haline gelmiştir. Bu kelime, imlâ yoluyla yazılarak öğrenilen ve elde edilen ilimler mecmûu durumundaki *studia edebiyye*yi ihtiva eden eserlerin başlığı olmuştu. Bu tür eserler *el-Emâlî* olarak adlandırılmıştır. Daha önce gördüğümüz üzere onların daha sonra ortaya çıkan Latincedeki benzerleri, "dictation" (imlâ) teriminin çeşitli şekillerini içeren başlıklarla adlandırılmıştır; buna çokluk kalıbındaki *dictamina* da dahildir (bk. Piero della Vigna'nın bu başlığı taşıyan eseri). Zikredilen mevzular, *studia humanitatis* olarak adlandırılan Latin dilindeki tetkiklerin programını oluşturmaktaydı.

Emâlî eserleri, *edeb*-hümanizm ve hadis alanlarındaki tetkiklerin sonucu olarak vücuda gelmiştir. Bu eserlerin, 8. yüzyıl kadar erken bir dönemde yazıldıkları bilinmektedir. Mesela filolog el-Ferrâ'nın (144-207/761-822) ve hadis âlimi Abdurrezzak'ın (126-211/744-827) eserleri böyledir ve bu, sözkonusu iki disiplinin aynı nehir yatağından aktığını gösteren bir başka örnektir. Nahiv, sözlük ilmi, eyyâmu'l-Arab (kadîm Arapların harplerine dair rivayetler), tarihsiz (anecdotal) ve tarihî (historical) rivayetler, mektuplar ve konuşmalar ile şiir iktibaslarını ihtiva eden eserlerde, *Mecâlis (Oturumlar) -Mecâlisu'l-imlâ (İmlâ Oturumları)* ibaresinin kısaltılmış şekli-, *Ahbâr (Hikayeler, Rivayetler), Nevâdir (Anekdot-*

lar) gibi başka başlıklar da kullanılmıştır. Kısacası bunlar, edebî *florilegia (seçme yazılara dair derlemeler, antolojiler)* türüne ait eserler olup, nahiv (gramer) veya sözlük ilmi ile ilgili sorunları ve bilhassa Mukaddes Kitap'taki (Kur'ân'daki) nadir ve garip kelimelerin (*el-ğarîb*) anlamlarını açıklamak üzere kadîm Arap şiiri, Kur'ân, hadis, atasözleri, vecîzeler ve hikmetli sözlerden seçilip derlenen iktibaslardan oluşurlardı.

Diğerlerinin yanısıra, 10. yüzyılda yaşamış ve Doğu'dan Endülüs'e göç etmiş olan el-Kâlî'nin *Emâlî*si (*Dictations*) meşhur bir örnek olarak zikredilebilir. 893'te Diyaru Bekr (günümüzde, Türkiye'de Diyarbakır)* yöresinde doğan Kâlî, *edeb* tahsili için Irak'a gitmiştir; önce 915 yılında Musul'a, iki yıl sonra da Bağdad'a gitmiştir. Kendi döneminin büyük âlimlerinden ders almıştır: İbn Düreyd, İbnu'l-Enbârî, Niftâveyh, İbnu's-Serrâc, Zeccâc, el-Ahfeş el-Esğar, İbn Durusteveyh ve İbn Mucâhid. Yirmi yıldan fazla bir süre sonra çalışmalarını bitirince Kurtuba'ya gitmek üzere Bağdad'dan ayrılmış ve oraya 942 yılında ulaşmıştır. 967 yılındaki vefatına kadar da orada ikamet etmiştir. O, *Emâlî*si'ni de Kurtuba'da telif etmiştir. Bu eserin girişinden aşağıdaki satırlar tercüme edilmiştir:

> Bilginin en kıymetli ticaret malı olduğunu görerek, onu araştırmaya koyulmanın en iyi ticaret türü olacağını yakînen anladım. Bundan dolayı nakledilen bilgiyi *işitmek* (*rivâye*) için vatanımdan ayrıldım ve onu anlayıp kavramak (*dirâye*) için âlimlere yapıştım. Ardından onu *toplama*ya çabaladım ve zihnimi onu *ezberleme*kle meşgul ettim; ta ki onun en mühim kısmını toplayıncaya, seçkinlerini koruyup, ihtişamlı olanlarını nakledinceye, inceliklerini öğrenip istisnaî olanları anlayıncaya, nadirlerini aktarıncaya, gâmız olanlarını kavrayıncaya ve vâzıh, anlaşılması kolay olanlarını öğreninceye kadar...
>
> Ardından Kurtuba'da Perşembe günleri, mübarek *Zehrâ*'daki (Cuma kılınan) camide *bu kitabı hafızamdan imlâ ettim.* Bu kitaba birçok türden anekdotlar ve hikayeler, çeşit çeşit şiirler, birçok atasözü (*emsâl*) ve garîb kelimeler koydum. Ayrıca sözlük ilmiyle ilgili ele aldığım hiçbir bâbı tüm ayrıntılarıyla incelemeksizin bırakmadım, seçip ayıklamadan hiçbir şiir türünü almadım, tam bir değerlendirme yapmaksızın hiçbir fikir veya atasözü türünü geçmedim... Dahası, Kur'ân ve hadislerdeki garîb kelimeleri de kattım...[122]

Âdet üzere secîli düzyazı halinde telif edilen bu giriş, Endülüs Emevî hükümdarına ithafla son bulur. Bu hükümdarın, Endülüs'ün büyük ilim

* Kâlî'nin doğum yerinin Malazgirt olduğu hususunda bk. Hüseyin Elmalı, "Kâlî", *DİA*, 24/258-9 (mtr.).

hâmîsi, meşhur el-Hakem (hilafeti: 350-366/961-976) olduğuna inanılmaktadır. Kâlî'nin *Emâlî*si'nin muhtevası, *studia humanitatis* olarak bilinen mevzular grubunu içermektedir.

F. Hıristiyan Batı'da Hümanizmin İki Safhası

Eğer *ars dictaminis* Patt'ın ifadesiyle "kültürel uyarlama yoluyla uzun ve tedricî bir değişim sürecinden ortaya çıkan kültürel bir gelişme"[123] idiyse, bu gelişme İslâm'da çoktan ortaya çıkmıştı. Buna, *Emâlî-Dictamina* şeklindeki aslî Arapça biçimleri içinde "emâlî risalelerinin iktibaslardan oluşan derleme karakteri"[124] de dahildi. Bu, tedricî bir değişim süreci olmaktan ziyade önce İslâm âleminde ortaya çıkıp gelişen, daha sonra 11. yüzyılın ikinci yarısında Batı'da ortaya çıkan bir disiplindi.

İslâm-Arap tecrübesinin sunduğu perspektifi ilave ettiğimizde, klasik Arap hümanizminin belli bazı unsurlarının Latin Batı tarafından iki safhada temessül edildiğini görebiliriz: 1) Ortaçağ *ars dictaminis* safhası, 2) Rönesans hümanizminin *studia humanitatis* safhası. Bu ikinci safha, yeni bir ilaveyle birlikte ilkinin devamıydı. Bu ilave, Klasik Latince idi.

G. Ortaçağ Latincesine ve Mahallî Dillere Karşı Klasik Latince

İtalyan Rönesansı döneminin edîbleri (hümanistleri), Cicero başta olmak üzere kadîm müelliflerin Klasik Latincesi lehine Ortaçağ Latincesini ve mahallî lehçeleri terk etme ihtiyacını duydular. Onların gayesi belâğatı elde etmekti. Bunu elde etmek için de klasik modelleri taklit etme ihtiyacı duydular. Ortaçağ Latincesi onlar için uygun bir vasıta değildi. Bu lehçede, belâğat modeli olarak taklide şayan gördükleri hiçbir şey yazılmamıştı. İtalyanlar, Fransızların edebî geleneğiyle irtibata geçmeden uzun süre önce klasik Arapça edebî geleneğiyle irtibata geçmişlerdi. *Edeb*-hümanizm, özellikle 2. Roger ve torunu 2. Frederick zamanından beri Sicilya'da yaşayan bir güçtü.

Edeb hümanistleri, Kur'ân'ın ve kadîm Arap şair ve hatîblerinin dili olan, belâğatın zirvelerine ulaşma kabiliyetine sahip tek araç olan klasik Arapçanın vasıflarıyla iftihar etmekteydiler. İlk Rönesans hümanistleri, bir dengeleyici, aynı derecede klasik, aynı derecede belâğat sahibi bir dil ihtiyacı duymuş görünmektedirler. Öyle görünmektedir ki, daha önce İspanya'da teşebbüs edilip bir miktar başarı da kazanmış olan Klasik Arapçanın kullanımında başarısızlığa uğranıldıktan sonra Klasik Latince, Arapçanın kendisiyle iftihar edilen vasıflarına yeterli bir cevap teşkil edebilecek tek

dil olarak görülmüştür. Böyle bir ihtiyaç, İtalyan Rönesansı dönemi hümanizminin hususî fenomenini açıklayabilecektir. Bu fenomen, bir Cicero, bir Sallust veya bir Seneca tarafından erişilen yüksek belâğatı üzücü bir şekilde kendi menzillerinin ötesinde kalmış, ölü ve uzak bir dil olan Klasik Latince lehine Ortaçağ'ın yaşayan Latincesinin terk edilmesidir.

Klasik dille ilgili bu tavır dışında "hümanizmin şafağı", en azından yarım asır daha geriye çekilebilir ve Piero della Vigna ile başlatılabilir. Fakat Piero'nun belâğatı, Ortaçağ Latincesindeydi. Bu sebeple o, hayli yüksek bir nispetle tüm diğer niteliklere sahip olmasına rağmen "hümanist" olarak nitelenmemiştir. Bunun yerine, hümanizmin başlangıcı, Latin İbn Rüşdçülere (Averroistler) ve Araplara karşı hasmâne tavrı meşhur olan Petrarch'ın ayaklarına serilmiştir. O, *İlâhî Komedya*'yı *(Divina Commedia)* Klasik Latince ile yazmaması sebebiyle Dante'yi kınamıştır. Fakat görünüşe göre Dante, Petrarch gibi Araplara karşı aynı tutumu sergilememiştir. Eğer -Hıristiyan Batı'da hiçbir öncüsü olmayan- *İlâhî Komedya*'da ortaya koyduğu sıradışı başarıda onun istifade ettiğine inanılan Arap-İslâm kaynaklarına bakarak hüküm verecek olursak, Dante'nin tutumu, daha ziyade kültürel iktibasa duyulan bir tür ilgiden ibaretti. Dante, belâğat arayışında Klasik Latinceye ihtiyaç da duymamıştır. Ona göre mahallî dil, tam anlamıyla belâğata istidatlıydı.

Rönesans hümanistleri, yeni ortaya çıkmakta olan mahallî dillere rağmen Klasik Latinceyi benimsemişler ve Dante'nin mahallî dili müdafaa eden *De vulgari eloquentia* adlı eserini tamamen küçümsemişlerdir. Oysa Dante mahallî dilin belâğata yatkınlığını *İlâhî Komedya*'nın Floransa İtalyancasıyla yeterince ispatlamıştır. Bana öyle geliyor ki, hümanistler, Klasik Arapçayla ancak bir başka klasik dil ile, tam olarak kendilerine ait olmayan bir dil olan muhteşem kadîm Roma'nın dili ile rekabet edebileceklerini hissetmişlerdir. Böyle yapınca da, klasik *edeb* hümanistlerini meşgul etmiş olan lahn ve kabalıkla aynı derecede ateşîn bir mücadeleye duçar olmuşlardır. Bundan dolayı, *edeb* hümanistlerinin *lahn* konusunda geliştirdikleri korkuya da Rönesans hümanistlerinin *vitia orationis* konusunda geliştirdikleri korkuyla mukabele edilmiştir.

H. İletişim Kanalları

Sicilya'da, kuzey ve güney İtalya'da ve İspanya'da İslâm ile Hıristiyan Batı arasındaki iletişim kanallarının gelişimine yetecek kadar geniş bir zaman dilimi var olmuştur. Araplar, Sicilya'yı bir asra yakın bir süre içerisinde fethetmişlerdir; fetih 827'de başlamış ve tamamlanması 917 yılını bulmuştur. Sicilya, yaklaşık bir buçuk asır boyunca Ortaçağ Avrupa-

sı'nda Müslüman bir ülke durumunda olmuştur. Sicilya, 10. yüzyılın ikinci yarısında, Kelbî hanedanının yönetiminde teşkilatlı bir devlet halini almıştır. Normanlar, 11. yüzyılın ikinci yarısında Sicilya'yı fethettiklerinde sâbık İslâmî hükümetin son derece gelişmiş idarî uygulamalarından yararlanmışlardır. Dolayısıyla Müslüman divânlarındaki idarî uygulamaların Sicilya ve İtalya'ya ve Normanlar aracılığıyla da Avrupa'nın diğer kısımlarına, bilhassa İngiltere ve Fransa'ya yayılması için yeterince uzun bir zaman geçmiştir. Hatırlanacağı üzere, Norman divanlarında mektuplar üç dilde telif edilirlerdi: Arapça, Yunanca ve Latince. Bu üç dili kullanan kâtibler, yani meslekten edîbler yan yana çalışırlardı.

Hükümet dairelerinin (chanceries: divânlar) tüm seviyelerdeki müstakbel kâtibleri (bürokratları) eğitip yetiştirmek üzere kendi mektebleri vardı. Kraliyet ve prensliklerin hükümet daireleri hümanizmin tabiî mekanlarıydı; buralarda edîblerin (hümanistlerin) edebî yetenekleri yüksek bir talep bulurdu. *Edeb*-hümanizm tetkikleri, münhasıran olmasa da esas itibarıyla bu divanlarda, işbaşı eğitimde neşvü nema bulmuştur. Önşart durumundaki eğitim, esas itibarıyla ilk-orta okullarda yani mekteb ve kuttâbda tamamlanırdı. Öğrenciler buradan sonra yollarına devam ederek gayretlerini, dilde zarafeti elde etme ve yüksek belâğat seviyelerine ulaşma üzerinde yoğunlaştırabilirlerdi. Bu vasıflar, divân kâtibliğinde son derece övülen vasıflardı. Bu ileri seviye eğitim, hususî olarak mürebbîlerden veya divân mekteblerinde yahut fıkıh tahsili esnasında medresede alınırdı. Ana hedefi fakih yetiştirmek olan mescid-han ve medrese-hukuk college'leri edebî sanatlar alanında da ders verirlerdi ve yetiştirdikleri hukukçuları noterlik sanatında (*ilmu'ş-şurût, ilmu'l-vesâik*) eğitirlerdi.[125]

Studia edebiyye alanındaki İslâm-Arap tecrübesi ve aralarında bilhassa *Emâlî* türünün ve (*mecâlis, ahbâr, nevâdir* gibi) tüm mülhak türlerin de bulunduğu, bu ilimlerin kaydedilip muhafaza edilmesinde kullanılan eser türleri göz önüne alındığında, *studia edebiyye*nin İtalyan Rönesansı dönemindeki hümanizmin *studia humanitatis*inin ilk öncüleri veya modelleri durumunda olduğu açıktır. Bu görüş, hiçbir şekilde, Kristeller'in aşağıdaki görüşüyle tezat teşkil edecek şekilde yorumlanmamalıdır:

> Kanaatimce Rönesans hümanizminin ortaya çıkışına katkıda bulunan üç Ortaçağ geleneği bulunmaktadır: [1] Ortaçağ İtalyası'nın *ars dictaminis*i, [2] Ortaçağ Fransız mekteblerinde işlendiği şekliyle klasik Romalı yazarlar, gramer ve şiir tetkikleri ve [3] Bizans İmparatorluğu'nda yürütüldüğü şekliyle Klasik Yunan dili, edebiyatı ve felsefesine dair tetkikler.[126]

Bu üç öncüden ilk ikisi hümanizmin ilk safhasına aittir ve Yunan unsuru 14. yüzyıla kadar süreçte yer almamış, 15. yüzyıla kadar da sağlamca yerleşmemiştir.[127]

Kanaatimce aslî model, Klasik Arapça *edeb* tetkiklerinden oluşmaktadır. Bu tetkikler *Emâlî* eserleri aracılığıyla 11. yüzyıl sonları ve 12. yüzyıl başlarının Latince *dictamina*sı için model vazifesi görmüştür. Daha önce zikredildiği üzere, erken dönemdeki *ars dictaminis*, mektup telif sanatından ibaret değildi. Kristeller'in de işaret ettiği üzere, İtalyan Rönesansı döneminin hümanistleri, *dictatore*lerin (imlâ edenler) rolüne benzer roller oynamışlardır. Mesela Coluccio Salutati, Piero della Vigna'nın rolüne benzer bir rol oynamıştır. *Dictatore*ler ve hümanistler kendi mensûr ve manzum eserleri için model aradıklarında, tabiî olarak daha âşina oldukları bir dilin müelliflerini model olarak seçmişlerdir. Bundan dolayı Klasik Arapça ile yazanlardan ziyade Klasik Latince yazan müellifleri model edinmişlerdir.

İ. Alvaro'nun Şikayeti ve Bu Şikayetin Anlamı

Öte yandan daha önceleri İspanya'da Klasik Arap dili, Hıristiyan İspanyol gençliğini öylesine etkilemiştir ki, onlar bir süre Klasik Arapçayı öğrenmiş ve kullanmışlardır. Öyle görünüyor ki bu hususta bizzat Arapları geçmeyi dahi arzulamışlardır. Nitekim bu durum, Mozarab Alvaro'nun *Indiculus Luminosus (Yüksek Belâğatlı Küçük Mektup)* adlı eserinden yapılan şu iktibasta görülebilir:

> Benim dindaşlarım olan Hıristiyanlar, Arapların şiirlerinden ve aşk hikayelerinden haz almaktalar. Müslüman teologların ve filozofların eserlerini çalışmaktalar, fakat onları çürütmek gayesiyle değil, *sahîh ve parlak bir Arapça üslûbu kazanmak* gayesiyle çalışmaktalar. Bugün, Kitâb-ı Mukaddes'in Latince şerhlerini okuyan avâmdan biri nerede bulunabilir? İncilleri, Rasulleri, Havarileri tetkik eden kim var? Heyhat! *Yetenekleriyle en çok göze çarpan genç Hıristiyanların Arapça dışında hiçbir edebiyat veya dil hakkında bilgileri yok; onlar hırsla Arapça kitapları okuyor ve inceliyorlar; büyük masraflarla bu kitaplardan kütüphaneler toplayıp kuruyorlar ve her yerde Arapların bilgisini öven sözler şakırdıyorlar.* Öte yandan Hıristiyan kitapları zikredildiğinde küçümseyici bir şekilde, bu tür eserlerin çabalarını sarfetmeye değmediği itirazını getiriyorlar. Ne yazık! *Hıristiyanlar kendi dillerini unuttular. Bir arkadaşına güzel bir Latince ile mektup yazabilen ancak binde bir çıkar! Oysa Arapça yazmaya gelince kendilerini büyük bir belâğatla bu dilde ifade edebilen, hatta biçim bakımından doğrulukta bizzat Arapların şiirlerini dahi aşan şiirler yazabilen ne kadar çok kişi var!*[128]

Şu hususlara dikkat ediniz:

1. 9. yüzyıl ortaları İspanyası'nda mektup yazımı, Hıristiyan gençler tarafından da icra edilen bir Arapça edebî türdü.
2. Hıristiyan gençliği, Latince öğrenme yerine Klasik Arapçayı tahsile cezbedilmişlerdi.
3. Onlar, kendilerinin *Ortaçağ Latin* edebiyatını gözardı ederek Klasik Arap edebiyatına dair bilgileriyle iftihar etmekteydiler.
4. Endülüslü Arap mektup yazıcılarıyla rekabet içinde, onlara denk olma, hatta onları aşma arzusuyla, *Klasik Arapça* ile mektup yazımını icra etmekteydiler.
5. Alvaro, bu olgudan şikayet ederken, bu şikayeti belli ölçüde bir Hıristiyan gururu ile yapmıştır; "yetenekleriyle en çok göze çarpan genç Hıristiyanların" bu yeteneklerini "bizzat Araplara" karşı çevirmeleri, kendi dilleri olan Klasik Arapça bilgisinde onları aşmaları düşüncesinde teselli bulmuştur!

9. yüzyıl İspanyası'nda böyle bir fenomen vukubulunca, 11. ve 12. yüzyıl İtalyası'nda mektup yazımının *dictamina* elkitaplarının mevzuu olarak ortaya çıkması pek de şaşırtıcı bir şey değildir. Ortaçağ Avrupası'nda hükümet dairelerinin çoğu bu dönem boyunca teşkilatlandırılmıştır ve bunların işlerini yürütmek üzere her seviyeden eğitimli kâtiblere (bürokratlara) büyük bir ihtiyaç duyulmuştur.[129]

5. Bölüm

Eğitim: Edebî Tetkikler

Studia Humanitatis ve *Studia Edebiyye*

*Studia humanitatis*in beş mevzuunun tümü *studia edebiyye*de bulunmaktadır:

Gramer	*Nahiv*
Hitabet (retorik)	*Hatâbe*
Şiir	*Şiir*
Tarih	*Ahbâr, tarîh*
Ahlak felsefesi	*İlmu'l-ahlâk*

Edeb hümanizminde olduğu üzere, İtalyan Rönesansı hümanizminde de hitabet sanatı, mektup yazımı sanatı olarak mektup yazıcılığına ve konuşma sanatı olarak da hitabet pratiğine (oratory) tatbik olunmuştur:

Mektupyazım mesleği	*İlmu't-teressul*
Mektuplar	*Resâil*
Hitabet pratiği	*Hatâbe*
Konuşmalar	*Hutab*

Edebiyat Tetkikleri ve Serbest Sanatlar

Her iki *studia* dizisi de *quadriviumu* (aritmetik, müzik, ...) ihmal etmiştir (kitapta bir satır yok)... İslâm'da *et-teâlîm* olarak adlandırılan *quadrivium* ilimleri, "yabancı ilimler" olarak bilinen bölüme ait olup *edeb*-hümanizmde tamamen bir kenara bırakılmıştır. Triviumdaki araştırma

mevzuları (gramer, mantık/cedel, hitabet) kısmen skolastisizm kısmen de hümanizm tarafından geliştirilmiştir: Cedel, İslâm'da fıkıh teolojisinin, Hıristiyan Batı'da da hukuk ve teolojinin skolastik metodunun bir parçasını teşkil etmiştir. Gramer ve hitabet (yani uygulamalı hitabet) *studia edebiyye*nin ve daha sonra da *studia humanitatis*in bir parçasını teşkil etmiştir.

A. Gramer ve Sözlük İlmi

Charles Thurot, İtalya'daki gramercilerin, mektupların ve resmî belgelerin yazımında tatbik edilen bir tür hitâbet (retorik) olan *ars dictaminis*i öğrettiklerini, Ortaçağ'da *Summa dictaminis, Ars dictaminis* gibi adlarla telif edilen eserlerin hemen hepsinin İtalyanlar veya Provenceli[130] müellifler tarafından yazıldığını ifade eder ve Ortaçağ'da en meşhur sözlüklerin de yine İtalyanlarca derlenmiş olmasını kaydadeğer bulur.[131] Dolayısıyla İtalyan Rönesansı hümanizmasının yeşermesi için gerekli zemin, tıpkı daha önce *studia edebiyye*de sözkonusu olduğu üzere gramercilerin ve sözlük âlimlerinin eserleri tarafından hazırlanmıştır.

B. Şiir ve Hitabet (Pratiği)

İslâmöncesi dönemin Arabistanı'nda şair ile hatîb, kendi kabilelerinin iki siyasî sözcüsü durumundaydılar. Onlar bu iktidar ve itibar mevkilerini İslâm'da da muhafaza ettiler, şiir ile hitabet *studia edebiyye*nin iki temel unsuru halini aldı. Bu açıdan bakıldığında, Kristeller'in de işaret ettiği üzere, İtalyan Rönesansı hümanizmasında "hümanist" (edîb) teriminin vaz' edilmesi öncesinde hümanistlerin İtalya'da da "şair" veya "hatîb" ünvanıyla veya her ikisiyle tanınmaları son derece manidardır.

Arapça şiirler, pratikte tüm münevverler tarafından nazmedilmekteydi. Hatta, 9.-10. yüzyıllarda yaşamış olan Basralı el-Hubzeruzzî (pirinç ekmek fırıncısı) örneğinde görüldüğü üzere ümmîlerce de telif edilirdi.[132] Bu durum, ilgili disiplinlere (ilim dallarına) göre şiirin sınıflandırılma şekillerinden birini izah eder. Nitekim, nahivcilerin şiiri (*şi'ru'n-nuhât*), din âlimlerinin şiiri (*şi'ru'l-ulemâ*), fakihlerin şiiri (*şi'ru'l-fukahâ*) bu tür bir tasniftir.

Hümanizmde eğitim metodolojisinin hususiyeti, klasiklerin taklit edilmesi, malzemenin ezberlenmesi, sindirilmesi ve onlarla beslenilmesiydi. Nitekim Du Bellay'ın Romalıların kendi dillerini nasıl zenginleştirip Yunancaya denk hale getirdikleri konusundaki tahayyülü bunu ifade etmektedir: "En iyi Yunan müelliflerini taklit etmek, kendilerini onlara

dönüştürmek, onları yutmak ve iyice sindirdikten sonra kan ve gıdaya çevirmek." Yine Montaigne'nin "hatırladığı şeyin artık müellife değil kendisine ait olduğu ve yiyecek sindirilmezse tekrar dışarıya atılacağı" yolundaki ifadesi de bunu gösterir.[133] Bu taklit öğretisi, Kudemâyı taklit ve rekabet edilecek modeller olarak görme, İslâmöncesi *râvî*lerin (şiir rivayetçilerinin) öğretisiydi ve İslâm'daki muadilleri tarafından da benimsenmişti. Bu râvîler, kendi şairlerinin şiirlerini ezberlerler, sonraki nesillere naklederler ve süreç içinde kendileri de şair haline gelirlerdi. Râvî, ezberleme ve tekrar hatırlayabilme gücü sayesinde kendi çapında bir şair haline gelir, o da kendisine bir râvî bulurdu. Bu metot, İslâm'da *edeb*-hümanizm tarafından şiirde ve bedîî nesirde benimsenmiştir. *Edeb* sonrasında aynı metodu İtalyan hümanizminde, Fransız hümanizminde ve Hıristiyan Batı'nın diğer kısımlarında görmekteyiz.

C. *Ars Dictaminis* ve *Ars Notaria*

Bununla birlikte, bir "sanat"ın, kendisininkinden çok daha dar ve sınırlı bir aktüel gündemden büyük bir farklılık içeren geniş ve açıkça ortaya konulmuş bir mevzular dizisiyle, tamamen çiçek açmış bir şekilde fikir sahnesine çıkıvermesi tuhaf bir durumdur. Sadece mektup yazımının değil *ars dictaminis*in nazariyede kabul görmüş tüm kısımlarının sistemli bir şekilde incelenmesi ancak bir veya iki asır sonra olmuştur. *Studia humanitatis* grubunda yer alan gramer, şiir, hitabet ve hukuk belgelerinin hazırlanmasına da tarih ve ahlâk felsefesinin yanısıra ciddî bir ilgi gösterilmiştir. Bu arada, İslâm âleminin hem doğusunda hem batısında, Kuzey Afrika'da, Sicilya'da ve Endülüs'te *studia humanitatis*in tüm mevzularıyla birlikte "imlâ sanatı", -hizmet edecek bir hilafet, sultanlık veya emîrlik sarayı bulunduğu sürece- skolastisizm ve hümanizm hareketlerinin dönemleri boyunca uygulanmaktaydı.

Kanaatimce *edeb* hümanizm hareketiyle İtalyan Rönesansı hümanizmi arasında apaçık bir bağlantı bulunmaktadır. Yine kanaatime göre bu bağlantı, Sicilya'da, 2. Roger'in sarayında ve bilhassa Piero della Vigna'nın öndegelen şahsiyet durumunda olduğu 2. Frederick'in sarayında kurulmuştur. Kristeller, Floransa'nın edîb (hümanist) bakanı (chancellor) Coluccio Salutati ile 2. Frederick'in yüksek yetkili müsteşarı (high magistrate) ve *mumlî*si Piero della Vigna arasında bağlantı kurmuştur.[134] *Edeb* bakış açısından bu iki adam arasında bir fark yoktu. Her ikisi de "*edîb*", "hümanist" olarak görülürlerdi.

Edeb sözkonusu olduğunda "imlâ sanatı"nın tam olarak kendisi ne olduğunu söylüyorsa o olduğunu, yani basitçe mektup yazma sanatı ol-

mayıp *studia edebiyye*nin esas tekniği olduğunu göz önüne alırsak meseleler vuzuha kavuşmaya başlayacaktır. Artık Ortaçağ'da *ars dictaminis* ile *ars notaria* arasında vukubulan karışıklığı açıklamak zorunda kalmayacağız. Bunların her ikisi de yerleşik gelenekte "imlâ metodu" aracılığıyla uygulanmışlardır. Artık niçin o kadar çok mevzuun *ars dictaminis*e dahil edildiğine şaşırmaya gerek kalmayacak. Bunların hepsi, "imlâ metodu" altında yerleşik *studia edebiyye* geleneğine aittirler. Vâkıa şudur ki, her iki kültürde de belâğat ve irticâlen konuşma edîbin sanatında birbiriyle yakından irtibatlıydı. Bir mektup, resmî bir belge veya birkaç şiir mısrası, notlara müracaat edilmeksizin ve tereddüt edilmeksizin *imlâ edilmişse* bu, irticâlîliğin delilidir. Buna, zarîf bir dil seçimini ve tam hedefi bulan bir îcâzı (vecîz söz söylemeyi) ekleyin; netice, *edîb*in veya *humanista*nın daha üstün bir şey arzu edemeyeceği irticâlî bir belîğ konuşma olacaktır.

Ars notaria, hukuk ile hümanizm arasındaki bağlantıda mühim bir rol oynamıştır. Noterlik sanatının doktorları (öğreticileri), tıpkı hukuk doktorları gibi *repetitore*ları (tekrarlayıcılar) kullanmışlardır.[135] Doğu'da ve Batı'da bu iki alandan birinde mütehassıs olanlar var idiyse de her iki alanda birden mütehassıs olan birçok *edîb* ve *humanistae* da vardı. *Edeb*-hümanistleri arasından bunun birçok örneği daha önce zikredilmişti. İtalya'da ise bunun iyi bir örneği Boncompagno (1170 civarı - 1240'tan sonra) olacaktır.[136] Boncompagno'nun meslek hayatının birçok veçhesi, onun Doğu'da ve Batı'da *edeb* alanındaki muadillerini çağrıştırır. "İyi arkadaş" şeklindeki adıyla başlayacak olursak, bu, Arapçada "iyi arkadaş" anlamına gelen *nedîm* terimini çağrıştırır. Boncompagno, *ars dictaminis* ve *ars notaria* alanlarında birçok risale yazmış ve onlara Doğu'yu çağrıştıran başlıklar vermiştir: *Cedrus, Oliva, Mirrha, Palma.* Onun *Liber de amicitias*'nın zamanca Cicero'dan daha yakın bir muadili vardır: Ebu Hayyan Tevhîdî'nin *Kitâbu's-sadâka*sı. Onun *Tractatus virtutum*u, Arap edîblerinin risaleleri arasında çok yaygın bir risale türüydü. Binden fazla mektubun derlenmesinden oluşan ve Bologna ve Padua'da baş tacı edilen *Rhetorica antiqua sive Boncompagnus* adlı eseri, Arap mektup yazıcılarının derlemeleri arasında yine çokça görülen bir türdür. *Libellus de malo senectitus et seni*, Arap *edeb*inde bir türdür. Onun kazâî hitabetle ilgili elkitabı *Rhetorica novissima*'da konuşma hazırlama sanatına, bilhassa *ars arengandi*ye katkısı, Müslüman hukukçuların *va'z* konuşmalarını çağrıştırır.

İtalyan Rönesansı hümanizmi ile Ortaçağ skolastisizmi arasındaki başlıca farklılık, skolastiğin mümeyyiz vasfının hukukî cedel ve münâzara alanındaki ihtisasıdır; öte yandan hümanistin mümeyyiz vasfı belâğat

ve irticâlî konuşmadaki ihtisasıydı. Her ikisinin paylaştığı husus ise, kendi ilimlerinin yerleşik geleneğine dair sahip oldukları muazzam hafıza ve bu hafızanın derhal hatırlama alıştırmasındaki süratiydi. Esas itibarıyla uygulamalı bir hitabet olan hümanistlerin hitâbet (retorik) ilmi, mektupların, resmî hukuk belgelerinin ve konuşmaların yazılmasında hususî olarak mektup yazımı ve hitabet pratiği (oratory) alanlarına tatbik olunmuştur. Bu, filozoflarca ele alındığı şekliyle nazarî hitabet değildi. Kelimenin dar anlamında edîbler, hitabeti incelerken genel anlamıyla filozof değildiler. Aynı şekilde onların ahlâk felsefesi de daha çok şahsiyet inşâsı çizgisindeydi.

Scholars and Scribes'in müelliflerinden farklı olarak Paetow, *ars dictaminis*in İtalya'da ortaya çıkıp Bologna'da gelişiminin zirvesine ulaşmış olması vakıasında şaşılacak hiçbir sebep bulunmadığı kanaatindedir. Bunun sebebi, onun *dictamen* ile hukuk arasında bir bağlantı bulunduğu görüşüdür. Paetow, Irnerius'un noterlerin kullanımı için yazdığı *Formularius tabellionum* adlı kayıp bir risalesini zikreder.[137] Paetow, Monte Cassinolu Alberic'i *ars dictaminis*in kurucusu olarak görmektedir.[138] O, bu sanatın gayesiyle ilgili olarak şunları söylemektedir:

> [Elkitaplarının] hedefi, Roma Papalık Mahkemesi (Curia), kralların ve prenslerin mahkemeleri, yüksek kilise mahkemeleri ve şehirlerin hükümet dairelerindeki kazançlı mevkiler için insanları eğitmekti... Tüm bu meseleler, 12. yüzyılın sonları ile 13. yüzyılda ortaya çıkan *ars dictaminis*le ilgili ders kitaplarında incelenmiştir.[139]

Paetow, Boncompagno'nun eserlerinin muhtevasını, bilhassa onun *Rhetorica antiqua*, *Mirrha*, *Oliva* ve *Cedrus* adlı eserlerinin muhtevasını tasvir eder ve "Boncompagno'nun yazıları, *ars dictaminis*in hukukun etkisiyle nasıl gitgide ihtisaslaştığını son derece açık bir şekilde göstermektedir" der.[140] Ardından Boncompagno'nun mektubun beş kısmını *salutatio*, *narratio* ve *petito* olmak üzere üçe indirdiğine (Arapça mektup yazımında olduğu gibi), bu üçünün asıl, diğer ikisinin ise tâli olduğunu iddia ettiğine işaret eder.[141] Paetow, onun üstatları şöyle tenkit ettiğini söyler:

> Büyük zaman ve emek harcayarak mektup yazan ve mektuplarını ilmî eserlerden alınan iktibaslarla ve parlak ibarelerle süslemeye çalışan üstatları eleştirmiştir. Boncompagno bunun aksine bu sanatın amelî yönünü ve *irticâlî olarak*, ihtiyaca uygun doğru mektup yazabilme kabiliyetini vurgulamıştır.[142]

Paetow, Guido Faba'yı Boncompagno ile Luccalı Bene'ye tercih eder:

> *Ars dictaminis*e kesin biçimini verme ve sınırlarını belirleme fazileti Guido Faba'ya aittir. Bu sanatın, aynı anda bir taraftan gramer ve hitabetten, öte yandan da noterlerin sanatı ve hukuktan ayrı hale gelmesini sağlayan sınırları açıkça o çizmiştir.[143]

Faba'nın kitaplarındaki yeni özellik, çok sayıdaki biçimi içinde mahallî dili kullanmasıydı; o, Bologna lehçesi yerine Tuscany lehçesini tercih etmişti. Onun eserleri, Boncompagno'nun eserlerine tercih edilmiş ve *ars dictaminis* alanının standart elkitapları haline gelmiştir.[144]

*Ars Dictaminis*ten *Ars Notaria*ya

13. yüzyılın ortalarına gelindiğinde sözkonusu sanat belli bir yol almıştı. Kısa kariyeri döneminde "*ars dictaminis,* zâhiren, gramer ve hitabetteki çalışmadan asla tamamıyla farklılaşmış görünmemektedir".[145] Her ne kadar Boncompagno ve Guido Faba'dan sonra tanınmış hiçbir büyük üstat bulunmamaktaysa da, bu sanat fiilen ortadan kalkmamıştır. Paetow'a göre "*ars dictaminis* tedrîcen ortadan kalkmıştır" ve "*ars notaria* gelişmiş ve Bologna'da ayrı bir fakülte halini almıştır". Bundan dolayı Paetow'a göre *ars dictaminis*in ortadan kalkması ancak zahirî bir yokoluştur; çünkü o, daha önce kendisinin yalnızca bir parçası olan *ars notaria* halini almıştır. Paetow, *ars notaria* konusunda eserler yazan Raynerius ve Salathiel'in adlarını zikreder.[146] Fakat Boncompagno hepsi *ars notaria*yla ilgili olan *Oliva, Cedrus* ve *Mirrha* adlı eserlerini çoktan yazmıştı. Paetow bunları aynen zikreder ve müellifin "açıkça zamanın akış yönünü görmüş" olduğunu söyler.[147]

*Ars dictaminis*in bir taraftan mektup yazımı, öbür taraftan da *ars arengandi* ile irtibatı hakkında söylenen şeylerin çoğu, *studia edebiyye*deki muadilleri için de geçerlidir. Aynı şey, hümanizmdeki bütünleştirici kuvvet olarak belâğat hakkında da söylenebilir.

*Ars Dictaminis*ten *Edebî Mektup Yazımına*

Kristeller, edebî mektup yazımını Ortaçağ'ın *ars dictaminis*iyle irtibatlandırır. Her ne kadar yazım üslûbu farklıysa da, Ortaçağ'ın *dictamen* terimi Rönesans'ta kullanılmamışsa da, "mektubun edebî ve siyasî fonksiyonu temel olarak aynıydı ve doğru ve belîğ bir Latince mektup yazabilme kabiliyeti, Ortaçağ'da olduğu üzere Rönesans'ta da hâlâ mektep eğitiminin başlıca hedefiydi".[148] Kristeller sözlerini şöyle sürdürür:

> Mektup yazımı konusunda birçok edebî risale bulunmaktadır ve edebî elyazmalarında "selamlamalar"a dair birçok derleme vardır. Öndegelen hümanistlerin çoğunun mektupları derlenmiş ve esas itibarıyla edebiyatta taklit edilecek modeller olarak yeniden tab edilmiştir.[149]

Kristeller daha sonra, mektubun şahsî iletişim dışında haberleri nakletme, siyasî beyannâmeleri veya mesajları iletme, ilmî, felsefî ve benzeri mevzularda kısa risaleler yazma gibi başka gayelerle de kullanıldığına işaret eder. Bu yazıların hepsi mektup biçiminde ortaya konulmuştur.[150] Kristeller, Paetow'la uyum içinde, Ortaçağ İtalyası'nın tıpkı hukuk ve tıpta olduğu üzere bu alanda da sıradışı bir ehemmiyete sahip olduğu görüşündedir. O, tıpkı Paetow'un yaptığı gibi, bu durumu "Papalık Mahkemesi'ne (Curia) yakınlığa, şehir cumhuriyetlerinin zuhuruna ve *dictamen* ile gelişmekte olan hukuk tetkikleri arasındaki irtibatlara" bağlar.[151] Kristeller, *dictamene* ilgili bir ilim dalını, *ars arengandi*yi (*va'z*) de ekler. Bu ilim dalının gayesi, "Yine hem kaidelerin hem de modellerin yardımıyla topluluğa yönelik konuşmaların hazırlanışını öğretmekti. Seküler belâğatın bu teknik gelişimi, *İtalya'ya has bir durumdu* ve şehir cumhuriyetlerinin kamu hayatıyla irtibatlı olduğu açıktı... 13. yüzyıldan itibaren giderek artan bir konuşma modelleri ve konuşma kaideleri külliyatı ortaya çıkar..."[152] İlgili edebî türlerin çoğu, daha sonraki edebî hitabetin ayırıcı vasıflarını belirleyecektir; bunlar, cenaze ve düğün konuşmaları, elçilerin konuşmaları, açılış dersi ve mezuniyet konuşmasıydı. Dolayısıyla Kristeller, "en azından çalışmalarının bazı mühim veçheleri itibarıyla" hümanistlerin Ortaçağ'daki *dictatore*lerin (mumlîler, imlâ edenler) halefleri oldukları sonucuna varır:

> Onlar, seleflerinin sahip oldukları *yüksek rütbeli memurluk* ve *sekreterlik* şeklindeki meslekî mevkilere varis olmuşlardır. Yine bu mesleklerle irtibatlı olan ve büyük bir amelî öneme sahip olmayı sürdüren iki edebî türü de tevârüs etmişlerdir: *Mektup ve konuşma.*[153]

Kristeller, Ortaçağ'ın yüksek rütbeli memurlarının mektupları ile Rönesans hümanistlerinin mektuplarında üslûb ve ifade tarzı bakımından bir farklılık bulunduğuna işaret eder ve bu farkın "onların klasik zarîflik ve bilginliklerinde" olduğunu söyler. O, Klasik Latinceye dair edebî tetkiklerin Ortaçağ'daki kaynağının Fransa'da olduğu kanaatindedir.[154] Kristeller bir başka yerde şöyle demektedir:

> Ortaçağ'ın *dictatore*leri asla klasik âlimler değillerdi ve kendi telifleri için asla klasik modeller kullanmamışlardır. *Hümanistlerin yeni katkısı*, iyi konuşmak ve yazmak için *kudemâyı* taklit etmenin gerekli olduğuna dair *sağlam bir inanç eklemek* olmuştur.[155]

D. Belağat: Hümanistin Mümeyyiz Vasfı

*Studia humanitatis*teki bütünleştirici kuvvet, temel durumunda olan belâğattı. Hanna Gray, "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence" adlı makalesinde bu vakıaya kuvvetli bir vurguda bulunur:

> Hümanistlerin, kendilerinin belâğat peşinde koştukları yolundaki tekrar tekrar dile getirdikleri iddialarını anlamak bu konunun temelini oluşturur. *Bakış açısı ve zaman itibarıyla birbirlerinden ne kadar uzak olurlarsa olsunlar*, hümanistleri birleştiren bağ, bir belâğat anlayışı ve onun kullanımlarıydı.[156]

Belâğatın İslâm'ın klasik çağındaki mevkii ve yine buradaki gibi *studia edebiyye*de de bütünleştirici kuvvet olduğu konusunda okurlarımıza yukarıdaki 4. Kısım - 3. Bölüme bakmalarını tavsiye ediyoruz.

E. Tarih

Tarih Tenkidi

Rönesans döneminin, beraberinde tarih çalışmalarına karşı tenkidî bir tavır getirdiği hususuna sıkça işaret edilir. Bu tavır, kaynaklara (*ad fontes*) dönüş, anakronizm mefhumu ve metinlerin tenkidî ve filolojik açılardan incelenmesinden oluşuyordu.[157] Bu tenkidî tavır, tarihyazımında İslâmî tecrübenin esaslı bir unsuruydu.

Biyografi

Richard McKeon, Ortaçağ'daki biyografi geleneğinin izini, Jerome'nin (M.S. 345-419) 392'de yazdığı *De viris illustribus*u'na kadar sürmüştür. Bu eser, Suetonius'un (M.S. 69-140) aynı adı taşıyan eserinin muadili idi. Jerome, *De scriptoribus ecclesiasticis* adlı eserinde, Suetonius'un şairleri, tarihçileri, filozofları, hitâbet âlimlerini (veya hatîbleri) ve gramercileri (veya mektep âlimleri)nin muadilleri olan Hıristiyan yazarları ele alır. McKeon sözüne devamla, Jerome'den sonraki 900 yıl boyunca altı yazarın meşhur kişilerin veya kilise yazarlarının biyografilerine ilavede bulunduğunu söyler. O, 5. yüzyılda yaşayan Marsilyalı Gennadi-

us'u, 7. yüzyılda yaşamış olan Sevillalı İsidore ile Toledolu İldefonsus'u, 11. yüzyılda yaşayan Gemblouxlu Sigebert'i, 12. yüzyılda yaşayan Autunlu Honorius'u ve 13. yüzyılda yaşayan Ghentli Henry'yi zikreder. Suetonius'un eseri dışarıda bırakılarak, Jerome'nin eseriyle birlikte bu yedi biyografi derlemesi, Rönesans döneminde ve sonrasında tek bir cilt halinde neşredilmiştir ve McKeon bu neşirlere dair ayrıntıları verir.[158]

Biyografilere dair yukarıdaki listede İldefonsus ile Sigebert arasında mühim bir boşluk bulunmaktadır; 7. ve 11. yüzyıllar arasında hiçbir biyografi müellifi yoktur. 11. yüzyılda İslâm'ın klasik çağından Hıristiyan Batı'ya bir kitap akını olmuştur ve İslâm'a has bir ürün olan muazzam zenginlikteki biyografi edebiyatı türünün Batı'da bu biyografi tipinin gelişiminde bir miktar rol oynadığı varsayılabilir. Bu tür, her türden hükümet erkânını ve ilim adamlarını ele alması itibarıyla Roma antikitesinin *De viris illustribus*u türündeki eserlerden ayrılmaktadır. Benzer şekilde 11. yüzyılın sonlarından itibaren bir tarih (chronicles) eseri bolluğu vardı. McKeon bunları üç genel türe ayırır ki, büyük ihtimalle İslâm tarihyazımı bu eserlerin yazımında bir rol oynamıştır: "1) Haçlı Seferleri gibi önemli hadiselerde önemli bir fâilin şahsî tecrübeleri hakkında biraraya getirilenler, 2) Tek bir manastıra odaklananlar, 3) Şehir tarihleri."[159]

F. Ahlâk Felsefesi

*Studia humanitatis*in beşinci mevzuu, ahlâk felsefesiydi. Kristeller, hümanistlerin bu mevzuu kendi alanlarına ait bir bölge olarak gördüklerine işaret eder. Bu alana sosyal ve siyasî düşünce ile eğitim ve dine dair bazı meseleler de dahildi. O, bu mevzularda yazan müellifler arasında şunları zikreder: Petrarch, Salutati, Bruni, Poggio, Valla, Manetti, Alberti ve Pontano.[160] *Studia humanitatis*te olduğu üzere *studia edebiyye*nin yerleşik geleneğinde de ilim ve ahlâkî sâfiyet el ele yürürdü. Ortaçağ'ın insanları, hem hümanistler hem de skolastikler, sadece tefekkür eden insanlar değillerdi; onlar, tamamıyla pratik hareket adamlarıydılar, kişinin öğütlediği şeyi tatbik etmesi gerektiğini vaaz eden insanlardı. Bu bakımdan aynı harflerle başlayan Arapça *el-'âlimu'l-'âmil* ibaresinin *dicendi faciendique magister* ve *loquandi faciendique humanista* şeklinde benzerleri bulunmaktadır.[161] Bunlar, sözkonusu Arapça ibareyle aynı anlamı taşır ve onun lafzî tercümesidir. Bu Arapça ibarenin Latince ibarelerle tam bir tercümesi bulunmaktadır. *Âlim*, hem *magister* hem de *humanista* anlamındadır. Dante döneminde *ars dictaminis* üstatlarından birinin ifade ettiği ideal, *scientia litteralis*in, yüksek bir ahlâkla desteklenmedikçe *homo litteratus*ta fazla bir kıymeti harbiyesinin bulunmayacağı şeklin-

deydi.[162] *Studia humanitatis*te olduğu üzere *studia edebiyye*nin dallarında da fazîletler, rezîletler ve ihtiraslara dair bol miktarda risale bulunmaktadır. Aynı şekilde her iki hümanizmin edebiyatında bir prensin veya yöneticinin, hususî mesleklerin, kadınların ve evlilik hayatının vazifelerini ele alan eserler bulunmaktadır.[163] Bu bakımdan benzer mevzuların bir listesini çıkarmak kolay olurdu. Kristeller'in hümanizmin ahlâk felsefesine dair şu ifadesi, *edeb* hümanizm hakkında da söylenebilir: "Hümanistlerin felsefî risalelerinin ve diyaloglarının çoğu, gerçekte ahlâk risalelerinden başka bir şey değildir."[164]

İslâm'da, aynı zamanda *edeb* hümanistleri durumunda olan filozoflarla (*felâsife*), filozof olmaksızın ahlâk düşüncesiyle meşbû risâleler yazan *edeb* hümanistleri arasında bir ayrım yapılmalıdır. "Müslümanların genel görüşü itibarıyla, dinî vazifeleri sahîh bir şekilde edâ etme ve dinî inançları doğru anlamanın, ahlâklı bir hayatın unsurlarından ayrılmazlığı göz önünde bulundurulduğunda" tüm hadis külliyâtının, genel olarak "İslâmî ahlâkın (ethics) elkitabını teşkil ettiği" söylenmiştir.[165]

Edeb literatürü, Bidpai masallarını *Kelîle ve Dimne* adlı kitabında tercüme ederek Hint düşüncesini ve *el-Edebu'l-kebîr*ve *el-Edebu's-sağîr* adlı kitaplarıyla da Fars ahlâk düşüncesini İslâm âlemine tanıtan İbnu'l-Mukaffa' ile başlar. Dolayısıyla Hint ve Fars düşüncesinin İslâm âlemine tanıtılması, ahlâk nazariyesi (ethics) ve ahlâk felsefesi alanındaki Yunan düşüncesinin tanıtılmasından öncedir. Bu yabancı *edeb* geleneği çok geçmeden İslâmî ölçülere uyumlu hale getirilmiş ve *'Uyûnu'l-ahbâr* adlı eserinde İbn Kuteybe (v. 276/889-90) tarafından benimsenmiştir:

> Bu eser [*Uyûnu'l-ahbâr*], İslâm ahlâkının (ethics) ilk şümûllü elkitabı olarak adlandırılabilir. Eserde Kur'an, hadis, İslâmöncesi dönem ve Fars kaynaklı katkılar biraraya getirilmiş ve bir dereceye kadar da bütünleştirilmiştir; son iki kaynağın uzlaştırılamaz olan unsurları dışarıda bırakılmıştır. Eser, sahîh yol (orthodox) ahlâkının kurucu unsurlarını, felsefe öncesi ve tasavvuf öncesi haliyle pratik olarak tanımlamış ve standartlaştırmıştır. İlgili literatür tipleri, "Hükümdarların Aynası" ile ahlakî vecîze biçiminde halk arasında yaygın hikmet tipleridir.[166]

İbn Kuteybe, *edeb*in kaynaklarına dair tasnifinde ehemmiyet bakımından önceliği, filolojinin önüne geçirdiği ahlâk nazariyesine (ethics) ve *edebu'l-lisân*ın önüne geçirdiği *edebu'n-nefs*e ("zihnin veya ruhun iyi nitelikleri ve vasıfları"[167]) verir. Çünkü o, kişinin ahlâkının ıslahını, dilinin ıslahına göre öncelikli görür.[168]

Felsefî ahlak nazariyesi, edîb Miskeveyh yoluyla *edebe* ve ondan etkilenmiş olan fakih-mütekellim Gazâlî yoluyla da İslâm dinî geleneğine girmiştir. *Edeb* literatürü, ahlâk kaideleri olmaksızın kavranamaz. Şair-edîb İbnu'l-Mu'tezz'in *Kitâbu'l-Edeb* adlı neşredilmiş eseri, tamamıyla, sosyal ve siyasî meselelerle ilgili düsturlar ve ahlâk kaidelerinden oluşur. Bunlardan alınmış örnek bir grup aşağıda verilmiştir:

1. Kişinin nefes alışı, sadece ölüme doğru ilerleyişidir (*Enfâsu'l-hayy hutâhu ilâ ecelih*).
2. İyi talih, onu aramayana gelir (*el-Hazzu ye'tî men lâ ye'tîhi*).
3. İnsanların en zavallısı, hükümdara en yakın olanıdır; tıpkı ateşe en yakın olan şeyin yanacak ilk şey olması gibi (*Eşka'n-nâs akrabuhum mine's-sultân; kemâ enne akrabe'l-eşyâ ile'n-nâr esra'uhâ ihtirâkan*).
4. Kim bu dünyada hükümdarın izzet ve şanını paylaşırsa âhirette de onun zilletini paylaşacaktır (*Men şâreke's-sultâne fî 'izzi'd-dunyâ şârekehû fî zulli'l-âhira*).
5. Dünya ehli, uyurken geçip giden yolculardır (*Ehlu'd-dunyâ rakbun yusâru bihim ve hum niyâm*).
6. Hasedçiye karşı tesellin, seni mutluyken gördüğünde üzülmesidir (*Yeşfîke mine'l-hâsid ennehû yağtemmu fî vakti surûrik*).
7. Fırsat hızla elden kaçar, yavaş geri döner (*el-Fursatu serî'atu'l-fevt batî'atu'l-'avd*).
8. Sırdaşların sayısı arttıkça sırların kaybı da artar (*el-Esrâru izâ kesura huzzânuhâ izdâdet ziyâ'an*).
9. Belâğat, söz çok uzamadan anlama ulaşmaktır (*el-Belâğatu bulûğu'l-ma'nâ ve lem yetuli'l-kelâm*).
10. Korku, sabırdan daha yorucudur (*el-Ceze'u et'abu mine's-sabr*).
11. Ölünün mirası vârislerin tesellisidir (*Teriketu'l-meyyit 'azâun li'l-verese*).
12. Sana husumet gösteren, sana yeterli bir uyarı vermiştir (*Men ezhera 'adâvetek fekad enzarak*).[169]

Aşağıdaki düsturlar da din ve felsefe ilişkisi üzerinedir. Bunlar, filozof Ebu'l-Kasım el-Isfahanî'nin (v. 402/1011-2) düsturları arasında zikredilmiştir:

> Akıl ile vahiy arasında karşılıklı bir yardımlaşma ve destek vardır; biri diğerine muhtaçtır.

> Şer'î hukuk ve Allah'a ibadet ile kendisini tahkim etmeyen (sağlamlaştırmayan) kişi insan değildir.
> Allah'a ibadetin gayesi, nefsi tezkiye ve onun sıhhatini artırmaktır.[170]

Filozof Fârâbî'nin (v. 339/950) ahlâk ve siyasetle ilgili eserleri meşhurdur.[171] Fakat İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesiyle ilgili, daha önce değindiğimiz *Kitâbu'l-birr ve'l-ism (İyilik ve Kötülük Kitabı)* adlı eseri o kadar tanınmaz. O, bu eseri gençliğinde fakih Ebu Bekr el-Berkî için yazmıştır ve İbn Ebi Useybia bu eseri, Berkî'nin nüshasının mevcut tek nüsha olduğu kaydıyla zikreder.[172]

Ahlâk felsefesi, *siyâset*le yani hükümet idaresiyle ilgili eserleri de içermekteydi. Siyâset eserlerinde iki eğilim vardı: Biri, hükümdarın ve onun vekillerinin vazifeleri, diğeri din âlimlerinin, vazifelerini yerine getirmesi hususunda hükümdara nasihat etme yükümlülükleri üzerinde yoğunlaşmıştı. Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye* adlı bir eser yazmış, Fagnan da bu başlığı *Les Statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif* olarak tercüme etmiştir.[173] İbn Teymiyye de *Kitâbu's-siyâseti'ş-şer'iyye fi ıslâhi'r-râ'î ve'r-ra'iyye* adlı bir eser yazmıştır. Mütercim bu eseri tercüme ederken *Le Traité de droit public d'Ibn Taimiya* adlı modern bir başlık vermiş, ardından esere yazdığı girişte daha lafzî bir tercüme yapmıştır: "Traité de politique juridique pour la réforme du berger et de son troupeau (Çobanın ve Sürüsünün Islahı İçin Hukukî Siyaset Risalesi)."[174] Mütercim, esere yazdığı girişte bu eserin gayesini etraflıca açıklamıştır:

> L'oeuvre entend bien n'être pas uniquement négative et critique. Elle s'assigne pour but essentiel de restaurer la loi révélée (*şerî'a*) et de faire ainsi progressivement disparaître le divorce qui trop souvent séparait, dans la realité, la doctrine et la pratique régalienne. (Bu eser, sadece negatif ve tenkidî olmayı amaçlamaz. O, vahyedilmiş hukuka (*Şerîat*) tekrar eski itibarını kazandırmayı ve realitede sıkça görülen öğreti ile hükümdarlık pratiği arasındaki ayrımı giderek ortadan kaldırmayı temel gayesi olarak belirlemiştir.)[175]

Gerçekten de *edeb* (çokluk kalıbı: *âdâb*) terimi, sahip olduğu anlamlardan biri bakımından *siyâset* terimiyle, yani bir vazifeyi yürütürken riayet edilmesi gereken disiplin ile aynı anlama gelir. Mesela şu eserlere verilen başlıkları karşılaştırın: *Siyâsetu'd-dîn ve'd-dunyâ* ile *Edebu'd-dunyâ ve'd-dîn*i, *Siyâsetu'n-nefs* ile *Edebu'n-nefs*i[176] ve *Siyâsetu'l-murîdîn* ile *Edebu'l-murîdîn*i.[177] İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetu'ş-şer'iyye*si'nin bir benzeri İbn Muflih'in *el-Âdâbu'ş-şer'iyye ve'l-minahu'l-mer'iyye* adlı eseridir. 14. yüz-

yılda yaşamış olan bu müellif, eserinin girişinde kendisinden önce bu veya ilgili mevzularda yazmış olan ve eserlerinden istifade ettiği -Hanbeli mezhebinden ve başka mezheblerden- birçok müellifi zikreder.[178]

Ahlâk edebiyatı, Arapçada çok eser verilmiş olan türlerden biridir. Burada Batı literatürünü etkilediği bilinen bazı eserleri ele alacağız. Son zamanlarda Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England* adlı çalışmasında "Arap Kaynakları" başlığı altında üç eseri incelemiştir.[179] Bunlar, 1) Petrus Alfonsi'nin *Disciplina clericalis*i, 2) Hatalı olarak Aristo'ya nisbet edilen *Secretum Secretorum* ve 3) *The Dicts and Sayings of Philosophers (Filozofların Hikmetli Söz ve Vecizeleri)*'dir. Dipnotlardaki kaynakça da dahil olmak üzere tüm ayrıntılar için Metlitzki'nin çalışmasına bakılabilir.

Disciplina clericalis, buradaki amacımız için hususî bir öneme sahiptir. Bunun sebebi sadece muhtevasının haiz olduğu büyük önem değil, bunun yanısıra hususî olarak onun başlığıdır. Bu başlık, "ruhban sınıfı için kaide"[180] ve *The Scholar's Guide (Âlimin Rehberi)*[181] şekillerinde tercüme edilmiştir. Oysa, Petrus Alfonsi'nin *edeb* ilimlerinde sahip olduğu arkaplan gözönüne alındığında *Disciplina clericalis* başlığının, belirli bir *edeb* eseri tipini gösterdiği görülür. Bu, evleviyet yoluyla böyledir; çünkü müellif, yani Arapça konuşan bir Yahudi olup Hıristiyanlığa geçmiş olan Petrus Alfonsi, sözkonusu kitabı Latinceye tercüme ettiğini söylemektedir. Şüphesiz o, kitabı önce Arapça olarak veya model aldığı Arapça eser türünü izleyerek İbranice yazmıştır. Metlitzki, onun bu eseri İbranice veya Arapça olarak yazdığı kanaatindedir ve müellifin hem İbranice hem de Arapça anlatı geleneğinde yetiştiğini ifade etmektedir:

> Arapça edebî örneklere dayanan Alfonsi, yeni bir öğretici sanat başlatarak okuyucularında daimi bir etki bırakmaya çalıştı: "Fragilem etiam hominis esse consideravi complexionem: *quae ne taedium incurrat*, quasi provehendo paucis et paucis instruenda est; duritiae quoque eius recordatus, ut facilius retineat, quodammodo necessario mollienda et dulcificanda est..."[182]

Bu, Câhız dönemi öncesinden beri *edeb* literatüründe izlenen metottur. Câhız, 9. yüzyılda bu metodu meşhur hale getirmiştir. Bu literatürdeki ana prensip, malzemeyi hatırlanması kolay ve her şeyden önemlisi *okuyucuyu sıkmayacak şekilde* sunmak suretiyle okuyucunun eğitimini kolaylaştırmaktır. Yukarıdaki eserin muhtevası, *edeb* ahlâk literatüründeki kitapların muhtevasıyla uyumludur. Başlıkla ilgili olarak müellif şöyle der: "Huic libello nomen iniugens et est nomen ex re: id est Clericalis Discipli-

na; reddit enim clericum disciplinatum."[183] Kanaatimce kitabın *Disciplina Clericalis* şeklindeki Latince adı, Arapça *Edebu'l-kâtib* başlığının bir tercümesinden ibarettir. *Edebu'l-kâtib*, Arap *edeb* eserleri içinde çokça eser verilen bir tür olup kâtiblerin, bürokratların eğitimi için yazılırdı. Bu başlık, genellikle "The Art of the Secretary" (Kâtiplik Sanatı) olarak tercüme edilir. Latince *ars* teriminde olduğu üzere Arapça *edeb* terimi de disiplin, teknik, bir dizi kaide (mesela *edebu'l-imlâ, ars dictaminis*) anlamına gelir. *Kâtib* terimi ise, hiyerarşide en alt seviyeden en üst seviyeye kadar, basit bir kâtip veya müstensihten bir başvezir ve bakana kadar tüm seviyelerdeki bürokratları ifade eder. Latince *clericus* ve *clerus* terimleri, rahiplik ünvanına sahip olan bir kişiyi ifade ettikleri gibi, kâtip ve bürokrat anlamlarına da gelirler. Petrus Alfonsi'nin *Disciplina Clericalis*i, bazen ileri sürüldüğü gibi rahipler için yazılmamıştır, aksine tıpkı onun Arapça modeli *Edebu'l-kâtib*de *(Kâtiplik Disiplini)* olduğu üzere bürokratlar için yazılmıştır.

Bu tür eserler, belli bazı mesleklerde iyi bir icraat sergilemek için kişinin neleri bilmesi gerektiğini ele alan bir edebî türe aittir. Nitekim *Edebu'l-kâtib* başlığını taşıyan çeşitli eserler, *edeb* hümanistinin neleri bilmesi gerektiğini ele alır. Aynı şekilde *Edebu'l-kâdı* ve *Edebu'l-kazâ* başlıklı eserler de bir kâdının bilmesi gereken hususları, *Edebu'l-imlâ ve'l-istimlâ* bir mumlînin (imlâ edici) ve mumlî asistanının mesleğiyle ilgili hususları ele alır. Benzer şekilde *Edebu'l-muftî* (fakih/muftînin bilmesi gereken kaideler), *Edebu'n-nedîm* (nedîmlikle ilgili kaideler), *Edebu'l-vezîr* (başvezirlikle ilgili kaideler), *Edebu'l-cedel* (cedel ile ilgili kaideler) gibi birçok eser bulunmaktadır. Bu *"Edebu'l-"* türü eserler daha sonra İtalyan Rönesansı dönemi hümanizminde de görülür.[184] Fakat, burada gördüğümüz üzere, bu tür eserlerin Batı'daki başlangıcı en azından 12. yüzyıla kadar gider. Petrus Alfonsi'nin hikayelerine dair bir derleme, 12. yüzyıl kadar erken bir dönemde *Le Chastoiement d'un pere a son fils* içinde Fransızcaya tercüme edilmiştir.[185] Petrus Alfonsi'nin adı, 13. yüzyılda yazılmış *Gesta Romanorum*'da açıkça zikredilir. Burada *Clericalis Disciplina*'daki hikayelerin yaklaşık yarısının izi bulunabilir. Ayrıca eserin Latince metninin 12. ilâ 16. yüzyıl arası döneme ait 63 farklı elyazma nüshası bulunmaktadır.[186] Dolayısıyla, bu *edeb* eserinin her iki hareketin yani hem skolastisizmin hem de Ortaçağ ve İtalyan Rönesansı hümanizminin dönemlerini kapladığını görmek hususî bir önem taşır.

Bir başka *edeb* eseri, Arapça adıyla *Sırru'l-esrar*'dır *(Secretum Secretorum)*. Bu eserin tam metni, Philip adlı Trabluslu bir *clericus* tarafından 13. yüzyılın ilk yarısında Latinceye tercüme edilmiştir. Mütercim, eseri Antakya'da, hâmîsi Valencialı Guido de Vere'den ders alırken bulduğunu ve Guido de Vere'nin eseri tercüme etmesi için kendisini teşvik ettiğini

söyler. Eser, hükümdarlar ve hükümdarlık, sağlık, mizacın özellikleri ve faydaları, umumî ve hususî âdâb/görgü, adalet ve ahlâk, insanların vasıfları ve fizyonomi konularını ele almaktadır. Bunlar, *edeb* literatüründe incelenen alanlardır. Bu eserin 207 tane Latince elyazması bulunmaktadır; ayrıca Ortaçağ'da İspanyolca, Fransızca, İtalyanca, Danca, Almanca, Galce ve İngilizce dillerinde hem manzum hem de mensûr olarak yazılmış birçok versiyonu vardır.[187]

Üçüncü ve son eser, aslen Dımaşklı olan Mısırlı prens, General Ebu'l-Vefâ Mubeşşir b. Fâtik'in (445/1053 civarında hayatta) eseridir. *Muhtâru'l-hikem ve mehâsini'l-kelim* adını taşıyan bu eserin bazı elyazma nüshaları başka adlar da taşır: *Mensûru'l-hikem*[188] ve *Edebu'l-hukemâ*.[189] 13. yüzyılda eksik bir metin, *Liber philosophorum moralium antiquorum* başlığıyla tercüme edilmiştir. Bu tercüme, Kastilya hükümdarı Bilge Alfonso'nun desteğiyle 1257 civarında yapılan *Bocados de oro* başlıklı İspanyolca bir tercümeye dayanıyordu. *Liber philosophorum*, Palermo'da 2. Frederick'in tabîbi olarak çalışan John de Procida'nın (v. 1299) eseri olarak görülür. Bu Latince metin, Paris belediye başkanı Guillaume de Tignonville (v. 1414) tarafından *Les Ditz moraux de philosophes* adıyla Fransızcaya tercüme edilmiş ve Kral 6. Charles'a ithaf edilmiştir. Earl Rivers ise Tignonville'nin Fransızca tercümesini İngilizceye çevirmiştir. Onun *The Dicts and Sayings of Philosophers* başlığını taşıyan bu tercümesinin, İngiltere'de tabedilen ilk kitap olduğu söylenir. Eser, 1477'de William Caxton tarafından tabedilmiştir. Aslında Earl Rivers, esere Saint Jacques de Compostelle'ye hacca giderken tesadüfen rastlamıştır; 1473 yılında, rastladığı bir hac arkadaşının ona Tignonville'nin Fransızca tercümesini ödünç vermesi üzerine eserden haberdar olmuştur.[190]

Notlar

1 Bk. B. F. Ullman, "Some Aspects of the Origins of Italian Humanism", *Philological Quarterly*, 20 (1941), s. 212-3, 223.

2 Ullman, a.g.m., s. 216-7. Vurgular bize aittir.

3 Aynı yer.

4 Aynı yer.

5 R. Weiss, *The Dawn of Humanism in Italy: An Inaugaral Lecture Delivered at University College, London*, s. 3.

6 Weiss, *The Dawn of Humanism*, s. 4-5.

7 Weiss, *The Dawn of Humanism*, s. 5.

8 Weiss, *The Dawn of Humanism*, s. 11.

9 Weiss, *The Dawn of Humanism*, s. 21.

10 G. Compayré, *Abelard and the Origin and Early History of Universities*, s. 26. Ayrıca bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 275, 295 ve dipnot.

11 S. Dresden, "The Profile of the Reception of the Italian Renaissance in France", *Studies in Medieval and Reformation Thought: Itinerarium Italicum* içinde, s. 119-89, özellikle bk. s. 120. Bu noktada Dresden'den farklı düşünmekteysem de onun makalesini kültürel iktibas konusunda en teşvik edici çalışmalardan biri olarak görüyorum.

12 P. O. Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", *Byzantion*, 17 (1944-5), s. 346-374.

13 K. Vossler, *Medieval Culture*, 2/4 vd.

14 Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", s. 348 ve dipnotlar.

15 Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", s. 363.

16 Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", s. 350. Vurgular bize aittir.

17 Aynı yer.

18 Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", s. 352-3. Vurgular bize aittir.

19 Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", s. 353-4. Vurgular bize aittir.

20 Bk. Kristeller, "Studies on Renaissance Humanism in the Last Twenty Years". *Studies in the Renaissance*, 9 (1962), s. 7-30, özellikle s. 21-2. Vurgular bize aittir.

21 Bk. Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", *Eight Philosophers of the Italian Renaissance* içinde, s. 150. Vurgular bize aittir.

22 Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", s. 365 dipnot 58 (G. Sforza'dan naklen, "La Patria, la familia ed i parenti di papa Nicolo V", *Atti della Reale Accademia Lucchese di Scienze*, Lettere ed Arti, 13 (1884), s. 380 ve K. Borinski, *Die Antike in Poetik und Kunsttheorie*, 2/327).

23 Aynı yer. Vurgular bize aittir.

24 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 149.

25 Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, s. 22. Ayrıca bk. A. Campagna, "The Origin of the Word 'Humanist'", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 9 (1946), s. 60-73.

26 Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", s. 366.

27 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 152.

28 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 152-3. Vurgular bize aittir.

29 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 153-4. Vurgular bize aittir.

30 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 154-5.

31 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 155-6.

32 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 157. Vurgular bize aittir.

33 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 158-9.

34 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 159 vd.

35 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 164-5. Vurgular bize aittir.

36 Bk. Reynolds, L. D. ve Wilson, N. G., *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford, 1975.

37 Reynolds ve Wilson, *Scribes and Scholars*, s. 109. Vurgular bize aittir.

38 Reynolds ve Wilson, *Scribes and Scholars*, s. 109. Vurgular bize aittir.

39 Aynı yer.

40 Aynı yer.

41 Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", s. 354. (Mtr. notu: İngilizce metinde dipnotlar bölüm sonunda verilmektedir ve bu dipnotun yeri metin içinde gösterilmemiştir. Sıra olarak bölümün en sonunda yer alması sebebiyle buraya konulmuştur.)

42 J. Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch*, Leipzig, 1877 (3. nşr.); İngilizce tercümesi: G. C. Middlemore, *The Civilization of the Renaissance in Italy: An Essay*, New York, 1954. Aşağıdaki dipnotlarda ilk sayfa -aksi ifade edilmedikçe- Almanca 3. neşrin ilk cildini; ikinci sayfa numarası ise -benim sonraki neşrine ulaşamadığım- Almanca 2. neşirden yapılan İngilizce tercümeyi göstermektedir.

43 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 4/5.

44 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 4-5/5-6.

45 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 5/6.

46 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 8/8.

47 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 25/21.

48 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 35/30. Poggio hakkındaki ilave pasaj sonraki bir neşre aittir.

49 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 100, dipnot 26. Dipnot, sonraki bir neşre aittir.

50 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 161/100-1.

51 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 162/101.

52 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 162/101.

53 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 167-8/105.

54 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 170/107.

55 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 171/108 ve kaynakçadaki notlar.

56 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 172/109.

57 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 178/113. İngilizce tercüme'de "şair-filolog" yerine "şair-âlim" ibaresi geçmektedir. Ayrıca *riyâset* ve çok sayıda başka terimler için bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 129 vd.

58 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 190/123.

59 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 180/115.

60 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 181/116.

61 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, s. 216.

62 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 272/168.

63 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 276 vd. / 171 vd.

64 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 283/177.

65 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 284 vd. / 178 vd.

66 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 294/185.

67 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 316/203.

68 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, cilt 2, 49/245. Ayrıca bk. İslâm'da *tabakât* türü biyografi literatürü.

69 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 175/111.

70 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, s. 177-8/113.

71 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, cilt 2, 72/263.

72 Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, cilt 2, 72-3/263-4.

73 Bk. G. Pico della Mirandola, *Oratio de dignitate hominis*, Ross, J. B. ve McLaughlin, M. M., *The Portable Renaissance Reader* içinde, s. 146-9; İngilizce tercüme, s. 476-9.

74 İbn Kuteybe hakkında bk. G. Lecomte, *Ibn Qutayba: L'Homme, son œuvre, ses idèes*, Dımaşk, 1965.

75 G. Lecomte, *Ibn Qutayba*, s. 371-2.

76 Carr-Saunders, A. M. ve Wilson, P. A., *The Professions*, s. 29.

77 G. Makdisi, "On the Origin and Development of the College in Islam and the West", *Islam and the West: Aspects of Intercultural Relations* içinde, s. 26-49, özellikle s. 32 ve dipnot 20.

78 G. Makdisi, "On the Origin and Development of the College", s. 33 (Mtr. notu: İngilizce metinde 30.000 olarak yazılmıştır. Ancak 1. kısım 3. bölümde de (dipnot 59-60) geçen bilgiye uygun olarak doğru ifadenin 3000 olması daha makuldür.)

79 Fıkıh mesleğinde eğitim müesseselerinin gelişimi hakkında ayrıntılı bir inceleme için bk. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*.

80 Ingpen, A.R., *Master Worsley's Book on the History and Constitution of the Honourable Society of the Middle Temple*, (Londra, 1910), s. 11.

81 Ingpen, *Worsley's Book*, s. 12-3.

82 Ingpen, *Worsley's Book*, s. 13.

83 Addison, *The Knights Templars*, s. 348; bu bilgi, Ingpen, *Worsley's Book*, s. 17'de nakledilir.

84 Addison, *The Knights Templars*, s. 145; bu bilgi, Ingpen, *Worsley's Book*, s. 17'de nakledilir.

85 Tapınakçıların toprakları, 2. Edward (hükümdarlığı: 1307-27) tarafından 19 numaralı kanunnâme (Statute 19) ile Hastaneci Şövalyelere bahşedilmiştir. Dolayısıyla bu bahşetme 1326'da olmuştur.

86 Ingpen, *Worsley's Book*, s. 17, dipnot 1.

87 Ingpen, *Worsley's Book*, s. 18, dipnot 2.

88 Bedwell, C.E.A., *Brief History of the Middle Temple*, s. 6'da nakledilir; Searle, W., *A History of English Law*, 2/445.

89 Apulia ve Sicilya, Yukarı ve Orta İtalya, Portekiz, Kastilya ve Leon, Aragon, Almanya ve Macaristan, Yunanistan, Fransa ve İngiltere.

90 Provence, Auvergne, Fransa, İtalya, Kastilya-Portekiz, Aragon, İngiltere ve Almanya.

91 Hafızam yanılmıyorsa, Sir John Fortescue, *De Laudibus Legum Angliae*'de.

92 Subkî, Takiyyuddin, *Fetâvâ*, 2/56; G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 173.

93 Patt, W. D., "The Early 'Ars Dictaminis' as Response to a Changing Society", *Viator*, 9 (1978), 133-153.

94 Benson, R. L., "Protohumanism and Narrative Technique in Early Thirteenth-Century Italian 'Ars Dictaminis'", *Boccacio: Secoli di vita* içinde, s. 31-50; Witt, R., "Medieval 'Ars Dictaminis' and the Beginnings of Humanism: A New Construction of the Problem", *Renaissance Quarterly*, 35 (1982), 1-35.

95 Diğerlerinin yanısıra bk. *Dictionary of the Middle Ages*, nşr. J. R. Strayer, ilgili madde.

96 W. Wattenbach, "Iter Austriacum 1853", *Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen*, 14 (1855), s. 1-94, özellikle bk. s. 30.

97 Aynı yer.

98 W. Wattenbach, "Iter Austriacum 1853", s. 32.

99 Rockinger, L., *Briefsteller und Formelbüches elften bis vierzehnten Jahrhunderts*, Münih, 1864. Özellikle bu sanatın temsilcileriyle ilgili listeye bakınız, s. lxxi; Alberic için s. 1-46.

100 Onun ölüm tarihi, Haskins tarafından "1079'dan sonra" olarak verilir, bk. Haskins, *Studies in Medieval Culture*, s. 172. Son zamanlarda yayınlanan bir makalede ise bu tarih 1105 olarak verilmektedir, bk. Leah Shopkow, "Alberic of Monte Cassino", *Dictionary of the Middle Ages* içinde.

101 *Rationes dictandi'nin* onun eserlerinden olmadığı görüşü kabul görmektedir, çünkü eserde 2. Roger'in Benvenuto'ya saldırısına atıf yapılmaktadır; bu hadise Alberic'in ölümünden sonra 1137'de vukubulmuştur. Bk. Haskins, *Studies in Medieval Culture*, s. 172 ve dipnot 7; Patt, W. D., "The Early 'Ars Dictaminis' as Response to a Changing Society", *Viator*, 9 (1978), 137.

102 Rockinger, L., *Briefsteller und Formelbüches elften bis vierzehnten Jahrhunderts*, 1/103, "*Incipit summa dictaminis: i. De dictamine*" maddesi.

103 Rockinger, L., *Briefsteller und Formelbüches elften bis vierzehnten Jahrhunderts*, 1/103 vd. Kısmen şurada nakledilir: Paetow, L. J., *The Arts Course at Medieval Universities with Special Reference to Grammar and Rhetoric, The University Studies*, s. 88, dipnot 87.

104 Bk. Haskins, *Studies in Medieval Culture*, özellikle s. i, vi ve ix.

105 Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities*, özellikle bk. III: "Rhetoric. 'The Business Course' at Medieval Universities", s. 69-71.

106 Rockinger, L., *Briefsteller und Formelbüches elften bis vierzehnten Jahrhunderts*, 1/9.

107 C. Thurot, *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Age*, Paris, 1869, s. 91, dipnot 3.

108 Thurot, *Extraits de divers manuscrits latins*, s. 91.

109 Thurot, *Extraits de divers manuscrits latins*, s. 91, dipnot 4.

110 Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities*, s. 80-1.

111 P. O. Kristeller bu görüşlerini diğer eserlerinin yanısıra şurada ortaya koyar: "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", *Byzantion*, 17

(1944-5), s. 346-374; "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 147-165.

112 Schmale, F.-J., "Die bolognese Schule der ars dictandi", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 13 (1957), s. 16-34.

113 H. M. Schaller, "Ars dictaminis, Ars dictandi" maddesi, *Lexicon des Mittelalters*, s. 1034-9; özellikle s. 1035.

114 Patt, "The Early 'Ars Dictaminis' as Response to a Changing Society", s. 133.

115 Patt, "The Early 'Ars Dictaminis' as Response to a Changing Society", s. 135-6.

116 Patt, "The Early 'Ars Dictaminis' as Response to a Changing Society", s. 146.

117 Curtius, E. R., *European Literature and the Latin Middle Ages*, s. 148.

118 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 153.

119 Sem'ânî, Ebu Sa'd, *Edebu'l-imlâ ve'l-istimlâ*, s. 171.

120 Sem'ânî, Ebu Sa'd, *Edebu'l-imlâ ve'l-istimlâ*, s. 8. İshak b. İsa hakkında bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, 1/245.

121 G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, dizin bölümü, "ta'liq" ve "ta'lîqa" maddeleri.

122 Kâlî, Ebu Ali İsmail b. Kasım, *Kitâbu'l-emâlî*, 1/1, 3.

123 Patt, "The Early 'Ars Dictaminis' as Response to a Changing Society", s. 153.

124 Aynı yer.

125 Bu sanat hakkında bk. Tyan, Emile, *Le notariat et le régime de la preuve dans la pratique du droit musulman*, Lübnan, 1945.

126 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 160.

127 Bk. Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 163.

128 Alvaro, *Indiculus luminosus*, *Patrologia Latina*, 121, sütun: 555-6; bu pasaj, şu eserlerde nakledilir: R. Dozy, *Spanish Islam*, s. 268; Von Grunebaum, G. E., *Medieval Islam*, s. 57-8; Melon, P., *L'enseignement supérieur en Espagne*, s. 7.

129 Bk. Witt, "Medieval 'Ars Dictaminis' and the Beginnings of Humanism: A New Construction of the Problem", s. 4 vd.

130 C. Thurot, *Extraits de divers manuscrits latins*, s. 90 vd.

131 C. Thurot, *Extraits de divers manuscrits latins*, s. 92.

132 Sezgin, *GAS*, 2/520-1.

133 *Reception*, s. 143-4 (Mtr. notu: Müellif bu eserin künyesini kaynakçada vermemiştir; S. Dresden'in "The Profile of the Reception of the Italian Renaissance in France" adlı makalesini kastetmiş olabilir.); T. S. Eliot, *Selected Essays*, s. 14.

134 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 152. (Mtr. notu: Dipnotların kısım sonunda verildiği İngilizce asılda bu dipnotun metin içindeki yeri belirsizdir; Kristeller'den nakil yapılması sebebiyle buraya konulmuştur.)

135 *Universities*, 1, dipnot 111. (Mtr. notu: Müellif bu eserin künyesini kaynakçada vermemiştir.)

136 Bir başvuru eseri için bk. *Dictionary of the Middle Ages*, E. J. Polak, ilgili madde, kaynakçayla birlikte, 2/320.

137 Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities*, s. 72 (562). Irnerius'un eseri için bk. Schmale, "Die bolognese Schule der ars dictandi", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 13 (1957), s. 120. (Mtr. notu: Müellifin verdiği sayfa numarasında veya baskıda bir hata bulunmaktadır.)

138 Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities*, s. 72 (562).

139 Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities*, s. 73-4.

140 Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities*, s. 75-6.

141 Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities*, s. 78.

142 Aynı yer.

143 Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities*, s. 80.

144 Aynı yer.

145 Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities*, s. 81.

146 Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities*, s. 82.

147 Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities*, s. 83.

148 Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", s. 358.

149 Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", s. 358, dipnot 1.

150 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 153.

151 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 161.

152 Aynı yer. Vurgular bize aittir.

153 Aynı yer.

154 Kristeller, "Appendix: The MedievalAntecedents of Renaissance Humanism", s. 161-2.

155 A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, s. 24-5.

156 H. H. Gray, "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence", *Journal of the History of Ideas*, 24 (1963), 4, s. 498. Vurgular bize aittir.

157 Bk. *Jurists*, özellikle s. 4, 16, 18. (Mtr. notu: Müellif bu eserin künyesini kaynakçada vermemiştir.)

158 R. McKeon, "The Transformation of the Liberal Arts in the Renaissance", *Developments in the Early Renaissance* içinde, s. 180.

159 McKeon, "The Transformation of the Liberal Arts in the Renaissance", s. 191.

160 Kristeller, "The Impact of Early Italian Humanism on Thought and Learning", *Developments in the Early Renaissance* içinde, s. 129.

161 Bk. *Quoscunque*, s. xix. (Mtr. notu: Müellif bu eserin künyesini kaynakçada vermemiştir.)

162 Wieruszouwski, H., "'Ars dictaminis' in the time of Dante", *Medievalia et Humanistica* 1 (1943), s. 105.

163 Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 156.

164 Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", s. 360.

165 H.A.R. Gibb ve R. Walzer, "Akhlâk" maddesi, *EI²*. İslâm'da ahlâk felsefesine mükemmel bir giriş için bu makaleye bakınız. Henüz bu konuda şümûllü bir eser bulunmamaktadır.

166 Aynı yer.

167 *Lexicon*, ilgili madde. (Mtr. notu: Müellif bu eserin künyesini kaynakçada vermemiştir.)

168 Râfiî, Muhammed Sâdık, *Tarîhu'l-edebi'l-arab*, s. 12. İbn Kuteybe hakkında G. Lecomte'nin çalışmalarına müracaat ediniz; özellikle *Ibn Qutayba: L'Homme, son œuvre, ses idèes* (Dımaşk, 1965) adlı eserine ve bu eserin İbn Kuteybe ve *edeb* konusundaki 9. bölümüne bakınız.

169 İbnu'l-Mu'tezz'in *Kitâbu'l-edeb*'inden seçilmiştir; bir liste de İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/84-5'te verilir. Yukarıda verilen düsturlardan ikisi (8. ve 12. düsturlar), metne dair bir okumaya göre *Kitâbu'l-edeb*'de zikredilmemektedir; *el-Fusûlu'l-kısâr*'dan onun ek kısmından (s. 118-121) yapılan alıntılarda da bu ikisi yer almaz. Yukarıdaki düsturlar, *Kitâbu'l-edeb*'de şu sayfalarda zikredilmektedir: 1. düstur: s. 100; 2.: s. 97; 3. ve 4.: s. 98; 5.: s. 93; 6.: s. 94; 7.: s. 91; 9.: s. 85; 10.: s. 75, 11.: s. 89. Arapça metin, yukarıdaki iki kaynakta hafif bir farklılık arzeder.

170 Beyhakî, *Târîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 112-3.

171 Brockelmann, *GAL*, 1/210, *Zeyl*, 1/376.

172 İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 458; Brockelmann, *GAL*, *Zeyl*, 1/822 (no. 68 vd.).

173 Mâverdî, *Les Statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif*, E. Fagnan, Cezayir, 1915.

174 Henri Laoust, *Le Traité de droit public d'Ibn Taimiya*, Beyrut, 1948.

175 Henri Laoust, *Le Traité de droit public d'Ibn Taimiya*, s. xiii.

176 Brockelmann, *GAL, Zeyl*, cilt 3, dizin, ilgili madde.

177 Sezgin, *GAS*, cilt 1, dizin, ilgili madde.

178 İbn Muflih, *el-Âdâbu'ş-şer'iyye*, 1/2.

179 Bk. D. Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, 5. bölüm.

180 Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, s. 95.

181 Bk. Joseph Ramon Jones ve John Esten Keller, *The Scholar's Guide: A Translation of the Twelfth Century Disciplina Clericalis of Pedro Alfonso*, Toronto, 1969.

182 Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, s. 96.

183 Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, s. 95.

184 Bk. Kristeller, "Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", s. 156.

185 Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, s. 96, dipnot 8. Bu eser, E. D. Montgomery tarafından neşredilmiştir (Chapel Hill, 1971).

186 Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, s. 96-7.

187 Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, s. 106.

188 British Museum. or 8691.

189 Berlin Qu. 875 ve Ayasofya 2900 bis.

190 Brockelmann, *GAL*, 1/459, *Zeyl*, 1/829; Metlitzki, *a.g.e.*, s. 111 vd. *The Dicts and Sayings of Philosophers*'in C. F. Bühler tarafından yapılan 1941 neşri, Stephen Scrope, William Worcester ve "ismi bilinmeyen bir müellif" tarafından İngilizceye yapılan tercümenin neşridir.

Netice

Ortaçağ fikir tarihindeki iki ana düşünce hareketi olan skolastisizm ve hümanizm, temel unsurları üzerinde açıkça okunacak şekilde İslâm'ın klasik çağının imzasını taşır. Bu imza, her iki hareketin birçok veçhesinde görülebilir, ancak hiçbir yerde skolastisizmin "tedris icâzeti" (öğretim üyeliği belgesi) ile hümanizmin "imlâ tekniği"nde olduğundan daha açık değildir. Ortaçağ Hıristiyan üniversitesinde ithal bir unsur olan "tedrîs icâzeti", kısa süre içinde sahih yolu (ortodoksi) belirleme şeklindeki aslî vazifesine geri dönecekti. Bu, zaten binyılı aşkın bir süredir bu vazifeyi ifâ etmek üzere kendi idârî-adlî öğretim otoritesi bulunan bir kilise hiyerarşisi içinde olmaktaydı. Bu rakip müessesenin ithali, kasıtsız, istenmeden olan bir vakıaydı: Bu müessese, skolastik metodun bir ürününden ibaretti. Günümüze kadar Roma Katolik Kilisesi'nin hâlâ "doktora"sı vardır, hâlâ onu "tedrîs icâzeti" (*licence to teach*) olarak adlandırır ve hâlâ bu ithal unsurla sorunları vardır; Basel Konsülü'nde ve Reformasyon döneminde olduğu üzere sadece Ortaçağ'da değil, günümüzde de Katolik âlimlerle, Katolik üniversitelerimizin mukaddes teoloji kürsülerindeki doktorlarla sorunları vardır. Diğer olgunun, yani "imlâ tekniği"nin (*ars dictaminis*) sebebi vücûdu, bizzat klasik Arapçanın tabiatında yatmaktadır. İmlâ tekniği, bu dilin modelinin, yani Arap edebiyatındaki *Emâlî* türünün hususiyetlerini taşımaktadır ve bu türün muhtevası, *studia edebiyye*nin *studia humanitatis*te de benimsenen mevzularından oluşmaktadır. Klasik Arap belâğatının meydan okuması, edebî ifade diline kendini dayatmış ve bu durum, Ortaçağ'ın muasır Latincesinden bir kaçışa ve antik döneme ait Romalıların klasik Latincesinin benimsenmesine yol açmıştır. Fakat çok geçmeden, klasik Arap belâğatına duyulan tepki bu kez klasik

Latinceye karşı bir tepkiyi doğurmuş ve bu da mahallî dillerin (vernaculars) ve modern Avrupa dillerinin gelişimiyle sonuçlanmıştır.

İslâm'ın klasik çağındaki Arap hümanizmi ile İtalyan Rönesansı döneminin hümanizmi arasındaki benzerlikler, İslâm'ın klasik çağı ile Hıristiyan Batı'daki iki skolastisizm arası benzerlikler kadar çeşitlilik ve süreklilik arzeder. Benzerlikler tüm alanlarda görülebilir: Eğitim müesseselerinde, bilginin teşkilatlanmasında, edebî tetkiklerde, kitap kültünde, belâğat kültünde, eğitim metodolojisinde, kendi kendine öğrenmede, edeb câmiasının amatör ve meslekî tüm safhalarında, hümanizm ile hukuk ilişkisinde, noterlik sanatı ile mektup yazma sanatı arasındaki ilişkide, seçme yazı derlemeleri (*florilegia*) ile mektup ve resmî hukuk belgelerine dair rehber-kitapçıklar arasında, çok yönlülükte, şan ve şöhret kültünde, hiciv ve mizah uygulamalarında, umumî olarak ferdiyetçilikte ve bu kitapta incelenen diğer birçok veçhede görülebilir.

Nisbeten eski olan ve yıllar boyu başkaları tarafından da tekrarlanagelen bir iddiaya göre, Ortaçağ'da Akdeniz dünyasında ortak bir ruh hakim olmuştur. Bu, bir karşılaştırma yapıldığında İslâm'ın klasik çağı ile Hıristiyan Batı arasında niçin bu kadar çok benzerlik bulunduğunu açıklamaya çalışan bir teoridir. Bu teorinin zıddı olan bir başka teori daha vardır; bu da Joseph Rudyard Kipling'in sözlerinde ifadesini şöyle bulur:

> Doğu Doğu'dur, Batı da Batı
> Asla birleşmez bu ikisi

Her ne kadar modası geçmiş bir teori olsa da hâlâ bunun taraftarları vardır. Ancak hâlâ cazibesini koruyan ortak ruh teorisinin iki kusuru bulunmaktadır: 1) Aynı ruhun Akdeniz'e hakim olduğu doğru olmakla birlikte, bu, bölgenin tüm kısımlarına ve aynı zamanda hakim olmamıştır. 2) Her iki hareket, ortaya çıkışlarından olgunlaşmalarına kadar uzun bir tarihî süreci içeren dönemde sebeb-i vücudlarını İslâm'ın klasik çağında bulurlar. Her iki hareket, Hıristiyan Batı'da, yeterli bir Batılı tarihî geçmişleri olmaksızın, 11. yüzyılın ikinci yarısında sahneye çıkmışlardır. Onlar Batı'da ortaya çıkıncaya kadar da ortak ruh, Akdeniz'in bu yakasında (Batı'da) hakim olmaya başlamamıştır.

Her iki hareketin Ortaçağ'da ortaya çıkışının ani ve beklenmedik bir hadise olarak görülmesi, Avrupa-merkezci tarihçiler tarafından açıkça ortaya konulmuştur. Bu durum onların, üniversitelerin kökeni hakkında "insan zihninin kendiliğinden bir hareketi", hümanizm için "kendiliğinden ve tabiî bir gelişme", "kendiliğinden gelişen kendi kendine yeterli bir bütün", "oldukça yeni bir şey" gibi teoriler vaz' etmelerine ve hümanistlerin "esrarengiz sâiki" hakkında şaşkınlık izhar etmelerine yol açmıştır.

Bir ihtimal olarak *haricî* bir etki göz önüne alındığında, gerçekte kastedilen şey Avrupa'nın *içinden* gelen bir etki olmuştur. Dolayısıyla geniş ufuklu bazı araştırmacılar hariç, Batılı tarihçiler, İslâm'ın klasik çağının Hıristiyan Batı üzerindeki tesiri meselesinde olumsuz düşünmüşlerdir; bu da onların ortak ruh teorisini vaz' etmekten iki zıt ruhun birbirinden mutlak başkalığını ilan etmeye kadar çeşitlilik arzeden görüşler geliştirmelerine yol açmıştır. Birbirleriyle tenakuz halinde olsalar da her iki teori aynı neticeyi vermektedir. Hangisini alırsanız alın, İslâm'ın Batı üzerindeki tesirine dair bir ihtimali dahi tartışmanın faydası olmayacaktır; hangisini alırsanız alın, benzerlikler benzerliklerden ibarettir, başka bir sonuç çıkarılamaz.

Niçin bu tesir hakkında kafa yoruyoruz? Çünkü tarihin (tarih ilminin) vazifelerinden biri, muayyen bir tarihî olguyu başlangıcından itibaren anlamaya ve kökenlerinden itibaren gelişimini izlemeye teşebbüs etmektir. Ancak bu iki düşünce hareketinin kökenlerine dair bu araştırmada bir husus daha bulunmaktadır: Düşünce kültürümüzde nereden geldiğimizi kavramak suretiyle, sadece İslâm'ın klasik çağı medeniyeti değil Hıristiyan Batı medeniyeti hakkında da daha iyi bir kavrayış elde etmeye muktedir oluruz. Çünkü yüzlerce yıllık geçmişe sahip günümüzün düşünce kültürü, üniversite ve college müesseselerindeki varlığını, hem İslâm-Arap klasik çağının hem de Hıristiyan Latin Batı medeniyetlerinin çalışmalarına medyundur.

Hukuk

İslâm, doktora, müfredat ve loncalar aracılığıyla yüksek öğretimi etkilemiştir. Mekteplerin müfredatı, önceki mekteplerde mevcut olmayan ileri meslek eğitimini de içerecek şekilde genişletilmiştir. Üniversiteleri, üniversite öncesi çağın katedral ve manastır mekteplerinden ayıran şey, hukuk, teoloji ve tıp dallarındaki yüksek fakültelerdir. İslâm'da sadece hukuk dalında uygulanan doktora, Hıristiyan Batı'da yüksek öğretimin tüm alanlarını kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Bu, Batı'nın başlangıçta doktorayı, sahip olduğu iki öğretme yetkisinden (magisterium) sadece birine yani üniversite hocasının (*magister*) öğretme yetkisine uyguladığı anlamına gelmektedir. Fakat doktora kısa süre içinde İslâm'da oynadığı idarî-adlî öğretim yetkisi rolünü, Hıristiyan teolojisi alanında da oynamaya başlamıştır. Zaten doktora, İslâm'ın klasik çağında fıkıh teolojisi içinde bu rol için icad edilmişti.

Dahası İslâm, eğitim loncaları bakımından da Batı'yı etkilemiştir. Bu loncalar, önceleri, İslâmî modele göre, hükmî şahsiyeti bulunmayan müesseseler olarak ortaya çıkmışlardır. Nitekim ilk kanunnâmeleri itibarıy-

la Merton College'nin durumu böyledir. Bu college daha sonra 1274'te ikinci bir kanunnâmeler dizisi ile hükmî şahsiyet kazanmıştır. Öte yandan Londra Inn of Court'ları, modern dönemlere kadar tarih boyunca İslâm'daki (muadil müesseseler) gibi hükmî şahsiyeti bulunmayan müesseseler olarak kalmışlardır. Nihayet, doktoranın sokulması yoluyla İslâm, hocaların ve öğrencilerin akademik özgürlükleri, doktora tezi, tez savunması ve ilmî araştırmanın -birbirine denk kişilerin icmâına (consensus) dayalı olarak- denk kişilerce tenkid edilip değerlendirilmesi açılarından üniversite âlimliği sürecini etkilemiştir.

Hümanizm

İslâm ile Hıristiyan Batı'daki edebî hareketler arası benzerlikler sayısızdır ve çok çarpıcıdır. Bu durum yukarıda geçen bölümlerde görülebilir. Bu benzerliklerin ilgili müesseselerle ilişkisi vardır: 2. Frederick'in Sicilyası'nda Piero della Vigna'nın hükümet dairesinde olduğu üzere bürokrasi mektepleri (chancery schools) ve onların işbaşı dersleri; hususî evler; akademiler, edebiyat çevreleri ve kulüpleri. Bu benzerliklerin eğitimle ilişkisi vardır: Klasiklerin taklidine dayalı eğitim metodolojisinde, klasiklerin ezberlenmesi, taklidi ve onlarla rekabette (ki bu faaliyet, gelişiminin zirvesine Fransa'da ulaşmıştır; bu durumun tasviri Montaigne'nin eğitimle ilgili fikirleri arasında görülebilir); kendi kendine öğrenmede (Mesela 2. Frederick'in kendi kendine öğrenme faaliyetine dair Avranchesli şair Henry'nin ifadesi zikredilebilir: "Consultis oculo libris, non aure magistris." Bu ifade Arapçada sıkça zikredilen şu ibareye kelimesi kelimesine benzer: *Karaa alâ nefsihî lâ 'ale'ş-şuyûh.*); *ars dictaminis, ars arengandi, ars praedicandi* gibi çeşitli tekniklerde (Bunlar, geniş *emâlî, ahbâr* ve *nevâdir* alanına ve *va'z* ve *hutab* –vaaz etme ve vaaz yazımı- alanına benzemektedirler.).

Şu benzerlikler üzerinde bir düşünün: Birinci olma arzusu; edîblerin içinde şöhret ve itibar kazandıkları yahut kaybettikleri karşılıklı atışmaları; karakter, davranış ve giysi bakımından fevkaladelik; İtalyanca *uomo singolare, uomo unico* ve Arapça *ferîdu dehrihî, nesîcu vahdihî* ifadeleri; gezgin âlimler; engellerin konulması –ki, bunların Arapça modeli *luzûmu mâ lâ yelzem* şeklindedir-, bunların izlenecek kurallar olarak, başarılamayanı başarma şeklinde sıradışı bir edebî yetenek ortaya koyma yolu olarak konulmaları; hümanizmdeki bütünleştirici unsur olan belâğat; tıpkı İslâm'da Kur'ân'da olduğu üzere bir Piero della Vigna'nın belâğati öncelikli olarak Kitab-ı Mukaddes'te bulması; tıpkı İslâmöncesi şiirin klasiklerinde olduğu üzere taklidin daha sonra klasik antikitenin eserleriyle sınırlı kılınması; doğru kullanım ve *lahn* konusundaki kitaplarla birlikte klasik dil kültü; ahlâk felsefesinin ve *siyâset-i şer'iyye*nin bir parçası

olarak yönetimle ilgili eserler (Makyavelli'ye kadar); "Hükümdarların Aynası" türünden eserler; şehir tarihleri; hikayeler; amelî ve nazarî gramer; tarih ve metin tenkidi ve diğer birçok benzerlik.

Her iki kültürde hümanizmin temsilcileri, amatörler ve mütehassıslar olarak ikiye ayrılmışlardı; kâtiblik/sekreterlik, divan reisliği/müsteşarlık, mürebbîlik, nedimlik gibi benzer mevkilere geldiler, benzer vazifeler gördüler ve benzer mesleklere sahip oldular. Salahaddin'in sarayında el-Kâdı'l-Fâzıl el-Beysânî'nin sahip olduğu mevkiler, daha sonra 2. Frederick'in sarayında Piero della Vigna'nın sahip olduğu mevkilerle aynıdır. Her iki bakan da hükümdarlarıyla benzer bir ilişkiye sahiptiler ve aynı rolleri oynadılar. Beysânî, Salahaddin'in kalbini açan anahtarı elinde tutuyordu; benzer şekilde Dante, Piero'nun 2. Frederick'in kalbini açan anahtarı elinde tuttuğunu söyler. Ayrıca 2. Frederick'in ve sarayının el-Melikü'l-Kâmil ve onun sarayı ile olan ilişkileri çok iyi bilinmektedir.

Hukuk ve Hümanizm

İslâm'da hukuk ve hümanizmin sıkı bir ilişkiye sahip olmaları gibi Hıristiyan Batı'da da bu iki alan arasında sıkı bir ilişki vardı. Çok sayıda şair ve diğer edîbler hukukçu, noter veya hâkim durumundaydılar. İmaduddin el-Isfahânî ve Ziyaeddin İbnu'l-Esîr gibi edîbler hukukçu ve yazar idiler; aynı şekilde Sir John Fortescue ve Aziz Thomas More de böyleydi. Bunlardan ilk ikisi hukuk college'leri (medrese) sisteminin mezunlarıydı; son ikisi ise Londra'nın hukuk college'leri olan Inns of Court sisteminin mezunlarıydı. Her iki düşünce kültüründe skolastisizm ve hümanizme *el-'âlimu'l-'âmil* terimiyle ifade edilen ahlâk kaidesi nüfuz etmişti. Skolastisizmde *dicendi faciendique magister*, hümanizmde *loquandi faciendique humanista* şeklindeki Latince terimler de yukarıdaki (Arapça) terimden gelmektedir. Bu terim, vaaz ve nasihat ettiği hususlara kendisi de riayet eden âlim anlamına gelir. Burada da Latince terimlerin sadece şekil bakımından değil muhteva bakımından da benzerlik taşıdıkları, Arapça terimin lafzî tercümesi durumunda oldukları ve aynı mefhumu içerdikleri görülmektedir.

İtalyan hümanizminin incelenmesine tahsis edilen tarih araştırmalarında, onu Ortaçağ hümanizminin devamı olarak görenlerle tamamen yeni bir şey olarak görenler arasında bir görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hümanizmin skolastisizmden daha yavaş ve tedricî bir şekilde gelişmiş olması sebebiyle gerçek kısmen bir tarafta, kısmen de diğer taraftadır. Hümanizmin İtalyan öncüsü olan *ars dictaminis*, 11. yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır, ama bu hareketin İtalya'da tam olarak kemale ermesi ancak 14. yüzyılda olmuştur. Yunan unsuru ise 15. yüzyılda gelmiştir.

Dahası hümanizm, kalıpları ve muhtevası bakımından karma bir üründür: Etki bakımından *studia*nın kalıpları Araptır; muhteva ise kısmen Batılıdır, antikite kazılarından çıkarılmış ve Arap-İslâm kalıplarına uydurulmuştur; kısmen de Batılı ihtiyaçlara uyarlanmış Arabî-İslâmîdir.

Kristeller, hümanist hareketin "felsefe veya tabiî ilimler alanında ortaya çıkmadığına" işaret ederken haklıdır. Ancak bu ifade, filozof-tabîbin, bu hareketin unsurlarının Hıristiyan Batı'ya naklinde edîb sıfatıyla bir rol oynamadığı anlamına gelmez. Batı'da, İspanya'da olduğu üzere İtalya'da da -11. yüzyılda İtalya'da Monte Cassino'da ve İspanya'da Toledo'da faal olan iki tercüme hareketinde- tabîblerin yazılı eserleri büyük bir hırsla talep edilmiştir. Daha önce gördüğümüz üzere tabîbler, tıp ve felsefe alanında olduğu kadar edeb (hümanizm) alanında da eserler vermişlerdir. Onlar, tıbbın yanısıra edeb alanında da ilim sahibi olan meslektaşlarının biyografilerini de yazmışlardır. Kitap akını arasında belli bazı tabîblerin yüksek talep gören eserleri, büyük ihtimalle edebin muhtelif disiplinlerinde yazılmış eserleri de içermekteydi. Bu tür kitaplara örnek olarak daha önce zikredilen *Disciplina clericalis (Edebu'l-kâtib), Secretum secretorum (Sırru'l-esrâr)* ve *Liber philosophorum moralium antiquorum (Muhtâru'l-hikem ve mehâsini'l-kelim)* verilebilir. Diğer nakil araçları, İslâm âlemi ile İtalya -İtalya'nın güneyi olduğu kadar kuzeyi de dahildir buna- arasındaki ticaret ve alışveriş ile Sicilya'nın ve İtalya'nın hükümet daireleri idi.

Ortaçağ ve Rönesans dönemlerinde Sicilya ve İtalya'daki hümanizmi ve onların İslâm âlemi ile ilişkilerini bilen herhangi bir kimsenin en azından şu soruyu sormaktan ciddî olarak kaçınabileceğini düşünmek zordur: İslâm'ın klasik çağında bir hümanist hareket var mıydı, eğer var idiyse bu hareket, iki asırdan fazla bir süre İtalyanlardan gizlenmeyi nasıl becerebilmiştir? Doğu'nun Batı'ya olan nüfûz kanalları iyi bilinmektedir. Bunlar, hepsi Doğu ile Batı arasındaki temas alanları olan İspanya, Sicilya, İtalya ve Provence idi; İtalya'nın kuzeyinde ve güneyindeki ticaret ve alışveriş yollarıydı; hac yollarıydı; Haçlılar ve Doğu Akdeniz'deki Latin devletleriydi; Tapınak Şövalyeleri ile Hastane Şövalyelerinin uluslararası teşkilatlarıydı.

Sözkonusu etkinin delilleri, tıp, felsefe ve tabiî ilimler gibi belli bazı alanlarda Arapçadan Latinceye yapılan tercümeler yoluyla ve Batılı eserlerde Hıristiyanlarca zikredilen Müslüman tabîbler, filozoflar ve tabiiyyûn (tabiî ilimler alanındaki alimler) aracılığıyla kolayca belgelendirilebilir. Bununla birlikte edebî ilimler alanında tamamen delilden mahrum değiliz. Edeb (hümanizm) alanındaki Arapça eserler, Ortaçağ Latincesine ve mahallî dillere yapılan tercümelerde mevcuttur. Bu eserler bize, Yunan geleneğine aitmiş gibi nakledilegelmiştir. Fakat durum daima böyle değildir. Bu eserler yukarıda zikredilen *Liber philosophorum, Disciplina clericalis*

ve *Secretum secretorum*'dur. Her ne kadar bu üç eserin ilki Yunan geleneğine aitse de diğer ikisi böyle değildir. *Disciplina clericalis* başlığı, Arapça *Edebu'l-kâtib*'in *(Kâtiblik Disiplini)* lafzî bir tercümesinden ibarettir. Bu eser, *edeb* geleneğinin merkezinde yer alır ve muhtevası, *edeb* literatürünün muhtelif türlerini içerir. *Secretum secretorum (Sırru'l-esrâr, Sırların Sırrı), edeb*-hümanizm geleneğine ait olup, devlet yönetimini ele alır; bu kitabın dördüncü kısmında diyagramı verilen kitaba benzer.

Edeb alanındaki Arapça kitapların İtalyan Rönesansı dönemindeki hümanistlerce bilindiğini gösteren deliller de vardır. Giovanni Pico della Mirandola, rahiplerden oluşan bir grup dinleyiciye hitaben yaptığı *İnsanın Saygınlığı*'na dair meşhur hitabesinin daha ilk kelimelerinde Müslüman bir âlimden kendisinin de onayladığı bir alıntı yapar: "Muhterem pederler! Arapların eserlerinde okuduğuma göre, Abdala Saracen'e tabiri caizse şu dünya sahnesinde en çok hayret edilecek şeyin ne olduğu sorulduğunda, insandan daha muhteşem bir şeyin görülemeyeceği cevabını vermiştir." Dolayısıyla, her ne kadar bol miktarda olmasa da, Arap edeb literatüründen tercüme edilen kitaplar ve Arap edîblere yapılan atıflar mevcuttur; fakat açıktır ki var olanlar, elimizde bulunanlardan ibaret değildir.

Doğrudan delil bulmanın önündeki bir başka mania, intihal konusunda Ortaçağ'da takınılan tavırdır. Bu tavır, modern dönemin başlarına kadar sürmüş, daha sonra kazandığı kara leke ile lekelenmeksizin umumiyetle yapılagelmiştir. Hal böyle olunca, dinî veya başkaca bir sebeple alıntı yaptığı kaynakları ilan etmede isteksiz davranan intihalcilerden bir şey beklemek faydasızdır. 17. yüzyıl gibi geç bir dönemde bile elimizde büyük Corneille hadisesi bulunmaktadır. *Le Cid*'in müellifi olan bu zat, önce Guillen de Castro'nun *Las mocedades del Cid*'inden intihalde bulunmakla suçlanmış, ancak bundan sonra intihal yaptığını kabul etmiş ve gerekçelendirme yoluna gitmiştir. Bu, Batılı iki yazarın müdahil olduğu bir meseleydi. Daha önceleri, bir hıristiyanın bir müslümandan alıntı yaptığı bir durumda, hıristiyanın gerçeği itiraf konusunda en az Corneille kadar güçlü bir isteksizlik duyacağını inkar etmek pek makul olmaz.

Fakat Haçlıların temayüz ettiği *odium theologicum* (akidevî nefret) ve erken dönemlerdeki intihale yönelik tavır, doğrudan deliller bulma yolundaki semeresiz beklentinin tek engeli durumunda değildirler. Bunun yanısıra şiir ve bedîî nesir alanında edîbe tavsiye edilen eğitim metodu da engeller arasında yer almaktadır. Bu metot, Ziyaeddin İbnu'l-Esîr'in *el-Meselu's-sâiri*'nde *(Popüler Model)* çok iyi bir şekilde tasvir edildiği gibi, daha sonra Montaigne'nin fikirlerinde ve Sem Dresden'in zikrettiği şair Du Bellay'ın fikirlerinde de ayrıntılı olarak işlenmiştir. Bu metoda göre, klasik model öylesine ezberlenmeli, tekrarlanmalı ve hazmedilmelidir ki, mukallidin eti-kemiği haline gelmelidir ve ardından o, bu modeli kendisine ait kılmalıdır.

Bağlantıların nerede, nasıl ve ne zaman kurulduğu bir sorundur ve bu sorunun çözümü, bir gün açığa çıkabilir de çıkmayabilir de. Fakat tarihî vâkıadan bağımsız bir başka sorun bulunmaktadır. Bu da, Hıristiyan Batı'da Ortaçağ'da ve İtalyan Rönesansı döneminde saf İslâm ve Arap kökenli olan ve kendi hususî damgalarını taşıyan olguların varlığıdır. Hıristiyan âlemi, İslâm'ın klasik çağında, askerî ve iktisadî güç bakımından ve düşünce kültürü bakımından kendisinden çok daha gelişmiş bir medeniyet bulmuştur. Hıristiyan âlemi, yaptığı kazançlı maden arama faaliyetinde yalnızca kendi klasik mirasının unsurlarını, tekrar kendi klasik antikitesine ilgisini uyandıran unsurları keşfetmemiş, aynı zamanda saf Arap-İslâm malzemenin zengin damarlarını da keşfetmiştir. Bu malzemeye izinsiz elkoymuştur, çünkü onun muhtevasının kendi gelişimi için değerli olduğunu idrak etmiştir.

9. yüzyıldan itibaren İslâmî skolastisizmin ve Arap hümanizminin seyri, karşılıklı etkileşim içeren bir ortak yaşam halinde yan yana yürümüştür. Onlar, geniş bir ortak zemini paylaşmışlardır. Her iki hareketin mensupları, aynı klasik dilin *lahn*in kabalıklarından ve gramere aykırı kullanımlarından korunması ve kadîm kaynaklardaki safiyetinin sürdürülmesi amacıyla aynı grameri, taklit edilmek ve rekabet edilmek üzere kullanılan ve İslâmöncesi şiirler ile İslâm'ın mukaddes kitabından oluşan aynı yüksek modelleri, medenî ve diyânî mevzularda aynı hitabet belâğatını, hususî olarak kendilerine ait olan müesseselerinin yanısıra aynı eğitim müesseselerini, aynı mevkileri, meslekleri ve vazifeleri sık sık paylaşmışlardır. Bu iki İslâmî hareket arasındaki bağ, klasik Arapçaydı. Klasik Arapça, bu iki hareketin başlıca meslek dalları olan fıkıh ile mektupyazımının tek aracı durumundaydı. Başka hiçbir araç, asla belâğatı kâbil bir edebî ifade aracı olarak görülmedi; kabul edilebilir bir başka seçenek asla olmadı. Hümanisti skolistikten, skolastiği hümanistten ayırdetmenin her zaman mümkün olmayışının sebebi budur. Yine, üç bilgi sınıfından hangisi aslî ilgi alanı olursa olsun Müslüman bir âlimin eserleri arasında çoğu kere birden fazla sınıfa ait mevzularla ilgili eserlerin yer almasının sebebi de budur. O, sahip olduğu kültürün tabiatı gereği çokyönlüydü.

Öyle görünmektedir ki, kültürlerin karşılıklı bağımlılığı tarihinde bir kültürün diğerine tesiri, çoğu kere bir sektörde yıkıcı diğerinde faydalı olan karma bir lütuf olmuştur. Her zaman garantisi bulunmayan bir hadise olan ilerleme, sıçramalarla kaydedilir. Kesin olan husus şudur ki, Batılı Hıristiyan ve Klasik İslâm medeniyetleri Ortaçağ'da ve Modernçağ'da güçlü bir etkileşim içinde olmuşlardır ve uzak gelecekte de etkileşim içinde olmayı sürdüreceklerdir.

Ek A

İbnu'l-Esîr'in *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir* adlı eseri

1. İbnu'l-Esîr'in Yazar ve Şair İçin Koştuğu Sekiz Şart

Aşağıdaki sayfalar, Ziyaeddin İbnu'l-Esîr'in bu kitapta çokça atıf yaptığımız *el-Meselu's-sâir*i'nden alınmıştır. Parantez içindeki sayfa numaraları ilk cilde aittir.

[s. 57] Kâtiblik sanatında ustalaşmak isteyenler için sekiz bilgi türü zorunludur ve kişinin bu sanata tabiî bir istidadının bulunması önşart durumundadır:

1. Sözdizimi ve kelime yapı bilgisi (morfoloji) de dahil olmak üzere gramer (nahv ve tasrîf) bilgisi.
2. Sözlük bilgisi; bu, genel kullanımda câri olan fasîh konuşma bilgisidir, yoksa vahşî ve nadir, kınanan ve kusurlu görülen konuşma değildir.
3. Arapların atasözlerine, tarihlerine ve harplerine (emsâlu'l-Arab ve eyyâmuhum) dair bilgi; ayrıca, hususî gruplarla ilgili hadiseler içinde nakledilen vâkıaların bilgisi; çünkü bunlar atasözleri mesabesindedirler.
4. Kudemânın, bu sanatın üstatlarının mensûr ve manzûm eserlerine tam bir âşinalık ve bu malzemenin büyük bir kısmının ezberlenmesi.

5. İmamet (hilafet), sultanlık, kâdılık, muhtesiblik gibi kamu yönetimi alanlarının hükümlerini bilmek.
6. Kur'ân'ı hıfzetmek, âyetlerin istimalinde tecrübe kazanmak, âyetleri kendi kelâmına (konuşma ve yazılarına) katmak.
7. Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerden ihtiyaç duyulan miktarda ezberlemek ve tıpkı Kur'ân'da olduğu üzere bu hadislerin istimalinde tecrübe kazanmak.
8. Kendileri sayesinde şiirin doğru bir şekilde tartıldığı aruz ve kâfiye ilimlerini öğrenmek.[1]

2. Bu Sekiz Şartın Ayrıntılı Olarak İşlenişi[2]

İbnu'l-Esîr bunun ardından "her birini bilmeye ihtiyaç bulunduğunu göstermek üzere" sekiz şartı ayrı ayrı ele alır.

A. Sözdizimi ve Kelime Yapı Bilgisi Dahil Olmak Üzere Gramer

Hat sanatının öğretilmesi için elifbâ ne kadar önemliyse, mensûr ve manzûm beyân ilmi için nahiv (gramer) de aynı öneme sahiptir. Arap dilini konuşmak isteyen herkesin maharet kazanması zorunlu olan ilk şey nahivdir: [s. 59] Lahn ayıbından sakınmak için.

[s. 66] Nazım ve nesirde bu zanaatın ustası olan kişi, nahivde dikkatinden kaçabilecek hafî (gizli) lahn hatalarını gözardı etmemelidir. Zâhir (açık) lahn türü o kadar çok tartışılmıştır ki, bunu şimdi nahivci olmayanlar bile bilmektedir. Şüphesiz, bu meseleye aldırış etmeme ve ona hakim olma hissi, kişinin farkına varmaksızın hata işlemesine yol açar. Bunun sonucunda gerçekte bildiği bir hususta bile bilgisiz addedilir. [Burada Ebu Nuvâs gibi büyük şairlerin işlediği lahn hatalarına (s. 67-68) ve Ebu Temmâm, Buhturî ve Mutenebbî gibi i'râbda veya kelimenin tasrîfinde hata yapanlara dair örnekler verilir.] Tasrifte (kelime çekiminde) yapılan hatalar, nahivde (sözdiziminde) yapılanlara nispetle daha azdır. Çünkü bir kelimenin yapısının değiştirilmesine nadiren ihtiyaç duyulur. Öte yandan nahivde sıkça hata yapılır.

[s. 69] Buna rağmen nahiv konusundaki bu cehlin fesâhat ve belâğatı etkilemediğini bilmelisin; fakat nahiv hatası, hata yapanın şöhretini zedeler. Çünkü dil, onu konuşan insanlarca üzerinde uzlaşılmış âdet ve uzlaşılardan (rusûm) oluşur ve bu hususta onlara uyulması gerekir.

1 Bu maddeler, eserde "2. Fasıl: Fî âlâti 'ilmi'l-beyân ve edevâtih" başlığı altında verilmektedir (mtr.).

2 Bu başlık G. Makdisi'ye aittir (mtr.).

Şairin şiir dizmedeki gayesi fâili ref', mef'ûlü nasb ve benzeri şeyleri yapmak değil, güzel bir manâyı güzel bir lafız içinde ifade etmektir ve hem lafzın hem de manânın belâğat ve fesâhat sıfatını taşımasıdır... [s. 70] Şiir nazmındaki gaye, kelimelerin i'râbını düzgün yapmak değildir, bunun ötesinde bir şeydir. Aynı hüküm, mensûr kelâm şeklindeki konuşmalar ve mektuplarda da geçerlidir.

B. Sözlük Bilgisi

Nazımda veya nesirde bir söz telif eden kişi, müteradifleri, yani aynı şeyi gösteren çeşitli kelimeleri bilmelidir. Mesela hamr, râh, mudâm kelimeleri müteradif olup hepsi şarabı ifade ederler. Aynı zamanda cinaslamadan (tecnîs) yararlanmasını sağlayan müşterek (eşsesli) kelimeleri, yani birden çok anlamda kullanılan kelimeleri de bilmelidir. Mesela göz, pınar, yağmur gibi çeşitli anlamlarda kullanılan 'ayn kelimesi böyledir.

Vuzûh görevi, mütebâyin isimlerce (el-esmâu'l-mutebâyine, ses ve anlamca birbirinden farklı kelimeler), yani tek bir anlamı gösteren kelimelerce yerine getirilir. Bu lafızlar bu isimlerde mutlak (kayıtsız) olarak kullanıldıklarında anlamlarını açıkça gösterirler ve herhangi bir karine gerektirmeksizin anlaşılırlar. Dilin vâzıı bunlardan başka isim vaz' etmemiş olsaydı, bunlar anlamda vuzûh için yeterli olurlardı.

Sözü süslemeye (tahsin) gelince dillerin en güzeli olan Arap dilinin vâzıı, nazım ve nesirdeki telifleri açısından belâğat ve fesâhat erbâbının ihtiyaçlarına bakmış ve belâğatın şartlarından birinin ancak müşterek kelimelerle ulaşılan tecnîs olduğunu görmüş, ardından bu gayeye uygun olarak kelime vaz' etmiştir.

C. Arapların Atasözleri ve Harp Günleri

[s. 75] Tıpkı Arapların tüm lafızlarının kullanımda olmaması gibi, onların atasözlerinin hepsi de istimal edilmez. Meydânî'nin *Kitâbu'l-emsâli*'nden az sayıda varaktan oluşan ve kullanımda olan atasözlerini kapsayan bir seçme yapmıştım. Bu sanata ilgi duyan kişi benim yolumu takip etmeli ve bunlara büyük bir ihtiyaç bulunduğunu bilmelidir. Çünkü Araplar bu atasözlerini, onları gerektiren sebeplere ve onları iktiza eden hadiselere binaen icad etmişlerdir. Dolayısıyla bir mesele/vâkıa üzerine ortaya konulan atasözü, Araplar katında, bir şeyin kendisiyle bilindiği alâmet gibi olmuştur. Arapların kelâmında hiçbir şey ondan daha özlü ve kısa değildir.

D. Mütekaddimînin Nesir ve Şiirine Dair Tetkik

[s. 82] Dördüncü tür, mütekaddimînin manzûm ve mensûr kelâmına aşina olmaktır ve bunun faydaları çoktur; çünkü bu, ustaların gayelerini ve onların düşüncelerinin neticelerini bilmeyi sağlar. Onların yazıları aracılığıyla onlardan her bir fırkanın maksatlarını ve sanatlarının onları nerelere kadar götürdüğünü öğreniriz. Çünkü bunlar, aklı keskinleştiren ve zekayı temizleyip parlatan şeylerdir. Bu sanatı icra eden kişi, onların yazılarına, orada ortaya konulan ve kendisinin de istihracına uğraştığı manâlara aşina olunca, bunlar onun önüne bırakılmış bir nesne gibi olurlar ve o istediğini alır, istediğini bırakır. Ayrıca önceden icad edilmiş fikirlere aşina olmakla, garip ve önceden bilinmeyen bir fikir için zihninde şimşekler çakabilir.

[s. 83] Malum olduğu üzere insanların zihinleri, her ne kadar iyi ve kötü vasıflar bakımından çeşitlilik gösterseler de, hafif bir farklılık dışında birbirlerinden daha üstün veya düşük değildirler. Dolayısıyla çoğu kere yetenekler (karâih) ve zihinler fikir üretmede eşit kabiliyete sahiptirler, öyle ki bir kimse selefinin fikrinden habersiz olarak aynı fikri aynı kelimelerle ifade edebilir. Bu vakıa, bu sanatın erbabının "nalı nal üzerine koymak" (vukûu'l-hâfiri ale'l-hâfir) dedikleri şeydir. [Müellif, daha ayrıntılı bir inceleme için kitabının son kısmına bakılmasını tavsiye eder.]

E. Yönetim İlmi[3]

[s. 84] Beşinci şart, yönetim ilmini bilmekten oluşur ve bu hilafet, sultanlık, kâdılık, muhtesiblik ve benzerinin hükümlerini bilmeyi içerir. Bunlara dair bilgi gereklidir, çünkü kâtib, hükümdarların, emîrlerin, kâdıların, muhtesiblerin ve benzerlerinin vazifeye getirilmeleriyle ilgili uygulamaları kavramaya muhtaçtır. Ayrıca bazen imamet (hilafet) ile ilgili öyle bir hadise olabilir ki, halife ölebilir ve gerekli şartları tam olarak taşımayan birisi ona halef olabilir; veya gerekli şartlara sahip olan bir kişi vardır, fakat ölen selefi, kendisine halef olarak gerekli şartları taşımayan bir başkasını seçmiş olabilir; yahut iki rakip, hilafet hususunda çatışma halinde olabilir; yahut ehl-i hall ve akd, kendilerinde (böyle bir seçim için) bulunması gerekli şartlara sahip olmadıkları halde birini halife seçmiş olabilirler; yahut bunların dışında bir şey olabilir. Bunun üzerine birbiriyle mücadele eden kuvvetler arasında çatışma çıkabilir ve müminlerin emîri olarak ortaya çıkan bir imâmı (halifeyi) destekleyen bir sultan, kâtibine, hilafeti üstlenen kişiye karşı çıkan muhtelif kuvvetlere mektup

3 Arapça metinde bu başlık "en-Nev'u'l-Hâmis: Ma'rifetu el-Ahkâmi's-Sultâniyye" olarak geçmektedir (mtr.).

yazmasını emredebilir. Böyle bir hadisede eğer kâtib bu tür hadiselerle ilgili hükümlere, âlimler arasında bu meseleyle ilgili ihtilaflara [s. 84] ve neyin ruhsat olup neyin de ruhsat olmadığına aşina değilse, işe yarar bir mektup yazamaz.

Bununla, mektubun sadece fıkhî hükmün beyanıyla sınırlı tutulmasını kastetmemekteyiz. Çünkü gayemiz bu olsaydı, mektup yerine fıkıhla ilgili bir elkitabı göndermekle yetinebilirdik. Aksine gayemiz, bu açıdan yazılacak mektubun, aynı anda terğîb ve terhîbi, bir yerde hoşgörü ve yumuşaklığı bir başka yerde iddia ve mücadeleyi içermesi, dinî kaynaklardan alınmış ve belâğat kalıpları içinde sunulmuş nüktelerle dolu olmasıdır. Nitekim kâtib Sâbî, el-Mutî'i azleden Büveyhîlerden Muizzuddevle'nin oğlu İzzuddevle Bahtiyar adına Halife et-Tâî'ye yazdığı mektupta böyle yapmıştır. Bu mektup, kendi türünün en iyi örneklerinden biridir.

F. Kur'ân'ın Hıfzedilmesi

[s. 84] Bu sanatı icrâ eden kişi Kur'ân'ı hıfzetmelidir, çünkü bunda çok sayıda fayda bulunmaktadır. Bu faydalardan biri, kişinin kendi sözleri içinde uygun yerlerde âyetleri zikredebilmesidir. Bununla mektupların ve konuşmaların diline bir ihtişam, üslûb sâfiyeti ve parlaklık katılacağında şüphe yoktur.

[s. 85] Kişi, Kur'ân'daki belâğat mevkilerini ve fesâhat sırlarını bilirse, onu içinden inci ve mücevherat çıkardığı bir umman edinebilir ve tıpkı benim kendi mektuplarımda yaptığım gibi bunlarla kendi kelâmını süsleyebilir. Kur'ân, söz sanatlarının kullanımında alet ve araç olarak tek başına yeterlidir.

O halde senin bu sanat için Kur'ân'ı ezberlemen, onun sırlarını ve gizli remz ve işaretlerini araştırman gerekir; çünkü bu, asla kesada uğramayan bir ticaret, kurumayan bir pınar, sürekli kendisine müracaat edilen bir hazine, güvenilir bir erzak ambarıdır.

G. Hadislerin Hıfzedilmesi

Kur'ân ayetleri hususunda söylenenler hadisler hakkında da geçerlidir.

H. Aruz ve Kâfiye İlimlerinin Bilinmesi

Şair, aruz ilmini bilmeye muhtaçtır. Bu ilmi bilmeyi, kendisiyle şiir yazabilsin diye gerekli görmemekteyiz, çünkü şiir yazımı zevke dayalıdır. Eğer şair, heceleri ölçerek şiir yazacak olsaydı şiiri sun'î [s. 86] ve arzu edilmeyen bir şey olurdu. Ben daha ziyade bazı şiirlerin zevk ve süsten uzak olmasına rağmen aruz veznine uygun olabileceğini gözönüne ala-

rak şairin aruzu bilmesini istiyorum. Zaten Arap şairleri de bu tür şiirler yazmışlardır. Dolayısıyla şair aruzu bilmezse caiz olan ve olmayan şeyleri birbirinden ayırdedemez. Aynı şey kâfiye ilminde (kavâfî) de geçerlidir.

Yukarıda geçen sekiz kaide hatîb ve şair için asıldır (temel şartlardır). Onları bilmek zorunludur, kaçınılmazdır. Kâtiblik sanatının erbabı, bu şartların ötesinde, tüm sanatlardan bir şeyler bilmelidir.

3. Kâtiblik Disiplininin Metodolojisi: İzlenecek Adımlar[4]

[s. 159] Kitabın bu bölümü, kâtiblik disiplininin hazinesi ve kaynağıdır. Şimdiye kadar bu mevzuyu inceleyen birini görmedim. Bu mükemmel ve âlî mesleğe girince ve Allah onda ustalaşmamı nasip edince bu mesleğin üç farklı metottan oluştuğunu gördüm.

İlk metot, kâtibin, mütekaddimînin yazılarını ve onların kelimeleri ve manâları (fikirleri) kullanımdaki uygulamalarını çalışması ve ardından onları örnek almasından oluşur. Kanaatimce bu metot en alt seviyedir.

İkinci metot, kâtibin, mütekaddimînin yazılarını kendisinin ya kelime veya manâ bakımından güzel bulduğu süslü bir ilave ile harmanlamasından oluşur. Bu metot orta seviyedir ve bir öncekinden daha üstündür.

Üçüncü metot, ne mütekaddimînin yazılarını çalışmaktan ne de onlardan birine aşina olmaktan geçer; bunun yerine kişi, himmetini Kur'ân'ı, hadislerden büyük bir miktarı ve -şiirleri manâ ve kelime bakımından çoğunlukla mükemmel olan- büyük şairlerin şiir divanlarından bir kısmını ezberlemeye sarfeder. Sonra kâtib, bu üç kaynaktan, yani Kur'ân'dan, hadislerden ve büyük şairlerin şiirlerinden ilham alır. Düşe kalka, bazen isabet edip bazen hata ederek, bazen doğruyu bulup bazen saparak sonunda kendisi için açacağı bir yol üzerinde istikamet bulacaktır.

Böyle bir metodun yeni ve alışılmamış olması, mütekaddimînin hissesinin bulunmadığı bir metot olması gerekir. Bu metot, tam bağımsız araştırma (tarîku'l-ictihâd) yoludur ve bu yolu tutan kişi, tıpkı fıkıhta imam olan Şâfiî, Ebu Hanife, Mâlik ve diğer âlimler gibi kâtiblik disiplininde (fen) imam olarak kabul edilecektir. Ancak bu metot engebeli bir araziden geçer ve ancak Allah'ın kendilerine atak bir dil ve kuvvetli bir akıl bahşettiği kimselerce elde edilebilir. Ancak senin için bu engebeli araziyi düzledim ve zorluklarını giderdim. Bu metoda ulaşmada karşılaştığım zorluklar sebebiyle onu ifşa etmede cimri davranmaktaydım. Çünkü doğruyu bulana kadar mümkün olan her yolu denemiştim... [s. 159'un sonu].

4 Bu kısım, Arapça metinde "10. Fasıl: Fi't-tarîk ilâ taallumi'l-kitâbe" başlığı altında verilmektedir (mtr.).

[s. 161] Bu metotla, yazarın Kur'ân, hadisler ve şiirden istihraç ettiği şeylere tıpatıp bağlı kalmasını, yazdığı mektubun bu iktibaslardan ibaret olmasını kastetmemekteyim. Benim maksadım daha ziyade, kişinin Kur'ân'ı, hadislerden ve şiirlerden birçok şeyi ezberleyip ardından oradaki manâlara tam aşina olacak şekilde onları çalışmasıdır. Onların hazinelerini tam olarak araştırıp yakından tanırsa kendi teliflerini yazmaya sıra geldiğinde malzemeyi nasıl kullanacağını bilir, kendi tabiî kabiliyetine rehber ve destek olmak üzere ezberlediklerinden yardım alır.

[s. 161] Şiirin düzyazıya çevrilmesi (hall) üç seviyede olur:

[s. 162] En alt seviye olan birincisinde nesir yazarı, bir beyit alır ve herhangi bir ilavede bulunmaksızın beyitteki lafızları kullanarak onu düzyazıya çevirir. Bu tür bir iş, fahiş bir kusurdur. Bu, kusursuz bir şekilde dizilmiş, güzelce biraraya getirilmiş bir gerdanlığı alıp zincirini koparmak ve incileri saçıp dağıtmak gibidir. İnciyi dağıtan kişi, gerdanı aslının benzeri veya ondan daha iyi bir başka şekle koysa özrü kabul edilebilir. Oysa şiiri ondaki lafızları kullanarak nesre çeviren kişi hırsızlıkla şöhret bulur ve insanlar (şiirin asıl sahibini kastederek) "Bu falan kişinin şiiridir" derler. Çünkü şiirdeki kelimelerde herhangi bir değişiklik yapılmamıştır. [Burada bu kaideye bir örnek ve kaidenin istisnası verilir.]

[s. 163] Orta seviyede olan ikinci kısımda, nesir yazarı, şiirde dile getirilen manâyı nesirde ifade eder ve bunu yaparken şiirdeki lafızların bazılarını muhafaza eder, diğerlerinin yerine de kendi kelimelerini koyar. Burası, kalan aslî kelimelerle irticâlen söylenen kelimeler arasında mümâselet, benzerlik ve lafızların uyumu açısından hünerin ortaya çıktığı yerdir. Nesir yazarı, seçkin bir şairin süzdüğü, özenle seçtiği kelimeyi alır ve onu münasip olmayan bir başka kelimeyle irtibatlandırırsa, inciyle çakıl taşını biraraya getiren kişi gibi olur. Bunun nasıl bir ayıplama ve tenkide yol açacağı malumdur. [Burada nasıl hareket edileceğine dair örnekler verilmektedir.]

[s. 165] En üst seviyede olan üçüncü kısımda, sadece manâ alınır ve asılda kullanılan lafızlardan farklı lafızlarla ona suret giydirilir. Kuyumcunun marifetini gösterdiği, sanatındaki ustalık derecesinin öğrenildiği yer burasıdır. Nesir yazarı bizzat manâya bazı ilaveler yapabiliyorsa, bu ulaşılabilecek en üst seviye olur. Bu olmazsa, manâya asıldaki ibareden daha uygun bir ibare giydirecek şekilde tasarrufta hüner ve telifte mükemmellik sergiler. [Devamında bu metot hakkında daha fazla ayrıntı verilir ve konu misallerle süslenir.]

[s. 169] Kâtib olmak isteyen veya buna meyyâl bir tabiatı bulunan kişi, çok sayıda şiir içeren divanları hıfzetmeli, bu hususta az ile yetinme-

melidir. Ardından ezberlediği şiirleri düzyazı haline koyarak çalışmaya başlamalıdır. Onun metodu, herhangi bir kaside ile başlayıp bu kasidenin beyitlerini sırasıyla düzyazıya çevirmek olmalıdır. Başlangıçta bizzat şiirdeki lafızların hepsini veya çoğunu kullanmaktan çekinmemelidir; çünkü o noktada yapabileceği bundan ibarettir. Zihnini alıştırmalarla eğiterek bu seviyenin üzerine çıktığında manâyı alıp ona kendisine ait bir ibare giydirmeye başlayacaktır. Ardından bu seviyeyi aşıp manâya kendisine ait çok sayıda ve çeşitli ibareler giydirmeye başlayacaktır. Bu noktada manâlarla doğrudan temas yoluyla onun zihnine tohumlar aşılanacak ve onlardan başka manâlar da istihraç edecektir. Bu hususta hareket tarzı, kişinin gece gündüz idman yapması, bu metot onda meleke haline gelinceye kadar uzun süre bunu sürdürmesidir. Öyle ki, bir mektup yazmaya veya konuşma yapmaya başladığında o sözünü söylerken manâlar dökülecektir; sözleri yavan değil bal tadında olacak, üzerinde, raks edecekmişçesine bir canlılık bulunacaktır. Bu, benim tecrübe yoluyla öğrendiğim bir husustur ve hiç kimse sana tecrübeli kişiden daha iyi bilgi veremez.

İtiraz

Kelam iki türdür: Mensûr ve manzûm. Niçin manzûmun (şiirin) hıfzedilmesini teşvik ediyor ve onu mensûr için kaynak kılıyorsunuz? Niçin durum bunun tersine olmasın?

Cevap

[s. 170] Şiirler sayıca daha fazladır ve içerdikleri manâlar daha boldur. Bunun sebebi, fesâhatın kaynağı olan Arapların sözlerinin büyük kısmının şiirle ifade edilmiş olmasıdır. Onların sözünde mensûru çok az görmekteyiz. Onların mensûr sözleri çok idiyse bile bize nakledilmemiştir; bize nakledilen şiirdir. Onlar tüm manâ çeşitlerini şiirlerine tevdi etmişlerdir. Nitekim Allah teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Görmez misin ki onlar [şairler] her bir vadide dolaşıp durmaktadırlar" (eş-Şuarâ, 26/225). Ardından şiirden başka bir şey telif etmeyen ilk nesil muhadramûn [İslâmöncesi dönemde doğup İslâmî devire erişen şairler] gelmiştir. Ardından vaziyet bu şekilde sürmüş ve şiir her zaman ağır basmıştır. Ona kıyasla mensûr, denizden bir damla mesabesindedir. Bu sebeple tüm manâlar şiire tevdi edilmiştir. Hal böyle olunca, şiir ezberlenmesini ve oradaki manâların konuşmalarda ve mektuplarda istimalini teşvik etmemin gerekçesi anlaşılır. [Buradan itibaren çok sayıda örnek verilmektedir.]

A. Kur'ân'ın Ayetlerinin Çözümü[5]

[s. 202] Kur'ân'ın ayetlerinin çözümü, şiir manâlarını düzyazıya çevirmeye benzemez, çünkü fesâhatları sebebiyle Kur'ân'ın lafızlarının muhafaza edilmesi gerekir. Bununla birlikte ayetin lafzını tümüye almak da zorunlu değildir, çünkü bu tazmîn (kelime kelime iktibas) babına girer. Ayetin sadece bir parçası alınır. Bu parça, bulunduğu yerin iktizasına göre bir cümlenin başında veya sonunda kullanılabilir. Aynı şey hadisler hususunda da geçerlidir. Ayrıca, ayet veya hadislerdeki manâlar, asıl lafızlarından başka lafız ve ibarelerle ifade edilebilirler. Fakat daha önce işaret edilen fayda sebebiyle bu lafız ve ibarelerde asılları kadar güzellik bulunmaz.

[s. 203] Bilesin ki, Kur'ân'ın manâlarını çözmeye yönelen kişinin çok çalışması gerekir. Çalışmalarında ne kadar sebat ederse, Kur'ân'ın manâlarında daha önce görmediği şeyleri o kadar daha çok keşfeder. Bu, benim tecrübeyle öğrendiğim bir husustur. Ben bir sûre alır ve onu tilavet ederdim. Sûrenin sonuna gelinceye kadar aklıma gelen manâları ayrı bir kağıt parçasına kaydederdim. Ardından, kaydettiğim manâları teker teker tahlil etmeye başlardım. Aynı sûreyi tekrar tilavet etmeden ve ilkinde yaptığımı tekrar yapmadan tatmin olmazdım. Tilavet her tekrarda onu parlattıkça, daha önce aklıma gelmeyen yeni manâlar ortaya çıkardı. Burada bir sûreyi zikredeceğim ve ardından başka sûrelerden alınmış ayetler getireceğim, öyle ki ey öğrenci, yaptığım şey senin için açıklık kazansın da böylece onu takip edebilesin. [Buradan itibaren örnekler verilmektedir.]

[s. 221] Ey öğrenci! Gaye, benim yaptığım gibi, bir âyetin bir parçasını seçerken nasıl seçeceğini ve ne yapacağını bilmen, ardından ona kendi sözlerini eklemen, secîli bir düzyazı haline getirmendir...

[s. 222] Bu metodu takip etmek istediğinde ve onu takibe kâdir olduğunda böyle yapman gerekir. Bu, belâğat sanatının güzelliklerinden biridir ve ondan daha üstün bir belâğat derecesi yoktur. Çünkü o, Kur'ân ile mezcedilmiştir; ancak bu mezc, tazmîn (kelime kelime iktibas) şeklinde değil, Kur'ân ile intizâm (onun lafızlarının bir kısmını kullanıp kendi lafızlarınla birlikte tıpkı incilerin gerdanlığa dizilmesi gibi dizme) şeklindedir.

5 Bu ibarenin Arapçası *hallu âyâti'l-Kur'ân* şeklindedir ve Makdisi bunu "Kur'ân Ayetlerinin Yapıbozumu (Deconstruction of the Koranic Verses)" olarak tercüme etmiştir. Biz yukarıdaki tercümeyi tercih ettik (mtr.).

B. Hadislerin Manâlarının Çözümü[6]

[s. 222] Hadisler, manâlarının çözümü bakımından tıpkı Kur'ân gibidirler.

İtiraz

Hadislerin durumu Kur'ân gibi değildir, çünkü Kur'ân, ayetlerinin sayısı itibarıyla sınırlıdır ve ayetlerin hepsi istimal edilebilir... Oysa hadisler böyle değildir, çünkü hadisler sayılamayacak kadar çoktur; sayılarını tespit etmek mümkün olsa bile, bazıları kullanılabilir, bazıları ise kullanılamaz. Kullanılabilecek olanların ise anlaşılabilmeleri için beyana ihtiyaç vardır (ve onların sayıları makul sınırlar içine çekilebilmelidir)[7].

Cevap

Ezberlenecek ilk hadis grubu, *Şihâb* kitabında bulunanlardır [Ebu Abdullah Muhammed b. Selâme el-Kuzâî (v. 454/1062), *Şihâbu'l-ahbâr fi'l-ehâdîsi'l-merviyye ani'r-Rasûli'l-muhtâr* (Seçilmiş Peygamberden Rivayet Edilen Hadislere Dair Haberlerin Parlayan Yıldızı), İstanbul ve Bağdad, 1327 (1910-1)]. Çünkü bu, muhtasar bir kitaptır ve muhtevasının tamamı kullanılabilir, çünkü hikmetleri ve ahlâk kaidelerini (âdâb) içerir. Bu kitabı ezberlediğinde ve sana burada gösterdiğim şekilde onu istimal konusunda alıştırma yaptığında, bağımsız olarak hareket etme (onda tasarruf edebilme) ve neyin kullanılabilir, neyin kullanılamaz olduğunu bilme kudreti elde edeceksin. Bu noktaya varınca Buharî ve Müslim'in *Sahîh*leri, Mâlik'in *Muvatta*sı, *Tirmizî*, *Sunenu Ebu Davud*, *Sunenu Neseî* ve diğer hadis kitaplarını çalışmaya geçersin ve ihtiyacın olan şeyi alırsın. Onun girdisini çıktısını en iyi bilenler Mekke ehlidir. Eğer bu hadislerden seçtiklerini ezberleyebilir ve çalışabilirsen zaten arzu edilen budur; çünkü (böyle yapmazsan) neyi ezberlemediğini kesin olarak bilemezsin. Eğer önceden Kur'ân'ı, birçok şiir divanını, kullanımda olan mevcut atasözlerini ve zikrettiğimiz diğer malzemeyi hıfzetmişsen, o zaman zihnine nakşoluncaya kadar hadisleri çalışmada sebat etmen ve sözlerinin arasında onu sıkça kullanman gerekir, ki böylece onun herhangi bir kısmına ihtiyaç duyduğunda bulabilirsin ve onu irticâlen kullanman sana kolaylaşır. Sana daha önce söylediğim şeyleri düşün ve ona göre hareket et.

6 Bu ibarenin Arapçası *hallu maâni'l-hadîsi'ş-şerîf* şeklindedir ve Makdisi bunu bir önceki başlığa benzer şekilde "Hadislerin Yapıbozumu (Deconstruction of the Prophetic Traditions)" olarak tercüme etmiştir (mtr.).

7 Parantez içindeki cümle, ulaştığımız Arapça metinde bulunmayıp, İngilizce metinde yer almaktadır. Bu cümle, müellifin kullandığı nüshada mevcut olabileceği gibi, müellifin çok muhtasar olan Arapça ibareyle ilgili yorumu da olabilir (mtr.).

Hadislerden 3000 tanesini içeren tam bir kitap tecrid ettim. Bunların hepsi, kullanılabilecek olanlar sınıfına dahildir. On yıldan fazla bir süre onları mütâlaa etmeyi sürdürdüm. Kitabı haftada bir hatmederdim, öyle ki o, gözlerimin önünden ve zihnimden beşyüz defadan fazla geçti. Onu öylesine ezberledim ki artık ondan hiçbir şeyi unutmam. Hadislerdeki manâları tahlille ilgili burada yaptığım şey, önceden yaptığım bu ezbere dayanır [Buradan itibaren örnekler verilmektedir].

[s. 241] Şiir manâlarının, Kur'ân âyetlerinin ve hadislerin tahlili konusunda söylediklerimde, onu izleyebilecek kudrete sahip olanlar için vâzıh bir metot vardır. Doğru karara tevfik Allah'tandır.

4. Sahte Kâtibler Hakkında[8]

[s. 66-72] Bu sanatta (kâtiblik) arkadan gelen bir topluluk gördüm; onlar himmetlerini bir netice getirmeyen ve büyük bir manâsı bulunmayan lafızlara hasrediyorlardı. Onlardan biri, herhangi türden ince ve içi boş, secîli bir nesir parçası yazsa, büyük bir iş yaptığını zanneder ve kendisinin artık büyük bir kâtib olduğuna şüphesi kalmaz.

Günümüzün kâtiblerine yakından bakıldığında onların böyle oldukları görülür. Tecrübesiz cahillerin elinde hareket eden ve bir eşeğin altında yürüyen safkan bir at gibi olduğunu bilmeyen kaleme lanet olsun!

Sadece ehil kimseler ona (o kaleme) uzanmış olsalardı, onlardan kimin üstün kimin aşağı olduğu açıkça ortaya çıkardı. Çünkü o, bir mızrak gibidir; taşıyıcısı onu (karşı karşıya gelmiş) iki saf arasında tuttuğunda, kimin ileri atılan kimin geri çekilen olduğu ortaya çıkar. Bugün kalem (kâtiblik), ilk mekteb çocuklarından daha fazla eğitime muhtaç olan insanların eline düştü. "Cahilliğinin farkında olmamak (el-cehl bil-cehl), hastaların hastalığının dahi ulaşamadığı derecede bir marazdır" denilmiştir.

Fakat bu insanların günahı yok; çünkü hükümetlerde[9] işe alınmasalardı, kâtib olarak tutulmasalardı, onların cehli ortaya çıkmazdı. Halk arasında bir söz vardır: "Ahmağa hiçbir şeyi ödünç verme, çünkü onun kendisine ait olduğunu zanneder." Bu insanların durumu da böyledir. [s. 67] Onlara hükümetlerde kâtib olarak iş verildi, böylece onlar da kâtibliğin vâcib bir hak olarak kendilerinin olduğuna inandılar.

8 Başlık G. Makdisi'ye aittir. Alıntılanan bu bölüm asıl metinde "el-Makâletu's-sâniye: Fi's-sınâati'l-ma'neviyye" başlığı altında geçmektedir. İngilizce metinde bu başlık altında köşeli parantezle verilen ve tercümede değiştirmeksizin bıraktığımız sayfa numaraları hatalıdır (mtr.).

9 Metnin aslında "fi'd-duvel" (devletlerde) şeklinde geçmektedir (mtr.).

En dikkat çekici hususlardan biri, esbâb ve araçlarını haiz olmamasına rağmen bu fenne tamah eden, onu bildiğini iddia eden kişilerden başkasını görmeyişimdir; oysa başka bir fenne tamah eden veya onları bildiğini iddia eden kimseyi görmüyorum.

Dahası kâtiblik fenni, sahili olmayan bir ummandır; onun ehli, ona varabilmek ve kavrayabilmek için çok sayıda ilmi tahsile muhtaçtır. Fesubhânallah! Bu insanların herhangi biri, ilgili alanın araçlarını elde edip onda ustalaşmaksızın kendisinin fakih, tabîb, muhasebeci veya başka bir şey olduğunu iddia ediyor mu?

Bu insanlardan hiçbiri, bir iki yılda tahsil edilebilecek bu ilimlerden hiçbirini bildiğini iddia etmezlerken, nasıl oluyor da ancak uzun yıllar süren bir tahsilden sonra öğrenilebilen kâtiblik fennine cüret edebiliyorlar ve cahil oldukları halde kâtiblik iddiasında bulunabiliyorlar?

Bu fenni bildiğini iddia eden, onun sathî yönlerini tahsil eden, bilgileri neticesiz ve değersiz secîli lafızlarla sınırlı olan kimselerden gördüklerim arasında şu da var: Onlar bu hal sebebiyle kınandıklarında ve kendilerine "Secîli söz sadece bölümlerin bir harf üzerinde uyuşmasından ibaret değildir; eğer böyle olsaydı insanların çoğu zorluk çekmeden böyle bir söz söyleyebilirdi. Ancak secîli söz, bunun ötesinde bir şeydir ve onun müteaddid şartları vardır" denildiğinde, bunu duyduklarında inkar ederler, çünkü ona dair bilgileri yoktur. Dahası onu bilseler ve secîli lafızları iyi seçerek güzel bir şekilde secîli söz söyleyebilseler bile, bir başka şartı daha yerine getirmeleri gerekir. Ben bu şarta daha önce [s. 68] secîli nesirle ilgili bölümde işaret etmiştim.[Bk. s. 308 vd.]

Secîli lafızlarla yetinmeleri sebebiyle kınandıklarında ve maânî (manâlar) yolu onlara gösterildiğinde şöyle derler: "Biz, fesâhat erbâbı olan Arapları örnek alıyoruz. Onlar sadece lafızlara özen gösterirler ve sizin yaptığınız gibi manâlarla ilgilenmezlerdi."

Daha önce irtikap ettikleri hususla ilgili cehaletleri onlara yetmemiş, daha da ileri gidip bu hususta Arapları örnek aldıklarını ileri sürmüşler ve böylece cehaletleri ikiye katlanmıştır.

[İbnu'l-Esîr burada Arapların hem lafızlara hem de manâlara özen gösterdiklerini ve lafızları manâların hizmetçisi olarak gördüklerini gösterir. Onun muhatapları, Arapça iki beyitle örnek vererek itiraz ederler. İbnu'l-Esîr de beyitlerdeki manâların nasıl dikkatlerinden kaçtığını gösterir (sy. 72'ye kadar).]

Ek B

Beyhakî'nin (499-565/1106-1169) Kaynakçası

(Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-Erîb*, 13/225-228)

1. *Es'iletu'l-Kur'ân mea'l-ecvibe* (Kur'ân'a Dair Sorular ve Cevaplar),[10] bir cilt.
2. *İ'câzu'l-Kur'ân* (Kur'ân'ın İ'câzı), bir cilt.
3. *el-İfâde fî kelimâti'ş-şehâde* (Kelime-i Şehâdet Hakkında Beyan), bir cilt.
4. *el-Muhtasar mine'l-ferâiz* (Miras Fıkhına Dair Muhtasar), bir cilt.
5. *el-Ferâiz bi'l-cedvel* (Tablolarla Miras Fıkhı), bir cilt.
6. *Kitâbu usûli'l-fıkh* (Fıkıh Usûlü Kitabı), bir cilt.
7. *Karâinu âyâti'l-Kur'ân* (Kur'ân Ayetlerinin Karîneleri), bir cilt.
8. *Meâricu Nehci'l-belâğa* (*Nehcu'l-Belâğa*'nın Merdivenleri). Bu eş-Şerîf el-Bağdadî'nin (v. 436/1044) *Nehcu'l-belâğa* (Belâğatın Anayolu) adlı eserinin şerhidir.
9. *Nehcu'r-reşâd fi'l-usûl* (Usûlde Reşâdın Anayolu), bir cilt.
10. *Kenzu'l-hucec fi'l-usûl* (Usûle Dair Hüccetler Hazinesi), bir cilt.
11. *Cilâu sadâi'ş-şekk fi'l-usûl* (Usûlde Şüphe Tozunun Temizlenmesi).

10 Mtr. notu: G. Makdisi Arapça ibareyi "Kur'ân'a dair sorular" (Questions on the Koran) şeklinde yorumlamıştır. Ancak "Kur'ân'ın soruları" veya "Kur'ân'daki sorular" şeklinde de anlaşılabilir.

12. *İzâhu'l-berâhîn fi'l-usûl* (Usûle Dair Burhânların İzahı), bir cilt.
13. *el-İfâde fî isbâti'l-haşr ve'l-iâde* (Haşr ve Yeniden Dirilmeyi İspata Dair Beyan), bir cilt.
14. *Tuhfetu's-sâde* (Alimlere Hediye), bir cilt.
15. *et-Tahrîr fi't-tezkîr* (Vaaz Yazımına Dair Telif), iki cilt.
16. *el-Vakîa fî munkiri'ş-şerîa* (Şeriat Münkirine Red), bir cilt.
17. *Tenbîhu'l-ulemâ alâ temvîhi'l-muteşebbihîn bi'l-ulemâ* (Alimlik Taslayanların Tuzakları Hakkında Alimlere Uyarı).
18. *Ezâhîru'r-riyâzi'l-merî'a ve tefsîru elfâzi'l-muhâvera ve'ş-şerî'a* (Verimli Otlakların Çiçekleri ve Şeriat ve Münâzara Terimlerinin Tefsiri), bir cilt.
19. *Kitâbu eş'ârihî* (Yazarın Şiirleri), bir cilt.
20. *Dureru's-sihâb ve direru's-sahâb fi'r-resâil* (Mektuplara Dair Hoş Kokulu Köklerin İncileri ve Bulutların Memeleri), bir cilt.
21. *Mulahu'l-belâğa* (Belâğatın Hoş Sözleri), bir cilt.
22. *el-Belâğatu'l-hafiyye* (Gizli Belâğat), bir cilt.
23. *Tarâiku'l-vesâil ilâ hadâiki'r-resâil* (Mektup Bahçelerine Götüren Araçların Yolları), bir cilt.
24. *Kitâbu'r-resâil* (Mektuplar), Farsça, bir cilt.
25. *Kitâbu resâlihi'l-muteferrika* (Yazarın Muhtelif Mektupları), bir cilt.
26. *el-'Ukûdu'l-le'âlî* (İnci Gerdanlıklar), bir cilt.
27. *Ğureru'l-emsâl* (Atasözlerinin En Güzelleri), iki cilt.
28. *el-İntisâr mine'l-eşrâr* (Şerliler Üzerinde Zafer), bir cilt.
29. *el-İ'tibâr bi'l-ikbâl ve'l-idbâr* (Talih ve Talihsizlikten Ders Çıkarma), bir cilt.
30. *Vişâhu dumyeti'l-kasr* (Saray Heykelciğinin Süslü Kuşağı), Beharzî'nin *Dumye*si'nin devamı, büyük bir cilt.
31. *Esrâru'l-i'tizâr* (Özür Dilemenin Sırları), bir cilt.
32. *Şerhu muşkileti'l-Makâmâti'l-harîriyye* (*el-Makâmâtu'l-harîriyye*'nin Müşkillerini Şerh), bir cilt.
33. *Durretu'l-Vişâh* (Süslü Kuşak İncisi), *Kitâbu'l-vişâh*'ın (Sarayın Heykelciğinin Süslü Kuşağı Kitabı) zeyli, ince bir cilt.
34. *Kitâbu'l-'arûz* (Aruz Kitabı), bir cilt.
35. *Ezhâru eşcâri'l-eş'âr* (Şiir Ağaçlarının Çiçekleri), bir cilt.
36. *'Ukûdu'l-mezâhik* (Gülünçlüklere Dair Gerdanlıklar), Farsça, bir cilt.
37. *Nesâihu'l-kuberâ* (Büyüklerin Nasihatları), Farsça, bir cilt.

38. *Âdâbu's-sefer* (Sefer Âdâbı), bir cilt.
39. *Mecâmi'u'l-emsâl ve bedâi'u'l-akvâl* (Atasözleri ve Bedî' Sözler Derlemesi), dört cilt.
40. *Meşâribu't-tecârib* (Tecrübe Çeşmeleri), (kendi hatıratı da yer almaktadır), 4 cilt.
41. *Zehâiru'l-hikem* (Hikmetli Sözlerin Hazineleri), bir cilt.
42. *Şerhu'l-Mûcizi'l-mu'ciz* (*Mûcizu'l-mu'ciz*'in Şerhi), (muhtemelen Ahmed b. Kamil eş-Şecerî'nin (260-350/873-961) *Mûcizu't-te'vîl an mu'cizi't-tenzîl* (Vahyin İ'câzına Dair Vecîz Yorum) adlı eserinin şerhi; bk. Brockelmann, *GAL, Zeyl*, 1/226; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, 3/105), bir cilt.
43. *Esrâru'l-hikem* (Hikmetli Sözlerin Sırları), bir cilt.
44. *'Arâisu'n-nefâis* (Kıymetli Taşların En Güzelleri), bir cilt.
45. *Et'imetu'l-merzâ* (Hastalar İçin Diyet), bir cilt.
46. *el-Muâlecâtu'l-i'tibâriyye* (Tıbbî Tedavi Vak'a Çalışmaları), bir cilt.
47. *Tetimmetu Sıvâni'l-hikme* (*Sıvânu'l-hikme*'ye Zeyl), (Muhammed b. Tahir es-Sicâzî'nin (v. 370/980 civarı) *Sıvânu'l-hikmesi*'ne zeyl, bk. Brockelmann, *GAL, Zeyl*, 1/377-8), bir cilt.
48. *Kitâbu's-sumûm* (Zehirler Kitabı), bir cilt.
49. *Kitâb fi'l-hisâb* (Hesâba Dair Kitab), bir cilt.
50. *Hulâsatu'z-zîce* (Astronomi Tablolarının Hülâsası), bir cilt.
51. *Esâmi'l-edviye ve havâssihâ ve menâfi'ihâ* (İlaçların İsimleri, Özellikleri ve Faydaları), bir cilt; *Tefâsîru'l-'akâkîr* (İlaçların İsimlerinin Yorumu) başlığı ile büyük bir cilt.
52. *Cevâmiu'l-ahkâm* (Astroloji Görüşleri Derlemesi), üç cilt.
53. *Emsiletu'l-a'mâli'n-nucûmiyye* (Astrolojik Hesaplama Örnekleri), bir cilt.
54. *Muâmerâtu'l-a'mâli'n-nucûmiyye* (Astrolojik Hesaplamaların Efsunları), bir cilt.
55. *Ğureru'l-ekyıse* (Kıyaslara Dair En Güzel Örnekler), bir cilt.
56. *Ma'rifetu zâti'l-halk ve'l-kure ve'l-usturlâb* (Çemberli Küre, Kürevî Usturlab ve Usturlab Aletlerine Dair Bilgi), bir cilt.
57. *Ahkâmu'l-kırânât* (Astrolojik Birleşmelerin Hükümleri), bir cilt.
58. *Rebîu'l-ârifîn* (Ariflerin Baharı), bir cilt.
59. *Reyâhînu'l-ukûl* (Akılların Reyhanları), bir cilt.
60. *el-İrâha an şedâidi'l-misâha* (Toprak Ölçümünün Zorluklarından Kurtarış), bir cilt.

61. *Hısasu'l-asfiyâ fî kısasi'l-enbiyâ alâ tarîki'l-bulağâ* (Belîğ Kişilerin Metoduna Göre Velîlerin Nebîlerin Kıssalarındaki Hisseleri), Farsça, iki cilt.
62. *el-Muşteher fî nakzi'l-mu'teber* (*el-Mu'teber*'i Nakza Dair Meşhur Olarak Bilinen Şeyler Kitabı), bir cilt. Bu, filozof Ebu'l-Berekât'ın *el-Mu'teber* adlı eserine yazılmış bir reddiyedir (Göründüğü kadarıyla eser, Beyhakî'nin kendisinden daha genç çağdaşı Ebu'l-Berekât el-Enbârî'ye (513-577/1119-1181) ait olan *el-Mu'teber fi'l-fark beyne'l-vasf ve'l-haber* (Vasf ve Haberi Ayırdetmede Muteber Kitap) adlı eserdir, bk. Brockelmann, *GAL, Zeyl*, 1/494-5).
63. *Besâtînu'l-uns ve desâtînu'l-hads fî berâhîni'n-nefs* (Nefsin Burhanlarına Dair Ünsiyet Bahçeleri ve Hads Destanları), bir cilt.
64. *Menâhicu'd-derecât fî şerhi Kitâbi'n-Necât* (*Kitâbu'n-Necât*'ın Şerhinde Yüksek Mertebelerin Yolları), (İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Necât*'nın şerhi), üç cilt.
65. *el-Emânât fî şerhi'l-İşârât* (*Şerhu'l-İşârât* Hakkında Emânetler), (İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-İşârât*'nın şerhi).
66. *Rukyetu't-teşbîhât alâ hafâyâ'l-muhtelitât* (Farklı Nesnelerin Karışımlarının Sırlarına Dair Teşbîhler Rukyesi (Benzetmeler Efsunu)), tablolarla birlikte, bir cilt.
67. *Şerhu Risâletu't-tayr* (*Risâletu't-tayr*'ın Şerhi), (İbn Sînâ'nın *Risâletu't-tayr*'nın şerhi), bir cilt.
68. *Şerhu'l-Hamâse* (*el-Hamâse* Kitabı'nın Şerhi), (Ebu Temmâm'a ait Kadîm Arap Şiiri Antolojisi *el-Hamâse*'nin şerhi), bir cilt.
69. *Risâletu'l-'attâra fî medhi Beni'z-Zunnâra* (Benû Zunnâra Kabilesi'ni Övmeye Dair Safkan Deve Risâlesi).
70. *Ta'lîkâtu fusûli'l-Bukrât* (Hipokrat'ın Makalelerine Dipnotlar).
71. *Şerhu şi'ri'l-Buhturî ve Ebi Temmâm* (Buhturî ve Ebu Temmâm'ın Şiirlerinin Şerhi), bir cilt.
72. *Şerhu Şihâbi'l-ahbâr* (*Şihâbu'l-ahbâr*'ın Şerhi), (el-Kuza'î'nin (v. 454/1062) *Şihâbu'l-ahbâr fi'l-ehâdîsi'l-merviyye ani'r-Rasûli'l-muhtâr* (Seçilmiş Peygamberden Rivayet Edilen Hadislere Dair Haberlerin Parlayan Yıldızı) adlı eserinin şerhi; bk. Brockelmann, *GAL*, 1/343, *Zeyl*, 1/584), bir cilt.
73. *Târîhu hukemâi'l-İslâm* (İslâm Filozof-Tabîblerinin Tarihi), (Bu eser, bu kitapta kullanılmıştır. Ayrıca C. Brockelmann tarafından bu eser ile *Vişâhu dumyeti'l-kasr* ve *Tetimmetu sıvâni'l-hikme* de zikredilir, bk. *GAL*, 1/324, Zeyl, 1/557-8; diğer 70 eser ise kayıptır).

Ek C

Başvezirler, Divan Reisleri, Bakanlar ve Diğer Meslek Sahibi Edîblere Dair Örnek Bir Liste

1. Abdulhamîd b. Yahya (v. 132/749)
2. el-Fazl b. Sehl (v. 202/818)
3. Amr b. Mes'ede (v. 217/832)
4. İbnu'z-Zeyyât, Muhammed b. Abdulmelik (v. 233/847)
5. el-Hasan b. Sehl (v. 236/851)
6. Yahya b. el-Eksem (v. 242/857)
7. İbrahim b. el-Abbas es-Sûlî (v. 243/857)
8. el-Feth b. Hakan (v. 247/861)
9. el-Hasan b. Vehb (v. 248/862)
10. Ahmed b. el-Mudebbir (v. 270/883)
11. Süleyman b. Vehb (v. 272/885)
12. İbnu'l-Muneccim, Ali b. Yahya (v. 275/888)
13. İbnu'l-Mudebbir, İbrahim b. Muhammed (v. 279/893)
14. İbnu'l-Furât, Ahmed b. Muhammed (v. 291/904)
15. İbnu'l-Furât, Ali b. Muhammed (v. 312/924)
16. İbn Mukle (v. 328/940)
17. Ali b. İsa (v. 334/946)
18. Kudâme b. Ca'fer (v. 337/948)
19. en-Nahhâs, Ahmed b. Muhammed (v. 338/950)

20. el-Buştî, Ahmed b. Muhammed el-Harzencî (v. 348/959)
21. Ebu'l-Ferec el-Isfahânî (v. 356/967)
22. İbnu'l-Amîd (v. 359/969 veya 360)
23. el-Merzubânî, Ebu Ubeydullah (v. 384/994)
24. es-Sâhib İbn Abbâd (v. 385/995)
25. el-Hâtimî (v. 388/998)
26. el-Bustî, Ebu'l-Feth Ali b. Muhammed (v. 400/1010)
27. İbn Hâcib en-Nu'mân (v. 423/1032)
28. İbnu'l-İflilî (v. 441/1050)
29. el-Âmidî, Muhammed b. Ahmed (v. 433/1042)
30. İbnu'l-Musileye (v. 497/1104)
31. et-Tuğrâî (v. 514/1121)
32. es-Sayrafî, Ebu'l-Kasım (v. 542/1147)
33. İbn Hubeyre (v. 560/1165)
34. İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasan (v. 562/1167)
35. İbnu'l-Hallâl (v. 566/1171)
36. İbn Sedîduddevle (v. 575/1180)
37. İbnu't-Te'avizî (v. 583/1187)
38. Kıvâmuddin İbn Zebede (v. 594/1198)
39. el-Kâdı'l-Fâzıl el-Beysânî (v. 596/1200)
40. İmâduddin el-Kâtib el-Isfahânî (v. 597/1201)
41. İbnu'z-Zeki (b. Zekiyyuddin), M. b. Ali (v. 598/1202)
42. İbnu'l-Mâristâniye (v. 599/1203)
43. İbn Memmâtî (v. 606/1209)
44. İbn Hamdûn, el-Hasan b. Muhammed (v. 608/1211)
45. İbn Sanâülmülk (v. 608/1211)
46. Taceddin Yahya b. Mansur el-Cerrah (v. 616/1219)
47. Ziyaeddin İbnu'l-Esîr (v. 637/1239)
48. el-Fuvâtî (v. 656/1258)
49. İbnu'l-Abbar (v. 658/1260)
50. Alâuddin İbnu'z-Zeki (v. 680/1281)

KAYNAKÇA

Abdurrahman b. İsa, *Kitâbu'l-elfâz,* nşr. L. Şeyho, Beyrut, 1885 ve 1898; Kahire 1931.

Akinalı Tomas, *Summa Theologiae,* Ottowa, 1941.

Alvaro, *Indiculus luminosus, Patrologia Latina,* 121, sütun: 555-6.

Andrae, Tor, *Mohammed: The Man and His Faith,* New York: Harper and Row, 1960.

Arberry, Arthur John (1389/1969)

-*Seven Odes: First Chapter in Arabic Literature,* Londra: George Allen & Unvin Ltd., 1957.

-*Chester Beatty's Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts,* 8 cilt, Dublin: Hodges, Figgis & Co., 1958-9.

-*The Koran Interpreted,* New York: Macmillan, 1955.

Audebert, C., *el-Khattâbî et l'imitabilité du Coran,* Dımaşk: Publications de l'Institut Français de Damas, 1982.

Baer, Gabriel, "Guilds in Middle Eastern History", *Studies in the Economic History of the Middle East,* nşr. M.A. Cook, Londra: Oxford University Press, 1970.

Bedwell, C.E.A., *Brief History of the Middle Temple,* Londra: Butterworth, 1909.

Benson, R. L., "Protohumanism and Narrative Technique in Early Thirteenth-Century Italian 'Ars Dictaminis'", *Boccacio: Secoli di vita* içinde, nşr. M. Cottino-Jones ve E. F. Tuttle, Ravenna: Longo Editore, 1975, s. 31-50.

Beyhakî, Zahiruddin Ali b. Zeyd (v. 565/1169), *Târîhu hukemâi'l-İslâm,* nşr. Muhammed Kürd Ali, Dımaşk: Terakki Matbaası, 1365/1946.

Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 8 cilt, Leiden: E.J. Brill, 1870 vd.

Blunt, A. - Blunt, W.S., *Seven Odes of Pagan Arabia,* Londra, 1903.

Borinski, K., *Die Antike in Poetik und Kunsttheorie,* cilt 2, Leipzig, 1924.

Bosworth, C. E., "A Maqâma on Secretaryship: al-Qalqashandî's *el-Kawâkib al-durrîya fi'l-manâqib al-Badriyya", BSOAS (Bulletin of the School of Oriental and African Studies),* 27 (1964), 291-8.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Literatur (GAL),* 2. nşr., 2 cilt, Leiden: E.J. Brill 1943-9, 3 zeyl (supplement), 1937-42.

Buhârî, Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *el-Câmiu's-sahîh,* nşr. M. L. Krehl, 4 cilt, Leiden: E.J. Brill, 1862-1908; Fransızcaya tercüme: el-Bokhari, *Les Traditions islamiques,* nşr. O. Houdas ve W. Marcais, 4 cilt, fotomekanik çoğaltma, Paris: A Maisonneuve, 1977.

Bundârî, Feth b. Ali (v. 643/1245), *Zubdetu'n-nusra ve nuhbetu'l-'usra,* nşr. M. Th. Houtsma, *Recueil de Textes Relatifs à l'Histoire des Seldjoukides,* 2, Leiden: E.J. Brill, 1889.

Burckhardt, Jacob, *Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch,* 3. nşr.: L. Geiger, 2 cilt, Leipzig, 1877, 2. neşrin tercümesi: G. C. Middlemore, *The Civilization of the Renaissance in Italy: An Essay,* New York: The Modern Library, 1954.

Butrus el-Bustânî, *Muhîtu'l-muhît,* 2 cilt, Beyrut, 1869-70.

Ca'fer b. Ahmed Mervezî, *Kitâbu'l-mesâlik ve'l-memâlik*, C. Brockelmann tarafından *GAL, S (Zeyl)*, 1, 403 içinde zikredilmiştir (*Fihrist ve İrşâd*'dan naklen).

Cahen, Claude, "Y a-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique?", *The Islamic City: A Colloquium*, nşr. A. H. Hourani ve S. M. Stern, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970.

Câhız, Amr b. Bahr (v. 255/869), *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Hasan es-Sandûbî, 3 cilt, Kahire: el-İstikâme Matbaası, 1375/1956.

Campagna, A., "The Origin of the Word 'Humanist'", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 9 (1946), s. 60-73.

Carr-Saunders, A. M. ve Wilson, P. A., *The Professions*, Oxford: University Press, 1933; 2. baskı: Londra: Frank Cass, 1964.

Compayré, G., *Abelard and the Origin and Early History of Universities*, Londra, 1893.

Congar, Yves, "Pour une histoire sémantique du terme 'magisterium'", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 60 (1976), s. 85-98 ve 99-112.

Cumahî, Muhammed b. Sellâm (v. 231/846), *Tabakâtu'ş-şuarâ*, nşr. Abdussettâr, Kahire: el-Maârif Matbaası, 1375/1956.

Curtius, E. R., *European Literature and the Latin Middle Ages*, Almancadan trc. W. R. Trask, Princeton: University Press, 1973.

Cürcânî, Kâdı Ali b. Abdulaziz (v. 392/1001), *el-Vesâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmih*, nşr. Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim ve Ali el-Bicâvî, Kahire: İhyâu'l-Kutubi'l-Arabiyye Matbaası, 1951.

Dictionary of the Middle Ages, nşr. J. R. Strayer, cilt 1-10, New York: Charles Schribner's Sons, 1982 (diğer ciltler yayınlanacak).

Dozy, Reinhart Piener Anne (v. 1300/1883)

-*Dictionnaire detaillé des noms des vêtements chez les arabes*, Amsterdam: J. Müler, 1845.

-*Spanish Islam*, trc. F.G.S. Stokes, Londra, 1913.

-*Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 cilt, 2. neşr, Leiden-Paris: E.J. Brill - Maisonneuve Frères, 1927.

Dresden, Sem, "The Profile of the Reception of the Italian Renaissance in France", *Studies in Medieval and Reformation Thought: Itinerarium Italicum* içinde, nşr. H. A. Obermann ve T. A. Brady, Jr., Leiden: E.J. Brill, 1975.

Dulles, A., "What is Magisterium?", *Origins*, 6 (1976), 85-6.

Ebu Abdullah el-Kuzâî el-Endelûsî, İbrahim b. Muhammed, *el-Muktadab min kitâbi Tuhfeti'l-kadîm*, nşr. İbrahim el-Ebyârî, Kahire-Beyrut, 1402/1982.

Ebu Hayyan Ali b. Muhammed et-Tevhîdî (v. 414/1023)

-*el-Besâir ve'z-zehâir*, nşr. İbrahim Keylânî, 3 cilt (2. cilt iki kısım), Dımaşk: Librairie Atlas et Imprimerie Al-Incha, 1964.

-"Risale fî ilmi'l-kitâbe", *Selâsu resâil li-Ebî Hayyân et-Tevhîdî*, nşr. İbrahim el-Keylânî, Dımaşk: Publications de l'Institut Français de Damas, 1951.

Ebu Hilal Hasan b. Abdullah el-Askerî (v. 400/1009), *Kitâbu's-sınâateyn el-kitâbe ve'ş-şi'r*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire: el-Halebî Matbaası, 1371/1952.

Ebu İshak İbrahim b. Ali Şirâzî (v. 476/1083)

-*el-Luma' fî usûli'l-fıkh*, Kahire: Subeyh Matbaası, 1347/1929.

-*Tabakâtu'l-fukahâ*, Bağdad: Bağdad Matbaası, 1356/1937.

Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah el-Isfahânî (v. 430/1038), *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, 10 cilt, Kahire: es-Saâde Matbaası, 1351-7/1932-7.

Ebu Şâme Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî (v. 665/1267), *Terâcimu ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*, nşr. Muhammed el-Kevserî, Kahire: Neşru's-Sekâfeti'l-İslamiyye Matbaası, 1366/1947.

Ebu't-Tayyib el-Veşşâ, Muhammed b. İshak (v. 325/936), *Kitâbu'l-muvaşşâ (ez-Zarf ve'z-zurefâ)*, nşr. R. Brünnow, Leiden: E.J. Brill, 1886.

Ebu Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ (v. 458/1065), *el-Mu'temed*, nşr. ve İngilizceye trc. V. Z. Haddad, Beyrut, Dâru'l-maşrık, 1974.

Eche, Y., *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Age*, Dımaşk: Publications de l'Institut Français de Damas, 1967 (yazarın ölümünden sonra yayınlandı).

Ehrenkreutz, A.S., *Saladin*, Albany, New York: SUNY Press, 1972.

Eliot, Thomas Stearns, *Selected Essays*, 2. nşr., Londra: Faber and Faber Ltd., 1934.

Elisséeff, N., *Nûr ad-Dîn: Un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades (511-569/1118-1174)*, 3 cilt, Dımaşk: Publications de l'Institut Français de Damas, 1967.

Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed (v. 577/1181)

-*Kitâbu'l-insâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*, nşr. G. Weil, Leiden: E.J. Brill, 1913.

-*Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, nşr. A. Amir, Stockholm: Almquist and Wiksell, 1962.

Encyclopedia of Islam, 2nd edition (*EI²*), Leiden.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (v. 324/935-6), *Kitâbu'l-ibâne 'an usûli'd-diyâne*, Kahire: 1348/1929-30; İngilizceye tercüme: W.C. Klein, New Haven: American Oriental Society, 1940.

Fahruddin Razî, Muhammed b. Ömer (v. 606/1209), *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8 cilt, Kahire: Bulak, 1289/1872-3.

Fârâbî, Muhammed b. Muhammed (v. 339/950), *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Emin, Kahire: el-İ'timad Matbaası, 1949.

Fortescue, Sir John, *De Laudibus Legum Angliae*, neşir ve notlarla birlikte tercüme: S. B. Chrimes, Cambridge: University Press, 1949.

Fuad Seyyid, *Fihristu'l-mahtûtâti'l-musavvera*, 3 cilt (1. ve 2. ciltler 2 kısım, 3. cilt 4 kısım halinde), Kahire, 1954-63.

Gardet, Louis, *Dieu et destinée de l'homme*, Paris: J. Vrin, 1967.

Gazâlî, Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111)

-*el-Menhûl fi usûli'l-fıkh*, nşr. Muhammed Hasan Hîtû, Dımaşk, 1390/1970.

-*el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 2 cilt, Kahire: Bulak, 1322-4/1904-6.

-*er-Risâletu'l-ledunniyye, el-Cevâhiru'l-ğavâlî min resâili Huccetulislam el-Ğazâlî* içinde, Kahire: es-Saâde Matbaası, 1353/1934.

Gimaret, J., "Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 29 (1977), s. 157-178.

Goldziher, Ignaz

-*Le Dogme et la loi de l'Islam*, trc. F. Arin, Paris: P. Geuthner, 1920.

-*Introduction to Islamic Theology and Law*, trc. A. ve R. Hamori, Princeton: University Press, 1981.

-*Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910; Fransızcaya trc. *Le Dogme et la loi de l'Islam*, İngilizceye trc. *Introduction to Islamic Theology and Law*, Almanca 2. nşr. F. Babinger, Heidelberg, 1925.

-*Die Zâhirîten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig: O. Schulze, 1884.

-*The Zâhiris: Their Doctrine and Their History*, İngilizceye trc. W. Behn, Leiden: E.J. Brill, 1971.

-"Education (Muslim)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ilgili madde.

Gray, H.H., "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence", *Journal of the History of Ideas*, 24 (1963), 4, 497-515.

Groner, T., *The Legal Methodology of Hai Gaon*, Brown Judaic Studies 66, Chico, Kaliforniya: Scholars Press, 1985.

Von Grunebaum, G. E., *Medieval Islam*, 2. nşr: Chicago University Press, 1953.

Halef el-Ahmer, *el-Mukaddime fi'n-nahv*, nşr. İzzeddin et-Tenûhî, Dımaşk, 1381/1961.

Haskins, C. H., *Studies in Medieval Culture*, New York: F. Ungar, 1965 (1929'daki ilk neşrin tekrar baskısı).

Hatib el-Bağdâdî (v. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, 14 cilt, Kahire: es-Saâde Matbaası, 1349/1931.

Hârizmî, Muhammed b. Ahmed (v. 387/997), *Kitâbu mefâtîhi'l-ulûm*, nşr. G. Van Vloten, Leiden: E.J. Brill, 1895.

Ingpen, A.R., *Master Worsley's Book on the History and Constitution of the Honourable Society of the Middle Temple*, Londra: Chiswick Matbaası, 1910.

İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed (v. 328/940), *Kitâbu'l-ıkdi'l-ferîd*, nşr. Ahmed Emin ve diğerleri, 7 cilt, Kahire: Lecnetu't-te'lîf Matbaası, 1367-72/1948-1953.

İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Ali (v. 513/1119)

-*Kitâbu'l-funûn*, 2 kısım, nşr. George Makdisi, Seri 1: *Pensée Arabe et Musulmane*, 44. ve 45. ciltler, Beyrut: Institut de Lettres Orientales, 1970-1.

-*el-Vâzıh fi usûli'l-fikh*, 3 cilt, Zahiriyye Kütüphanesi Mahtûtât Bölümü, Dımaşk, *usûlu'l-fikh* 78, 79 ve Garrett Collection, Princeton University, Arapça Mahtûtât Bölümü, 1842.

İbnu'l-Bennâ, Hasan b. Ahmed el-Bağdadî (v. 471/1079), "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad", nşr. ve trc. George Makdisi, *BSOAS (Bulletin of the School of Oriental and African Studies)*, 18 (1956), s. 9-31, 239-60 (s. 1-49); 19 (1957), s. 13-48 (s. 50-104), s. 281-303 (s. 105-150), s. 426-443 (s. 151-185).

İbn Bessâm, Ali b. Bessâm eş-Şenterînî (v. 542/1147), *Kitâbu'z-zahîra fi mehâsini ehli'l-Cezîra*, (*Vefeyât*'ta).

İbn Beşkuvâl, Halef b. Abdulmelik (v. 578/1183), *Kitâbu's-sıla fi tarîhi eimmeti'l-Endelus ve ulemâihim ve muhaddisîhim vefukahâihim ve udebâihim*, 2 cilt, Madrid: Rojas Matbaası, 1882.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (v. 597/1201)

-*el-Kussâs*, nşr. M.L. Swartz, giriş ve dipnotlu tercümeyle birlikte; Beyrut: Dâru'l-maşrık, 1971.

-*el-Muntazam fi târîhi'l-mulûk ve'l-umem*, 5.-10. ciltler, nşr. Krenkow, Haydarâbâd: Dâiretu'l-Maârif Matbaası, 1357-9/1938-40.

İbn Ebi'r-Rebî', Ahmed b. Muhammed, *Sulûku'l-mâlik fi tedbîri'l-memâlik*, nşr. Nâci et-Tekrîtî, Beyrut: Uveydât Yayınları, 1978.

İbn Ebi Useybia, Ahmed b. Kasım (v. 668/1269), *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etıbbâ*, nşr. N. Rıza, Beyrut: Mektebetu'l-Hayat Matbaası, 1965.

İbn Ebi'd-Dünya, Abdullah b. Muhammed (v. 281/894), *Kitâbu mekârimi'l-ahlâk*, nşr. J. A. Bellamy, Wiesbaden: F. Steiner, 1973.

İbn Ebi'l-Vefâ el-Kureşî, Abdulkadir b. Muhammed (v. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-hanefiyye*, 2 cilt, Haydarâbâd: el-Maârif Matbaası, 1332/1914.

İbn Ebî Ya'lâ, Muhammed b. Muhammed (v. 526/1131), *Tabakâtu'l-hanâbile*, 2 cilt, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Kahire: es-Sunnetu'l-Muhammediyye Matbaası, 1371/1952.

İbnu'l-Ekfânî, Muhammed b. İbrahim (v. 749/1348), *İrşâdu'l-kâsıd ilâ esnâ'l-makâsıd*, nşr. Abdüllatif Muhammed el-Abd, Kahire, 1978.

İbnu'l-Esîr, Ziyâeddin Nasrullah b. Muhammed (v. 637/1239), *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir*, 3 cilt, nşr. Ahmed el-Havfî ve Bedevî Tabâne, Riyad: er-Rifâî Matbaası, 1403-4/1983-4.

İbnu'l-Farazî (İbnu'l-Faradî), Abdullah b. Muhammed (v. 403/1013)

-*Kitâbu'l-mevsûl fî tarîhi ulemâi'l-Endelus (Historia virorum doctorum andalusiae. Dictionarium biographicum ab Aben Alfaradhi scripta)*, nşr. Franciscus Codera, 2 cilt, Madrid: La Guirnaldo, 1892.

-*Târîhu ulemâi'l-Endelus*, Kahire: el-Mısriyye Matbaası, 1966.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (v. 852/1449)

-*Lisânu'l-mîzân*, 7 cilt, Haydarâbâd: el-Maârif Matbaası, 1329-31/1911-13.

-*Tehzîbu't-tehzîb*, 12 cilt, Haydarâbâd: el-Maârif Matbaası, 1325-7/1907-9.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (v. 808/1406), *el-Mukaddime*, Beyrut: el-Edebiyye Matbaası, 1900; nşr. Nasr el-Hurînî, Kahire: Bulak, 1274/1858; İngilizceye trc. F. Rosenthal, New York: Pantheon Books, 1958.

İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed (v. 681/1282), *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, 6 cilt, Kahire: es-Saâde Matbaası, 1948-9.

İbnu Hüzeyl, Ali b. Abdurrahman (v. 9./15. yy. başları), *Aynu'l-edeb ve's-siyâse ve zeynu'l-haseb ve'r-riyâse*, Kahire, 1227/1812.

İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, Abdulhayy b. Ahmed (v. 1089/1679), *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, 8 cilt, Kahire: el-Kudsî Matbaası, 1350/1931.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr (v. 751/1350), *İ'lâmu'l-muvakkıîn*, 3 cilt, Kahire: el-Kürdî Matbaası, 1325/1907.

İbn Kesîr, İsmail b. Şihabeddin Ömer b. Kesîr (v. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târîh*, 14 cilt, Kahire, es-Saâde Matbaası, 1358/1939.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed (v. 620/1223), *Tahrîmu'n-nazar fî kutubi ehli'l-kelâm*, tahkik, giriş yazısı ve tercüme: George Makdisi, *Ibn Qudama's Censure of Speculative Theology*, Londra: Luzac, 1962.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (v. 276/889), *Uyûnu'l-ahbâr*, 4 cilt, Kahire, Mısır Millî Kütüphane Matbaası, 1346-9/1928-30.

İbn Madâ el-Kurtubî, Ahmed b. Abdurrahman (v. 592/1196), *er-Redd ale'n-nuhât*, nşr. Şevkî Dayf, Kahire: Lecnetu't-te'lîf Matbaası, 1366/1947; 2. neşr, Kahire: el-Maârif Matbaası, 1982.

İbn Memmâtî, Esad b. Mühezzeb (v. 606/1209), *Kavânînu'd-devâvîn*, nşr. Aziz Suryal Atiyye, Kahire: Mısr Matbaası, 1943.

İbn Müflih, Muhammed b. Müflih (v. 763/1362), *el-Âdâbu'ş-şer'iyye*, I-III, Kahire 1348/1929, 1987; Riyad 1391/1971, 1397/1977; nşr. Şuayb el-Arnaût - Ömer el-Kayyâm, Beyrut 1416/1996. (Mtr. notu: Müellif kullandığı eserin baskı yerini ve tarihini vermemiştir; bu yüzden eserin mevcut baskılarına dair bilgiler buraya eklenmiştir.)

İbnu'l-Mukaffa', Abdullah (v. 142/759), *el-Edebu's-sağîr*, Beyrut, Sadr Matbaası, 1384/1964.

İbnu'l-Mu'tezz, Abdullah b. Muhammed (v. 296/908)

-*Tabakâtu'ş-şuarâ*, nşr. Abdussettar, Kahire: el-Maarif Matbaası, 1375/1956.

-*Kitâbu'l-edeb*, nşr. I. Kratchkovsky, *Le Monde oriental*, 18 (1924), s. 56-73.

İbnu'l-Mutrân, *Bustânu'l-etıbbâ ve ravzati'l-elibbâ*, nşr. eş-Şebîbî, *Revue de l'Academie Arabe de Damas* içinde, 3/2-8.

İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. Ebi Yakub (v. 385/995), *el-Fihrist*, Kahire: er-Rahmâniyye Matbaası, 1348/1929.

İbn Nubâte, Muhammed b. Şemseddin (v. 768/1366), *Divânu hutab*, neşir ve şerh: Tahir el-Cezâirî, Beyrut, 1311/1894.

İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed (v. 795/1393)

-*Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile*, sadece 1. cilt, nşr. H. Laoust ve S. Dahan, Dımaşk: Publications de l'Institut Français de Damas, 1951.

-*Zeyl alâ Tabakâti'l-hanâbile*, 2. cilt, Kahire: es-Sunnetu'l-Muhammediyye Matbaası, 1372/1953.

İbnu's-Sayrafî, Ali b. Muncib (v. 542/1147), *el-İşâre ilâ men nâle'l-vizâre*, nşr. Abdullah Muhlis, Kahire: Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1924.

İbn Şâkir el-Kutubî, Salahuddin Muhammed b. Şakir (v. 764/1363), *Fevâtu'l-vefeyât*, Kahire: en-Nahdatu'l-Mısrıyye Matbaası, 1951.

İbn Tağriberdî, Yusuf b. Tağriberdî el-Atabekî (v. 874/1470), *en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Mısr ve'l-Kâhira*, 13 cilt, Kahire: Mısır Millî Kütüphane Matbaası, 1383 vd./1933 vd.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim (v. 728/1328)

-*Mecmûatu'l-fetâvâ*, 5 cilt, Kahire: el-Kürdistan Matbaası, 1326-9/1908-1911.

-*Mecmûatu'r-resâili'l-kubrâ*, 2 cilt, Kahire: Şerefiye Matbaası, 1323/1905.

-*Meâricu'l-vusûl*, *Mecmûatu'r-resâili'l-kubrâ* içinde, 1/180-217.

Johnson, F.E., *Seven Poems Suspended in the Temple at Mecca*, Bombay, 1893.

Kâlî, Ebu Ali İsmail b. Kasım (v. 356/967), *Kitâbu'l-emâlî*, 2 cilt, Kahire, Mısır Millî Kütüphane Matbaası, 1344/1926.

Kalkaşandî, Ahmed b. Ali (v. 821/1418), *Subhu'l-a'şâ fî sınâati'l-inşâ*, 14 cilt, Kahire: Bulak, 1338/1920; fotomekanik çoğaltma: Kahire, 1383/1963.

Kantorowicz, E., *Frederick the Second, 1194-1250*, trc. E. O. Lorimer, New York: Frederick Ungar, 1931.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (v. 1067/1657), *Keşfu'z-zunûn*, İstanbul, 1941-1943, 1971-1972.

Kıftî, Ali b. Yusuf (v. 646/1248)

-*İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 3 cilt, Kahire: Mısır Milli Kütüphane Matbaası, 1369-1371/1950-5.

-*Târîhu'l- hukemâ*, nşr. J. Lippert, Leipzig: T. Weicher, 1903.

Kristeller, Paul Oskar

-*Renaissance Thought and Its Sources*, nşr. M. Money, New York: Columbia University Press, 1979.

-"Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism", *Eight Philosophers of the Italian Renaissance* içinde, Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1964.

-"Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", *Byzantion*, 17 (1944-5), s. 346-374; *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, s. 553-583) içinde yeniden neşredildi.

-"The Impact of Early Italian Humanism on Thought and Learning", *Developments in the Early Renaissance* içinde, Papers of the Second Annual Conference of the Center for Medieval and Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 4-5 Mayıs 1968, nşr. B. S. Levy, Albany, New York: SUNY Press, 1968, s. 120-157.

-"Studies on Renaissance Humanism in the Last Twenty Years", *Studies in the Renaissance*, 9 (1962), s. 7-30.

Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, 1. Kitap (8 kısım halinde), Londra: Williams and Norgate, 1863-93.

Laoust, Henry

-*Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taimîya*, Kahire: Publications de l'Institut Français de Damas, 1939.

-"Le Hanbalisme: Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad (241-656/855-1258)" (1. kısım); "Le Hanbalisme sous les mamlouks bahrides (658-784/1260-1382)" (2. kısım), *Revues des Études Islamiques*, 27 (1959), 67-128; 28 (1960), 1-71.

-"Les Professions de foi hanbalites", *Mélanges Louis Massignon*, 3 cilt, Dımaşk: Publications de l'Institut Français de Damas, 1956-7.

Lecomte, Gerard, *Ibn Qutayba: L'Homme, son oeuvre, ses idèes*, Dımaşk: Publications de l'Institut Français de Damas, 1965.

Lello, *Descrizione del real Tempio di Morreale*, Palermo, 1702.

Lerch, J. R., "Teaching Authority of the Church (Magisterium)", *New Catholic Encyclopedia*, ilgili madde.

Le Strange, Guy, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford: Clarendon Press, 1900.

Lexicon des Mittelalters.

Makdisî, Muhammed b. Ahmed (v. 390/1000 civarı), *Ahsenu't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim*, nşr. M. J. de Goeje, Leiden: E.J. Brill, 1885.

Makdisi, George (v. 2002)

-*Ibn Aqîl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle (V^e siècle de l'Hégire)*, Dımaşk, Publications de l'Institut Français de Damas, 1963.

-*İslâm'ın Klasik Çağında Din Eğitim, Hukuk*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2007 (Bu eser, Makdisi'nin *Religion, Law and Learning in Classical Islam* adıyla yayınlanan (Great Britain: Variorum, 1991) makaleler derlemesinin tercümesinden oluşmaktadır ve aşağıdaki makalelerin birçoğunu içermektedir.).

-*The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: University Press, 1981. Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim – İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı-*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004.

-"An Islamic Element in the Early Spanish University", *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh: University Press, 1979, 126-137.

-"Ash'arî and the Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, 17 (1962), 37-80, ve 18 (1963), 19-39.

-"La Corporation à l'époque classique de l'Islam", *Présence de Louis Massignon: Hommages et témoignages*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1987, 35-49.

-"The Diary in Islamic Historiography: Some Notes", *History and Theory*, 25 (1986), 173-185.

-"Freedom in Islamic Jurisprudence: Ijtihad, Taqlid, and Academic Freedom", *La Notion de liberté au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, The Penn-Paris-Dumbarton Oaks

Colloquia, 4, nşr. G. Makdisi, D. Sourdel ve J. Sourdel-Thomine, Paris: Les Belles Lettres, 1985, s. 79-88.

-"Al-Ghazali, disciple de Shafi'i en droit et en théologie", *Ghazali: La raison et le miracle*, Paris: Éditions Maissonneuve, 1987.

-"The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 1 (1984), 233-252.

-"The Hanbali School and Sufism", *Boletin de la Asociacion Espanola de Orientalistas XV*, Madrid, 1979, s. 115-126.

-"The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of *Usûl al-Fiqh*", *Studia Islamica*, 59 (1984), s. 5-47.

-"The Marriage of Tughril Beg", *International Journal of Middle East Studies*, 1 (1970), 259-275.

-"Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", *BSOAS (Bulletin of the School of Oriental and African Studies)*, 24 (1961), 1-56.

-(J. Grosjean ile birlikte) "Moutanabbi", *Nouvelle Revue Française*, Nisan 1971, s. 43-66.

-"On the Origin and Development of the College in Islam and the West", *Islam and the West: Aspects of Intercultural Relations* içinde, nşr. K.I. Semaan, Albany, New York: SUNY Press, 1980, 26-49.

-"The Topography of Eleventh-Century Baghdad: Materials and Notes", *Arabica*, 6/2 (1959), s. 178-197; 6/3 (1959), s. 281-309.

Makkârî, Ahmed b. Muhammed (v. 1041/1632), *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelus er-ratîb*, 8 cilt, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Sâdır Matbaası, 1388/1968.

Makrizî, Ahmed b. Ali (v. 845/1442), *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, 2 cilt, Kahire: Bulak, 1270/1854; fotomekanik çoğaltma, Musennâ Matbaası, Bağdad.

Mann, J., *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Cincinnati, 1931.

Mâverdî, Ali b. Muhammed (v. 450/1058) *Les Statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif*, (Asıl adı: *el-Ahkâmu's-sultâniyye*), tercüme ve notlandırma: E. Fagnan, Cezayir: Librarie de l'Université, 1915.

McKeon, R., "The Transformation of the Liberal Arts in the Renaissance", *Developments in the Early Renaissance* içinde, Papers of the Second Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, SUNY at Binghamton, 4-5 Mayıs 1968, nşr. B.S. Levy, Albany, New York: SUNYPress, 1972, s. 158-221.

Melon, P., *L'enseignement supérieur en Espagne*, Paris: A. Colin, 1898.

Menâmâtu'l-Vehrânî ve makamâtuhu ve resâiluh, nşr. I. Shaclân ve diğerleri, Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî Matbaası, 1387/1968.

Merrakûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: es-Sekâfe Matbaası, 1965.

Merzubânî, Muhammed b. İmran (v. 384/994), *el-Muktebes* (kayıp); Yağmûrî'nin *Nûru'l-kabes*'i bu eserin hulasası (aşağıya bk. Yağmûrî).

Merzûkî, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed (v. 421/1030), *Şerhu Divâni'l-hamâse*, 4 cilt, nşr. Ahmed Emin ve Abdusselam Harun, Kahire, 1371-2 / 1951-3.

Metlitzki, Dorothee (v. 2001), *The Matter of Araby in Medieval England*, 1977 (ilk nşr.), Yale Uni. Press.

Meyerhof, M. ve Schacht, J., *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo: A Contribution to the History of Greek Learning Among the Arabs*, Kahire, 1937.

Meynard: A.-C. de Meynard Barbier, *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe*, Paris: Imprimerie Nationale, 1907 (*Journal Asiatique*, 1907 içinde zikredildiği şekliyle).

Mez, Adam (v. 1335/1917)

-*Die Renaissance des Islams*, Heidelberg: C. Winters, 1922.

-*The Renaissance of Islam*, İngilizceye trc. S. Huda Bahş (Khuda Bakhsh) ve diğerleri, Londra: Luzac, 1937.

Muberred, Muhammed b. Yezîd (v. 286/899), *el-Kâmil*, 3 cilt, nşr. Zeki Mubârek, Kahire: Halebî Matbaası, 1355/1936.

Muhammed Ebu Zehra, Muhammed b. Ahmed (v. 1394/1974), *Usûlu'l-fıkh*, Kahire: es-Sekâfetu'l-Arabiyye Matbaası, 1377/1957.

Muhammed Kürd Ali (v. 1372/1953), *Resâilu'l-buleğâ*, Kahire, Lecnetu't-te'lîf Matbaası, 1374/1954.

Mübeşşir b. Fâtik (v. 500/1106), *Muhtâru'l-hikem ve mehâsini'l-kelim*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Madrid, 1958.

Nallino, Carlo Alfonso

-"Corporazione", *Enciclopedia Italiana*, ilgili madde.

-*La Litterature arabe* (trc. Ch. Pellat), Paris, 1950.

Neşvân (Nişvân) b. Saîd el-Himyerî (v. 573/1178), *Şemsu'l-ulûm ve devâ'i kelâmi'l-Arab mine'l-kulûm*, nşr. K.V. Zettersteen, Leiden: E.J. Brill, 1951.

Nicholson, R.A., *Studies in Islamic Poetry*, Cambridge: University Press, 1921.

Nuaymî, Abdulkadir b. Muhammed (v. 927/1521), *ed-Dâris fî tarîhi'l-medâris*, 2 cilt, Dımaşk, Arap Akademisi Yayınları, 1367-70/1948-51.

Paetow, L. J., *The Arts Course at Medieval Universities with Special Reference to Grammar and Rhetoric, The University Studies*, Champlain, Illinois: University of Illinois, 3/491-624 (farklı sayfalandırma kullanılmıştır).

Paret, Rudi

-*Die Geschichte des Islams in der arabischen Volksliteratur*, Tübingen, 1937.

-*Saif ibn Dhi Jazan, ein arabischer Volksroman*, Hannover, 1924.

Patt, W. D., "The Early 'Ars Dictaminis' as Response to a Changing Society", *Viator*, 9 (1978), 133-153.

Patton, W. M., *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden: E.J. Brill, 1897.

Pico: G. Pico della Mirandola, *Oratio de dignitate hominis: Latin Writings of the Italian Humanists*, nşr. F. A. Gragg, New York: Charles Schribner's Sons, 1927.

Pinborg, J., "Some Syntactical Concepts in Medieval Grammar", *Classica et Medievalia*, Francisco Blatt septuagenario dedicata, nşr. O.S. Duc ve diğerleri, Kopenhag, 1973; s. 496-509.

Râfiî, Muhammed Sâdık (1356/1937), *Tarîhu âdâbi'l-Arab*, cilt 1, Kahire, el-Ahbâr Matbaası, 1329/1911.

Reynolds, L.D. ve Wilson, N. G., *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 2. nşr., Oxford: Clarendon Press, 1974; 1975'te tekrar baskısı yapıldı.

Rice, D.S., *The Unique Ibn al-Bauwab Manuscript in the Chester Beatty Library*, Dublin: E. Walker, 1955.

Rockinger, L., *Briefsteller und Formelbücher elften bis vierzehnten Jahrhunderts*, 2 cilt, Quellen und Erörterungen zur Bayerischen und Deutschen Geschichte, 9, Münih, 1864.

Rosenthal, Franz

-*A History of Muslim Historiography*, Leiden: E.J. Brill, 1952.

-*The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Roma: Pontificum Institutum Biblicum, 1947.

- "Abu Haiyân al-Tawhîdî on Penmanship", *Ars Islamica*, 13-14 (1948), s. 1-30.

Ross, J.B. ve McLaughlin, M.M. (nâşirler, girişle birlikte), *The Portable Renaissance Reader*, New York: The Viking Press, 1953.

Safedî, Halil b. Aybek (v. 764/1363)

-*Naktu'l-himyân fî nuketi'l-'umyân*, Kahire, ty.

-*el-Vâfî bi'l-vefeyât* (çok sayıda ciltli, baskı sürecinde), İstanbul-Wiesbaden, 1931 vd.

Sâhib b. Abbâd (es-Sâhib İsmail b. Abbâd, v. 385/995), *el-Keşf an mesâvî'ş-şi'ri'l-Mutenebbî*, Kahire: el-Kudsî Matbaası, 1349/1930-1.

Santillana, D., *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, 2 cilt, Roma, 1926-1938.

Schacht, Joseph (v. 1389/1969), *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1950.

Schmale, F.-J., "Die bolognese Schule der ars dictandi", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 13 (1957), 16-34.

Seâlibî, Abdulmelik b. Muhammed (v. 429/1038), *Yetîmetu'd-dehr fî şuarâi ehli'l-asr*, 4 cilt, Dımaşk, 1304/1886-7.

Searle, W., *A History of English Law*, cilt 2 (3. nşr.), Londra: Methuen & Co. Ltd., 1932.

Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman (v. 902/1497), *el-İ'lân bi't-tevbîh*, İngilizceye trc. F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, s. 195-450 içinde.

Sekkâkî, Yusuf b. Ebu Bekr (v. 626/1229), *Miftâhu'l-ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Sem'ânî, Ebu Sa'd Abdulkerim b. Muhammed (v. 562/1167), *Edebu'l-imlâ ve'l-istimlâ*, nşr. M. Weisweiler, Leiden: E.J. Brill, 1952.

Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*, 9 cilt, Leiden: E.J. Brill, 1967-1984.

Sıbt İbnu'l-Cevzî, Yusuf b. Kızoğlu (v. 654/1256), *Mir'âtu'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*, Paris, Arapça Mahtutat (MS arabe), 1506.

Sforza, G., "La Patria, la familia ed i parenti di papa Nicolo V", *Atti della Reale Accademia Lucchese di Scienze*, Lettere ed Arti, 13 (1884).

Simone, F. (ed.), *Culture et politique en France à l'époque de l'humanisme et de la renaissance*, E. Gilson'un Giriş'iyle birlikte, Turin: Accademia Della Scienze, 1974.

Sourdel, Dominique

-*Le vizirat Abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, Dımaşk: Publications de l'Institut Français de Damas, 1959-60.

-"Abd Allah el-Baghdâdî", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 14 (1952-4), 128-52.

Stern, S. M., "The Constitution of the Islamic City", *The Islamic City: A Colloquium*, nşr. A. H. Hourani ve S. M. Stern, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970.

Subkî, Takiyyuddin Ali b. Abdilkâfî (v. 756/1355), *Fetâvâ*, 2 cilt, Kahire, Kudsî Matbaası, 1356/1937-8.

Subkî (oğul), Tâceddin Abdulvehhab b. Ali (v. 771/1370)

-*Tabakâtu'ş-şâfiiyyeti'l-kubrâ*, 6 cilt, Kahire: el-Hüseyniyye Matbaası, 1323-4/1905-6.

-*Tabakâtu'ş-şâfiiyyeti'l-kubrâ*, 10 cilt, nşr. Mahmud Muhammed et-Tenâhî ve Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: el-Halebî Matbaası, 1383-96/1964-76.

Sûlî, Ebu Bekr Muhammed b. Yahya (v. 335/946), *el-Evrâk: Ahbâru'r-Râzî ve'l-Muttakî*, nşr. J. Heyworth-Dunne, Kahire, 1354/1935.

Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (v. 911/1505)

-*Buğyetu'l-vuât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire, el-Halebî Matbaası, 1364/1964-5.

-*el-Muzhir fî ulûmi'l-luğa ve envâihâ*, Kahire: es-Saâde Matbaası, 1325/1907-8.

-*Târîhu'l-hulefâ*, Kahire: el-Muniriyye Matbaası, 1351/1932.

Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin (v. 412/1021), *Tabakâtu's-sûfiyye*, Kahire: el-Kitâbu'l-Arabî Matbaası, 1953.

Şâfiî, Muhammed b. İdris (v. 204/814), *Kitâbu'r-Risâle*, giriş ve dipnotlarla birlikte yayımlayan: Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: el-Halebî Matbaası, 1358/1940.

Şehâte, Şefik (Fransızca yazılışı: C. Chehata), "Logique juridique et droit musulman", *Studia Islamica*, 23 (1965), 5-25.

Taberî, Muhammed b. Cerîr (v. 310/923), *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, 16 cilt, nşr. M.J. de Goeje, Leiden: E.J. Brill, 1879-98; fotomekanik çoğaltma, el-Musennâ, Bağdad.

Tâhâ Hüseyin, *Min hadîsi'ş-şi'r ve'n-nesr*, Kahire, 1948.

Tenûhî, Kâdı Muhassin b. Ali (v. 384/994), *Nişvâru'l-muhâdara ve ahbâru'l-muzâkere*, Beyrut: Sâdır Matbaası, 1971 vd.

Thurot, Charles

-*De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen Age*, Paris, 1950.

-*Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Age*, Paris, 1869; fotomekanik çoğaltma, Frankfurt: Minerva, 1964.

Trablûsî, A., *La Critique poétique des arabes*, Dımaşk, Publications de l'Institut Français de Damas, 1956.

Tyan, Emile, *Le notariat et le régime de la preuve dans la pratique du droit musulman*, Publications de l'Université de Lyon, Annales de l'École Française de Droit de Beyrouth, Harissa, Lübnan: St. Paul Matbaası, 1945.

Ullman, B.F., "Some Aspects of the Origins of Italian Humanism", *Philological Quarterly*, 20 (1941), 212-223.

Ullmann, M., *Untersuchungen zur Ragazpoesie*, Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1966.

Vocabulista in arabico pubblicata da Schiaparelli, Floransa, 1871.

Vossler, K., *Medieval Culture*, İngilizceye trc. W. C. Lawton, New York, 1929.

Wakin, J., *The Function of Documents in Islamic Law* (Tahâvî'nin *Kitâbu'ş-şurût*'unun kısmî tahkiki, giriş ve notlar), Albany, New York: SUNY Press, 1972.

Wattenbach, Wilhelm, "Iter Austriacum 1853", *Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen*, 14 (1855), s. 1-94.

Weiss, Roberto, *The Dawn of Humanism in Italy: An Inaugaral Lecture Delivered at University College, London*, Londra, 1947.

Wensinck, Arent Jean (v. 1358/1939), *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden: E.J. Brill, 1927.

Wieruszowski, H., "'Ars dictaminis' in the time of Dante", *Medievalia et Humanistica* 1 (1943), 95-108.

Winkelmann, E., "Reisefrüchte aus Italien und andere zur deutsch-italischen Geschichte", *Forschungen zur Deutschen Geschichte*, 18 (1878), s. 469-492.

Witt, R., "Medieval 'Ars Dictaminis' and the Beginnings of Humanism: A New Construction of the Problem", *Renaissance Quarterly*, 35 (1982), 1-35.

Wüstenfeld, Ferdinand, *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, Göttingen, 1840.

Yağmûrî, Ebu'l-Mehâsin, *Nûru'l-kabes fî ahbâri'n-nuhât ve'l-udebâ ve'ş-şuarâ ve'l-ulemâ* (Muhammed b. İmran el-Merzubânî'nin (v. 384/994) *el-Muktebes*'inin hulâsası), nşr. Rudolf Sellheim, (Bibliotheca Islamica 23a), Wiesbaden: F. Steiner, 1964.

Yâkût b. Abdullah el-Hamevî (v. 626/1229), *İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb (Mu'cemu'l-udebâ)*, nşr. Ahmed Ferid er-Rıfâî, 20 cilt, Kahire: Halebî Matbaası, 1936-8.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed (v. 748/1348)

-el-Iber fî haberi men ğaber, nşr. Salahuddin Muneccid, Kuveyt: Dairetu'l-Matbûât ve'n-Neşr, 1960.

-Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire: el-Halebî Matbaası, 1382/1963.

-Siyeru a'lâmi'n-nubelâ, 23 cilt, nşr. Şuayb el-Arnavut ve Hüseyin el-Esed, Beyrut: er-Risâle Matbaası, 1401-5/1981-5.

Zeki Mübarek

-Étude critique sur la Lettre Vierge d'Ibn el-Mudabber, Kahire, 1931.

-en-Nesru'l-fennî fi'l-karni'r-râbi', 2 cilt, Kahire: Mısır Millî Kütüphane Matbaası, 1352/1934.

Zeydan, Jurji b. Habib (v. 1332/1914), *Tarîhu'l-edeb ve'l-luğati'l-arabiyye*, 4 cilt, nşr. Şevki Dayf, Kahire: el-Hilal Matbaası, 1957.

Ziriklî, Hayruddin (v. 1396/1976), *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn*, Beyrut, 1389-90/1969-70.

Zübeydî, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan (v. 379/989), *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, Kahire: el-Hancî, 1945/1373.

Dizin

Abbadî (Ebu Mansur) 220, 221
Abbadî (Ebu'l-Hüseyin) 220
Abbas [Hz.] 170
Abbas b. Hamza 212
Abbas b. Nasih 288
Abbasîler 70, 78, 334, 338
Abdala Saracen 370, 425
Abdulcebbar el-Mutenebbî 158
Abdulğafir el-Fârisî 215
Abdulğani b. Said 11
Abdulhamid b. Yahya 76, 100, 170, 180, 182, 211, 269, 282, 335
Abdulkâhir el-Cürcânî 65, 189, 194
Abdullah b. Abbas 129, 139
Abdullah b. Abdullah el-Endelûsî 340
Abdullah b. Ahmed en-Nahvî 92
Abdullah b. el-Ahtem 350
Abdullah (b. Ebi İshak) el-Hadramî 116
Abdullah b. Hemmam es-Salulî 350
Abdullah b. İsa el-Ensârî el-Hazrecî 285
Abdullah b. İshak 145
Abdullah b. Lehîa 205
Abdullah b. Muhammed 62
Abdullah b. Muhammed b. İsa 95
Abdullah b. Muhammed eş-Şenterinî 319
Abdullah b. Muhammed el-Ensarî 184
Abdullah b. Mübarek 127
Abdullah b. Müslim el-Kayrevanî 65
Abdullah b. Saîd el-Umevî 311
Abdullah b. Seyyid el-Abderî 312
Abdullah b. Süleyman el-Mekfûf 325
Abdullah b. Tahir 164, 230, 282, 322
Abdullah Bağdadî 269
Abdullah el-Ensârî el-Herevî 215
Abdullah el-Ezdî 75
Abdullatif el-Bağdadî 62
Abdulmelik b. Habib 94
Abdulmelik b. Mervan 124, 150, 193, 224
Abdulvahid (Temimî) 215
Abdulvehhab 95
Abdulvehhab (b. Hibetullah) 326, 327
Abdurrahman (1.) 106
Abdurrahman (2.) 158
Abdurrahman (3.) 158, 226, 325, 327
Abdurrahman b. Hürmüz 128, 145
Abdurrahman b. Muaviye 130
Abdurrahman b. Ömer 311
Abdurrahman b. İsa 94, 288, 342
Abdurrezzak 390
Abdussamed 207-211, 214
Abdusselam b. el-Hasan b. Muhammed el-Basrî 330
Abdulkays kabilesi 111
Abs kabilesi 304
âdâb 106, 408, 411, 436
Adalbert (Samarialı) 385
Addison 375, 414
âdet hukuku 371, 375, 378, 379
Adûdî Hastanesi 187
Adûduddevle 184, 203, 299, 301
Aeneas Sylvius 366
Ağlebîler 280
ahbâr 107, 112, 116, 123, 124, 144, 191-196, 368, 390, 394, 397, 422; ~-siyer 194; ~-tarih 107, 191, 194, 196, 299, 305, 338; ~-tarihçi 108, 193, 319
ahbârî 192, 193, 232
Ahfeş el-Esğar 116, 327, 391
Ahfeş el-Evsat 62, 90, 116, 121, 251
ahlâk felsefesi 65, 87, 144, 182, 197, 199-201, 229, 300, 301, 306, 308, 359, 361, 397, 399, 401, 405, 406, 408, 417, 422
Ahmed b. Abdulaziz b. Ebi Dulef 184
Ahmed b. Abdulkâdir el-Umevî 311
Ahmed b. Abdulvehhab 327
Ahmed b. Ali es-Saffar el-Harezmî 185
Ahmed b. Ali ez-Zevvâl 59
Ahmed b. Atiyye ed-Deskerî 340
Ahmed b. Bişr el-Horasanî 324
Ahmed b. Ebi'l-Eş'as 289
Ahmed b. Ebi Tahir 83, 171
Ahmed b. Eflah el-Umevî 311

Ahmed b. Fâris b. Zekeriya 325
Ahmed b. Hanbel 4, 7, 8, 17, 22, 24, 81, 82, 115, 133, 202, 204, 212, 215, 222
Ahmed b. Hanbel Kabristanı 207, 210
Ahmed b. Hatim 152
Ahmed b. el-Hutay'e el-Mağribî 318
Ahmed b. İshak el-Behlûlî 252
Ahmed b. Kamil eş-Şecerî 441
Ahmed b. el-Mudebbir 183, 443
Ahmed b. Muhammed (Yezidî) 339
Ahmed b. Muhammed b. Ebi'r-Rebî' bk. İbn Ebi'r-Rebî' 196
Ahmed b. Muhammed b. es-Saffar 326
Ahmed b. Muhammed el-Beledî 289
Ahmed b. Mutarrif et-Tâî 95
Ahmed b. Nasr el-Bazyar 169
Ahmed b. Sa'd el-Kâtib 184
Ahmed b. Saîd ed-Dımaşkî 325
Ahmed b. Süleyman el-Ma'bedî 314
Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî 298
Ahmed b. Tulun 74, 183
Ahmed el-Isbahânî 177, 184
Ahmed es-Sahrî 184
Ahmed Mersidî 183
Ahmer 245, 294, 326
Ahnef b. Kays 112, 165
Ahtel 163
Ahvaz 162
Ahvel 315
Aillyli Peter 41
akademik özgürlük 32, 33, 35, 44, 54, 127, 422
akademik vaaz 31, 46, 108, 182, 201-203, 205, 207, 214-216, 218-223, 308
Akavvak 133, 134
Akdeniz 309, 365, 370, 375, 376, 378, 420, 424
akılcı 7, 12, 14, 15, 18, 19, 31, 45-49, 81, 82, 129, 148, 200, 216, 306, 307; ~ hareket 7, 11, 12, 45, 49, 219, 307; ~lar 8, 10, 14, 19, 31, 45, 47-49, 81, 130, 212, 213, 219, 221, 308; ~lık 7-10, 15, 16, 22-24, 45, 49, 200
Alâuddin İbnu'z-Zeki 444
Alberic (Monte Cassinolu) 382, 383, 385, 401
Alberti, Leon Battista 367, 405
Alemuddin Sehâvî 158
Alexander 86
Alfonso (5. Alfonso) 366, 411
Algeceria 158
Ali b. Abdulaziz 85
Ali b. Ahmed b. Bekrî 65, 67
Ali b. Cehm 112, 158
Ali b. Ebi Talib (Hz.) 116
Ali b. Hişam 336
Ali b. İsa 183, 299, 443
Ali b. İsa er-Rummânî 308
Ali b. el-Mısrî 317
Ali b. Muhammed 184, 206
Ali b. Muhammed b. Nasr 184
Ali b. Muhassin et-Tenûhî 195
Ali b. Rıdvan 87, 266
Ali b. Servan el-Kindî 320
Ali b. Şahak el-Beyhakî 269
Ali b. Tahir el-Kaysî es-Sulemî 60, 70
Ali b. Yahya el-Müneccim 83
Ali el-Edîbî 315, 346
Ali el-Menâdilî 296
Ali es-Sincârî 60, 292
Almagest 319
Almanya 414, 415
Alvaro 395, 396, 416
Amalfî 376
Amîdî 260
Amîdî, Ebu Said Muhammed b. Ahmed 159, 444
Amîdülmülk el-Kundûrî 185, 315
âmil 32, 44, 144, 148, 208, 223, 293, 317, 362, 363, 370
âmmî 35, 36, 37, 38, 39, 44
Amr b. el-'As Câmii 60, 61, 63
Amr b. Avn el-Vâsıtî 121
Amr b. Merzûk 251
Amr b. Mes'ede 183, 333, 443
Amr b. Osman b. Kanber 145
Amr b. Ubeyd 211
Anbese b. Ma'den 116, 145
Anjoulu Charles 366
Anselm 358
Antakya 376, 410
Antere el-Absî 304
antikite 358, 363, 365, 369, 405, 422, 424, 426
apprentice 26, 380
Apulia 414
Arabistan 58, 59, 111, 112, 160, 194, 220, 304
Arabiyye 60, 68, 112, 143, 144, 146, 149, 150, 156, 224, 329
Aragon 414, 415
Arap; ~ hümanizmi 110, 387, 392, 420, 426; ~ soy şeceresi bk. ensab 108; ~ tarihi bk. eyyam 108, 149
Arapça 19, 31, 32, 40, 46, 50, 53, 58-60, 66, 68, 87, 94, 95, 101, 106, 111-113, 117,

118, 121, 124, 126, 131, 143, 145, 146, 149-152, 154, 158, 161, 162, 165, 166, 171, 173, 180, 187, 192, 194, 195, 229, 233, 253, 257, 261, 263, 265, 267, 271, 272, 275, 281, 293, 294, 301, 302, 309, 311, 313, 319, 329, 331, 345, 366, 369, 381, 382, 387-390, 392-396, 398, 400, 401, 405, 409, 410, 418, 419, 422-426, 429, 430, 432, 435, 436, 438, 439
Aretino 368
'arîb 143
Aristo 5, 86, 169, 170, 300, 301, 335, 409
ars arengandi 359, 400, 402, 403, 422
ars compositionis 386
ars dictaminis 331, 350, 359, 362-364, 381-387, 392, 395, 398-402, 405, 410, 415-417, 419, 422, 423
ars dictandi 383, 384, 386, 416, 417
ars notaria 308-310, 350, 386, 399, 400, 402
art of dictation 381
artes dictandi 382, 386, 387
artista 360
aruz 61, 68, 107, 108, 110-112, 144, 149, 154, 159, 175, 222, 249, 250, 298, 325, 428, 431, 440
Arz-ı Mukaddes 376
ashâb 8, 14, 24, 42, 72, 106, 146, 152, 180, 213
Ashâbu Abdussamed bk. Samedîler 208
ashâbu'l-ahbâr ve'l-âsâr 173
Askalan 77, 78
Askerî bk. Ebu Hilal el-Askerî 158, 176, 177, 333
astroloji 340, 441
astronomi 87, 132, 158, 265, 275, 441
Asyut 108
A'şâ 163
at yetiştiriciliği 158
Attâbî 314
Auvergne 415
avâmil bk. âmil 144, 253
Avâne b. el-Hakem 156
Avâricî 134, 252
avcı kuş eğiticiliği 183, 340
avcılık 158, 183
Avignon 356
Avranchesli Henry 269, 276
Avrupa 366, 367, 369, 370-372, 376, 393, 394, 396, 421; ~-merkezci 420
Ayasofya Kütüphanesi 188, 232
Ayşe [Hz.] 161, 226
Azerbaycan 152, 218
Aziz (Fâtımî hükümdarı) 73, 184
Aziziye Medresesi 49

Babbio 358
Babil 35
Babşâz 60
Bâbu'l-Ezec rıhtımı 208
Bâbu'l-Harb Kabristanı 207, 222
Bâbu'l-Harb semti 207, 210
Bâbu't-Tâk 47
bâdiye 58, 160, 243
Baer, Gabriel 21, 22, 24
Bağdad 10, 12, 13, 24, 25, 31, 45, 46, 48-50, 60-70, 72, 74-76, 83, 84, 88, 95, 99, 116, 128, 158, 160, 163, 169, 170, 183, 186-188, 202-204, 206-209, 211, 212, 214, 217-222, 226, 228, 230, 232, 234-236, 242, 252, 253; 261, 280, 281, 284, 292, 298-300, 302, 303, 305, 307, 309, 316-321, 324, 330, 333, 338, 340, 341, 348, 372, 376, 391, 436
Bahauddevle 217
Bâkıllânî 13, 259
Baldwin (2.) 376
Balliol College 374
Basel 42, 419
Basra 58, 61, 75, 83, 107, 121, 125, 128, 144, 146, 148, 154, 161, 163, 183, 193, 196, 204-206, 271, 293, 318, 350, 398; ~ Mektebi 137, 163; ~lılar 22, 94, 128, 145, 271
Basra Câmii 60, 61, 249
Batalyevsî 181
Bathlı Adelard 265
Batı Yakası (Bağdad) 66, 219, 330
Batlamyus 301
Baybars 194
baytarlık 340
Beckem 282, 299, 308, 336, 343
bedî 107, 136
bedîî 78, 107, 108, 112, 133, 148, 154, 159, 160, 165, 170, 171, 173, 177, 181, 184, 188, 193, 194, 211, 308, 331-333, 399
Bedir Harbi 162
Bedîuzzaman el-Hemedânî 51, 214
Bedr b. Hasaneveyh 30, 46, 373
Beğavî 319, 347
Beharzî 97, 215, 301, 438
Behruz ribatı 220
belâğat 51, 63, 65, 76-78, 89, 107, 108, 112, 113, 131, 136, 144, 149, 153, 159, 165-171, 173, 180, 182, 183, 187, 197, 204,

206, 213-215, 227, 252, 262, 267, 283, 300, 325, 350, 358, 359, 362-364, 384, 389, 392-395, 400, 402, 404, 407, 420, 422, 428, 429, 431, 435, 440
Belazûrî 196
Belensiye 72, 169, 170, 311, 314, 321
Belh 204, 206
belîğ 76, 78, 94, 100, 113, 131, 160, 165, 167, 168, 170-173, 177, 178, 180, 182-184, 207, 211, 212, 215, 217, 222, 232, 241, 246, 251, 252, 267, 301, 308, 310, 311, 320, 334, 350, 400, 402, 442
Benû Mudebbir 183
Benû Zunnâra 442
Benvenuto 415
Berbeharî 202, 206, 233, 234
Bercevan 85
Berlin 65, 418
Bermekîler 93, 170, 175, 282
Besasirî 208
beyân 18, 108, 111, 112, 136, 144, 165, 167-169, 170, 224, 228, 274, 336, 427, 428
Beyâzıd-ı Bistamî 204
Beyhakî 59, 60, 102, 227, 269, 275, 276, 280, 297, 341, 342, 343, 346, 418, 442
Beyhakiyye Medresesi 186
Beyrut 102, 127, 223, 233, 342, 345, 346, 418
Beysan 77
beyt 58, 63, 154, 158, 244, 250, 306, 328, 368
Bidpai masalları 406
bi-lâ keyf öğretisi 13
Binbir Gece Masalları 194, 283
Bintu'l-Akra' el-Kâtibe 315
Bintu'l-Bakkal 207, 217
Bişr el-Merîsî 150, 205, 218, 234
biyografi 11-13, 53, 59, 106, 107, 113, 116, 128, 180, 191-196, 204, 299, 304, 369, 404, 405, 414, 424
Bizans 32, 42, 72, 85, 88, 95, 111, 176, 303, 315, 335, 362, 385, 394
Boccacio 194, 357, 369, 415
Bologna 26, 43, 356, 363, 372, 379, 383, 384, 386, 400-402
Boncompagno 180, 384, 400-402
borsa 25
Brockelmann 97-99, 101, 102, 136-139, 182, 227, 228, 230-235, 272, 274-276, 343, 344, 346, 347, 418, 441, 442
Bruni 405
Bû Ca'ferek 75
Buharî 222, 436
Buhturî 196, 428, 442
Buleytî 61
Bulmuzaffer b. Muarrif 86, 302
Bundarî 47
Burckhardt, Jacob 355, 364-370, 381
Bustî, Ebu'l-Feth Ali b. Muhammed 444
Buştî, Ahmed b. Muhammed el-Harzencî 444
Büveyhîler 30, 184, 202, 203, 284, 325, 431

Ca'fer b. Ahmed el-Mervezî 169
Ca'fer b. Yahya el-Bermekî 150
Ca'fer es-Serrâc 223, 237
Cahen, Claude 20, 22, 26
Câhız 64, 83, 84, 94, 113, 133, 157, 184, 193, 195, 200, 224, 244, 251, 266, 274, 336, 409
Câhızıyye 200
Cahşeveyh 164, 227
Cahşiyârî 315
câmi 5, 12, 60, 61, 62, 63, 64, 70, 86, 91, 146, 176, 178, 201, 203, 206, 208, 215, 218, 219, 220, 249, 259, 301, 309, 331, 348, 373, 441
câmia 32, 35, 44, 280, 349
câmikiyye 291
canonista 360
cârî bk. maaş 291
Carr-Saunders 375, 414
Caxton, William 411
Caziyan 65
cedel 9, 12, 25, 49, 67, 110, 253, 299, 398, 400, 410
Cedrus 400-402
Cehze el-Bermekî 193
Cemaleddin el-Becelî 314
Cemil b. Abdullah b. Ma'mer 155
Cemîlu Buseyne 155
Cenned 156
Cerîr 157, 163, 315
Cermî 121
Cerrah ailesi 282
Cevâlikî 59, 61, 63, 65-68, 132, 152, 181, 221, 261, 314, 320
Cevherî 51, 313
Ceyyan (Jaiyan) 311
Cezîre 111
Charles (5.) 368
Charles (6.) 411
Chaucer 375
Chester Beatty Kütüphanesi 316, 320

Chesterli Robert 265
Cicero 137, 359, 369, 392, 393, 400
cihad 176
cirâye bk. maaş 291
cismânî (secular) 7
Cizvitler 360
Clunyli Udalrich 382
coğrafî mektebler 22
college 22, 26, 27, 29-31, 33, 42, 45, 46, 48, 49, 53, 65, 79, 80, 110, 129, 132, 176, 201, 203, 213, 218, 219, 221, 260-262, 268, 270, 284, 287, 290, 306, 371, 372, 374, 376-378, 411, 414, 421, 422
Collège des Dix-Huit 376
collegium 377
Coluccio Salutati 359, 395, 399
common law bk. âdet hukuku 371, 378
Compayré, Gabriel 357
composition bk. kompozisyon ve telif 382
Compostelle 411
Corneille 425
Cosimo de' Medici 360
Cremonalı Gerard 263, 299
Cudi b. Osman 61
Cuma 29, 73, 74, 107, 119, 156, 169, 173, 174, 177, 178, 201, 209, 225, 252, 295, 391
Cumahî 107, 156, 225
Cundişapur 72
Cûzecânî 74, 242
Cüneyd-i Bağdadî 204
Cüveynî 81, 101, 259, 314

çıraklık 24, 71, 76, 78, 181, 222, 261, 283, 288, 336
Çin 317

Dağfel b. Hanzale 162
Damia 311
Daniye 189, 301
Dante 358, 366, 367, 369, 393, 405, 423
dâr 63, 98, 306
Dâru'l-hadîs 43, 307
Dâru'l-hikme 43, 79, 95, 307
Dâru'l-ilm 43, 64, 79
Dâru'l-Kur'ân 43, 307
Dâru'l-kutub 64, 330, 331
Dâru'l-Kutub Kütüphanesi (Bağdad) 330
Dâru's-selâm 72
Davud b. Ali ez-Zâhirî 58
Dehvar 292
Dekameron 194
Dekkak 95
Derunî 62
Dımaşk 26, 52, 54, 58, 60, 61, 87-89, 163, 188, 207, 242, 292, 293, 303, 314, 316, 332, 368
Dımaşk Emevî Câmii 61, 64, 70
dialectica 25
dictamen 310, 363, 383-386, 401-403
dictamina 381, 383, 386, 387, 390, 392, 395, 396
dictator ayr. bk. mümlî 363, 385, 386, 395, 403, 404
dil ilmi 117
dinî; ~ bilgi 18, 121, 127, 129, 131, 174, 246; ~ ilimler 22, 57, 70, 71, 74, 80-82, 88-90, 105, 106, 115, 125, 130, 131, 133, 144, 146, 155, 225, 261, 265, 270, 279, 287, 373
dirâyet 116, 121, 123, 126, 245, 246
disputatio 25, 379
divân 62, 69, 108, 119, 147, 180, 181, 195, 276, 280, 301, 319, 333, 336, 345, 387, 394; ~ reisi 63, 69, 181, 331; ~ reisliği 63, 181, 297
Divan Yolu (Bağdad) 219
divânu'l-inşâ 335
Diyaru Bekr 391
Doğu Hilafeti 12, 219, 281
Doğu yakası (Bağdad) 208, 217, 219, 338
doktor 28, 32, 33, 34, 37, 39, 40-43, 124, 379, 400, 419
doktora 4, 24-26, 29, 31-35, 39, 40, 43, 44, 124, 125, 129, 137, 419, 421, 422
Dominic Gundisalvi 263
Dorothee Metlitzki 409
Dozy, R. 73, 100, 136, 337, 349, 350, 351, 416
Dresden, Sem 357, 425
Du Bellay 398, 425
Dublin 316, 320, 345
Dugdale, William 375
Dulefîler 183
durûbu'l-edeb 106

Ebherî 74
Ebiverd 65
Ebiverdî 65, 98
Ebu Abdullah el-Ezdî 319
Ebu Abdullah el-Hüseyin b. Ali b. el-Velid 119
Ebu Abdullah el-Hüseyin b. Harun 120
Ebu Abdullah el-Kuzâî 97, 231, 346, 347

Ebu Abdullah el-Kınnâî 336
Ebu Abdullah Muhammed el-Ğazî 95
Ebu Abdullah Muhammed b. el-Hasan b. Zerrare et-Tâî 331
Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail 325
Ebu Abdullah Şirâzî 217
Ebu Abdurrahman es-Sülemî 11, 205
Ebu Ahmed Abdüsselam b. el-Hüseyin el-Basrî 120
Ebu Ahmed el-Askerî 152
Ebu Ali (Muvahhidî hükümdarı) 304
Ebu Ali b. el-'Alâ 255
Ebu Ali el-Cüveynî 314
Ebu Ali ed-Dîneverî 75, 127, 152, 271
Ebu Ali Fârisî 96, 119, 330
Ebu Amir es-Sâlimî 186
Ebu Amr b. Derrâc 11
Ebu Amr b. el-'Alâ 146, 154, 156, 157, 159, 163
Ebu Amr eş-Şeybânî 133, 156
Ebu Bekr (Hz.) 161, 222, 334
Ebu Bekr el-Acurrî 202
Ebu Bekr b. 'Ayyaş 246
Ebu Bekr el-Berkî 408
Ebu Bekr b. el-Cerrah 85
Ebu Bekr Dineverî 221
Ebu Bekr el-Enbârî 62, 85, 157, 181, 242, 307
Ebu Bekr Hârizmî 184
Ebu Bekr el-Kuhistanî 76
Ebu Bekr en-Neccâd 202
Ebu Bekr er-Râzekânî 14
Ebu Bekr er-Râzî 298, 299
Ebu Bekr es-Sûlî 87, 90, 107, 181, 247, 269, 307, 308, 340, 344, 351
Ebu Bekr ez-Zuhrî el-Kureşî 303, 304
Ebu Bekr ez-Zübeydî bk. Zübeydî 325
Ebu Bekr Muhammed b. Abdulmelik 193
Ebu Bekr Muhammed b. Mervan İbn Zuhr 305
Ebu Ca'fer b. Şirzad 76, 291, 336
Ebu Ca'fer en-Nehhâs 181
Ebu Ca'fer eş-Şematî 320
Ebu Ca'fer ez-Zehebî 73
Ebu Davud 436
Ebu Dulef Kasım b. İsa 183
Ebu Galib el-Vâsıtî 119
Ebu Hanife Türbe-College'si/Türbesi Medresesi 46, 64
Ebu Hayyan et-Tevhîdî 62, 101, 134, 137, 189, 224, 226, 228, 300, 345, 348, 350, 400
Ebu Hiffan 82, 164, 227
Ebu Hilal el-Askerî 152, 226, 229
Ebu İshak el-İsferâinî 11, 12, 13
Ebu İshak İsmail b. İshak bk. Kadı İsmail 83
Ebu İshak es-Sâbî 296, 283
Ebu İshak eş-Şirâzî 9, 14, 30, 47, 50, 68, 127, 210
Ebu İshak et-Taberî 91, 92, 313
Ebu Mansur (tabib) 292
Ebu Mansur b. Yusuf 210, 235
Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Hâzin 330
Ebu Mervan Abdulmelik İbn Zuhr (dede) 304
Ebu Mervan Abdulmelik İbn Zuhr (torun) 305
Ebu Mervan Ğaylan 182
Ebu Mişal 318
Ebu Muhallim es-Sa'dî 242, 244
Ebu Muhammed (İbn Zuhr) 306
Ebu Muhammed Abdullah b. Berrî 93
Ebu Muhammed b. Sa'd el-Kutrubbulî 91
Ebu Muhammed el-Ensarî 319
Ebu Muhammed el-Hafacî 91
Ebu Muhammed es-Saffar 91
Ebu Muhammed es-Sîrafî 85
Ebu Muhammed et-Temîmî 215, 223, 314
Ebu Muhammed el-Yezidî 94, 147, 164, 224, 327, 339
Ebu Musa el-Hamîd 256
Ebu Musa el-Havvarî 130
Ebu Mutarrif el-Antakî 119
Ebu Müslim Muhammed b. Ali Isfahanî 96
Ebu Nasr el-Menezî 85
Ebu Nuaym el-Isfahânî 205
Ebu Nuvâs 158, 163, 164, 288, 428
Ebu Osman Saîd b. Humeyd 159
Ebu Ömer ez-Zâhid 91
Ebu Reşad el-Ahsiketî 135
Ebu Riyaş Ahmed b. Ebi Hâşim 119
Ebu Riyaş Ahmed b. İbrahim eş-Şeybanî 90
Ebu Riyaş el-Basrî 111
Ebu Riyaş el-Kaysî 242
Ebu Sa'd el-Mustevfî 47
Ebu Saîd es-Sirafî 120
Ebu Saîd es-Sukkerî 87
Ebu Sehl el-Mesihî 300
Ebu Sevr 204
Ebu Süleyman es-Sicistanî 300
Ebu Şâme 89, 102
Ebu Tahir el-Isbahanî 134
Ebu Tahir İbnu'l-Allaf 203
Ebu Tahir İsmail el-Mansur Billah 171

Ebu Tahir Muhammed 175
Ebu Talib el-Kerhî 326
Ebu Talib el-Mekkî 199
Ebu Talib Muhammed b. Eyyub el-Kâtib 333
Ebu Temmâm 59, 65, 90, 112, 119, 124, 136, 160, 230, 285, 428, 442
Ebu Turab 117
Ebu Ubeyd 75, 85, 94, 115, 116, 119, 122, 152, 325, 327
Ebu Ubeyde 116, 145, 152, 161, 163, 167, 193, 255, 317, 318, 338
Ebu Ubeydullah el-Merzubânî 193
Ebu Usame 64
Ebu Uyeyne 244
Ebu Ya'lâ 216, 236
Ebu Yakub İbn Abdulmu'min 321
Ebu Yusuf (fakih) 146, 309
Ebu Yusuf el-Kazvinî 95
Ebu Zekeriyya Yahya b. Muaz er-Râzî 206
Ebu Zeyd el-Ensarî 124
Ebu'l-'Alâ el-Maarrî 63, 65, 74, 86, 100, 116, 121, 134, 135, 160, 161, 166, 185, 242, 245, 246, 292, 330, 389
Ebu'l-'Alâ Fehd b. İbrahim 85
Ebu'l-'Alâ Zuhr 305
Ebu'l-'Umeysil 164
Ebu'l-Abbas b. Ebi Hatim b. Zekvan 184
Ebu'l-Abbas en-Nâşi bk. Nâşi el-Ekber 162
Ebu'l-Anbar tımarı 92
Ebu'l-Atâhiye 164, 227, 244
Ebu'l-Berekât (filozof) 442
Ebu'l-Berekât el-Enbârî 60, 62, 67, 98, 99, 108, 442
Ebu'l-Beyan b. el-Mudevver 293
Ebu'l-Esved ed-Duelî 116, 128-130, 137, 144, 145, 163, 170
Ebu'l-Fazl b. Nasr 132
Ebu'l-Fazl İbnu'n-Nasır 10
Ebu'l-Fazl Mudarib b. İbrahim en-Nişaburî 338
Ebu'l-Fazl es-Saffarî bk. Ahmed b. Ali es-Saffar el-Harezmî 185
Ebu'l-Fazl es-Sahrî 78
Ebu'l-Ferec (b. Ebu Tahir Muhammed) 175
Ebu'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib 170, 301
Ebu'l-Ferec el-Basrî 119
Ebu'l-Ferec el-Isbahânî 193, 340
Ebu'l-Ferec el-Isfahânî el-Kâtib 124, 282, 444
Ebu'l-Ferec İbn Hindu 184, 301
Ebu'l-Ferec et-Temîmî 215
Ebu'l-Feth Abdurrahman 295
Ebu'l-Feth el-Bustî 114
Ebu'l-Feth el-Mısrî 269
Ebu'l-Fezâil 75
Ebu'l-Firâs 282
Ebu'l-Haccac Yusuf b. Muratır 72
Ebu'l-Hakem el-Munzir b. Abdurrahman 250
Ebu'l-Hakem Ubeydullah b. el-Muzaffer 302, 368
Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed 206, 211
Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Husrî 206
Ebu'l-Hasan b. ez-Zağunî 222
Ebu'l-Hasan el-Ademî 269
Ebu'l-Hasan el-Cürcânî 164
Ebu'l-Hasan el-Hemmâmî 11
Ebu'l-Hasan İbn Ebi Cerede 86
Ebu'l-Hasan el-Mukri 64
Ebu'l-Hattab 151
Ebu'l-Hüseyin Ali b. Muhammed b. Abdurrahim b. Dinar 119
Ebu'l-Hüseyin b. el-Ferrâ 10
Ebu'l-Hüseyin es-Simsimî 120
Ebu'l-Kasım 90, 113
Ebu'l-Kasım el-Basrî el-Hubzeruzzî 161, 398
Ebu'l-Kasım el-Hasan b. Bişr el-Âmidî 119
Ebu'l-Kasım el-Isfahanî 407
Ebu'l-Kasım el-İskâfî 172, 189
Ebu'l-Kerem b. ed-Debbas 121
Ebu'l-Meâlî el-Bezzâz 70
Ebu'l-Meâlî el-Kutubî 84
Ebu's-Sarî Mansur b. Ammar 205
Ebu'l-Vefâ bk. Mübeşşir b. Fâtik
ecdâdın (ataların) ilmi 389
eczacılık 340
edeb 55, 57-59, 61-76, 78, 83, 86, 87, 90, 106-127, 129-133, 135, 147, 149, 155, 156, 158, 161, 165, 170, 181, 182, 184, 192-197, 199-201, 207, 215, 217, 249, 255, 256, 261, 264, 269, 288-290, 303, 304, 306, 307, 310, 312, 320, 323, 326, 327, 332, 336, 361, 387, 391-393, 399, 400, 406-411, 418, 424, 425; ~ câmiası 277, 420; ~ disiplinleri 107, 118, 149; ~ hareketi 128; ~ kulüpleri/ mahfilleri/ salonları 72-75, 319; envâ'l-~ 106, 108
edeb ilimleri/edebî ilimler 46, 57, 59-63, 65, 67, 68, 70-72, 78, 80, 86, 88-90, 94, 95, 106, 107, 110-113, 115-117, 120, 122, 126, 127, 129-133, 145, 147, 149, 153, 160, 174, 182, 188, 194-196, 215, 221,

257, 261, 281, 282, 288, 290, 297, 300, 302, 303, 305, 306, 308-310, 312, 318, 325, 326, 328, 329, 331, 389, 409, 424
edeb ilmi/ilmu'l-edeb 63, 106, 195, 348
edeb tetkikleri/edebî tetkikler 57, 67, 80, 106, 107, 120, 122, 129-131, 144, 157, 185, 191, 192, 194, 195, 222, 223, 249, 250, 252, 261, 262, 267, 281, 283, 287, 288, 290, 297, 299, 301, 302, 308, 360, 362, 371, 395, 397, 403, 420
edeb-hümanizm 106, 114, 118, 123, 124, 141, 156, 200, 279, 304, 361, 364, 371, 390, 392, 394, 397, 399, 406, 424, 425
edebî sanatlar 3, 25, 29, 57, 58, 61, 63, 64, 67, 105, 106, 130, 133, 160, 197, 261, 262, 336, 373, 378, 379, 394
edebiyyât 106
edebu'l; ~-cedel 410; ~-imlâ 138, 140, 388, 410, 416; ~-kâdı 361, 410; ~-kâtib 66, 181, 195, 269, 336, 361, 410, 424, 425; ~-kazâ 410; ~-muftî 410; ~-vezîr 410; ~-nedîm 410
edîb 47, 59-61, 63, 64, 67, 69, 70-76, 78, 83-90, 93-97, 100, 107, 108, 110, 112, 113, 116, 120, 123, 124, 126, 127, 129, 130-135, 149-151, 153, 155, 157, 158, 160, 162-164, 169, 171, 182, 183, 188, 193, 195-197, 200, 203, 212, 215, 222, 232, 241, 243, 256, 257, 261, 263, 264, 266-269, 275, 279-285, 287, 290, 291, 293, 294, 297, 298, 301-308, 311-316, 319-322, 326, 328, 330, 331, 335, 338, 340, 365, 367-370, 379, 385, 386, 389, 390, 392, 394, 398-401, 407, 422-425; âlim-~ 65, 67-69, 78, 122, 129, 164, 170, 185, 192, 246, 268, 279, 301, 302, 304, 305, 308, 314, 326; amatör ~ler 279, 297, 347, 351, 368
Edward (2.) 375, 414
Efraim b. Hasan b. İshak 88
Eftasîler 326
Ehl-i hadis 5, 7, 8, 14, 215
ehlu'l-edeb 112, 131; ~ ve'l-hikme 61
ehlu'l-inâye bi'l-ilm ve'l-edeb 131
Ehlu'l-kelâm 4, 5, 6, 15
Ekfânî 111, 136, 137
Eliot, T. S. 246, 416
elyazması bk. mahtut 90, 188, 321, 358, 411
emâlî 66, 99, 194, 195, 207, 234, 260, 381, 387, 390-392, 394, 395, 416, 419, 422
Emevî 64, 70, 76, 130, 150, 155, 156, 170, 180, 305, 315, 324, 334, 335, 391
Emeviye Câmii 60, 61
Emîn (Abbasî halifesi) 281, 294, 324, 326
Emir Abdulaziz 150
Emir b. Garcia 189
Emir Ebu İshak 164
Emir Lahi Ahur Beg 295
Enbar 62
Enbârî 65, 66, 67, 69, 98, 99, 127, 148, 186
Ende 321
Endelusya 189, 301
Endülüs 57, 61, 63, 72, 75, 86, 90, 94-96, 112, 113, 130, 137, 148, 154, 158, 181, 186, 187, 193, 220, 237, 242, 243, 245, 246, 253, 281, 284, 285, 305, 311, 314, 315, 319, 320, 321, 326, 327, 369, 373, 391, 396, 399; ~ Emevîleri 70, 158, 250, 325
Enes b. Mâlik 57, 144
engizisyon 5, 7, 22, 42, 133, 200, 204, 306, 340
ensâb 59, 83, 107, 144, 311, 337
Erasmus 359
Erbil 242
Ernst Robert Curtius 386
Es'ad el-Utbî 186
Es'aduddin b. Ebi'l-Hasan 293
Escurial kütüphanesi 65
Esma'î 112, 116, 117, 119, 121, 130, 134, 152, 157, 167, 242~-244, 251, 318, 338, 351
Esrem 318, 347
Esved el-Ğandacanî 157
Eş'arî 7-14, 16, 18, 31, 45-50, 53, 54, 81, 82, 148, 202, 210, 216, 218, 219, 221, 307; ~lik 9, 13, 14, 45, 46, 48, 210, 307
Eş'ariyye 11
Evzâî 127, 138
eyyâm 107; ~u'l-Arab 144, 149, 191, 390; ~u'n-nâs 106
Eyyub es-Sahtiyânî 251
Eyyûbîler 108, 163, 281, 284, 295, 305, 318, 330
Ezd 111
Ezher Câmii 301
Ezherî 134, 140

Fagnan 408, 418
fahr/fahriye 157, 163
Fahreddin b. Kazal 58
Fahreddin Mardinî 69
Fahreddin Râzî 5, 50, 81, 167, 227, 270
Fahreddin Yusuf 281, 284
Fahruddevle (Büveyhî hükümdarı) 161, 325
fakih 4, 8-10, 12-14, 18, 19, 24, 29-32, 34-39, 42, 44, 49, 60, 61, 63, 67, 71, 73, 74, 79-

82, 110, 115, 124-128, 130, 131, 146, 157, 166, 170, 182, 201-204, 207, 210, 212-217, 244, 252, 257, 266, 270, 279, 280, 287, 304, 307, 309, 311, 316, 319-321, 324, 326, 329, 330, 340, 380, 394, 398, 407, 408, 410, 438; ~ teologlar 8, 201
fal 158
Fârâbî 169, 170, 181, 263, 264, 272, 275, 282, 300, 315, 408
Fârisîler 162
Fars 111, 183, 199, 406
Farsça 59, 66, 88, 150, 187, 229, 440, 442
fasîh 65, 150-152, 167, 170, 171, 193, 320, 350, 427
Fasîhî 63, 65, 66
Fâtik el-Mu'tazıdî 256
Fâtıma (hattat) 295, 315
Fâtıma (Hz.) 161
Fâtımîler 70, 76, 87, 89, 171, 184, 281, 292, 295
Fazl b. Mervan 76
Fazl b. Sehl 183, 230, 443
Fâzıl el-Beysanî 63
Fâzıliye Medresesi 67
felsefe 4, 5, 9, 43, 49, 60, 65, 69, 72, 74, 79-82, 87, 89, 132, 169, 213, 262, 265, 266, 269, 270, 298, 300, 304, 305, 321, 358, 359, 361, 362, 364, 394, 406, 407, 424
felsefî; ~ teologlar 4, 43, 79; ~ teoloji 3, 5, 6, 11, 14, 16, 17, 23, 31, 42, 47, 48, 79, 213
ferâiz 68, 158, 215, 439
Ferezdak 163
Ferrâ (nahivci) 60-62, 146, 147, 151, 294, 330
fesâhat 111, 113, 133, 144, 169, 170, 173, 300, 428, 429, 431, 434, 435, 438
Feth b. Hakan 83, 443
fetvâ 25, 36, 39, 125, 126, 202, 215, 217, 294; ~ verme icâzeti 329; ~ verme yetkisi 24, 39
fevâtih 179
Fez 318
fıkıh 3, 4, 8, 9, 12-15, 22-25, 28-32, 34, 36, 38, 39, 43, 44, 46, 47, 49, 59, 60, 63, 67-69, 74, 79, 80, 82, 106, 107, 109, 114-116, 118, 122-133, 145, 146, 148-150, 155, 157, 161, 197, 200-202, 204, 210, 214-216, 219-222, 226, 236, 252, 253, 257, 260, 261, 263, 270, 284, 288-291, 299, 303, 305, 308, 310, 312, 314, 316, 318, 325, 329, 373, 380, 390, 394, 426, 431, 432; ~ eğitimi 24, 25, 29, 67, 214, 260, 373; ~ hocaları 25, 28, 42; ~ hocalığı 268, 270, 329; ~ loncaları 79, 280; ~ mektepleri 15; ~ mezhebleri 4, 10, 22, 24, 25, 45, 148, 329; ~ tedrisi 63, 215; ~ teolojisi 4, 5, 17, 31, 36, 39, 43, 46, 47, 49, 124, 213, 390, 398, 421; ~ tetkikleri 9, 12, 25, 29, 127, 290, 373; ~ usûlü 9, 14, 17, 68, 439 ayr. bk. usûlu'l-fıkh
fî sebîlillah 58
fideizm 22, 23
Fihrî 242
Filistin 77, 373, 376
filolog 67, 68, 75, 83, 115, 118, 150, 153, 159, 163, 171, 192, 194, 222, 257, 271, 293, 302, 313, 314, 367, 368, 390, 413
filoloji 3, 57, 60, 63, 66, 106, 115, 117, 121, 122, 128-130, 133, 143, 144, 149, 157, 160, 192, 193, 195, 242, 260, 302, 305, 306, 313, 318, 323, 336, 367, 370, 373, 406
Fisagor 298
Fitzstephen, William 374
fizyonomi 158, 411
Fleet Street 374
Floransa 356, 393, 399
Floransalılar 369
Fortescue, John 379, 380, 415, 423
Francis (1.) 368
Fransa 26, 355, 356, 358, 359, 362, 364, 394, 403, 414, 415, 422
Frederick (2.) 87, 96, 269, 281, 284, 335, 365, 392, 399, 411, 422, 423
Frenk 77, 78
fukahâ 9, 17, 380
Fundamentalist 81
funûnu'l-edeb 66, 106, 107
Furat ailesi 282
Futûh 194
Fuvâtî 444

Galce 411
Galen 266, 298
Galib b. Muhammed el-Ensarî 321
Gaon 35
garbiyatçı 355
garîb/ğarîb 66, 106, 107,115, 133, 241, 252, 311, 391
Gazâlî (Ahmed) 220
Gazâlî (Muhammed) 6, 16, 49, 50, 52, 54, 68, 81, 132, 139, 199, 220, 290, 316, 407
Gazneli Sultan Mahmud b. Sebüktekin 11, 12, 186

Gaznevî 219
Gazze 332
Gelenekçiler 7, 8, 10, 15-17, 19, 31, 45-48, 82, 90, 200-202, 204-206, 210, 212-214, 216-221, 306
Gelenekçilik 3, 7-14, 16, 17, 23, 45, 48, 49, 81, 215, 306
Gellius 359
Gennadius (Marsilyalı) 404
Gırnata (Granada) 154, 189, 246, 311
Giovanni da Procida 87
Giovanni del Virgilio 304
Giovanni Pico della Mirandola 425
Godefroid de Fontaines 42
Goldziher 14, 15, 38, 53, 96
görüş farklılığı: hilâf 38, 44
gramer ayr. bk. nahiv 121, 122, 129, 136, 143-145, 147, 149, 151, 152, 160, 195, 196, 288, 323, 358-360, 363, 364, 373, 383-387, 391, 394, 397-399, 402, 404, 423, 427, 428
Gray, Hanna 404
Guadalajara bk. Vâdi'l-Hicâra
Guido de Vere (Valencialı) 410
Guido Faba 402
Guillaume de Tignonville 411
Guillen de Castro 425
Gunzo (Novaralı) 358

Ğâfıkî 189, 311
Ğassân 111
Ğaylan 111, 182, 211, 212
Ğaylan b. Muslim ed-Dımaşkî 211
ğulâm 91, 283

Habeşistan 111
haber ayr. bk. ahbâr 113, 123, 191, 193, 194, 196; ~-tarihçi 192
Habîbî 193
Haccac 175
Haçlı; ~lar 284, 370, 376, 424, 425; ~ Seferleri 194, 376, 405
Hâdî (Abbasî halifesi) 337
hâdim 26, 91, 234, 252, 283, 341
hadis 4, 5, 8-10, 14, 18, 23, 24, 27, 37, 49, 57, 60, 62, 66, 86, 89, 94, 107, 110, 113, 115-124, 126, 127, 131-133, 139, 143, 144, 149, 170, 192, 194, 197, 199, 202-205, 207, 213, 215, 217-219, 222, 228, 234, 243, 244, 255, 257, 267, 288, 289, 299, 307, 317, 318, 320, 324, 329, 373, 380, 389-391, 406, 428, 431-433, 435-437, 442; ~ fıkhı 8; ~ ilimleri 62, 65, 155, 261, 330, 373
hâfız 117, 295
Hâfız (Fâtımî hükümdarı) 77, 295
Hâfız Abdulğani 64
Hafs el-Emevî 155
Hakem 64, 392
Hakem (2.) 325
Hâkim Biemrillah 51
Halef el-Ahmer 106, 144, 152, 156, 223, 241
Halef b. Süleyman 311
Halep 60, 62, 73, 86, 95, 96, 128, 330, 332
Halep Câmii 60, 61
Hali' 120
Halid b. Kulsum 153
Halid b. Safvan 112, 171
Halidî 160
Halil b. Ahmed 93, 94, 116, 117, 122, 145, 146, 154, 162, 249, 251, 252, 285
Hallac-ı Mansur 204
Hama 332
hamâsî şiir 158
Hamdânîler 176, 293
Hamdun en-Nahvî 145, 245
hâmî 73, 74, 77, 78, 183, 208, 210, 211, 279-282, 285, 294, 329, 392, 410
hâmî velî 9, 22, 148, 222
Hamid (Samanî emîri) 172
Hammad b. Seleme 60, 118, 122, 330
Hammad el-Kâtib 124
Hammad er-Râviye 156, 163
hamriyyât 158
Hanbelîler 14, 203, 207, 210, 213, 221
Hanefî Medresesi (Halep) 60
Hanefîler 10, 14, 16, 81, 214
Hani' 62
hankâh 218
Harîmu't-Tâhirî 169, 230, 338
Harirî 61, 62, 186
Haris b. Hillize 245
Haris el-Muhâsibî 199, 204
Hârizmî 105, 184, 263-265, 275
Harseme b. A'yan 76
Harun 134
Harun b. el-Hâik 252
Harun b. Muhammed 74
Harun Reşid 72, 76, 78, 95, 126, 146, 150, 170, 244, 283, 317, 324, 326, 337, 338
Hasan (b. Kutrub) 325
Hasan (Hz.) 328
Hasan b. Ali b. Halef el-Berbeharî bk. Berbeharî 206

Hasan b. Ebi'l-Hasan 350
Hasan b. Habib en-Nişaburî 51
Hasan b. Hani bk. Ebu Nuvâs 288
Hasan b. Osman el-Kantarî 83
Hasan b. Safi 65
Hasan b. Sehl 113, 244, 443
Hasan b. Vehb 107, 443
Hasan b. Zünnûn eş-Şağrî 246
Hasan Basrî 60
Hasaneveyh 316
Haskins, Charles Homer 383, 387
Hassan b. Sâbit 62, 97
Hastaneciler Tarikatı 376
Hastane Şövalyeleri 374, 375, 424
Hâşimî ailesi 220
hat 84, 86, 92, 94, 107, 113, 197, 262, 272, 290, 300, 302, 313, 314, 321, 322
hatâbe 144, 165, 300, 301, 397
Hatâbe 169
hatîb 154, 169, 170, 171, 173, 174, 177, 178, 180, 182, 201, 205, 229, 279, 280, 282, 311, 315, 361, 386, 392, 398, 404, 432
Hatîb el-Bağdadî 10, 226, 228, 232, 317
Hatîb el-İskâfî 132
Hatice eş-Şehcaniyye 207
Hâtimî 189, 444
Hattâbî 260
hattât 312, 313, 331
el-hattu'l-mensûb 313, 319
havarî istihlâfı 40
Havariler 33, 40, 395
havâtim 179, 180
Havlan 111
Havvârî 243
Hayr en-Nessâc 204
Hays Bays 65, 98, 127, 139
hayvân-ı nâtık 168
Hemdan 111
Hemedan 326
Hennad b. es-Serî 243
Henry (2.) 374
Henry (6.) 379
Henry (8.) 379
Henry (Ghentli) 405
Henry Laoust 52
Heptameron 194
Herevî bk. Abdullah el-Ensarî el-Herevî 215, 222
hesab ilmi 68
Heysem b. Adî 157, 337
hıfz 77, 113, 119, 120, 155, 165, 216, 241, 243, 244-247, 249, 255, 256, 259-261, 268, 269, 302, 390, 428, 431, 433, 434, 436
Hıristiyan 3, 32-34, 39-41, 85, 88, 108, 132, 134, 166, 187, 208, 209, 292, 297, 298, 300, 301, 303, 311, 320, 321, 337, 355, 372, 376, 395, 396, 404, 419, 421, 424, 426; ~ Batı 25, 26, 33, 34, 40, 41, 44, 129, 143, 353, 355, 364, 371, 376, 377, 380, 381, 392, 393, 398, 399, 405, 420-424, 426; ~lık 33-35, 39-43, 163, 409
Hibetullah (tabîb) 292
Hibetullah b. Abdullah b. es-Sîbî 326, 327
hicâ 157, 162
Hicaz 111
Hicâzîler 163
hiciv 157, 162, 163, 285, 368, 420
hikmet 43, 63, 64, 152, 205, 207, 264, 307, 391, 406, 409, 434, 441
hilâf 25, 38, 39, 53, 67, 127, 128, 195, 202
hilafet sarayı (Bağdad) 62, 307, 326, 338
Hilal er-Rakkî 139
Hilal es-Sâbî 132, 299, 330
Hilâlu'r-Re'y (Hilal b. Yahya el-Basrî) 309
Hille 209, 341
Himyer 111
Hint 85, 133, 406
Hipokrat 442
Hîre 252
Hişam b. Abdulmelik 76, 156, 211, 335
Hişam b. Muaviye 291, 327
hitâbet 136, 144, 169, 173, 175, 177, 306, 311, 337, 357, 361, 384, 385, 398, 401, 404
hizâne 64, 70, 306
Hizânetu'l-hikme 64
Hizânetu'l-kutub 64
hizmet-içi eğitim 78, 288
Hocendî 294
hokka 118, 123, 172, 244, 255
Holbourne 375
Honorius (3.) 43
Honorius (Autunlu) 405
Horasan 46, 48, 78, 87, 93, 164, 186, 209, 299, 300
hospitium (ç. k. hospitia) 377
Hubzeruzzî bk. Ebu'l-Kasım el-Basrî el-Hubzeruzzî 398
Hudbe b. Haşrem 155
Hugo (Bolognalı) 383
hukuk 3-7, 12, 14, 17-19, 22, 24, 25, 27, 28, 30-32, 34, 35, 38, 42, 44, 46, 48, 50, 60, 79, 80, 82, 110, 118, 129, 199, 308-312,

331, 332, 357, 359, 363, 371-373, 376-380, 383, 384, 386, 390, 398-403, 408, 420, 421, 423; ~ college'leri 3, 11, 12, 42, 213, 307, 372, 394, 423; ~ doktorları 4, 35, 37-39, 379, 400; ~ felsefesi 6, 7, 16; ~ loncaları 4, 9, 19, 22-25, 27-29, 34, 39, 42, 43, 48, 49, 52, 127, 148, 201, 202, 207, 210, 212, 213, 224, 306, 329, 378; ~ mektepleri 19, 22, 25, 28, 212, 363, 371, 372, 374, 376-379; ~ metodolojisi 5, 6, 17; ~ teologları 80, 81; ~ teorisi 5, 12, 31, 46, 47, 67, 253; meseleci ~ 371; tabiî ~ 17
hukukî; ~ skolastisizm 390; ~ teoloji 9, 50
humanista 360, 400, 405, 423
humanities 131, 359, 360
Humeydî 242
Huneyn b. İshak 294, 301, 315
Hutay'e 155, 318
hutbe 29, 155, 173-176, 178, 201
hümanist 3, 113, 123, 279, 355, 356, 358-365, 368, 385-387, 392-395, 398-401, 403-406, 420, 424-426
hümanizm 3, 49, 108, 111, 113, 133, 182, 241, 247, 304, 323, 335, 355-364, 369, 371, 385, 390, 392-395, 398, 400, 402, 406, 410, 419, 420, 422-424
Hüsameddin (Artuklu beyi) 69
Hüseyin (Hz.) 328
Hüseyin b. Ali (İbnu'l-Hâzin) 317
Hüseyin b. Bedr b. Hilal 325
Hüseyin b. Hamid el-Hamevî 61
Hüseyin b. Sedîduddevle 186
hüsn ve kubh 6
Hüzeyl 111

Inn of Court 26, 371, 374, 377-379, 422
Inns of Chancery 374
Irak 12, 35, 84, 88, 121, 164, 283, 369, 391; ~lılar 22
Irak Selçukluları 47
Irnerius 401, 417
Isfahan 88, 183
Istija 243
Itah et-Türkî 249

iâde 329, 440
ibâdât 17, 378
ibdâ' 194, 241, 246, 247
İbn Abbâd 283, 284, 336, 444
İbn Abbar/İbnu'l-Abbar 314, 444
İbn Abbas 132, 156
İbn Abd Kan 183
İbn Abdirabbih 113, 131, 137-139, 152, 157, 158, 174, 195, 224-229, 251, 274, 333, 334, 341, 350
İbn Abdulmelik ez-Zeyyat 183
İbn Abdulmu'min 303
İbn Akîl 49, 54, 81, 101, 108, 134, 140, 203, 211, 215-219, 221, 223, 236, 316
İbn Asakir 318
İbn Atiyye 314
İbn Aybek es-Safedî 181
İbn Bâcce 302
İbn Berhan 98, 128, 145
İbn Berrî 93, 260
İbn Bessam eş-Şenterinî 285, 319
İbn Bişran bk. Ebu Galib el-Vâsıtî 119
İbn Butlan 105, 276
İbn Cellad 300
İbn Cinnî 51, 66, 128, 145, 313
İbn Cubeyr 220, 321
İbn Davud 170
İbn Durusteveyh 391
İbn Düreyd 83, 85, 94, 134, 140, 181, 245, 314, 316, 391
İbn Ebi İshak 124, 125, 138
İbn Ebi Sâdık 266
İbn Ebi Useybia 72, 86, 89, 99-102, 136, 151, 187, 224, 227-232, 263, 264, 270, 272, 275, 276, 293, 297, 299, 301-306, 320, 342-344, 346, 347, 408, 418
İbn Ebi Uyeyne 163
İbn Ebi Ya'la 50, 51, 216, 234-236
İbn Ebi'd-Dünya 319
İbn Ebi'r-Rebî' 196, 233
İbn Ebi's-Sakr 127
İbn Ebi's-Salt 301
İbn Ehî eş-Şâfiî 315
İbn Fâris 126, 131, 257
İbn Fazlallah el-Umerî 269
İbn Ğalandu 320
İbn Hâcib en-Nu'mân 444
İbn Hadîd 78
İbn Hafâce 285
İbn Haldun 52, 53, 66, 193, 200, 233, 336, 351
İbn Hallikân 52, 62, 64, 67, 73, 77, 97-101, 137-140, 160, 187, 188, 223-232, 236, 242, 249, 273, 274, 313, 314, 341, 342, 344-349, 351
İbn Hamdûn, el-Hasan b. Muhammed 195, 444
İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasan 444

İbn Hani' en-Nişabûrî 87
İbn Havkal 57
İbn Hazim 164
İbn Hilâl es-Sâbî 64, 330
İbn Hindu 266, 301
İbn Hubeyre 73, 172, 221, 222, 284, 285, 308, 341, 444
İbn Kadîm 328, 349
İbn Kayyım el-Cevziyye 16, 52
İbn Kesîr 53
İbn Keysan 62, 72
İbn Kunâse 131, 139, 159, 192
İbn Kuteybe 66, 83, 117, 129, 130, 137, 139, 181, 193, 200, 201, 211, 214, 222, 224, 228, 233, 235, 251, 269, 274, 336, 370, 406, 414, 418
İbn Mada' 148
İbn Memmâtî 108, 269, 444
İbn Mucâhid 391
İbn Muflih 408, 418
İbn Mukle 313, 314, 319, 345, 346, 443
İbn Müferrec 310
İbn Nedîm/İbnu'n-Nedîm 91, 100, 102, 135, 176, 227-230, 234, 263-265, 275, 312, 314, 317, 335, 342
İbn Nubâte el-Fârıkî 68, 175, 176, 282
İbn Nubâte es-Sa'dî 284
İbn Rabbân et-Taberî 298
İbn Râik/İbnu'r-Râik 299, 336
İbn Raşîk 189
İbn Receb 48, 51, 54, 99, 101, 136, 216, 223, 236, 237, 346
İbn Rıdvan 87, 266, 271, 276
İbn Rüşd 266; ~çüler 393
İbn Sabbağ 47
İbn Sa'd el-Hayr 187
İbn Salah 51
İbn Sanâülmülk 284, 444
İbn Sedîduddevle 444
İbn Sellam 315
İbn Sem'ûn 203, 207, 214, 216, 218, 234
İbn Sîde 86
İbn Sînâ 74, 106, 242, 266, 270, 300, 301, 305, 408, 442
İbn Sîrîn 60, 97, 123, 125, 138, 243
İbn Sukkara 208, 209, 210, 283
İbn Şahin 134, 217, 218, 236
İbn Şennabuz 8, 50
İbn Tabâtabâ 66
İbn Teymiyye 13, 14, 18, 50-52, 81, 215, 408
İbn Uneyn 368
İbn Velled bk.Muhammed b. Velled 95
İbn Ya'îş bk. Muvaffakuddin b. Ya'îş 128, 139
İbn Yunus 221, 308
İbn Zebede eş-Şeybanî 187
İbn Zeydûn 189
İbn Zuhr ailesi 305
İbnu'l-'Allâf 256
İbnu'l-Amîd 113, 161, 180, 184, 282, 283, 308, 336, 444
İbnu'l-Amidî 87
İbnu'l-A'râbî 82, 251, 256, 291, 294
İbnu'l-'Assar 60
İbnu'l-Aşkar 250
İbnu'l-Aynzerbî 86
İbnu'l-Bennâ 209, 210, 232, 234, 235
İbnu'l-Bevvâb 11, 120, 313, 315, 345, 346
İbnu'l-Cevzî 10, 50, 53, 54, 66, 69, 90, 97-102, 137-140, 192, 201, 203, 204, 206-208, 218, 220-222, 226-228, 231-237, 273, 276, 298, 308, 316, 320, 340-344, 346-351, 418
İbnu'd-Dahhan 88, 271, 276
İbnu'l-Enbârî 292, 391
İbnu'l-Esîr bk. Ziyaeddin İbnü'l-Esîr
İbnu'l-Fahham 242
İbnu'l-Farazî 232, 310, 345
İbnu'l-Furât 336, 350
İbnu'l-Furât, Ahmed b. Muhammed 443
İbnu'l-Furât, Ali b. Muhammed 443
İbnu'l-Habberiye 134
İbnu'l-Haccâc 283
İbnu'l-Hâcib 260, 305
İbnu'l-Haddad 74
İbnu'l-Hâle bk. Ebu Galib el-Vâsıtî 119
İbnu'l-Hallâl 77, 444
İbnu'l-Hammer 301
İbnu'l-Hasan Bağdadî 95
İbnu'l-Haşşâb 66, 69, 84, 86, 120, 135, 222, 250, 314
İbnu'l-Heysem 87, 301, 319, 347
İbnu'l-Hindî 310
İbnu'l-Huzeyl el-Endelûsî 114
İbnu'l-İflîlî 444
İbnu'l-İmâd 13, 50, 51, 53, 101, 138, 139, 185, 223, 225-228, 231-233, 273, 274, 313, 341, 342, 345, 347-349, 351
İbnu'l-Kassâr 314
İbnu'l-Kûfî 84, 292
İbnu'l-Mâristâniye 70, 100, 444
İbnu'l-Merzuban 171, 347
İbnu'l-Mesih 60
İbnu'l-Mudebbir, İbrahim b. Muhammed 269, 443

İbnu'l-Mukaffa'/İbn Mukaffa' 112, 137, 170, 406
İbnu'l-Muneccim, Ali b. Yahya 443
İbnu'l-Musileye 209, 444
İbnu'l-Muslime 209
İbnu'l-Muteyyem 218
İbnu'l-Mu'tezz 158, 169, 170, 227, 228, 281, 285, 325, 341, 407, 418
İbnu'l-Mutran 88, 96, 302, 303, 315
İbnu'n-Nakkaş 88, 292, 293
İbnu'r-Râvendî 134
İbnu's-Sâiğ 62, 295
İbnu's-Sayrafî 101, 231, 269
İbnu's-Semîne 299
İbnu's-Semmak 219
İbnu's-Serrâc 300, 391
İbnu's-Sikkît 116, 245, 273, 291, 328, 339
İbnu'ş-Şecerî 60, 65-67, 99, 260, 314
İbnu't-Te'avizî 444
İbnu't-Tilmîz 88, 187, 292, 303, 320
İbnu't-Tuyûrî 210
İbnu'l-Vâsıtî 89
İbnu'l-Velid 209
İbnu'l-Yezidî 156
İbnu'z-Zeki 444
İbnu'z-Zeyyât 84, 94, 291, 443
İbrahim (Benu Mudebbir ailesinden) 183, 327
İbrahim (el-Yezîdî) 324, 338, 339
İbrahim b. Abbas es-Sûlî 183
İbrahim b. Adiyy 315
İbrahim b. Mehdi 182
İbrahim b. el-Mudebbir 327
İbrahim b. Muhammed eş-Şeybanî 280
İbrahim el-Harbî 85
İbranice 409
icâze bi't-tedrîs ve'l-iftâ 24, 39
icâzet 23, 32-35, 39, 66, 118-120, 122
icmâ' 37, 284
ictihâd 18, 36, 37, 241, 432
ifâde 329, 349
ifsâh 143
İhşidîler 95
ihtilaf 9, 37-39, 44, 54, 127, 128, 149, 202, 251, 294, 381, 431
ihtisas (lisansüstü) öğrenciliği 24
ihtisas öğrencisi ayr. bk. sâhib 25, 61, 66, 69, 72, 74, 91, 106, 122, 160, 161, 186, 222, 234, 270, 283, 313, 324, 336
ihvâniyyât 189, 299
ikrâ (kıraat ettirme) 62, 287, 329
iktizâ 158, 162
İldefonsus (Toledolu) 405
ilâhî iradecilik 17
ilmu'l; ~-âdâb, 106; ~-ahbâr 191, 196; ~-akl 5; ~-Arabiyye ve'l-Arab 106, 195; ~-edeb ve'l-haber 193, 196; ~-haber 191; ~-lisân 106, 196; ~-vesâik 309, 394; ~-şer' 5; ~-şurût ve's-sicillât 309, 344
İmaduddin b. Zengî 294
İmaduddin el-Kâtib el-Isfahanî 63, 187, 284
imlâ 62, 66, 73, 84, 91-94, 132, 143, 144, 147, 172, 179, 192, 194, 195, 218, 242, 245, 259, 260, 272, 287, 288, 310, 311, 313, 323, 334, 363, 373, 381, 382, 386-391, 395, 399, 400, 403, 410; ~ asistanı 121, 122, 388; ~ meclisi 66; ~ tekniği 387, 419
İmran el-İsrailî 292
İmriu'l-Kays 163, 164
İncil 395
İngiliz hukuku 371, 372 ayr. bk. âdet hukuku
İngiltere 26, 371, 372, 374, 378, 379, 394, 411, 414, 415
inşâ 154, 155, 179, 310, 332, 381
i'râb 65, 107, 109, 110, 125, 133, 143, 144, 146-148, 152, 162, 170, 171, 224, 228, 250, 251, 271, 272, 294, 428, 429
irticâlî/irticâlen/irticâlîlik 58, 91, 93, 171, 178, 188, 215, 250, 328, 334, 339, 390, 400, 401, 433, 436
İsa b. Abdulaziz el-Cuzûlî 93
İsa b. Ömer 116, 146
İsa er-Rakkî 293
İshak b. Cüneyd el-Bezzaz 315
İshak b. İbrahim el-Farabî 242
İshak b. İbrahim el-Mevsılî 256, 337
İshak b. İsa b. et-Tebba' 389
İsidore (Sevillalı) 405
İskender (Makedonya hükümdarı) 335
İskenderânî 219
İskenderiye 77, 78, 301, 332; ~liler 266
İskenderiye Câmii 60
İskenderiye Hastanesi 331
İslâm; ~ dinî hukuku 34; ~ düşünce tarihi 128; ~ şehri 25, 29; ~ hukuku 4, 17, 27, 34, 38, 378; ~'ın klasik çağı 3, 19, 20, 21, 25, 28, 34, 39, 44, 50, 57, 105, 173, 287, 297, 308, 321, 353, 364, 367, 371, 372, 378, 387, 404, 405, 419-421, 424, 426; ~öncesi 118, 119, 132, 143, 148, 149, 152, 155-157, 161, 164, 168, 173, 174, 245, 261, 304, 369, 398, 399, 406, 422, 426, 434

İslâmî ilimler 12, 58, 62, 64, 89, 105, 261, 264, 299
İslâmiyatçı 18, 19, 38, 372
İsmail (b. Abdulhamid) 76
İsmail (b. Muaz er-Râzî) 206
İsmail b. Ali 171
İsmail b. Subeyh el-Kâtib 317
İsmailiyye 11
isnad 5, 84, 85, 90-93, 116, 117, 119-122, 137, 229, 241, 242, 245, 315, 317, 319, 321
İspanya 58, 65, 130, 265, 301, 387, 392, 393, 395, 396, 424
İspanyolca 87, 154, 411
İstanbul 50, 85, 188, 204, 232, 436
istiftâ 36
istincâz 158, 162
işbaşı eğitimi 71, 76, 181, 265, 288, 291
İşbiliye 242, 303-305, 311, 320, 321
iştikâk 107, 108, 136
'itâb 158, 162
İtalya 356-358, 361-371, 376, 381, 384, 385, 387, 393, 394, 396, 398, 400, 401, 403, 414, 415, 423, 424
İtalyan; ~ hümanizmi 356, 357, 399, 423; ~ Rönesansı 123, 182, 267, 279, 304, 335, 355, 356, 360, 381, 392-395, 397-400, 410, 420, 425, 426
İtalyanca 194, 360, 393, 411, 422
İzzuddevle (Büveyhî hükümdarı) 163, 325, 431

Jaiyan bk. Ceyyan
Jativa bk. Şâtibe
Jerome 404, 405
Jocius de Londoniis 376
John de Procida 411
jurista 360
jüri 378; ~-şahit sistemi 372

Kâ'atu'l-ikrâ 70
Ka'b (b. Züheyr) 155
Kabîsa b. Cabir el-Esedî 228, 350
Kâdı Abdulcebbâr 11, 12, 13
Kâdı ed-Dabbî 120
Kâdı Fethuddin İbn Abduzzâhir 331
Kâdı İsmail 83
Kâdı Vekî' 244
Kâdı'l-Efdal Abdurrezzâk 280
Kâdı'l-Eşref 77
Kâdir Billah 10-12, 45, 51, 281, 340
Kâdirî Akîdesi 10, 11, 16, 51, 307
Kadisî 299
kâfiye 58, 61, 65, 107, 108, 110-112, 136, 144, 154, 156, 159, 175, 177, 225, 339, 428, 431, 432
Kâhir (Abbasî halifesi) 189, 298
Kahire 50-52, 54, 60, 61, 63, 64, 67, 69, 70, 77, 78, 88, 99, 101, 102, 136, 137, 232, 233, 235-237, 275, 301, 305, 314, 318, 342, 346, 350; ~ câmileri 61; ~'nin Eski Câmii 61
Kâim Biemrillah 10, 51, 210, 250, 281
Kalavun (Memlük hükümdarı) 331
kalfa 26, 380
Kalkaşandî 70, 100, 176, 177, 225, 226, 229, 232, 269, 331-335, 340, 350, 351
Kâmil bk. el-Melikü'l-Kâmil 61, 96, 281, 293, 330, 423
kanon (Kilise) hukuku 371, 376, 378
kâri/kurrâ 11, 46, 108
kâss 173, 201, 202
Kastilce 154
Kastilya 411, 414, 415
Kasım (b. Sabit) 75, 93, 94
Kâsım b. Ferruh eş-Şâtıbî 61
Kasım b. Ma'n 130
Kasım b. İsa el-'Iclî 325
Katâde b. Di'âme 144, 156, 195, 243
kâtib 58, 63, 67, 71, 76, 78, 107, 110, 119, 120, 144, 149, 150, 154, 159, 170, 174, 176, 177, 179-184, 186, 187, 193, 195, 211, 217, 228, 229, 231, 247, 262, 264, 265, 269, 276, 279, 280, 282-284, 290, 291, 301, 309, 312, 313, 317, 319, 321, 322, 325, 327, 331-337, 340, 341, 350, 367, 371, 394, 396, 410, 423-425, 427, 430-433, 437, 438, 444; ~lik disiplini 59, 107, 127, 181, 282, 336, 361, 410, 425, 432
kâtibu; ~ cund 333; ~ dîvâni'l-inşâ 332; ~ hâkim 333; ~ harâc 333; ~ kâdı 333; ~ meûne 333; ~ resâil 333; ~ şurta 333; ~'d-derc 331, 332, 350; ~'d-dest 331, 350; ~'s-sırr 331, 332
Kâtib el-Ezrak et-Tenûhî 193
Kâtib el-Isfahânî 67, 444
kâtimu's-sırr 331
Kâtip Çelebi 309, 344, 345
Kayravan 280, 296, 305
Kayravânî 68, 330
Kays 111
kaysâriyye 25

kelam 3, 6, 15, 31, 72, 79, 107, 129, 148, 155, 170, 209, 216, 434
Kelbî hanedanı 394
Kelîle ve Dimne 158, 406
kendi kendine öğrenme 117, 121, 261, 263, 265-273, 275, 311, 420, 422
Kerek 332
Kerh semti (Bağdad) 66
Kerrâmiyye 11, 13
Keysan 255
Keysan el-Huceymî 62
Kıftî 59
kırâat 8, 62, 242, 379
Kileb el-Ukaylî 152
Kinâne 111
Kindî (filozof) 181, 298, 316
Kindî el-Berkî 119
Kipling, Joseph Rudyard 420
Kisâî 60, 61, 84, 94, 117, 126, 146, 150, 152, 244, 245, 249, 291, 294, 324, 326, 330
Kitâb 15, 74, 84, 90, 94, 95, 121, 122, 145, 146, 174, 177, 179, 255, 271, 294
Kitâb-ı Mukaddes 395
kitâbe 179, 312, 331, 332
kitâbetu'l; ~-emvâl 332; ~-inşâ 332
kitap kültü 82
Kitap Satıcıları Çarşısı (Bağdad) 317, 320
kitapçı 108, 169, 183, 184, 269, 310, 312
klasik dil 143, 152, 156, 173, 393, 422, 426
kompozisyon ayr. bk. telif 107, 155, 309, 310, 332, 334, 384, 386, 387, 390
konsensüs 37, 44
Konstantiniyye bk. İstanbul 204
korporasyon 21, 53, 369, 377
Kristeller, Paul Oskar 357-360, 362, 364, 365, 381, 385-387, 394, 395, 398, 399, 402, 403, 405, 406, 415, 416, 424
Ksenofon 366
Kudâme b. Ca'fer 181
kudemâ 164, 216, 246, 275, 356, 382, 399, 404, 427; ~nın ilimleri 105, 263, 275, 279, 298
Kudüs 61, 373, 376
Kudüs Aziz Yahya Hastanesi Tarikatı bk. Hastaneciler 376
Kudüs Krallığı 376
Kûfe 65, 83, 116, 126, 128, 130, 146, 148, 152, 153, 192, 204, 246, 271, 293, 325, 350; ~liler 22, 128, 145, 146
Kûfe mektebi 163
Kûfî hattı 319
Kumeyt 159, 164
Kur'ân 4, 5, 8, 11, 17, 18, 23, 43, 46, 57, 60-62, 65, 68, 73, 75, 77, 80, 82, 89, 93, 95, 109, 110, 115, 117-119, 125, 128, 131-133, 143, 144, 146, 147, 150-152, 156, 157, 159, 165-168, 176, 197, 200, 202, 204, 205, 207, 213-216, 218, 234, 242, 246, 261, 267, 269, 287, 302, 307, 311, 313, 317, 318, 329, 330, 339, 340, 388, 389, 391, 392, 422, 428, 431-433, 435-437, 439; ~ ilimleri 46, 83, 89, 107, 108, 158, 203, 318, 373
Kurtuba 61, 74, 106, 174, 184, 189, 299, 310, 311, 321, 391
Kuseyyir 'Azza 155, 244
Kuşâcim 160
Kuşenî 94
Kuşeyrî (Ebu Nasr) 219, 221
Kuşeyrî (Ebu'l-Kasım) 219
Kutbeddin et-Tabesî 60
Kutrub 325
kuttâb 59, 160, 290, 348, 388, 394; ~u's-sebîl 58
Kuza'î 442
Kuzey Afrika 93, 145, 189, 296, 305, 314, 399
kürsî 173
kütüphane 51, 63-65, 67, 68-70, 75, 79, 80, 83-90, 95, 96, 98, 106, 110, 147, 188, 207, 222, 232, 234, 242, 247, 292, 295, 302, 303, 306, 307, 316, 317, 320, 321, 330, 331, 344, 358-360, 363, 395; ~ci 31, 46, 65, 67, 68, 70, 95, 184, 317, 330, 331

lahn 66, 145, 146, 149-152, 170, 171, 195, 224, 267, 268, 393, 426, 428
Lancaster 375
Lane, E. W. 329
Laoust, Henri 18, 52, 418
Latin Batı 3, 5, 32, 305, 355, 382, 392, 421
Latince 6, 26, 31-33, 66, 180, 194, 263, 275, 299, 301, 302, 331, 350, 358, 360-363, 380-382, 387, 392-396, 402, 405, 410, 411, 423
lectio ayr. bk. kırâat, takrîr 379
legista 360
Lehrfreiheit 32
Leon 414
Lernfreiheit 32
levâhık 179
Leyla 155
Leys b. Muzaffer 131
Leys b. Râfi' 93
Leys b. Sa'd 131, 205

licentia docendi 26, 31, 32, 33, 34
Lincoln's Inn mektebi 379
lisânî 106, 125
lisans öğrencisi 288, 374, 379, 380
lisansüstü öğrencisi 25, 77, 146, 161, 283, 288, 289, 379, 380
Lisanuddin b. el-Hatîb 158
logothete 188, 335
lonca 19, 20, 21, 24-27, 29, 35, 42, 48, 213, 280, 369, 372, 376,-379, 380, 421
Londra 26, 50, 65, 97, 371, 372, 374-379, 414, 422, 423
Lovato 363
Luccalı Bene 402
Lucera 366
Luther 42
luğa/lüğat bk. sözlük ilmi 107, 108, 110-112, 126, 127, 129, 136, 143, 144, 149, 156, 193, 194, 196, 197
Lübnan 65, 416

Maarra 61, 74
Maarrî bk. Ebu'l-'Alâ el-Maarrî
maaş 76, 211, 285, 290-294, 315, 326, 327
Macaristan 414
magisterium 9, 33, 40, 42, 43, 53, 54, 79, 213, 421
Mağrib 204
Mağribî 164, 184, 318
mahallî lehçeler 143, 392
Mahmud b. Melikşah (Selçuklu sultanı) 281
mahtut 51, 65, 75, 97-99, 181, 182, 275
Makdisî 61, 97, 102, 262
Makkârî 112, 136
Makrizî 69, 99
Makyavelli 423
Malaga 85, 311, 321
Malazgirt 391
Mâlik b. Enes 22, 121, 127
Mâlikîler 48, 69
Manetti 405
Manfred (Sicilyalı) 366
Mansur (Abbasî halifesi) 73, 281, 337
Mansur (Muvahhidî hükümdarı) 281, 320
Mansur b. Ammar 205, 212, 218
Mansur b. İsa 266
Mansur Camii 13, 60, 202, 206, 215, 219, 220
Mansur şehir merkezi 219
mantık 6, 49, 81, 86, 113, 116, 137, 165, 245, 269, 270, 300, 315, 317, 321, 398
manzûm 154, 155, 159, 160, 177, 196, 382, 427, 428, 430, 434
Mardin Türbe-Medresesi 69
Marguerite (Valoisli) 194
Massignon, Louis 20, 25, 53
Master 26, 32, 33, 295, 414
matematik 87, 262, 300, 301, 305, 319, 359
Mâverdî 408, 418
Mâzinî 107, 122, 192, 242, 249, 293
Mazyar b. Karin 298
McKeon, Richard 404
meânî 107, 108, 111, 112, 136, 222
mecâlis 61, 192, 195, 390, 394
Mecduddevle Ebu Talib (Büveyhî hükümdarı) 326
Mecduddin Bûrî 281
Mecduddin İbnu's-Sahib 88
meclis 66, 71, 72, 74, 173, 205, 218, 234, 288, 329
meclisu'l; ~-uns 73; ~-va'z 182, 211, 218; ~-nahviyyîn 72
Mecnun 155
Mecûsîler 134
medhiye 73, 157, 162-164, 283, 285
medîh 157
Medine 22, 91, 124, 128, 145, 204, 327; ~liler 22, 128, 145
medrese 3, 11, 22, 25-31, 45-49, 54, 60, 62-70, 99, 109, 110, 129, 132, 176, 186, 201, 203, 210, 218, 220, 221, 259-261, 270, 284, 290, 307, 314, 316, 320, 330, 331, 373, 377-379, 394, 423
meğâzî 194
Mehdi 76, 100, 182, 249
Mehdi Câmii 219
Mehrî 145, 296, 343
Mekâdise 61
Mekfûf 294, 295
Mekfûf el-Berî 60
Mekke 95, 167, 204, 318, 327, 436
mekteb 3, 4, 22, 24, 29-31, 39, 40, 57-59, 71, 72, 76, 78, 79, 81, 94, 96, 120, 128, 129, 133, 145, 147, 160, 165, 200, 212, 224, 241, 245, 252, 265, 287, 288, 290, 302, 323, 325, 326, 336, 363, 371, 372, 374, 376, 379, 388, 394, 402, 404, 421, 422, 437 ayr. bk. kuttâb; mahallî ~ler 148; şahsî ~ler 22; ~u'l-'âmme 323
mekteb hareketi ayr. bk. Skolastik hareket 128
mektebî ayr. bk. skolastik 3, 41, 247, 306, 358, 359, 362, 377, 379
mektup yazıcıları 63, 84, 108, 127, 159, 161, 172, 179-187, 189, 204, 211, 280, 283,

299, 301, 315, 327, 332, 341, 382, 396, 400
mektup yazımı/yazma 76, 78, 95, 108, 113, 127, 144, 145, 152, 160, 161, 165, 174, 176, 177, 179, 180, 182-186, 188, 189, 192, 195-197, 212, 215, 216, 233, 235, 262, 283, 306, 315, 321, 332, 335-337, 361, 362, 382-386, 396, 397, 399, 401-403, 420, 430, 434
el-Meliku'l-Âdil 292
el-Melikü'l-Efdal 84, 86, 88, 89, 188
el-Melikü'l-Mes'ûd 293
el-Melikü'l-Muazzam 242
el-Melikü's-Salih 284, 318
Melikşah 45, 46, 215, 302
Memluk 331, 370
Me'mûn 7, 59, 64, 72, 78, 95, 113, 115, 134, 147, 150, 151, 168, 170, 182, 183, 218, 244, 281, 294, 324, 325, 327, 338, 339
mensûr 196, 382, 383, 395, 411, 427-429, 430, 434
Merend 270
Meriyye 93
Merrakûşî 101, 184, 231, 273, 310, 314, 345-348, 350
mersiye 158, 256, 368
Merton College 422
Merv 205, 220
Mervan (1.) (b. el-Hakem) 149
Mervan (2.) (son Emevî halifesi) 170, 180, 335
Merzubânî bk. Ebu Ubeydullah el-Merzubânî 137, 193-195, 338, 350, 444
Merzûkî 160, 181, 226, 230, 260
mescid 3, 27, 29-31, 62, 73, 83, 129, 201, 203, 218, 260, 307, 372-374, 376; ~-college'ler 19, 22, 27, 30, 203, 218, 284; ~-han 3, 28, 29, 30, 260, 371, 373, 377, 378, 394
Mescid-i Aksâ 376
Mescid-i Nebevî 62
Mesih 33, 43, 376
Mes'ûdî 195
Meşşâî 358
metafizik 359
Metlitzki 409
metodoloji 5, 9, 12, 17, 24, 31, 46, 47, 67, 80, 118, 123, 155, 156, 159, 160, 192, 216, 253, 255, 256, 373, 398, 420, 422, 432
Metta b. Yunus 300
Mevsılî 193, 196
Meybuzî 320
Meydânî 59, 429
Meymûn el-Akran 116, 145
Mez, Adam 50, 51, 129, 167, 259
mezheb 4, 9, 10, 13, 22, 24, 25, 27, 28, 31, 34, 45, 48, 49, 68, 73, 127, 148, 201, 210, 212, 216, 272, 378, 409
Mezyedîler 209, 340
Mısır 61, 65, 74, 76, 77, 84, 87, 93, 95, 96, 183, 187, 194, 204, 206, 212, 242, 276, 292, 293, 295, 301, 303, 305, 314-316, 330-332, 369, 376, 411
Mısrî bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed 206, 211, 218
Mihne 5, 7, 8, 22, 42, 79, 82, 133, 200, 204, 205, 212, 213, 216, 219, 306, 340
Milan 356
Milhan b. Ubeydullah 325
miras fıkhı 158, 439
Miskeveyh 407
Moğol 370
Montaigne 247, 399, 422, 425
Monte Cassino 382, 383, 385, 401, 415, 424; ~ kütüphanesi 358
morfoloji 110, 136, 148, 427
Mozarab Alvaro 395
Muallaka-i Seb'a 59, 65, 156
muallim 26, 42, 57, 60, 63, 68, 143, 183, 184, 197, 287, 288, 302, 323; ~u'l-'âmme 323
muâmelât 17, 378
Muarric 244
Muaviye (b. Ebi Sufyan) 155
Muberred 75, 83, 84, 90, 107, 113, 121-123, 136, 137, 193, 244, 250-253, 255, 256, 271, 294, 325, 327, 336, 342
mubtedi 24
mueddib 287, 288, 300, 323, 326
mu'errih 192
Mueyyeduddevle 161, 283
Mufaddal ed-Dabbî 65, 106, 107, 133, 152, 156, 161, 291
mufîd 317, 329
Mufîd 312
muftî/müftî 9, 24, 26, 34, 35, 36, 39, 329, 410
muhâdarât 107
muhadramûn 434
muhafaza 14, 88, 95, 117, 148, 150, 152, 155, 162, 200, 241, 243, 256, 269, 356, 380, 382, 387, 389, 390, 394, 398, 433, 435
Muhammed (b. Yezîdî) 324
Muhammed (Benu Mudebbir ailesinden) 183

Muhammed (Hz.) 4, 81, 116
Muhammed b. Abdullah bk. Abdullah b. Tahir (Tahirî hükümdarı) 291, 326
Muhammed b. Abdullah el-Ensarî 311
Muhammed b. Abdulmelik Lahmî 189
Muhammed b. Abdulmelik ez-Zeyyât 107
Muhammed b. Abdurrahman el-Bendecihî 86
Muhammed b. Ahmed b. Caye 187
Muhammed b. Ahmed el-Mağribî 184
Muhammed b. Ahmed en-Nisâburî 121
Muhammed b. Akîl 217
Muhammed b. Ali el-Ubeydî 321
Muhammed b. Attab el-Cuzemî 312
Muhammed b. Bahr Isfahânî 183
Muhammed b. Ca'fer (İbnu'l-Merâğî) 325
Muhammed b. Davud b. Ali ez-Zâhirî 58
Muhammed b. Eban b. Seyyid 92
Muhammed b. Ebi'l-Hakem el-Lahmî 321
Muhammed b. Esbağ 320
Muhammed b. Esed el-Kâtib 313
Muhammed b. Eyyub el-Ğâfikî 311
Muhammed b. el-Hasan el-Cuzemî 321
Muhammed b. el-Hasan es-Sekafî 311
Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî 166, 309
Muhammed b. Hasan ez-Zebîdî 92
Muhammed b. Heydem 11
Muhammed b. Hibetullah 250, 326
Muhammed b. Hubeyre 325
Muhammed b. Hud 321
Muhammed b. el-Hüseyin el-Hâtimî 194
Muhammed b. İbrahim b. Muaviye el-Kureşî 92, 315
Muhammed b. İsmail 62, 96
Muhammed b. İsmail ez-Zencî 184
Muhammed b. el-Mucellî 304
Muhammed b. Muhammed el-Ahdab 321
Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî 156
Muhammed b. Said 85
Muhammed b. Sevâb 289
Muhammed b. Tahir es-Sicâzî 441
Muhammed b. Velled 58
Muhammed b. Yahya er-Rabahî 253
Muhammed b. Yahya et-Temîmî 169
Muhammed b. Yahya Zebidî 221
Muhammed b. Yezdad 325
Muhammed b. Yunus el-Hicârî 326
Muhammedî, -ler 365, 370
Muhâribî 192
Muhellebî 111, 320
Muhezzebuddin Abdurrahman b. Ali 300
Muhezzebuddin İbnu'l-Hacib 292
Muhezzebuddin İbnu'n-Nakkaş bk. İbnu'n-Nakkaş 292
muhtesib 27, 298, 428, 430
muîd 25, 329
Muizziyye Medresesi 314
Muizziye semti (Kahire) 63
Muizzuddevle 164, 431
Mukaddes Metinler 4-6, 16, 18, 23, 29, 115, 130, 148, 204, 213, 216, 246, 307, 387, 389
mukâtebe 179
mukettib 287, 288, 323
Mukle ailesi 282
mukrî 68
Muktedî (Abbasî halifesi) 209, 215, 326, 327, 341
Muktedirî Hastanesi 298
Muktefî Liemrillah (Abbasî halifesi) 73, 187
muktib 287
mulûku't-tavâif 284
mumlî 386, 388, 389, 399, 403, 410
munâdeme 307, 340
munâzara 8, 9, 25, 26, 29, 39, 40, 44, 50, 63, 64, 109, 110, 144, 214, 215, 217, 247, 250-253, 255, 259, 260, 270, 293, 374, 379, 400, 440
munşî 179, 332
murâkıb 25
murâsele 179
murettebe bk. maaş 291
mu'rib 143
mushaf 73, 95, 307, 314, 317
musned 23
Mustaîn Billah (Abbasî halifesi) 159
Mustansır 87, 89, 325, 340
Musta'sım Billah (Abbasî halifesi) 158
Mustazhir (Abbasî halifesi) 327, 341
musteftî 35, 36
Mustekfî (Abbasî halifesi) 299
Mustencid Billah (Abbasî halifesi) 73, 281
Musul 88, 120, 188, 391
muşâ'ara 250
Mutarrizî 126
mutasaddır 125, 328, 329, 330
Mu'tasım (Abbasî halifesi) 7, 76, 136, 183, 298, 339
Mu'tazıd Billah 158, 184
Mu'tedid 293, 298
muteeddib 288
mutefakkih 24, 26
Mu'temid (Abbasî halifesi) 183, 327

Mutenebbî 59, 65, 66, 68, 119, 134, 158, 159, 164, 166, 175, 176, 184, 194, 227, 252, 282, 300, 319, 389, 428
muteressil 179, 181, 299
Mutevekkil (Abbasî halifesi) 7, 83, 136, 183, 213, 249, 298, 328, 337, 339
Mutezile 4, 5, 7, 9, 11, 45, 48, 200, 307
Mutezilî -ler 4, 7-10, 12-15, 22, 45, 49, 51, 81, 82, 96, 126, 148, 200, 201, 209, 213-215, 299, 307, 308
Mu'tezz (Abbasî halifesi) 158, 328
Mutî' (Abbasî halifesi) 299, 431
Muttakî Lillah (Abbasî halifesi) 214, 307, 339
Muvaffak (Abbasî şehzadesi) 183
Muvaffakuddin Abdulaziz 292
Muvaffakuddin b. Ya'îş 128
Muvahhidîler 73, 303, 305, 306, 320
Muzaffer (Eftasî halifesi) 326
muvaşşah 73
Muzehhebât 157, 225
muzekkir 201, 202
Mübeşşir b. Fâtik 87, 281, 411
Müeyyedüddevle (Büveyhî hükümdarı) 336
müfredat 14, 30, 42, 48, 49, 72, 80, 95, 129, 201, 262, 265, 270, 421
münâzara bk. munâzara
münşî 154, 160
mürebbî 86, 122, 133, 184, 249, 250, 279, 280, 284, 288, 290, 291, 294, 298, 300, 323-328, 335, 339, 379, 394, 423
mürüvvet 112, 114, 207
Müsebbih b. el-Hüseyin 120
Müslim 222, 436
müstemlî ayr. bk. imlâ asistanı 121, 122, 132
müstensih 73, 85, 89, 108, 121, 147, 154, 206, 272, 280, 292, 312, 313, 315-320, 331, 332, 410
Müşebbihe 11, 210
Mütekellimûn 4, 7
müzâkere 73, 75, 214, 249, 250, 255, 268, 285

Nâbiğa ez-Zubyânî 161, 163
Nadr b. Hadid 339
nâşi 154, 162, 171, 172, 226, 332
Nâşi el-Ekber 162, 171
nâşietu ehli'l-edeb 155
Nâşietu'd-devle 155
Nahhâs, Ahmed b. Muhammed 74, 443
nahiv 6, 57, 59-70, 74, 75, 83, 84, 86, 89, 90, 93-96, 99, 106-112, 116, 118-125, 127-132, 135, 136, 139, 143-150, 152-154, 156-158, 161, 163, 164, 171, 183, 184, 187, 191, 193-195, 197, 215, 216, 222, 225, 242, 249, 250, 252, 253, 261, 269, 288, 292, 293, 298-300, 302, 305, 306, 311, 314, 325, 330, 333, 336, 340, 387, 390, 391, 428; ~ciler 51, 60, 65, 66, 72-74, 93, 108, 123, 125-128, 134, 137, 145, 146, 148, 152, 157, 164, 193, 293, 324, 330
nahvî 68, 92, 145, 245, 287, 288, 323
nâib 25, 60, 291
Nallino 106
Napoli 356
Napolyon 316
Nâsır (Abbasî halifesi) 73, 321, 325, 326
nâsih 154, 312, 331
Nasr b. Mahmud b. el-Mu'arrif 302
nazar 16, 82
nazım 73, 107, 108, 148, 149, 151, 154, 156, 158-160, 166, 171, 188, 386, 389, 428, 429
Neccâd bk. Ebu Bekir en-Neccâd 202
Necd 111, 242
Neciremî 315
Necmeddin Tûfî 81
nedim 184, 206, 214, 257, 297, 298, 307, 326, 334, 340, 351, 423
Nese 65
neseb 62, 65, 108, 144, 154, 162, 174, 193, 195, 288
Neseî 121, 436
nesîh 157
nesir 58, 107, 108, 112, 131, 133, 148, 151, 153-155, 158-160, 165, 166, 170, 171, 173, 177, 181, 184, 188, 193, 194, 196, 211, 229, 246, 307, 308, 331-334, 360-362, 379, 383, 384, 386, 389, 399, 425, 428-430, 433, 437, 438
nessâb 193
nessâh 154, 312, 316
Neşvan b. Saîd el-Himyerî 267
Nişabur 59, 60, 75, 95, 204, 206, 313, 326
Niftâveyh 62, 170, 228, 316, 391
Nizâmiye Medresesi 30, 45-48, 63-70, 132, 210, 218-220, 261, 314, 316, 320, 330, 331
Nizâmülmülk 30, 31, 45-48, 211, 218, 219, 221, 235
Nocera 366
Normanlar 371, 394
notarius 386
noter 95, 214, 279, 280, 308-312, 331, 363, 364, 371, 401, 402, 423; ~lik 107, 127, 214, 308-312, 331, 332, 384, 394, 400, 420

Novara 358
novella 123, 194
Nuaymî 58
Nuh b. Mansur 106
Nureddin Zengi 63, 187, 231
nutk/nutuk 110, 136, 167, 168, 173, 174, 212, 214, 263
nücûm ilmi 340

Old Manor House 374
Osman (Hz.) 334
Osmanlı Türkleri 370
Oxford 26, 374, 379
Oxford Üniversitesi 377

öğreticiler 44, 382, 400
öğretim üyeliği belgesi 31, 32, 34, 43, 80, 201, 419
öğretme; ~ izni 31, 33; ~ yetkisi 9, 26, 32, 33, 35, 39-41, 43, 44, 79, 80, 82, 122, 201, 213, 421
öğretmen 33
Öklid 301, 319
Ömer b. Abdulaziz 124, 149, 150, 229, 324
Ömer b. Ebi Rebia 163
Ömer b. Hasan el-Edîbî 185
Ömer b. el-Hattab 112
Ömer b. el-Hüseyin el-Hattât 313

Padua 356, 400
Paetow, Louis John 229, 383, 384, 386, 401-403, 415, 417
Palermo 57, 350, 411
Papa 5. Nicolas 359
Papa 7. Clement 41
Papalık Mahkemesi 401, 403
Paris 3, 26, 41, 43, 51, 53, 54, 65, 275-377, 379, 411, 415
Paternoster Row 374
Patt, William D. 381, 385
pazar (çarşı) 25, 27, 60, 298
Pazar duası 166
Pecia 317
Pedro de Alcala 154
Pembroke 375
Pers 133
Petrarch 356-359, 363, 371, 393, 405
Petrus Alfonsi 409, 410
Peygamber (Hz.) 9, 17, 18, 23, 42, 62, 115, 118, 121, 123, 125, 161, 267, 428
Philip (Trabluslu) 410
Pico della Mirandola 370, 414
Piero della Vigna 281, 335, 386, 390, 393, 395, 399, 422, 423
Pietro Aretino 368
Pius (2.) bk. Aeneas Sylvius 366
Poggio 366, 405, 413
Pontano 405
Portekiz 414, 415
profesör 32-34, 360
Provence 398, 415, 424

quadrivium 275, 397
Quastiones Quodlibetales 252

Rabahî bk. Muhammed b. Yahya er-Rabahî 253, 327
rabbi 35
Radî (Abbasî halifesi) 281, 298, 299, 336
Radiyyuddin er-Rahbî 292, 293
Râfıza 11, 13
Rashdall, Hastings 376
Râşid b. İshak 164
râtib bk. maaş 291
râvî 23, 116, 122, 155, 156, 164, 184, 192-194, 243, 245, 257, 337, 338, 380, 399
râviye 116, 153, 156, 163
Raynerius 402
Rebahî 74
recez 158, 196, 242
rehber kitapçık 108, 178, 180-182, 184, 188, 211, 299, 308-312, 382
reîsu'l-mezheb 25
repetitore 400
reportatio 129
retorik ayr. bk. hitâbet ve belâğat 136, 169, 170, 357-359, 361, 383, 397, 398, 401
Rey 126, 164, 204, 206, 326
rey 8, 34
Reynolds 363, 413
rıhle 93, 118, 130, 136, 137, 243, 253
rızk ayr. bk. maaş 291, 293, 294
ribât 70, 206
risâ ayr. bk. mersiye 158
rivâye 192, 329, 391
Rivers, Earl 411
riyâset 125, 253, 316, 367, 413
Rockinger, Ludwig 382, 383, 384
Roger (2.) 392, 399, 415
Roma (İmparatorluğu) 32, 34, 357, 360, 363, 371, 376-378, 393, 394, 398, 401, 405, 419; ~ hukuku 357, 363, 371, 376-378
Rosenthal, Franz 38
Rönesans 356, 357, 359, 361, 363, 365, 369, 370, 402, 404, 405, 424; ~ hümanistleri

392, 393, 403; ~ hümanizmi 359, 362, 392, 394
Ruâsî 146
er-Ru'aynî, Muhammed b. Süleyman 63, 184
Rüknüddevle (Büveyhî hükümdarı) 113, 336

Sâbiîler 132
Sabit b. Abdulaziz 75, 93
Sâbit b. Kurre 181, 263, 298, 299
Sâbit b. Nasr b. Malik el-Huzâî 122, 325, 327
Sabur b. Erdeşir 64, 330
Sadaka b. el-Hüseyin 316
Safed 332
sâhib 24, 26, 66, 106, 122, 161, 222, 234, 283, 313, 324
Sâhib b. Abbâd 164, 227, 283, 288
sahih yol 35-41, 44, 48, 80, 329, 419
Saîd b. Hibetullah 321
Saîd b. Tûfîl 74
Saint Jacques 411
Salahaddin 61, 63, 67, 69, 76, 78, 86, 88, 163, 187, 188, 231, 242, 281, 284, 292, 293, 295, 303, 305, 335, 336, 368, 370, 423
Salathiel 402
Sa'leb 60, 65, 75, 87, 91, 116, 123, 131, 152, 167, 192, 250, 252, 255, 256, 271, 291, 313, 320, 325
Sâlim 76, 95, 100, 335
Sallust 393
Saltes 58
Salutati bk. Coluccio Salutati 405
Samanîler 87
Samedîler 210
sanat 8, 9, 29, 76-78, 107, 108, 110, 113, 133, 144, 154, 155, 158-160, 165, 172, 179-182, 184, 188, 193, 197, 202-204, 206-208, 211-219, 221-223, 233, 235, 236, 247, 253, 262, 271, 276, 283, 300-302, 308-315, 321, 331-333, 335, 336, 340, 368, 369, 381-387, 394, 395, 397, 399-402, 409, 410, 415, 416, 420, 427-433, 435, 437
Santillana, David 21
Saragossa 75, 93, 170, 302, 311
Saray Câmii (Bağdad) 61
Sarazenler 365, 366, 370, 425
sarf 66, 89, 107, 108, 111, 112, 132, 136, 148, 149
Sayrafî, Ebu'l-Kasım 269, 444
Schacht 6, 8, 15, 50, 51, 276
Schaller 385, 416
Schmale, Josef 385
Se'âlibî 164, 227, 283, 301, 341
sebîl 58, 96
secretarius 331
secretary 331, 350, 410
Sedîduddin 86
Sehâvî 61, 158
Sekkâkî 108, 136, 264, 269
sekreter ayr. bk. kâtib 361, 367, 403, 423
sekülarist 133
Sekülarizm 133
seküler 34, 41, 200, 204, 363, 374, 379, 387, 403
Selçuklular 185, 186, 211, 284
Seleme b. Ğayyâd 152
Selmaveyh 316
Sem'ânî 66, 83, 119, 132, 134, 138, 140, 388, 389, 416
semâ'; ~ icâzeti 122; ~ kaydı 84, 87, 90-92, 303, 318, 321
Sencer (Selçuklu sultanı) 295
Seneca 393
sentaks ayr. bk. nahiv 110, 136, 148, 294
Serî er-Raffa' 160, 320
Serjeants' Inn 374
Sevilla bk. İşbiliye 242, 303, 305, 405
Seyf b. Zî Yezen 194
Seyfeddin el-Âmidî 49, 81, 270
Seyfuddevle (Hamdânî hükümdarı) 282, 293
Seyfuddevle Sadaka (Mezyedî hükümdarı) 341
Seyyidûk 58, 97, 160
Sezgin, Fuat 205
sıhâh 23, 222
Sîbeveyh 60, 74, 84, 90, 94, 95, 116, 117, 121, 122, 145, 146, 223, 251, 255, 271, 294, 325
sic et non 25
Sicilya 57, 96, 189, 242, 265, 269, 284, 309, 331, 335, 365, 366, 369, 373, 387, 392-394, 399, 414, 422, 424
Sicistânî 61, 94, 107, 119, 152, 300, 315
Sîdûk bk. Seyyidûk
Sigebert (Gemblouxlu) 405
sihir 105, 170
Silefî 60, 61, 331
Simak b. Harb 124
simya 105, 302
Sinan b. Sâbit b. Kurre 159, 189
Sincar 294; ~ Câmii 60; ~ Mescidi 292
Sind 266, 285
Sîrafî 120, 121, 164, 320

sîre/siyer 194, 195, 299, 304
siyasetnâme 144
siyer bk. sîre
skolastik 3, 4, 42, 49, 359, 405; ~ (mektebî) 3, 41, 247, 358, 362, 377, 379, 398; ~ Hareket 3, 4, 371; ~ metot 3, 25, 40, 41, 44, 109, 398, 419; ~ münâzara metodu 40
Skolastisizm 1, 3, 4, 49, 67, 108, 241, 247, 359, 390, 398-400, 410, 419, 420, 423, 426
socius 66, 283
Sorbonne 41
sözdizimi ayr. bk. nahiv 148, 149, 151, 194, 251, 253, 427, 428
sözlük; ~ bilgisi 59, 61-63, 112, 196, 330, 427, 429; ~ ilmi 59, 67, 68, 69, 86, 106-108, 111, 116, 118, 124, 126, 129, 131, 132, 136, 144, 146, 154, 156-158, 191-193, 195, 197, 222, 242, 245, 264, 288, 299, 302, 306, 311, 315, 330, 340, 390, 391, 398
St. Andrew Kilisesi 374
St. George Hanı 374
St. Paul Kilisesi 374
St. Sepulchre Kilisesi 374
Stephen (İngiliz kralı) 374
studia edebiyye 67, 78, 106-109, 112, 125, 127, 130, 132, 143, 145, 148, 149, 152, 165, 185, 187, 191, 192, 195, 197, 217, 222, 223, 225, 262, 264, 271, 288, 290, 298, 299, 305, 308, 315, 336, 387, 389, 390, 394, 397, 398, 400, 402, 404-406, 419
studia humanitatis 152, 359, 360, 387, 390, 392, 397, 399, 404-406, 419
Subkî 95
Suetonius 404, 405
Sufyan b. Uyeyne 157, 226
Sufyan es-Sevrî 119, 127
suhbe 77, 161
Sultâniyyât 189, 299
Sumeysatiyye Tekkesi 87
summa 3, 12, 50, 52, 398, 415
Sur 65
Suraka el-Bârikî 170
Suriye 61, 74, 89, 111, 164, 187, 204, 211, 212, 292, 300, 318, 330, 331, 369, 376
Suyûtî 11, 12, 51, 117, 259, 260, 330
Süleym er-Râzî 65
Süleyman b. Habib el-Muhellebî 162
Süleyman b. Haccac 72
Süleyman b. el-Hasan 336
Süleyman b. Musa 303
Süleyman b. Vehb 443
Süleyman el-Hallî el-Yemenî 330
Süleyman Tapınağı 376
Süleyman Tapınağı'nın Fakir Şövalyeleri bk. Tapınak Şövalyeleri 376
Sünnet 4, 5, 8, 9, 17, 18, 152, 177, 200, 213, 295
Sünnî 9, 13, 34, 35, 45, 48, 81, 202-204, 307, 329, 378
Süryanice 88, 187

Şa'bî 156, 241
Şâfiî 3-12, 14-18, 22, 24, 31, 45-52, 69, 81, 115, 121, 124, 127, 131, 132, 150, 166, 202, 204, 205, 207, 210, 212-216, 219-221, 224, 236, 307, 315, 316, 432
Şâfiî mezhebi 12-14, 31, 46, 48, 49, 63, 68, 69
Şâfiîler 10, 12, 14, 16, 48, 69, 81, 210, 213
şâhid/şevâhid 94, 112, 123, 129, 133, 156, 157, 214, 294, 335, 369
Şâtıbe 311
şâz kıraat 8
Şebuştî 184
Şemir b. Nümeyr 106
şerefiye ayr. bk. maaş 220, 294, 295, 315
Şerefuddin Muhammed b. Nasr 303
Şeriat 43, 199, 200, 310, 440
Şerif Ebu Ca'fer 210
Şerif el-Murtazâ 120
Şerîf er-Râdî 283
Şeriş 189
Şerişî 189
Şevki b. el-Kutemî 156
Şeyban kabilesi 133
Şeyh Müfid 11
Şeyho, Louis 187
Şeyhu's-Sedîd bk. Ebu Mansur (tabib) 292, 295
Şîa 11
Şiblî 204, 206
Şihabeddin eş-Şevva' 61, 73
şiir 58-60, 62, 65, 66, 68, 72, 73, 76, 77, 89, 95, 97, 98, 106-108, 110, 112, 116, 118, 119, 121, 123-125, 127, 131-134, 144, 145, 148, 149, 151-165, 171-173, 177, 181, 183, 184, 187, 191-197, 215-217, 222, 225-227, 231, 232, 242, 243, 245, 246, 249-252, 261, 262, 270, 283, 287, 288, 297-303, 305-307, 310, 312, 315, 319, 321, 325, 329, 330, 333, 335, 337, 338-340, 358-364, 367-369, 375, 383, 386, 388, 390, 391, 394, 395, 397-400, 422, 425, 426, 428, 429, 431-434, 436

şi'ru'l; ~-fukahâ 157, 398; ~-udebâ 157; ~-ulemâ 157, 398; ~-nubât 157, 398
Şu'be b. el-Haccac 121
Şuniziye Kabristanı 330
Şuniziye semti 217
şurût 309, 344, 394

tabakât 10, 11, 59, 62, 66, 67, 69, 72, 83, 86, 87, 89, 92, 95, 108, 112, 128, 144, 149-152, 177, 178, 184, 186, 191-193, 195, 196, 202, 203, 205, 216, 242-244, 249, 259, 269, 281, 301, 302, 310-312, 315, 316, 322, 330, 334, 335, 368, 369, 414
Taberî 91, 243, 299, 317
tabiat felsefesi 359
tabîbler 28, 59, 69, 71-75, 84, 86-89, 95, 96, 100, 151, 159, 170, 184, 187, 266, 268, 270, 271, 279, 280, 289, 290, 292-295, 297-306, 315, 320, 321, 342, 359, 368, 369, 424, 438, 442
Taceddin Ebu'l-Yumn el-Kindî 303
Taceddin el-Kindî 88
Taceddin Yahya b. Mansur el-Cerrah 444
Tâciyye Medresesi 220
tahdîs 123
Tahir b. Abdullah b. Tahir 338
Tahirîler 164, 169, 183, 326, 338
Tâî (Abbasî halifesi) 217, 325, 431
taklîd 36
taklitçilik 36
takrîr ayr. bk. kırâat 38, 42, 379
takvâ 17, 69, 131, 134, 212, 305, 339, 340, 373
talebe 23, 46, 65, 85, 91, 118, 121, 124, 144, 147, 148, 203, 204, 250, 255, 288, 289, 314, 348
tâlib 288, 289
Tâlibî ailesi 60
Tâlibîler 175, 283
ta'lîk 390
ta'lîka 12-14, 51, 96, 127-129, 146, 223
ta'lîm 77, 137, 289
Tapınak Şövalyeleri/Tapınakçılar 284, 374-376, 414, 424
tarih 4, 5, 7, 10, 18, 31, 32, 40, 50, 54, 58, 62, 86, 87, 95, 98, 107, 108, 110, 112, 120, 123, 124, 128, 129, 139, 144, 149, 153-156, 158, 174, 185, 188, 191, 192, 194, 196, 216, 217, 225, 227, 233, 262, 268, 275, 282, 288, 299, 306, 307, 310-312, 321, 330, 331, 335, 337, 338, 340, 344, 349, 355, 359, 361, 367, 371, 374, 376-378, 381, 385, 399, 404, 415, 421-423, 442; ~ ilimleri 155
tarîh 'ale's-sinîn 337
ta'rîhî 192
Târîhu Dımaşk 318
tarihyazımı 144, 191, 192, 195, 299, 369, 405
tarîkatu'n-nazar 25
Tarsus 122, 325
tartışma metodu 25
tasnîf 329
tasrîf 389, 427, 428
Tayy 111
te'âlîmu'l-erbaa 275
Tebrizî 63, 65, 66, 67, 116, 132, 245, 250, 261
tecvid 111
te'dîb 106
tedris ayr. bk. fıkıh hocalığı 39, 58, 60, 62, 68, 74, 88, 219, 236, 259, 260, 272, 287, 329
tedris icâzeti bk. öğretim üyeliği belgesi, icâze bi't-tedrîs ve'l-iftâ 32, 34, 201, 419
tedris salahiyeti 9
teeddub 118
tefsir 60, 62, 96, 132, 147, 156, 167, 168, 207, 218, 242, 317
tehdîd 158, 162
telif 23, 49, 94, 110, 115, 116, 169, 184, 222, 245, 269, 299, 302, 310, 332-334, 382, 384, 386, 387, 390, 391, 394, 395, 398, 404, 429, 433, 434, 440
Temîm 111
Temîmî 24, 170
Temmam b. 'Amir b. Ahmed b. Alkame 158
Temples Inn 374, 375
Tenûhî 58, 96, 100, 160, 226, 246, 336, 337, 342, 348, 350, 351
teoloji 3, 4, 11, 12, 14, 16, 17, 31, 33, 40-43, 81, 155, 213, 303, 358, 359, 362, 398, 419, 421
teressul 144, 179, 215, 397
tevârîh 107, 192, 232
tevârîhî 192
Tevhîdî bk. Ebu Hayyan et-Tevhîdî 83, 112, 114, 300
Tevrat 209
Thavies Hanı 374, 375
Thomas More 379, 423
Thurot, Charles 41, 42, 384, 398
tıp 72-74, 87-89, 109, 114, 132, 145, 151, 152, 158, 182, 266, 270, 271, 276, 288, 289, 297-300, 302-305, 340, 342, 359, 403, 421, 424
Tikrît 283
tilmiz 42, 74, 289
tipoloji 55, 201, 333, 344
Tirmizî 436

Tolonoğulları 74
Tomas Akinas 40
topografi/topoğrafya 337, 369
Toprak Vergisi Dairesi 317
Trablus 332, 410
Trablusşam 376
Trivium 397
Tudmir 243
Tuğrâî 444
Tuğrul Bey 185, 315
Tuleytula (Toledo) 424
Tuscany 402
Tüzün 336

Ubeyde b. el-Hamîd el-Kûfî 324
Ubeydullah b. Abdullah b. Tahir 169, 183
Ubeydullah b. Abdullah el-Huzelî 324
Ubeydullah b. Ahmed 184
Ubeydullah b. Süleyman 250, 325, 327
Ubeydullah b. Şahin 207
Ubeydullah b. Utbe el-Hüzelî 124
udebâ 98, 99, 108, 136, 157, 193, 222, 231, 233, 280, 281, 307, 367; ~ çevresi 72, 303; ~ mahfili ayr. bk. edeb kulüpleri 72
Ukberî 68, 69, 319
Ukuştin 193
Ullmann, Manfred 158, 355, 356, 357, 364, 411
ulûfe bk. maaş 291
ulûmu'l; ~-arabiyye 106; ~-edebiyye 106; ~-lisân 106
Umman 74, 431, 438
University College 374, 411
uns 73, 100
Uryula 311
Usî 183
usta 26, 29, 33, 149, 157, 163, 251, 294, 338, 364, 380, 427, 428, 430, 432, 433
usûlu'l-fıkh 5-9, 12, 14, 16-18, 31, 46-49, 51-53, 67, 253
usûluddîn 11, 17
Utbî 163, 186, 193, 196, 232

Ümmü Süleym 57
üniversite 3, 25, 26, 32, 33, 39-44, 54, 129, 137, 301, 357, 359, 360, 362, 371, 372, 377, 378, 419-422
üstat/üstad 12, 13, 25-27, 58, 59, 62, 65, 69, 72, 73, 87, 90, 107, 110, 115, 117-119, 121-124, 132, 147-151, 158, 160, 161, 187, 188, 195, 203, 205, 207, 208, 216, 217, 246, 247, 256, 257, 261, 262, 265, 268, 269, 271, 282, 283, 295, 297, 300-303, 305, 306, 310, 314, 315, 320, 324, 325, 327, 345, 365, 368, 373, 374, 379, 380, 384, 389, 390, 401, 402, 405, 427; ~ fakih 13, 14, 24, 25, 34, 118

vaaz/va'z 40, 93, 107, 173-175, 182, 201-208, 211, 212, 214-222, 233, 236, 400, 403, 405, 422, 423, 440
Vâdi'l-Hicâra (Guadalajara) 95, 326
Vaftizci Aziz Yahya Kilisesi 376
vahiy/vahy 5, 6, 8, 15, 17, 18, 23, 82, 131, 133, 152, 166, 177, 267, 407, 408, 441
vak'anüvis 30, 173, 361
vakıf 4, 19, 27, 28, 30, 31, 42, 43, 45-48, 57-59, 61, 63-65, 67-69, 71, 73, 75, 77, 79-81, 83, 85, 87-89, 91, 93, 95, 97, 99, 101, 117, 284, 287, 289-291, 327, 331, 373, 377, 379
vakıfnâme 63
Valencia ayr. bk. Belensiye 72, 169, 311, 410
Valla 359, 405
vasf 158, 159
Vâsık (Abbasî halifesi) 7, 136, 147, 183, 242, 249, 293, 294
Vâsıt 58, 119, 160, 308
Vâsıtî 59, 60, 62, 65, 68, 69
Vaucluse 356
Vehb ailesi 282
Vehrânî 187, 194, 235, 284
vekayinâme 144
Velid (1.) (b. Abdulmelik) 150
Velid (2.) 156
Velid b. İsa 325
Venedik 356, 357
Verona 356
verrâk 108, 154, 312
vesâik 309, 394
vezin 58, 65, 154, 175, 177, 196, 339, 383, 386, 431
vezzân 294
Vicenza 356
Villani, Filippo 369
virâka 312, 332
Vives 359
Viyana 375
Vossler 358, 412

Wattenbach, Wilhelm 382
Weiss, Roberto 356, 357, 411
Wensinck 174, 229, 233, 236
Wilson 363
Wüstenfeld 305, 344

yabancı ilimler 49, 58, 64, 71, 74, 79, 80, 88, 105, 132, 261, 262-265, 275, 279, 287, 297, 298, 299, 301, 306, 307, 315, 319, 397
Yahudi 35, 73, 84, 88, 89, 132, 134, 208, 209, 252, 292, 293, 298, 302, 409; ~lik 34, 35
Yahya (b. Ebu Yakub) 321
Yahya b. Adiyy 315, 317
Yahya b. Amr el-Cuzemî 311
Yahya b. Eksem 338, 339
Yahya b. el-Hüseyin b. Ahmed b. el-Bennâ 120
Yahya b. Maîn 115
Yahya b. el-Mubârek el-Yezîdî 324
Yahya b. Muhammed el-Erzenî 320
Yahya b. Saîd el-Kattân 121
Yakub b. Davud 76
Yakub b. Killis 73
Yakub b. Süleyman el-İsferâinî 65
Yâkût el-Hamevî 58, 59, 69, 90, 97-102, 108, 136-140, 159, 171, 185, 195, 223, 226-233, 272, 275, 276, 301, 341-344, 346-349, 441
Yâkût el-Mevsılî 120, 313
Yâkût el-Musta'sımî 313
yayıncı 312, 316, 317, 321, 347
Yağmurî 193
Yemâme 242
Yemen 204, 242, 268, 302
Yezîd (Abbasî şehzadesi) 324
Yezîdîler ailesi 94
yönetim ilmi 144, 183, 197, 430
Yuhanna b. Haylan 300
Yuhanna b. Mâseveyh 72
Yunan 32, 34, 42, 43, 72, 81, 95, 105, 111, 133, 180, 192, 199, 213, 262, 265, 266, 275, 297, 298, 362, 366, 394, 395, 398, 406, 423-425
Yunanca 64, 72, 150, 187, 272, 294, 301, 362, 394, 398
Yunanistan 414
Yunus b. Habib 60, 153, 163, 170
Yusuf b. İbrahim 72
Yusuf en-Neciremî 314
Yves Congar 40, 42, 44

Zaferiye mescidi 62
Zafir (Fâtımî hükümdarı) 77, 78
Zağunî bk. Ebu'l-Hasan b. ez-Zağunî 203
Zâhirî mezhebi 15, 48, 53, 58, 82
Zâhiriye Kütüphanesi (Dımaşk) 316
zarâfet 109, 303
Zeccâc 72, 250, 293, 294, 325, 327, 328, 391
Zeccâcî 93, 181, 259, 260
Zehebî 11-14, 50, 51, 73, 138, 234, 237
Zemahşerî 107, 189
Zerdüşt 162
Zevâvî 61
Zeyd 147
ziraat 158
Ziyaeddin İbnu'l-Esîr 76, 77, 110, 159, 160, 171, 177, 181, 187, 188, 243, 247, 269, 284, 307, 423, 425, 427, 428, 438, 444
Zubeydî 94
Zubeyr b. Bekkar 326
Zucâcî 260
Zuheyr (b. Ebi Sülmâ) 163, 168
Zu'r-Rumme 62, 163, 164, 305, 315
Zûzanî 207
Zübeydî 97, 98, 100-102, 113, 136-139, 152, 223-225, 229, 232, 233, 253, 272-274, 276, 342, 343, 346-349, 414
Züheyr el-Furkubî 157
Zührî 156, 217

Çalışmalarında, Ortaçağ Avrupası'nın iki ana düşünce hareketi olan skolastisizm ve hümanizmin temellerini İslâm'ın klasik çağında arayan ve iki medeniyet arasındaki kültürel alışverişin izlerini süren George Makdisi, "Ortaçağ'da Yüksek Öğretim"de medrese-üniversite bağlantısını incelerken, daha sonra yazdığı "Beşerî Bilimler"de ise İslâm'daki edeb ile Rönesans dönemi hümanizmi arasındaki irtibatı ele alıyor.

Her iki hareket de İslâm âleminin doğusunda başlamış, Irak'tan batıya doğru Suriye, Mısır, Kuzey Afrika'nın geri kalan bölgeleri, İspanya ve Sicilya'ya ve oradan da Hıristiyan Batı'nın diğer kısımlarına yayılmıştır. Bu iki hareket Hıristiyan Batı'ya aşağı yukarı aynı zamanlarda, 11. yüzyılın ikinci yarısında ulaşmıştır. Makdisi'ye göre, mevcut deliller ağırlıklı olarak, her iki hareketin yani skolastisizm ve hümanizmin Hıristiyan Latin Batı tarafından İslâm'ın klasik çağından alındığı yönündedir.

Sözkonusu iki hareketin köklerini açıklamada, farklı bir cepheden bakan Makdisi'nin nazariyesi, Avrupa-merkezci modernist bakış açısına veya "Akdeniz ruhu" yaklaşımına nisbetle hakikate daha yakın duruyor.

Bu eser, her iki medeniyetin tarihî-kültürel köklerine ve aralarındaki kültürel ilişkiye ilgi duyan herkes için önem taşıyan tespitler ve yorumlar içeriyor.

KAPAK RESMİ
Harirî'nin
Makâmât'ından bir
sahne (1230 civarı).

GEORGE MAKDISI (1920-2002)

Önde gelen İslâm araştırmacılarından Prof. Makdisi, 1947'de Michigan Üniversitesi'nden mezun oldu, Georgetown Üniversitesi'nde yüksek lisansını, Sorbonne'da doktorasını tamamladı. ABD'nin seçkin üniversitelerinde dersler veren Makdisi, 1993 yılında Giorgio Della Vida Ödülü'nü aldı. Ortaçağ'da Yüksek Öğretim (Gelenek, 2004) ve İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim (Klasik, 2007) isimli eserleri Türkçede yayınlandı.

KİTAP

9 789758 740727