

NÜSŞA

YIL: V
SAYI: 16
KIŞ 2005

ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

Nurullah Yılmaz-M. Sadi Çöğenli

Ebû İshâkzâde Şeyhulislam Esad Efendi'nin Ka'b b. Zuheyr'in "Bânet
Su'âd" Kasidesine Yaptığı Tahmîs

Soner Gündüzöz

Arap Kültürünün İzinde-Arapçada Çekirdek Kelime Kadrosu Sorunu

M. Akif Özdoğan

Abbâsîler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi

Nimet Yıldırım

Fars Öğüt Edebiyatı

Ramazan Altınay

İslâm Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri II

Avram Galanti/Nurettin Ceviz-Musa Yıldız

İbranice'nin Gelişmesine Arapçanın Katkısı

Fârûk 'Umar Fevzî/M. Sait Uylaş

Türkler ve Abbasî Hilafeti İkinci Abbasî Asrına Yeni Bir Bakış

Muhammad Iqbal/Ahmet Albayrak

Niçin Pakistan?

Muhammed Hüseyin Şehriyar/Fahrettin Coşkuner

İran Şiirinde Üslup ve Ekoller

ISSN 1303-0752

Fiyatı: 8.000.000 TL (KDV dahil)

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: V, Sayı/Issue: 16, Kış/Winter 2005

Nüsha

Yıl: 5, Sayı: 16, Kış 2005
Üç Ayda Bir Yayınlanır Hakemli Dergi

Oku A.Ş. Adına Sahibi
ve Yazı İşleri Müdürü
(Owner and Managing Editor)
Fatih Altunbaş

Yayın Kurulu (Editorial Board)
Doç. Dr. Hicabi Kırlangıç
Doç. Dr. Derya Örs
Doç. Dr. Musa Yıldız

Danışma Kurulu (Advisory Board)
Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Recep Dikici (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Kanar (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Ünal Karaarslan (18 Mart Ü.)
Prof. Dr. Mustafa Kılıçlı (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Mürsel Öztürk (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Kâzım Sarıkavak (Gazi Ü.)
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Süleyman Tülücü (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Azmi Yüksel (Gazi Ü.)
Doç. Dr. Mustafa Çiçekler (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Ü.)
Doç. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Halil Tokar (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Ü.)

Redaksiyon:
Hasan Almaz
Nurettin Ceviz
Muhammet Hekimoğlu
İbrahim Ethem Polat
Kemal Tuzcu

Yönetim yeri:
Onurlu Sk. No: 27
II. Kalaba-Keçiören-Ankara

İrtibat (Correspondence Adress)
P.K. 147,
06442 Yenışehir-Ankara-Türkiye
Telefon: (312) 3605000
E-Posta: akademiknusha@hotmail.com

Yıllık Abone Bedeli
(Annual Subscription Rates)
Kişiler (for individuals):
Yurt İçi : 30.000.000 TL
Yurt Dışı (abroad): 40 \$
Kurumlar (for institutions):
Yurt İçi: 45.000.000 TL
Yurt Dışı (abroad): 70 \$

Abonelik için

Banka hesap no:
Türkiye İş Bankası Ankara Necatibey
Şubesi, 0572347 (Hicabi Kırlangıç adına)
Posta çeki no:
Hicabi Kırlangıç, 1001965

Baskı: Bizim Büro Ltd. Şti
Tel: 0312 2299928

ISSN 1303-0752

ANKARA 2005

SUNUŞ

Sizlere ulaşan bu yeni sayısıyla Nüsha Dergisi beşinci yılına adım atmış bulunuyor. Böylece lkemizde istenen akademik kriterlere de sahip bir dergi kimliği kazanıyor. Dergimizin bu duruma gelmesi tamamen siz değerli okuyucularımız ve bilimsel makaleleriyle bizleri destekleyen yazarlarımız sayesinde. Her zamanki gibi bundan böyle de sizlerin yapıcı eleştirilerinizi bekliyoruz. Zira o eleştiriler olmasaydı Nüsha dergisinin bu düzeyi yakalaması mümkün olamazdı.

Dergimizin on altıncı sayısı, Arap edebiyatı, İnan edebiyatı ve Urdu edebiyatı ile ilgili dokuz makaleden oluşuyor. Alanlarında bir boşluğu dolduran bu makalelerin sizlerin teveccühüne mahzar olacağı kanaatindeyiz.

On yedinci sayıda yeni makalelerle sizlerle buluşmak dileğiyle saygılar sunarız.

Nüsha

YAYIN İLKELERİ

1- Nüsha, şarkiyat alanında uluslar arası çapta yayın yapan ve üç ayda bir olmak üzere yılda dört sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

2- Derginin amacı, şarkiyat alanında bilimsel bir platform oluşturmaktır.

3- Dergiye, şarkiyat alanında yazılmış makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri ve kitap tanıtımı ile çeviri makale gönderilebilir. Makaleler e-posta yoluyla gönderilmedikleri takdirde makalelerin ekinde makalenin kaydedildiği bir disket bulunmalıdır. **E-posta yoluyla gönderilen ve içinde Arapça, Farsça, Urduca ve Osmanlı Türkçesi metin bulunan yazıların mutlaka bir çıktısı dergimize ulaştırılmalıdır.** Yazarlar, e-posta adreslerini bildirmelidirler.

4- Yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar, yayın kurulunun konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde yaptıkları incelemelerden sonra yayımlanmaya değer buldukları takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere ilgili alandaki bilimsel çalışmalarıyla tanınan iki hakeme gönderilir. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları gizlidir. Raporlardan birinin olumsuz olması durumunda yayın kurulu çalışmayı yayın programından çıkarır ya da yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporunun sonucunu son kate alır. Raporlar dergi tarafından beş yıl süreyle saklanır.

5- **Dergimize gönderilen çalışmalar, yayımlansın ya da yayımlanmasın, yazarlarına iade edilmez.**

6- **Yayımlanan çalışmaların sorumluluğu yazarlarına aittir.**

7- Derginin yayın dili Türkçedir. Ancak editörler kurulunun kararıyla, yayımlanan çalışmaların toplamının üçte birini geçmeyecek ölçüde İngilizce makaleler de yayımlanabilir. Ayrıca 20 sayfayı geçmeyen Arapça ya da Farsça yazma eser metinleri de yayımlanabilir.

8- Kitap tanıtımı dışındaki çalışmalara her biri en az 50, en fazla 100 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet (summary) ve anahtar kelimeler (keywords) ile makalenin İngilizce başlığı eklenmelidir.

9- Çalışmalar, PC bilgisayarda A4 kağıdı boyutunda “word belgesi” olarak yazılmalıdır (kenar boşlukları dört yandan 2,5 cm, 12 punto Times New Roman ve 1,5 satır arayla) ve 20 sayfayı aşmamalıdır.

10- Çalışmalarda çizim, şekil ya da harita yer alacaksa bunlar, dergi boyutuna uygun biçimde metinden ayrı olarak aydıngere ya da yüksek gramajlı beyaz kağıda belirgin çizgilerle çizilmeli, ayrıca numarası ve metin içindeki yeri belirtilmelidir. **Yukarıda belirtilen boyutlarda hazırlanmayan tablo ve çizim barındıran makaleler işleme konulmayacaktır.**

11- Çalışmalarda kullanılan notlar son not şeklinde düzenlenmeli, bu son notlarda kitap adları italik, makale adları düz karakterle tırnak içinde yazılmalıdır. Son notta kullanılan metin kitap ise şu sıra takip edilmelidir: Yazarın adı soyadı, *kitap adı*, basım yeri ve yılı, cilt, sayfa. Son notta kullanılan metin makale ise sıralama şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, “makale adı”, süreli yayın ya da makalenin yer aldığı kitap vs., cilt veya yıl, sayı (basım tarihi), sayfa.

İÇİNDEKİLER

Nurullah Yılmaz-M. Sadi Çöğenli

Ebû İshâkzâde Şeyhulislam Esad Efendi'nin Ka'b b. Zuheyr'in "Bânet Su'âd" Kasidesine Yaptığı Tahmîs.....7

Soner Gündüzöz

Arap Kültürünün İzinde-*Arapçada Çekirdek Kelime Kadrosu Sorunu*.....21

M. Akif Özdoğan

Abbâsîler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi..35

Nimet Yıldırım

Fars Öğüt Edebiyatı51

Ramazan Altınay

İslâm Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri II73

Avram Galanti/Nurettin Ceviz-Musa Yıldız

İbranicenin Gelişmesine Arapçanın Katkısı91

Fârûk 'Umar Fevzi/M. Sait Uylaş

Türkler ve Abbasî Hilafeti İkinci Abbasî Asrına Yeni Bir Bakış.....101

Muhammad Iqbal/Ahmet Albayrak

Niçin Pakistan?.....111

Muhammed Hüseyin Şehriyar/Fahrettin Coşkuner

İran Şiirinde Üslup ve Ekoller.....131

Musa Yıldız

Yûnus Emre Külliyyâtı (Tanıtım)143

CONTENTS

Nurullah Yılmaz-M. Sadi Çöğenli

The Tahmis of Abu Ishakzade Asad Efendi the Sheikh of Islam that Abu Ishakzade Asad has Written it as a Similar of Banat Suad of Kab b. Zuhayr.....7

Soner Gündüzöz

In Search of the Arabic Culture-*Basic Vocabulary in Arabic*.....21

M. Akif Özdoğan

Effect of Translation Activities to the Arabic Literature in the Abbasids Period.....35

Nimet Yıldırım

Persian Ethical Literature.....51

Ramazan Altınay

The Emergence of Islamic Humour and Its Prototypes.....73

Avram Galanti/Nurettin Ceviz-Musa Yıldız

The Contribution of Arabic to the Development of Hebrew Language...93

Fârûk ‘Umar Favzî/M. Sait Uylaş

The Turks and Caliphate of Abbasids The Different View to the Second Abbasids Period.....101

Muhammad Iqbal/Ahmet Albayrak

Whay Pakistan?.....111

Muhammad Hussein Shehriyar/Fahrettin Coşkuner

Methods and Schools of Iran Poetry131

Musa Yıldız

Collected Works of Yunus Emre143

**EBÛ İSHÂKZÂDE ŞEYHULİSLAM ES‘AD EFENDİ’NİN
KA‘B B. ZUHEYR’İN “BÂNET SU‘ÂD” KASİDESİNE
YAPTIĞI TAHMÎS**

Nurullah YILMAZ *
M. Sadi ÇÖĞENLİ **

Özet: Bu çalışmada, Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emîrî El Yazmaları Katalogundaki 3112 nolu el yazması ve Hâlet Efendi El Yazmaları Katalogundaki 771 nolu el yazmasından istifade ederek Osmanlı Dönemi şeyhülislamlarından Es‘ad Efendi’nin Ka‘b b. Zuheyr’ in *Bânet Su‘âd* diye bilinen kasidesine yaptığı *Tahmîs* metni ortaya çıkartılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ka‘b b. Zuheyр, Bânet Su‘âd, Kasîdetu’l-Lâmiyye, Şeyhülislâm, Es‘ad Efendi, Tahmîs.

**The Tahmis of Abu Ishakzade Asad Efendi the Sheikh of Islam that Abu
Ishakzade Asad has Written it as a Similar of Banat Suad of
Kab b. Zuhayr**

Abstract: In this article, it has been exposed the text of Fivefold written by Asad Efendi the sheikh of Islam in the period of Ottoman as a similar of Qasida al-Burda written by Kab b. Zuhayr, with benefit from the copy number of 3112 in Ali Amiri and both of papers 336b-340a of the copy number of 771 in Hâlat Efendi in Library of Sulaymaniya.

Keywords: Qasida al-Burda, Qasida al-Lâmiya, Kab b. Zuhayr, Asad Efendi The Sheikh of İslam, Tahmîs (Fivefold)

* Yard. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı ABD. Öğretim Üyesi (nrlhymz@hotmail.com).

** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı ABD. Öğretim Üyesi.

EBÛ İSHÂKZÂDE ŞEYHULİSLAM ES'AD EFENDİ

Hayatı:

1685 yılında İstanbul'da doğdu. İlk derslerini babasından aldıktan sonra başta Mutavvelci Mehmed Efendi olmak üzere, devrin önde gelen âlimleri yanında iyi bir eğitim gören Es'ad Efendi, önce Abdüsselâm Medresesine, ardından Sahn-ı Semân'dan birine müderris tayin edilmiş, daha sonra Mekke ve Medine müfettişliği ve fetva eminliği görevlerinde bulunmuştur. Bir müddet Selanik kadılığı yaptıktan sonra Mekke kadılığına getirilen Es'ad Efendi, Sultan I. Mahmut döneminde, Sadrazam İvaz Mehmet Paşa'nın Adakale seferi esnasında Mekke kadılığından alınarak ordu kadısı tayin edilmiş ve Osmanlı Devleti ile Avusturya arasında geçen söz konusu savaş sırasındaki muharebelerde ve akabinde yapılan barış antlaşmasında önemli hizmetlerde bulunduğu için Rumeli Kazaskerliğine tayin edilmekle taltif edilmiştir. Bizzat Sultan I. Mahmut tarafından Mehmed Zeynî Efendi'den boşalan şeyhülislamlık makamına getirilen Es'ad Efendi, bir yıl, bir ay bu makamda iffet, dirayet ve dürüstlikle görev yapmış olmasına rağmen özellikle Sadrazam Seyit Abdullah Paşa'nın tesiriyle azledilip Mekke'de mecburî ikamete gönderilmek istenmiş, fakat, Padişah bunu kabul etmeyip sürgün yerini Sinop olarak değiştirmiştir. Kısa bir müddet Sinop'ta istirahat ettikten sonra yaklaşık üç yıl Gelibolu'da kalmak suretiyle sürgününün geri kalan bölümünü tamamlayan Es'ad Efendi, Padişah tarafından affedilip İstanbul'a geri çağrılarak Boğaziçi'nde, İncirköyü'nde kendisinin satın aldığı bir yalıda ikameti uygun görülmüştür. Es'ad Efendi, İstanbul'a geldikten kısa bir süre sonra hastalanıp, 10 Ağustos 1753 tarihinde vefat etmiş ve İstanbul'un Çarşamba semti civarında babası Şeyhülislam Ebû İshâkzâde İsmâil Efendi'nin yaptırdığı caminin haziresinde babası ve ağabeyi İshâk Efendi'nin yanına defnedilmiştir.

İlmî ve Edebî Kişiliği:

Birçok ilim adamı, şair ve devlet adamı yetiştiren soylu bir âileye mensup olan ve Şeyhülislâm İsmâil Efendi'nin oğlu, Şeyhülislâm İshâk Efendi'nin kardeşi ve aynı zamanda Şeyhülislam Şeyh Mehmed Efendi'nin damadı olan Şeyhülislam Es'ad Efendi, gerek âilesinden aldığı feyz ve gerekse devrin güçlü âlimlerinden aldığı dersler sonunda üç dilde şiir söyleyip yazı yazacak derecede çok iyi yetişmiş, lügat, tefsir ve mûsikî ilminde söz sahibi olmuş bir şahsiyettir. Târihî kaynakların kendisinden bahsederken zikrettikleri ortak husus, onun dürüst, İslâm dinine bağlı, isabetli görüşleri olan mükemmel bir ilim adamı ve cömert bir kişiliğe sahip olduğudur. Üstün ahlâkı ve meselelerdeki uzak görüşlülüğü ile şöhret bulan Es'ad Efendi, ordu kadılığı esnasında birçok askerî ve siyâsî konulara yaklaşımında sergilediği cesur tavırlarıyla dikkat çekmiş, iki kez tayin

edildiği şeyhülislamlık görevinde ilminden ve kişiliğinden en ufak bir taviz vermemiştir.

Ata binme, tüfek ve ok atma ve avlanma gibi merakı olduğu bilinen âlim Es'ad Efendi'nin, devrinin öne gelen bestekârlarından biri olduğu da kaynaklarda zikredilmektedir.

Eserleri:

1- Lehcetü'l-Lugât: Türkçeden Arapça ve Farsçaya bir lügattir. Sekiz yılda hazırlayıp Sultan Mahmut'a sunduğu bu lügat, 851 sayfa hâlinde İstanbul'da basılmıştır. Osmanlı döneminde, Türkçe kelimeler esas tutularak yapılan ilk sözlük çalışması olması bakımından önemlidir. Lügate madde başı olarak toplam 3.700 adet kelime bulunmakta olup, kök itibarıyla Türkçe olmayan bazı kelimeleri de sözlüğüne almıştır. Zira Arapça ve Farsça orijinli olmasına rağmen Türkçede Arapça ve Farsça anlamlarından farklı kullanıldıkları için bunları müellif Türkçe kabul etmiştir.

Bu eserin Bizzat müellif tarafından yapılan *Behcetü'l-Lugât* isminde bir de 320 varaklık muhtasarı vardır.

2- Atrâbu'l-Âsâr fî Tezkireti 'Urefâ'i'l-Edvâr: Mehmed Es'ad Efendi'nin XVII. asır ile XVIII. asrın ilk çeyreğinde yetişen mûsikîşinâslarımıza ait kaleme aldığı bu eserinde 96-100 şahsiyetle ilgili bilgiler ve eserlerinden örnekler vardır. Eserin, İstanbul'un çeşitli kütüphanelerinde çok sayıda nüshaları mevcuttur.

3- Dîvân: İçerisinde Arapça bir manzûme ile Farsça gazeller bulunan Es'ad Dîvânı'nın İstanbul kütüphanelerinde beş nüshası bulunmaktadır. Eser, Prof. Dr. Muhammet Nur DOĞAN tarafından *Şeyhülislâm Es'ad Efendi ve Dîvân'ının Tenkitli Metni* adıyla 1991 yılında İstanbul'da Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları arasında neşredilmiştir

Dîvân'daki şiiirlerin dışında çeşitli el yazması mecmûalarda Arapça kasîdeler, tahmîs manzûmeler ve kendi el yazısı mecmûada ise "Lâmiyye", "Mîmiyye" ve "Nûniyye" adlı üç tane Arapça kasidesi İ.Ü. Kütüphanesi, mecmua nr. 2934 numaralarda mevcuttur.

4- Yâsîn Sûresi Tefsîri: İstanbul kütüphanelerinde eserin iki yazma nüshası İ.Ü. Kütüphanesi Ty., 700 ve 1753 numaralardadır.

5- Ayetu'l-Kursî Tefsiri: Kütüphanelerde çeşitli yazmaları bulunan eser, 1896 yılında, İstanbul'da Cemal Efendi Matbaasında 16 sayfa hâlinde basılmıştır.

6- Tefsîru'l-Ayeti'l-Musaddara bi-Rabbinâ: Kur'ân-ı Kerîm'de Peygamberimizin dualarına dair âyetlerin Arapça tefsîridir.

EBÛ İŞHÂKZÂDE ŞEYHULİSLAM ES'AD EFENDİ

7- **Risâletü'n-Nasriyye:** M. Es'ad Efendi'nin Sultan I. Mahmut'a ithâf ettiği Kur'an-ı Kerîm'in "nusret" ve "zafer" ile ilgili âyetlerinin Türkçe tefsiridir.

8- **İtbâku'l-Etbâk:** M. Es'ad Efendi'nin, Cârullah Mahmûd Zemahşerî'nin *Etvâku'z-zeheb* isimli eserine nazîre yazan 'Adu'l-Mu'min İsfahânî'nin *Etbâku'z-zeheb*' ine nazîre yazdığı eseridir.

9- **Bülbül-nâme-Gülzâr-ı İbrâhîm:** Bazı kaynaklarda Es'ad Efendi'nin Damat İbrâhîm Paşa'ya ithâf ettiği bu iki eserden bahsedilmekte ise de, herhangi bir şekilde nüshalarına rastlanmamıştır.

10- **Tahmîs:** . Şeyhulislam Es'ad Efendi'nin Ka'b b. Zuheyr' in *Bânet Su'ad* diye bilinen Kasîde-i Burde'sine yaptığı ve *Kasîde-i Lâmiyye* olarak ta bilinen bu Tahmîs, Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emîrî El Yazmaları Katalogundaki 3112 nolu el yazması ve Hâlet Efendi El Yazmaları Katalogundaki 771 nolu el yazmasında mevcuttur. Edebî önemi hâiz olduğu düşüncesiyle Tahmîs'in metni neşredilip, tarafımızca Türkçeye çevirisi uygun görülmemiştir¹.

تَنخِيسُ قَصِيدَةِ بَانَتْ سَعَادُ

أَلْهَيْفُ أَمْ ضَمُّ هَدْيِي وَالرُّوعُ مَعْلُولُ
مِنْ تَرْحَةٍ عِنْدَهَا الْحُبُّ لِأَنَّ مَحْبُوبُ كَيْفَ الرُّنُوعُ إِذَنْ فِي الدَّهْرِ مَأْمُولُ
بَانَتْ سَعَادُ فَقَلْبِي الْيَوْمَ مَمْتَبُولُ مُتَيِّمٌ إِثْرَهَا لَمْ يُفَدَّ مَكْبُولُ
صَهَبُ الْهَيْمِ عَلَى الْبَلْبَالِ قَدْ حَصَلُوا
طَرًّا يَصْبِيحُ وَنَ لِلْحُبِّ الَّذِي وَصَلُوا وَهُمْ عَشِيًّا بِأَخْزَانٍ إِذَا ارْتَعُوا
وَمَا سَعَادُ عَدَاةَ الْبَيْنِ إِذْ رَحَلُوا إِلَّا أَعَنَّ غَضِيبُ الطَّرْفِ
مَكْحُولُ

¹ Ebû İshakzâde Şeyhülislâm Es'ad Efendi, Hayatı, ilmi-edebî kişiliği ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. *TDV. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, XI, 338-340; Muhammet Nur DOĞAN, *Şeyhülislam Es'ad Efendi ve Dîvânı*, MEB. Yayınları, İstanbul, 1997, s. 9-31.

فَكَمْ لَهَا مِنْ نُعُوتِ الْحُسْنِ فَاجِرَةً
وَكَانَ هَاتِيكَ كَالصَّ قَعَاءِ مُزِهِ زَةً بِنَيْئِهَا قَدْ كَفَّتْ لِلْحُسْنِ مُظْهِرَةً
هَيْفَاءَ مُقْبِلَةً عَجْزَاءَ مُ ذِبْرَةً لَا يَهْتَكِي قِصْرَ مِنْهَا وَلَا طُولَ

فُوها عُيُونُ حَيَاتٍ كَيْفَمَا سَمَحَتْ
بِالرِّيقِ لِلنَّائِعِ الْأَفْوَى وَلَوْ زَعَمَتْ تُرْوِي الْعِطَاشَ بِنُطْقٍ حِينَمَا لَسِنَتْ
تَجْلُوعَوَارِضَ ذِي ظَلَمٍ إِذَا ابْتَسَمَتْ كَأَنَّهُ مُنْهَلٌ بِالرَّاحِ مَعْلُولُ

خُصِّتْ بِهَا نَشَوَاتُ دَاثُ أَ شَفِيئَةٍ
بَلِ أ الْمَذِيلُ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَدْوِيَةٍ تَزْيَاقَةٌ مَالَهَا إِثْمَالُ جَانِيَةٍ
شَجَّتْ بِذِي شَبَمٍ مِنْ مَاءٍ مَحْنِيَةٍ صَافٍ بِأَبْطَحِ أَضْحَى وَهُوَ مَشْمُولُ

مِنْهُ الْهَبَاءُ الصَّبَا أَمْحَى وَأَشْحَطُهُ
كَأَنَّهُ بِرَحِيقِ الْعَدَنِ خَالِطُهُ حَفَاؤُهُ مِنْ وَقِيظِ الْحُسْنِ أَنْبَطُهُ
تَنْفِي الرِّيَاحِ الْقَدَى عَنْهُ وَأَفْرَطُهُ مِنْ صَوْبِ سَارِيَةٍ بِيضٍ يَعَالِيلُ

عَزَّتْ سَعَادُ وَ بِالْعِزْلَاجِ قَدْ سَبَقَتْ
كَمْ أَفْرَطَتْ فِي عَطَايَاهَا وَقَدْ نَسَقَتْ لِلْجِلِّ وَصَلًا بِوَأَى رُبَّمَا نَطَقَتْ
أَكْرَمُ بِهَا خُلَّةٌ لَوْ أَنَّهَا صَدَقَتْ مَوْعُودَهَا أَوْ لَوْ أَنَّ النُّصْحَ مَقْبُولُ

لَوْ عَامَلْتَنَا كَمَا حَنَّتْ إِلَى حَمِّهَا
أَوْ افْتَدَى بِالْهَأ مَا دَارَ فِي فَمِهَا أَنْبَقَتْ سَجِيئَتُهَا وَدَأَّ بِمُعْرَمِهَا
لَكِنَّهَا خُلَّةٌ قَدْ سَيْطَ مِنْ دَمِهَا فَجَعٌ وَوَلَعٌ وَإِخْلَافٌ وَتَبْدِيلُ

إِنْ أَخْلَفْتْ خُلْفَهَا نِعَمَ الْخِصَالِ بِهَا

لَكِنْ أَبَاحَتْ شَمَارِيجاً لِرَاغِبِهَا فُكِّيفَ يُزَكُّنُ وَكُظُّنَ فِي مَقَاتِبِهَا
فَمَا تَدُومُ عَلَيَّ حَالٍ تَكُونُ بِهَا كَمَا تَلَوْنُ فِي أَنْوَابِهَا الْغُولُ

كَيْفَ الْوُثُوقُ إِلَى الْوَعْدِ الَّذِي عَزَمْتُ
إِذْ لَا نَبَاتَ لَهَا فِيهِ وَإِنْ جَزَمْتُ لَمْ يُتِّكَأْ بِمَوَاعِيدِ اللَّهِ تِكَمْتُ
وَلَا تُمْسِكُ بِالْعَهْدِ الَّذِي زَعَمْتُ إِلَّا كَمَا تُمْسِكُ أَلْمَاءَ الْغَرَابِيلُ

كَمْ مِنْ جَلَاءٍ لَهَا مِنْ بَعْدِهِ جَحَدَتْ
إِلَّا التَّدْوَةَ إِذْ كَانَتْ لَهُ جَهَدَتْ لَا تَسْتَبِدُّ بِلُهَا أَظْهَرَتْ وَفَدَتْ
فَلَا يَغْرُنُكَ مَا مَنَّتْ وَمَا وَعَدَتْ إِنَّ الْأَمَانِيَّ وَالْأَخْلَامَ تَضْلِيلُ

فَلَا انْتِحَاءً وَإِنْ كَانَتْ لَهَا دَعَا
إِذْ كَانَ أَصْدَقُ مَا اسْتَوْجَبَتْ خَطَلًا لَمَّا اسْتَقَرَّ بِهَا مَا لَاحَظَتْ خَتَلًا
كَانَتْ مَوَاعِيدُ عُرْفُوبٍ لَهَا مَثَلًا وَمَا مَوَاعِيدُهَا إِلَّا الْأَبَاطِيلُ

لَا تَنْقُضِي بِسُمُوقِ الْفَنَاحِ حُبُّهَا
إِذْ لِلْأَخْلَاءِ مَا أَبَدَتْ سَجِيَّتُهَا لَا اسْتَمِيلُ بِمَا تُفْصَى مَحَبَّتُهَا
أَرْجُو وَأَمَلُ أَنْ تَدْنُو مَوَدَّتُهَا وَمَا إِخَالٌ لَدَيْنَا مِنْكَ تَنْوِيلُ

كَيْفَ الْوُصُولُ إِلَيْهَا إِذْ مُبَلَّغُهَا
مِنْ النَّسَائِمِ بَلَنْ فِي الْأَلِّ أَبْلَغُهَا أَمَا يَدُومُ غَدَاةَ الْهَجْرِ بَارِغُهَا
أَمْسَتْ سَعَادُ بَارِضٍ لَا يُبَلَّغُهَا إِلَّا الْعِتَاقُ النَّجِيبَاتُ الْمَرَايِلُ

يَا لَيْتَهَا لِقُصُورِ الْحَبِّ غَافِرَةٌ
لَكِنَّهَا عَنْ جِوَارِ الصَّبِّ نَافِرَةٌ بَعِيدَةٌ عَنْ عُيُونِ وَهْمِ سَاهِرَةٌ

وَلَنْ يُبَلِّغَهَا إِلَّا عُدَا فِرَةً فِيهَا عَلَى الْأَيْنِ إِزْقَالٌ وَتَبْعِيلٌ

لَوْ هَزَّتْ أَقْدَامَهَا لِالْأَجْحِ أَوْ بَرَقَتْ

تُعِي الرِّيَّاحُ بِمَشْيِ حِينَ مَا انْطَلَقَتْ إِنْ فُتِّشَتْ سِنْخُهَا قَوْلٌ لَهَا صَدَقَتْ
مِنْ كُلِّ نَصَاحَةِ الرَّفْرِى إِذَا عَرَفَتْ عُرْضَتَهَا طَامِسُ الْأَعْلَامِ مَجْهُولٌ

تَمَشِي بِحَطِّعٍ وَلَوْ فِي حَالَةٍ شَرَقِي

إِذْ حَرَّذَهَا مَرُّ أَهْضَامٍ بِلَا قَلَقِي تُطْوِي الْمَازِقَ كَالصَّبْحَانَ فِي غَسَقِي
تَرْمِي الْعُيُوبَ بِعَيْنِي مُفْرَدٍ لَهَقِي إِذَا تَوَقَّدَتِ الْحِزْرُ أَرْزُ وَالْمِيلُ

أَنْسَأَلُهَا كُلُّهَا جَبَاءً أَسْعَدُهَا

هَدِي لِمَا يَمْدَحُ الرَّاعِي وَيَقْصِدُهَا أَشْكَالُهَا مِثْلُ مَا قَالُوا وَأَرْزِيدُهَا
ضَحْمٌ مُقْلِدُهَا عَبْلٌ مُقْيِدُهَا فِي خَلْقِهَا عَنْ بَنَاتِ الْفَحْلِ تَفْضِيلُ

بِهَيْئَةِ الْمَلْعِ ذَاتِ السَّكْعِ بَادِرَةٌ

هِيَ الَّتِي بِالصَّبَا عَنْهَا مُعَبَّرَةٌ فِي نَعْتِهَا مَا تَلَى الرَّائِي مُفْرَرَةٌ
غَلْبَاءٌ وَجَنَاءٌ عُلُكُومٌ مُدْكَرَةٌ فِي دَفِّهَا سَعَةٌ قُدَامُهَا مِيلُ

مَنْ شَافَ فِي خَلْقِهَا عَبْلًا وَيَطْمِسُهُ

فَقَدْ يُبْعِدُهُ مِمَّا يُدْنِسُهُ إِذْ جَسْمُهَا مِنْ فِخَامٍ لَا يُلَمِّسُهُ
وَجِلْدُهَا مِنْ أَطُومٍ لَا يُؤَيِّسُهُ طِلْحٌ بِضَاحِيَةِ الْمَتْسِينِ مَهْزُولُ

هَبْرَاءُ هَوْجَاءُ مِنْ نَسْلٍ مُعْنَعَةٍ

فِيهَا النَّجُّ أَبُهُ مِنْ أَشْيَا مُبْرَهَنَةٍ إِذْ أُمُّهَا بِنْتُ جَدِّيْهَا بِلَا عَنَةٍ
حَرْفٌ أَخُوهَا أَبُوهَا مِنْ مُهَجَّنَةٍ وَعَمُّهَا خَالُهَا قَوْدَاءُ شِمْلِيلُ

تُدْبُ ضَيْفًا حَرِيصًا لَا تُلْزِقُهُ

فِي طَبْعِهَا صَوْلَةٌ لِلأَدَى يَلْحَقُهُ
فِي جِسْمِهَا سَمْنٌ فَأَلْعَظْمُ يَلْصَقُهُ
يَمْشِي الفَرَادُ عَلَيْهَا ثُمَّ يُزْلِقُهُ
مِنْهَا لَبَانٌ وَأَقْرَابٌ زَهَالِيلُ

عَجِيبَةٌ خَلَقَهَا تَسْعَى عَلَى عُرْضِ

سَرِيعَةٌ مَشِيئُهَا وَلَوْ عَلَى رَمَضِ
عَدِيمَةُ العَدْلِ فِي الإسْرَاعِ فِي أْبْضِ
عَيْرَانَةٌ قُدِفَتْ بِالنَّحْضِ عَن عُرْضِ
مِرْفَقِهَا عَن بِنَاتِ الزَّوْرِ مَفْتُولُ

نَعِيَّةٌ بَرَّتْ عَمَّا يُقْبِحُهَا

أَخْلَافُهَا مِنْ بَجِيَّاتٍ تُرَحِّحُهَا
بَلْ نَعْتُهَا مِنْ نُعُوتِ الحُسْنِ أَوْضَحُهَا
كَأَنَّمَا فَاتَ عَيْنَيْهَا وَمَذْبَحُهَا
مِنْ حَطْمِهَا وَمِنَ اللِّحْيَيْنِ بِرُطِيلُ

عَجْنَاءُ وَجِنَاءُ عُبْسُورٌ بِأَلِ عِلَلِ

فَطَهْرُهَا مُسْتَوٍ تَمْشِي بِأَلِ كَسَلِ
وَلَا تَمُرُّ صِعَابَ المَوْرِ فِي عَجَلِ
تُمُرٌ مِثْلَ عَسِيبِ النَّخْلِ ذَا خُ صَلِ
فِي غَارِزِ لَمْ تَخَوْنُهُ الأَحَالِيلُ

شَارَتْهَا كَمَلَتْ فِي نَضْرَةٍ وَبَهَا

لَأَنَّهَا مِنْ بَجِيَّاتٍ وَأَنْجَبِهَا
بَجَلُو مَحَاسِنُهَا فَيَمْنُ تَأَمَّلَهَا
فَنَوَاءُ فِي حُرَّتَيْهَا لِلْبَصِيرِ بِهَا
عِتْقٌ مُبِينٌ وَفِي الخَدِّ يَنْ تَسْهِيلُ

دَوْسَرَةٌ عَيْهَلٌ فِي الخَطْوِ فَائِقَةٌ

مِثْلُ الصَّوَاعِقِ فِي التَّخْوِيدِ بَارِقَةٌ
إِذَا تَمَطَّى عَلَى الأَرْيَاحِ سَابِقَةٌ
تَخْذِي عَلَى يَسْرَاتٍ وَهِيَ لَاحِقَةٌ
ذَوَابِلُ مَسْهَنَ الأَرْضِ تَحْلِيلُ

عَنْكَرَةٌ قَدْ عَلَتْ أَنْسَاهَا شِيْمًا

كَأَنَّ مِنْهُنَّ فَاقَتْ هَذِهِ كَرَمًا
إِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهَا حِلْتَهَا عِلْمًا
سُمُرُ الْعَجَايِبِ يَتْرُكْنَ الْحَصَى زَيْمًا
لَمْ يَقْهِنَنَّ رُؤُوسَ الْأَكْمِ تَنْعِيلًا

رِيَاقَةٌ عَيْهِمْ فِي السَّعْمِ قَدْ سَبَبَتْ
فَجَرُّهَا مِثْلُ جَرِّي السَّيْلِ إِذْ حَفَقَتْ
كَأَنَّ أَوْبَ ذِرَاعَيْهَا إِذَا عَرَقَتْ
وَقَدْ تَلَفَّعَ بِالْقُورِ الْعَسَاقِيلُ

فِي وَعْرَةٍ قَدْ يُرَى الْأَجْرَالُ مُنْكَمِدًا
سَيِّرُ فِيهَا كَرِيحٍ لَمْ تَكِلْ أَبَدًا
بِوَمَا يَظِلُّ بِهِ الْحِرْبَاءُ مُصْطَخِدًا
وَالْقُورُ بِالْآلِ مِثْلُ اللَّحِّ مُنْعَمِدًا
كَأَنَّ ضَاحِيَهُ بِالشَّمْسِ مَمْلُولُ

ذِعْلَبَةٌ بِحِسَانِ الْخُلُقِ قَدْ جُمِلَتْ
كَأَنَّ الرِّيحَ تَجْرِي بِلَا كَدٍّ إِذَا انْطَلَقَتْ
وَقَالَ لِلْقَوْمِ حَادِيهِمْ وَقَدْ جَعَلَتْ
فِي شِدَّةِ الْحَرِّ حَتَّى الْأَرْضُ اشْتَعَلَتْ
وُزُقُ الْجِنَادِبِ يَرْكُضْنَ الْحَصَى قِيلُوا

بُهُزْرَةَ عَرِمَسٍ فِي الْأَجِّ ذِي سَرَفٍ
تَمَّرٌ مِثْلَ نَسِيمِ هَبِّ مَنْ قَدْ دُفِّ
قَامَتْ فَجَاوَبَهَا نُكْدٌ مِثَاكِيلُ
شَدَّ النَّهَارِ ذِرَاعًا عَيْطَلٍ نَصَفِ

حَرِيَّةٍ بِالْبُكَاءِ مُسْرَعَةٍ وَهَلَا
لَائِهَا فَقَدَتْ بِكَرًا حَبِيْبًا هَلَا
نَوَاحِيَةٌ رِخْوَةٌ الصَّبْعَيْنِ لَيْسَ لَهَا
وَمَا لَهَا غَيْرُهُ يَكُونُ عَوًّا نَأَى هَلَا
لَمَّا نَعَى بِكَرَهَا النَّاعُونَ مَعْقُولُ

إِذْ سُوءُ أَنْبَائِهِمْ أَتَتْ وَأَدْمَعَهَا
قَدْ حَانَتْ الْحَيْنُ مِنْهَا حِينَ تَسْمَعُهَا
لَمَّا اسْتَبَانَ لَدَيْهَا مَا يُفْرَعُهَا

تَفْرِي اللَّبَانَ بِكَفِّهَا وَمَدْرَعُهَا مُشَقَّقٌ عَنِ تَرَاقِيهَا رَعَائِبِلُ

إِنَّ اللَّغَامَ سَعَوْا يَا لَنَمِّ كُفْلِهِمْ

يَوْمًا مُفَارَقَتِي مِنْهَا بَدَأَ هُمْ فَازْدَادَ تَمُّهُمْ وَجَاشَ فِعْلُهُمْ
تَسْعَى الْوُشَاةُ جَنَابِي هَا وَقَوْلُهُمْ إِنَّكَ يَا ابْنَ أَبِي سُلْمَى لَمَفْتُوْلُ

إِذْ أَخْبَرُونِي وَعِيدًا لَيْسَ يُهْمِلُهُ

مُصَدِّقُ الْقَوْلِ قَدْ جَلَّتْ فُضَائِلُهُ وَقَدْ تَبَرَّأَ مِنِّي مَنْ أُجَامِلُهُ
وَقَالَ كُلُّ حَلِيلٍ كُنْتُ آمِلُهُ لَا أَلْهَيْنَكَ كَ إِنِّي عَنْكَ مَشْغُولُ

أَجَبْتُ عَمَّا سَعَوْا أَنْ لَيْسَ قَوْلُكُمْ

إِلَّا إِذَا قَدَّرَ الْمَوْلَى هُوَ الْحَكْمُ يَبْسُتُ نَصْرَ أَخِلَائِي بِمَا حَكَمُوا
فَقُلْتُ خَلُّوا سَبِيلِي لَا أَبَالِكُمْ فِكُلُّ مَا قَدَّرَ الرَّحْمَنُ مَفْعٌ وُلُ

لَا بُدَّ لِلْمَرْءِ أَنْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ

وَلَوْ تَطَاوَلَ فِي الدُّنْيَا إِقَامَتُهُ وَكُلُّ شَخْصٍ بَدَأَ زَالَتْ نَضَارَتُهُ
كُلُّ ابْنِ أُنْتَى وَإِنْ طَالَتْ سَلَامَتُهُ يَوْمًا عَلَى آلَةٍ حَدْبَاءَ مَحْمُولُ

أَلْجَمْتُ بِالْتَّوْبِ خَيْلَ الْعَقْلِ وَالْبَدَنِ

مِنْ كُلِّ سُوءٍ مَتَى سَارَتْ لِتُبْعَدِي عَنِ الْإِسَاءَةِ مِمَّنْ كَانَ هَدَّدَنِي
أُنْبِيءُ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولُ

يَا سَيِّدَ الرُّسُلِ يَا خَيْرَ آلِ بَرِيَّةٍ هَلْ

مِنْ شَافِعٍ مُشْفِقٍ لِلنَّاتِ حِينَ ذَهَلَ مِنْ شَافِعٍ مُشْفِقٍ لِلنَّاتِ حِينَ ذَهَلَ
مَهْلًا هَدَاكَ الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةً الْقُرْآنِ فِيهَا مَوَاعِيظٌ وَتَفْصِيلُ

أَنْتَ الْكَرِيمُ وَنَفْسِي صَادَقَتْ بِأَلَا لَمْ
وَلَا يَجِيبُ مَنْ اسْتَرْجَى لَدَيْكَ اللَّمَمَ أَنْتَ الصَّفُوحُ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكَ السَّلَمَ
لَا تَأْخُذْنِي بِأَقْوَالِ الْوَشَاةِ وَلَمْ
أُذْنِبُ وَإِنْ كَثُرَتْ فِي الْأَقَاوِيلِ

عَلَيَّ مَا اخْتَلَقَ الْقَوْمُ اللَّثْمُ بِ ه
تَمَّ وَلَكِنْ لِي الْوَأَشِي يُلُومُ بِهِ وَقَدْ أَصَبْتُ لُعُوبًا مَنْ يَدُومُ بِهِ
لَقَدْ أَقْبَوْمُ مَقَامًا لَوْ يَقُومُ بِهِ أَرَى وَأَسْمَعُ مَا لَوْ يَسْمَعُ الْفَيْلُ

وَأُزْعِدَ الْكُلُّ مِمَّنْ خَانَ لَيْسَ لَهُ
أَمْنٌ وَلَا ذِمَّةٌ إِلَّا لَهُ الْوَلَةُ وَلَوْ رَأَى مَا يَرَى قَلْبِي وَبَلْبَلَهُ
لَظَلَّ يُزْعِدُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ مِنْ الرَّسُولِ بِإِذْنِ اللَّهِ تَنْوِيلُ

فَلَا أُخَالِفُ أَمْرًا بَلَّ أَطَاوَعُهُ
وَكُلَّ شَيْءٍ مَضَى مِنِّي أُخَالِعُهُ وَلَا أَزَالُ عَلَيَّ هَتْفِي أُدْفِعُهُ
حَتَّى وَضَعْتُ يَمِينِي لَا أَنَا زَعُهُ فِي كَفِّ ذِي نَقَمَاتٍ قَيْلُهُ الْقَيْلُ

آتَيْتُ حَضْرَتَ مَنْ يُرْجَى مَكَارِمُهُ
إِذْ كُلَّ مُفْتَقِرٍ عَمَّتْ مَرَامُهُ لَمَّا نُسِبْتُ بِقَوْلٍ لَا أَكَلَّمُهُ
لَذَا كَ أَهْبَبْتُ عِنْدِي إِذْ أَكَلَّمُهُ وَقِيلَ إِنَّكَ مَنْسُوبٌ وَمَسْتُوُلُ

مَثَلْتُ حَضْرَتَ مَنْ جَمَّتْ مُحَاسِنُهُ
مُحَمَّدٌ عِرْنَا وَالْأَلُّ أَجْمُهُ قَدْ كَانَ أَخَوْفَ لِي وَالْعَطْفُ دَيْدَنُهُ
مِنْ خَادِرٍ مِنْ لُيُوثِ الْأَسَدِ مَسْنُ كُنُهُ مِنْ بَطْنِ عَشْرِ غَيْلٍ دُونَهُ غَيْلُ

مِنْ أَشْهَبِ صَائِلٍ لَا يُتَّقَى بُهَمَا

ذِي هِمَّةٍ قَدْ عَلَا أَقْرَانَهُ وَسَمَا
صَبَّادَةٌ بَاسِلٍ لَا يَبْتَغِي وَصَمَا
يَعْدُو فَيَلْحَمُ ضِرْغَامَيْنِ عَيْشُهُمَا
لَحْمٌ مِنَ الْقَوْمِ مَ عَفُورٌ خَرَادِيْلُ

ذَا عُرُوَّةٌ مَن رَأَى بَلَّ إِن تَحْيَلُهُ

فَقَدْ يَبُولُ دَمًا لَا يَحْفَظُنْ حَالَهُ
مَا مِنْ مُعَارِضِهِ إِلَّا لَهُ وَلَهُ
إِذَا يُسَاوِرُ قِرْنًا لَا يَحِلُّ لَهُ
أَنْ يَتْرُكَ الْقِرْنَ إِلَّا وَهُوَ مَفْلُورٌ

مَنْ يَثْبُرُ الْمَرْءُ مِنْ نَادِيهِ بَارِزَةً

مِنْ رُغْبِهِ يَهْرُبُ الشُّجْعَانُ عَاجِزَةً
بَلَّ لَا يُخَاصِمُهُ الْآسَادُ حَامِرَةً
مِنْهُ تَطَلُّ سِبَاعُ الْجَوِّ ضَامِرَةً
وَلَا تُمَشِّي بِوَادِيهِ الْأَرَاجِيلُ

مَنْ يَلْقَ مِنْهُ وَلَوْ ذَا
مِرَّةٍ ثِقَةٍ

يَفِظُ مِنَ الْخَوْفِ كَالْمَرْمَى بِصَاعِقَةٍ
لَا يَبْرُحُ الْبَاسِلُ الشَّاكِي بِأَسْلِحَةٍ
وَلَا يَزَالُ بِوَادِيهِ أَخُو ثِقَةٍ
مُطْرَحَ الْبَرِّ وَالْدَّرْسَانَ مَا كُولُ

لَمَّا وَضَعْتُ يَمِينِي كَفَّ أَطْيَبِيهِ

فَكَانَ مِنْ أَهْيَبِ اللَّيْثِ وَأَرْهَبِيهِ
لَكِنَّهُ مُشْفِقٌ لِمَنْ أَنَارَ بِهِ
إِنَّ الرَّسُولَ لَنُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ
مُهَيَّنَّدٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ مَسْلُورٌ

مِنْ رَهْطٍ أَشْرَفَ لَا تُحْصَى فِضَائِلُهُمْ

وَلَا يُعَدُّ بِتَفْصِيلِ خِصَائِلُهُمْ
وَإِنَّهُ لِرَسُولٍ وَهُوَ كَافِلُهُمْ
فِي عُصْبَةٍ مَنْ قَرِيْشٍ قَالَ قَائِلُهُمْ
بِبَطْنِ مَكَّةَ لَمَّا أَسْلَمُوا زُولُوا

فَبَادَرُوا الْأَمْرَ وَاسْتَوْفَى لَهُمْ شَرَفٌ

مِنَ الْمَغَازِي إِلَيْهَا السَّلْمُ مُنْعَطِفٌ
لِذَاكَ لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ مُعْرِضًا شَدَفٌ

زَالُوا فَمَا زَالَ أَنْكَاسٌ وَلَا كُشْفٌ عِنْدَ اللَّقَاءِ وَلَا مِيلٌ مَعَاذِلُ

نِعْمَ الْفُتُوهُدَى الْمَوْئَى ثُرُوسُهُمْ

وَمَا هُمْ فِي الْعَزَى سَيْفٌ وَلَا سَهْمٌ هُمْ بِهَيْمَةً سَعِدَتْ فَضْلاً نُفُوسُهُمْ
شُمُّ الْعَرَانِينَ أَبْطَالَ لُبُوسُهُمْ مِنْ نَسَجِ دَاوُدَ فِي الْهَيْجَا سَرَائِيلُ

يَجَاهِدُونَ بِحَقِّ مَا هُمْ قَلَقٌ

مِنْ ضَوْءٍ مُنْصَلِبِهِمْ لَيْلُ الْوَعَى فَلَقُّ يُدْرَعُونَ بِمَسْرُودٍ لَهُ نَسَقٌ
بِيضٌ سَوَابِغٌ قَدْ شَكَّتْ لَهَا حَلَقٌ كَأَنَّهَا حَلَقُ الْقَفْعَاءِ مَجْدُولُ

هُمْ غُصْبَةٌ مِنْ لَدَى الْهَادِي بَجَاهُهُمْ

وَبِالرَّسُولِ بَدَأَ طَرًّا فَلَا حُجْمٌ مِنْ الْبَسَالَةِ وَالصَّبْرِ مَرَا حُجْمٌ
لَا يَفْرَحُونَ إِذَا نَالَتْ رِمَاحُهُمْ قَوْمًا وَلَيْسُوا أَمْجَازِيْعًا إِذَا نِيلُوا

بِالْعَزْوِ دَامُوا وَلَوْ صَاقَتْ مَلَاحِمُهُمْ

فَرَطُ الْبَطَالَةِ فِي الْهَيْجَاءِ يُقَدِّمُهُمْ فَكَيْفَ يَنْبُتُ رَحْمًا مِنْ يُخَاصِمُهُمْ
يَمْشُونَ مَشَالِجِمَالِ الزُّهْرِ يَعْصِمُهُمْ ضَرْبٌ إِذَا عَرَدَ السُّ وَدُ التَّنَائِيلُ

مُبَشَّرُونَ بِجَنَاتٍ وَحُورِهِمْ

مُضَاعَفُونَ يُسُورًا فِي عُسُورِهِمْ قَدْ تَبَّتْ اللَّهُ كُلاَّ فِي أُمُورِهِمْ
لَا يَقَعُ الطَّعْنُ إِلَّا فِي نُحُورِهِمْ وَمَا لَهُمْ عَنْ حِيَاضِ الْمَوْتِ تَهْلِيلُ

SONER GÜNDÜZÖZ

ARAP KÜLTÜRÜNÜN İZİNDE
ARAPÇADA ÇEKİRDEK KELİME KADROSU SORUNU

Soner Gündüzöz*

Özet: Bu makalenin temel konusu, Arapçanın temel yapısını korumakla kalmayıp, kültürel bilinç altını muhafaza etmiş olan; hatta dondurmuş olan *tarihsel kelimeler* ile ilgilidir. Arapçadaki kelime kadrosu bazı Arap dilcileri tarafından ihmal edilse de gerçekte bu, önemli bir filolojik sorundur. Öncelikle bu çalışma kültürlerdeki ‘kültürel öz’ hakkında genel bir bilgi vermektedir. Daha sonra makalede Arapçadaki *çekirdek kelime kadrosunun* ortaya çıkmasında etkili olan kutsal dönem ihdası, coğrafi konum, kelimeleri koruyan anlamlar, dilde işlek olan kelimelerin seyrek kullanılanlar üzerindeki olumsuz etkileri, yanlış algılama ve kelime ölümü gibi nedenler inceleme konusu yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap kültürü, bilinçaltı, çekirdek kelime kadrosu.

In Search of the Arabic Culture
Basic Vocabulary in Arabic

Summary: This article deals with the historical words which conserve the fundamental structure of the Arabic Language and the cultural subconscious so much so that they have frozen the essence of culture. Even though the basic vocabulary in Arabic is ignored by some of Arabic linguists in fact this is a important philological problem. Firstly this study presents general information on the “cultural essence” in the cultures. Secondly it attempts to investigate the ways of the causes of formation about the fundamental word-stock in the Arabic Language such as the holy era, the geographical position, the conservative meanings for words, negative effects of much frequented words on rare words in the language, the false perception and word death.

Keywords: Arabic culture, subconscious, the fundamental word-stock.

* Dr., OMÜ., İlahiyat Fakültesi (gunduzoz@hotmail.com)

ARAP KÜLTÜRÜNÜN İZİNDE ARAPÇADA ÇEKİRDEK KELİME KADROSU SORUNU

Giriş: Düşüncenin Dildeki İzi

“Dil pek çok durumda neredeyse kültürel kimlik ile eş anlamlıdır. Dil, çok eskiden beri kültürel kimliğin korunması için en önemli araç olarak görülmüş, kültürü oluşturan başlıca öge olarak değerlendirilmiştir. Hatta bu anlamda Batıda Kilise dile bağlılığı imanın bir parçası olarak görmüş ‘dilini kaybeden imanını kaybeder’ (qui perd sa langue perd sa foi) sloganıyla reayanın dilini korumaya çalışmıştır¹.” Fakat bu aşırı önlemlere rağmen yeryüzünde yabancı dillerin etkisine maruz kalmamış bir dil yoktur. Arapça bir kültür dili olarak pek çok dile kelime verirken, diğer pek çok dilden de kelime almıştır².

Arapçanın Avrupa, Amerika, Avustralya, Asya ve Afrika’dan elli halkın diline tesir ettiği belirtilir³. Evrensel bir mesaj olarak Kur’ân da pek çok dile kelime akışını hızlandırmıştır. 22 dilde 1650 Kur’ânî kelime tespit edilmiştir⁴. Aslında Arapçada ve bizzat Kur’ân’ın dilinde de pek çok yabancı kelime vardır. Kur’ân’da 157 kadar yabancı kelime olduğu söylenir. Örneğin Müslümanlar namaz kılarken günde en az 17 defa Fatıha suresindeki Yunanca *sırat* kelimesini tekrar edip dururlar, fakat çoğu insan bu kelimenin köken olarak Yunanca bir kelime olduğunu bilmez.

Arapçanın dış etkilere açık ve başka diller üzerinde etkili olduğunu belirttiğimiz bu satırların ardından Arapçada kemikleşmiş bir çekirdek kelime kadrosu iddiası bir dizi soruyu da beraberinde getirir. Arapçada tarihsel dönüşüm noktaları acaba Arapçaya ait öz niteliği değişikliğe uğratmış mıdır? Ya da gerçekten böyle göreceli olarak değişime ayak direyen bir öz var mıdır? Böyle bir çekirdek kelime kadrosu varsa Arapçada bu, sırf Kur’ân kültürüne mi dayanmaktadır? yoksa diğer dönüşüm noktalarında, örneğin Arap nesrinin Fars nesriyle harmanlandığı dönemde çekirdek kelime kadrosuna dahil olan başka kelimeler olmuş mudur? Dahası Arapça gerçekten asırlardır değişmeyen ve miknatis gibi etrafında farklı kelime öbekleri oluşturan çekirdek bir kelime dağarcığının sultasında mıdır? Eğer böyleyse Arapçanın öz yapısını oluşturan sabit kelimeler nelerdir? Nasıl teşekkül eder?

A- Arapçada Çekirdek Kelime Kadrosu Sorunu

Arapçanın Özündeki Değişmezler

Çekirdek kelime kadrosunu anlayabilmek için, kültürden yola çıkmak gerekir. Kültür her ne kadar değişim geçirse de, *kültürel bellek* ya da *toplumsal bilinç altı* denilen ‘ortak toplumsal değerler’ kolayca değişmemektedir. Bu anlamda Claude Lévi-Strauss dili, *toplumun bilinçaltı* olarak görür⁵. Aristo’nun *ethos* ve Hegel’in *toplumsal öz* kavramları da⁶ aynı gerçeğin farklı ifadeleridir⁷. Tarih boyunca *toplumsal bellek* ya da *toplumsal bilinç* gibi kavramları ifade eden Durkheim ve Halbwachs gibi başkaları da olmuştur⁸. Geleneksel Arap düşüncesinde *eş-Şi’r dîvânu’l-‘Arab* şeklinde Arap şiirine biçilen değer de bir bakıma bu yorumların ilkel bir şeklidir⁹. Arapların kültürel belleklerini muhafaza etmeye yönelik olarak, *risâ* ‘mersiye’lere özel bir önem atfetmeleri, anıtsal görünlü *putlar* edinmeleri ve *dikilitaşlar* inşa etmeleri gibi bir dizi olay, Araplarda kültürün korunmasına yönelik çabalardır. Hatta Kur’ân-ı Kerîm de çoğu defa bu *kültürel bellekten* yola çıkar. Âyetlerdeki *uzkur*¹⁰ ya da bunun edatlaşmış

SONER GÜNDÜZÖZ

biçimi olan *iz*¹¹ Kur'ân'ın Arapların tarihsel geçmişine ilgisini ifade ettiği kadar, Arap dilinin hatırlamaya yönelik olarak kodlanabilme özelliğini sergiler¹².

Arapların *eyyâm ve nesep ilimlerine* önem vermeleri de kültürel bilinç altını korumaya yönelik bir tutumdur. Câhiliye Araplarında bir vatan ve şehir edebiyatından çok nesep ve kabile övünmesine dayalı bir söylemin hâkim olması ise bedeviliğin bir gereğidir. Çünkü, bedevî Araplar sürekli şekilde bir obadan diğerine hareket halindedir. Dolayısıyla geleneksel Arap kültüründe değişken yurt ögesinin yerini nesep gibi sabit bir öge almıştır. Arap kültüründe “nesep kabile üyeleri için adeta bir dikenli tel mesabesindedir¹³.” Buna mukabil, Câhiz Arapların geçmişe kayıtsızlığına vurgu yapar. Şöyle der, büyük edip: (...) Araplar, başkalarının ilimlerini ezberleyen, kendilerinden öncekilerin sözlerini rehber edinen bir topluluk değildir. Onlar kalplerinin ısındığı, yüreklerinin tatmin bulduğu, akıllarının hoş bulduğu şeyler dışında hiçbir şeyi ezberlememişler, ezberlerken de kendilerini hiçbir zahmete ve hedefli çalışmaya koşmamışlardır. Onların bu türden ezberleme faaliyetleri de gayri ihtiyarî vâki olmuş şeylerdir¹⁴.” Câhiz, Arapların değerlerini sahiplenmediğini söylememektedir. Onun bu vurgusu Arapların birikimlerine temas noktasında sistematik bir yaklaşımlarının olmadığı ile ilgili olmalıdır. Kaldı ki Câhiliye sonrası dönemde yazılı kültüre geçiş, Kur'ân'ın kitap haline sokulması ve birkaç yüzyıl boyunca İslam bilimlerinde daha sonraki literatürü etkileyecek ve yönlendirecek otoriter eserleri ortaya çıkışı Arapların sistematik bir bellek oluşturdukları anlamına gelir. Tedvin asrı olarak bilinen bu döneme ait eserler Arap düşüncesinde kültürün depolandığı bir arşiv, bilginin kaydedildiği bir kütük olarak görülmüştür.

Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*'nda “*Kültür her şey unutulduktan sonra geriye kalandır.*” demektedir. Böylece Arap aklı, Arap kültürünün öğrettiklerinin bir kısmını unutmasından sonra Arap insanının kafasında kalanlardan ibarettir. Çünkü kalanlar kültürün *değişmez unsurları*, unutulunanlar ise değişkenleridir. Şu halde yaşamaya devam eden unsurlar ‘Arap kültürünün değişmez unsurlarını, kısaca Arap Aklını oluştururlar¹⁵.” demektedir. Zira yine Câbirî'nin Mu'tezilî kelamcı İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'dan alıntılıdığı terimle ifade ettiği gibi Arap kültürünün yaşadığı hareket türü bir *hareket-i nakle* (sürekli devinim halinde bir yapı) değil, *hareket-i i'timâd*, yani gerilmiş bir yay gibi sabit ve durağandır. Dolayısıyla bu kültürün zamanını da hareket değil, sükûn belirlemektedir. Yaşadığı bütün canlanmalara, sarsıntılara ve depremlere rağmen Arap kültürünün vaziyeti budur¹⁶.” Bizim tedvin asrına yaptığımız vurguyu Câbirî aynıyla yapmaktadır: “Nahiv Sîbeveyhi ile doğmuştur, Fıkıh metodolojisi İmam Şâfiî ile... Tarih yazımı İbn İshâk ve Vâkîdî ile. Arapça sözlüğünü ve aruzu Arap kültürüne tam olarak kazandıran Sîbeveyhi'nin hocası Halil b. Ahmed'tir. Kelâm ilminin müfredatı Vâsıl b. Atâ ve çağdaşlarınca belirlenmiş, Şiî düşüncesi fıkıh ve kelâm olarak Ca'fer-i Sâdık ile olgunluğunu tamamlamıştır. Bütün bunlar tedvin asrında yaşanmıştır¹⁷.” Görüldüğü gibi Arap kültürel birikimi tedvin asrına tarihlenmektedir. Buna Arap şiirinde istişhâd geleneğinin temel referanslarının hicrî ikinci asrın yarısına kadarki dönemle sınırlı kılındığı

ARAP KÜLTÜRÜNÜN İZİNDE ARAPÇADA ÇEKİRDEK KELİME KADROSU SORUNU

gerçeğini pekala ekleyebiliriz¹⁸. Müvelledlerden ne şiir alınmış, ne de onların kullandıkları kelimeler fasih kabul edilmiştir. Dondurulmuş bir üst kültürün kabulü bütün çabaların bu üst kültürün anlaşılır kılınmasına yöneltilmesine neden olmuştur. Tedvîn asrı¹⁹ dışındaki dönem tevfid asrı olarak görülmüş, çoğu zaman da dışlanmış.

Burada asıl konumuzla ilgili olarak kültürel bilinç altının korunmasında bazı *tarihsel kelimelerin* diğerlerine göre çok daha önemli olduğunu vurgulamak gerekir. Bu kelimelere *kültürün sabit kelimeleri* adı verilebilir. Kültürel bilinç altını belirleyen bu temel kelimelerin nasıl teşekkül ettiğine yönelik olarak, Arapçada bu tür kelimelerin yekpare bir döneme ait olduğunu düşünmek çok doğru olmasa da tedvin asrı bunun yaklaşık sınırlarını çizmiş gibidir. Aslında kültürel bilinci belirleyen sabit kelimeler bile bir ölçüye kadar değişime açıktır ve yerlerini başkalarına bırakabilmektedir. Arap kültürünün sabit kelimeleri tedvin asrı dışında Arapçanın belli başlı dönemlerine de ait olabilir. Bu doğrultuda tarihsel olarak Arapçanın geçirdiği değişimler birtakım bilim adamlarınca farklı dönemler hâlinde değerlendirilmiştir²⁰. Fakat bu dönemlerin mahiyeti ne olursa olsun “Arapçadaki en esaslı dönüşümün Kur’ân ile olduğu yine de kesindir. Sanatlı nesir ise Arap dilinde meydana gelen ikinci büyük dönüşümdür. Arap Basını ise Kur’ân ve sanatlı nesirden sonra üçüncü dönüşüm noktasıdır. Çünkü basının benimsediği dil ile Arapçaya Kur’ân dilinin şiir diline armağan ettiklerinden aşağı kalmayan ölçüde yeni ifade şekilleri ve üslup özellikleri dâhil olmuştur. Basın dili, Kur’ân’ın ve sanatlı nesrin dilleri gibi, özünde çifte bir filolojik yapı barındırmaktadır. Bu yapı sayesinde filolojik bir aşılama meydana gelmektedir. Kur’ân, kendine ait dil yapısıyla Arapçada *garib*²¹ ve *tazmîn*²² sorununu da ortaya çıkarmıştır. Sanatlı nesir ise Arapça açısından bir başka sorunu, Arap nesrinin Fars nesri ile etkileşimi olgusunu doğurmuştur. Örneğin İbnü’l-Mukaffa‘ sanatlı kitâbeti Fars kitâbetine dayandırmıştır. Basın ise İbrâhîm Yâzîcî’nin ifadesiyle Arapçayı fesâhat ve üslup özellikleri bakımından bambaşka bir döneme sokmuştur²³.” Bütün bu olaylar Arapçanın kelime dağarcığında doğrudan etkili olmuştur. Fakat dönüşüm noktalarının doğurduğu kelimelerin Arapçada bugün de geçmişteki şekli ve hatta çoğu defa aynı anlam yüküyle var olan ve tedvin asrına tarihlenen çekirdek kelimeleri yok ettiği söylenemez.

Kur’ân ve tedvîn asrının otoriter metinleri Arapçada kelimeleri yıpranmaya karşı daima korumuştur. Dahası pek çok kelimeyi her devirde geçerli çekirdek kelime kadrosuna taşımıştır. Bobzin’in en işlek fiiller kategorisinde tespit ettiği fiillere –yanlarında verilen yinelenme oranlarıyla beraber- bakılacak olursa *leyse* (584), *vecede* (502), *re’â* (478), *asbaha* (430) ‘*arefe* (413), *ahaze* (365), ‘*âde* (346), *kâme* (345), *istetâ’a* (338), *bede’e* (312), *ce’ale* (288), *erâde* (256), *câ’e* (252), *vasale* (250), *zâle* (241) *zahare* (234)...-ki liste uzayıp gitmektedir²⁴.- Bütün bu işlek fiiller Kur’ân’ın kelime varlığı içerisinde yer almaktadır. Bu fiillerin Arap dilinde bugün de var olmasını ya da en işlek fiiller olmasını doğrudan Kur’ân’a bağlamak çok doğru değilse de Kur’ân’ın günümüz Arapçasında, -zaten anlamları

nedeniyle- ihtiyaç duyulan bu fiilleri, çağlar boyunca diri tutma yönünde bir işlev yerine getirmiş olabileceğini iddia etmek yanlış olmasa gerektir.

B-Çekirdek Kelime Kadrosunun Teşekkülünde Belli Başlı Unsurlar:

Çekirdek kelime kadrosunun oluşmasında bazı faktörler doğrudan etkilidir. Diğer bazıları da dolaylı olarak bu kelimelerin önünü açmaktadır. Pek çok kelime zamana karşı direnç gösterememekte ya gözle görülür anlam değişmelerine maruz kalmakta, ya da silinip gitmektedir. Bu süreçte belli kelimeler değişime karşı dayanıklı bir yapı sergilemektedir. Örneğin Lafzatullah'ın yok olması, pek çok özel isim ve yer adlarının kaybolması diye bir şey yoktur. Bazı fiiller Kur'ân'ın sayfalarında ne derece anahtar bir değere sahipse bugün için de basın dilinde aynı önemi korumaktadırlar. *Re'â, ce'ale, vecede* gibi fiillerin olmadığı bir Arapça dil dizgesi tahayyül etmek imkansızdır. Bu tür kelimeler, yerlerine başka kelimeler ikame edilmeksizin var olabilmelerini ve işlevliklerini belli nedenlere borçludurlar.

i-Arap kültüründe kutsal zaman ihdası:

Arap kültüründe kutsal zaman ihdası şeklindeki anlayışta Arapçanın her şeyden önce bir kutsal kitabın güçlü etkisine maruz kalmış olmasının etkisi büyüktür. Dünyada kutsal kitap etkisini tek yaşayan dil, Arapça da değildir. Sanskritçe, Latince, İbranca gibi diller de benzer şekilde bir kutsal kitap etkisinden geçmişlerdir. Fransızca ve İspanyolca gibi diller ise Latince'nin bir lehçesi iken daha sonra bağımsız birer dil olsalar da bu dillerin yirmi birinci yüzyılın başında Latince'nin kutsal tılsımını taşıdıklarını söylemek zor görünmektedir. Türkçe ve İngilizce gibi diller ise kutsal bir kitap ile muhatap olmamışlardır. Belki de kutsal kitaplı diller ile kutsal kitabı olmayan diller arasındaki temel ayrım noktası, kutsal kitapların, dili muhafaza etme ve kendi dillerini zamana yayma gibi bir işlevi olmasıdır. Bu sayededir ki Kur'ân'ın indiği Arapça hala tüm karakteristiği ile standart dil olma özelliğini korumaktadır. Türkçede ise durum farklıdır. Türkçe'nin belki *Orhun Yazıtları, Atebetü'l-hakâyik*1, *Divân-ı Lügati't-Türk*2 ü vardır. Fakat bunlar kutsal olma özelliğini taşımayan metinler olarak Türkçe'yi çekirdek bir öz etrafında tutmaya yetmemiştir.

Arapça, Kur'ân'ın kriter olarak benimsendiği bir ortamda gelişme çizgisi olarak tek bir yol bulabilmiştir. Zamanla Farsça, Yunanca, Hintçe gibi dillerin ve son asırda Batılı dillerin etkisi Arapçadaki üslup özelliklerini ve söz varlığını değişikliğe uğratsa da, Kur'ân, Arapça için hala en önemli dil kriteridir. Arapçayı Kur'ân'ın özelliklerinden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir. Dolayısıyla Arapçada varlığını kabul ettiğimiz çekirdek kelime kadrosunun daha çok Kur'ân kültürüyle ilişkisi kaçınılmazdır. Kur'ân sayesinde bazı kelimeler hala varlıklarını en çarpıcı biçimde korumaktadır. Arapça bu kelimelerden vazgeçemediği gibi yeni kelimelerin türetiminde de Kur'ânî kelimeler belli bir etki yapmaktadırlar. Dolayısıyla filolojik değişime direnen ve aynı zamanda çevrelerinde, kendilerine bağımlı yeni kelimeleri toplayan bu kelimeler kültür değişimine de direnci temsil etmektedirler. Fakat burada ilginç bir nokta vardır. Kur'ân'a kaynaklık eden dilin temelleri aslında Câhiliye'ye dayanmaktadır. Bu döneme ait olan dilsel ürünler, -mu'ciz niteliğini taşıyor olmasalar da- tıpkı

ARAP KÜLTÜRÜNÜN İZİNDE ARAPÇADA ÇEKİRDEK KELİME KADROSU SORUNU

Kur'ân gibi kusursuzdur. Hatta pek çok dilci, Câhiliye Araplarının manalarda hata yapmış olsalar da, lafızlarda hata yapmış olamayacaklarını belirtir. Lafızlar ile kastedilen kelime kalıplarıdır. Günümüzde bu görüşü ileri sürenlerden biri Muhammed 'Alî en-Neccâr'dır.²⁵ Dil geleneğinde bununla da kalınmaz, dilin saf bir cevherden değişime uğradığı söylenir. Öyle ki, pek çok geleneksel Arap filologu dili aşkın boyuta bağlayan "asâletu'l-luga" görüşüne sahiptir. Bu durumda en fasih lehçe İsmâil aleyhisselâm'ın dilidir.²⁶ Bunun arkasında ise dilin ilâhî kaynaklı olduğuna ilişkin inanç vardır.²⁷

Aslında Câhiliye'deki şiirleri Arap kültürünün hizmetine sunan da çoğu defa Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik olarak ortaya konan çabalardır. Bununla tefsir literatüründe kullanılan şiir şâhitlerini kastetmekteyiz. Bu şiirlerin kendi başlarına edebî ağırlıkları elbette herkes tarafından kabul görür. Fakat bu şiir malzemesine İslam kültürü içerisinde verilen değer büyük ölçüde Kur'ân'ın dilinin anlaşılmasına yöneliktir. Bu kültürel birikimin ise literatüre girdiği dönem yine tedvin asrıdır.

Kur'ân, kelimeleri yüzyıllar ötesinden günümüze taşıdığı ve koruduğu gibi, hadisler, meseller, vezceler, dua ve beddua sigaları, itbâ halindeki terkipler vb. kalıp ifadeler de bir çok kelimeyi yok olmaktan kurtaran unsurlardır.²⁸ Örneğin, İbn Dureyd'in ve Ebû Hâtîm'in anlamına bir türlü vâkıf olamadıkları *hasen besen* ikilemesindeki *besen*²⁹ kelimesinin hiçbir anlamının olmadığını söylemek sadece bir varsayımdır.³⁰ Çünkü bu kelimenin çok önceleri Arap dil dağarcığında müstakil olarak kullanılan bir kelime olmadığını kimse garanti edemez. Eğer bu, geçmişte bir anlamı olan müstakil bir kelime idiyse kelimeyi tamamen yok olmaktan itbâ terkibi içinde bulunması kurtarmıştır. Ne var ki bu kanallarla günümüze aktarılmış her kelimenin Arapçanın kemikleşmiş kelime kadrosuna ait olduğunu söylemek doğru olmaz.

Kur'an'ın bir diğer etkisi de belli kelimeleri dilden tasfiye etmesidir. Kur'an'ın haram kıldığı pek çok câhilî kelime yok olmuştur. Örneğin İslâm savaş ganimeti konusunda getirdiği düzenlemeyle Cahiliye'deki *mirbâ'*, *safâyâ*, *naşit*, *fudül* gibi payları kaldırmakla kalmamış, böylece bu payların anılan adlarını da silmiştir.³¹ Demek ki Kur'ân'ın dağarcığındaki kelimeleri koruma işlevi her zaman olmakla beraber, nüzûl dönemi itibarıyla da mevcut dil dağarcığını tasfiye etme gibi bir işlevi olmuştur.

ii-Arap Yarımadası'nın coğrafi durumunun kelime kadrosunun korunması üzerindeki etkisi:

Arap Yarımadası'nın Câhiliye'deki durumu dikkate alındığında Yarımada'da merkeziyetçi bir yapının sağlanamamış olduğu ve kabileciliğin ön planda olduğu görülür. Bu durum Arap lehçelerinin çeşitli olmasında en önemli âmil durumundadır. Siyasal düzensizliğin yol açtığı etkilerin dışında coğrafi koşulların da dil farklılaşmasındaki etkileri kaçınılmazdır. "Dağlık bölge ağızları, düzlüklerdeki büyük gelişme akımlarına katılamamakta, bunlardan bağımsız olarak kendi doğal gelişmesiyle baş başa kalmaktadırlar. Ulaşım olanaklarının sınırlı olduğu yerler, adalar, dil bakımından aynı özelliği göstermektedir."³² Bu bakımdan Arap yarımadasının coğrafi konumu farklı lehçelerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Çöllerle çevrili birer ada

SONER GÜNDÜZÖZ

konumunda olan pek çok kabile kendi bağımsız lehçesini geliştirebilmiştir. Bütün bu farklılıklar Arapçanın kelime dağarcığına değişik ölçülerde yansımış ve bir kısmı Arapçada eşanlamlılık olgusunun zenginleşmesine katkı sağlamıştır³³.

Bu kadar lehçe karmaşası, siyasal dağınıklık ve coğrafi şartlardan kaynaklanan kopukluk gibi özelliklerin yanında Arapçanın diğer Sâmî dillere nasip olmayan iki özelliği daha vardır. Bütün bu özellikler arasında Arapçadaki çekirdek kelime kadrosunu temin eden de bunlardır. “Birisi Arap dilinin, Samilerin en eski yurdunda doğmuş olması, diğeri ise bu bölgenin coğrafi konumunun, dilin uzun süre *bağımsız* ve *arı* kalmasını sağlayacak nitelikte olmasıdır. Dolayısıyla Arapça türdeşlerine göre, Sami sesleri çok daha iyi korumuştur³⁴.” Bu kapalı coğrafya niteliğine bir de Arapların dili korumaya yönelik geliştirdikleri bazı kabile ve yörelere karşı uygulanan kotalar da eklenince, çekirdek kelime kadrosu dar bir alana çekilmiştir.

Burada temas edilmesi gereken bir husus ise dil geleneğindeki en fasih dil tartışmalarıdır. Bu husus her zaman Arapların kutsal ve korunmuş dil anlayışına vurgu yapar. Şu gerçeği ihmal etmemek gerekir. Siyasal dağınıklığa rağmen, Mekke'nin ve Kureyş kabilesinin otoritesi Câhiliye Arap toplumunda etkilidir. Siyasal bakımdan tam anlamıyla değilse de, dinî bakımdan adeta bir başkent özelliği taşıyan Mekke'nin, dil birliğinin sağlanması ve kaynakların dikkat çektiği edebî lehçenin varlığı konusunda etkisini kabul etmek yerinde olur³⁵. Başkentlerin bir edebî lehçenin oluşmasında ve bu lehçenin diğer lehçelerden beslenmesinde oynadıkları role ilişkin olarak Vendryes, İngilizce'yi Fransızca ve İspanyolca'yla karşılaştırır. “İngilizcede edebî lehçe dışında farklı pek çok lehçeden izlerin bulunmasında ve bütün bu lehçelerin ortak dilde harmanlanmasında Londra'nın önemli bir rolü olmuştur³⁶.” Doğal olarak Arapça açısından Mekke'nin otoritesini dışlamak Câhiliye'deki dil birliğini anlamamak olur. O halde Kureyşlilerin dili, bütün lehçelerin en fasihidir. Bunu Sakîf, Huzeyl, Huzâ'a, Benû Kinâne, Gatafân, Benû Esed, Benû Temîm kabilelerinin dilleri izler. Bu lehçe hiyerarşisi, aynı zamanda Kureyş'e ve doğal olarak Mekke'ye olan coğrafi mesafeye göre oluşturulmuştur. Bu coğrafyaya uzak düşen, Rebî'a, Lahm, Cuzâm, Gassân, İyâd, Kudâ'a lehçeleri yetkin lehçeler değildir³⁷. Bunun doğal sonucu olarak Kur'ân'da bu kabilelere ait olan kelimeler garîb kategorisine sokulur. Garîb olan bir kelimenin ise Arap dilinde kemikleşmiş kelime kadrosuna girmesi, -kelime Kur'ânî bir kelime olsa da- zordur.

iii-Bazı ‘kavramların’, kelimelerini değişime karşı koruması:

Bazı kelimelerin söz konusu çekirdek kadroya giriş serüveni ise daha farklıdır. Bu kelimeler türleri gereği dillerde sabit öğeler olarak kalırlar. *Sayılar, renkler, vücut organları, yer adları* böyledir. Buna mukabil bazı kelime türleri de eskimeye ve yok olmaya mahkumdurlar. Örneğin *psikolojik tepki ifadeleri* ne kadar güçlü olursa olsun eskimeye uygundur³⁸. *Kemiyet ifadeleri* de eskir. *Konuşma anlamındaki fiiller* de çabuk yıpranan kelimelerdendir³⁹. Konuşma anlamındaki fiiller gibi işlek kelimelerin yok olmaya daha açık oluşları kelimenin kullanımı ve muhtelif metinlerde dolaşımı arttıkça anlam değişimine uğrama riskinin artması ile ilgili bir

ARAP KÜLTÜRÜNÜN İZİNDE ARAPÇADA ÇEKİRDEK KELİME KADROSU SORUNU

durumdur⁴⁰. Sami dillerinin uzun tarihlerine rağmen yüzden çok ortak kelimenin varlığı, bazı kelime türlerinin zamana karşı direndiği fikrini desteklemektedir. “Sami dillerinde ortak olan bu kelimeler daha çok *vücut organları, zamirler, akrabalık bildiren kelimeler, sayılar ve bazı fiillerdir*”⁴¹.”

Bir kelimenin anlam değerinin düşmesi de kelimenin yok olma sürecine girdiğini göstermektedir. “Kelimelerin anlam değerinin düşüşünün nedenleri arasında toplum katmanlarının birbirlerini aşağılama eğilimi, iki ülke ya da ırk arasında karşılıklı nefret duygusu, kitlelerin kör bir taassup duygusuna kapılması, fanatik kişilerin başkalarının görüşlerine değer vermemeleri, hakaretimiz sözlerin insanlar arasında yaygınlaşması, lakap takmanın moda olması gibi nedenler bulunur. Fransızca’daki brigand ‘yol kesen’, ribaud ‘ibâhî’, assassin ‘kâtil’, grivois ‘pornografik’ kelimelerinin önceleri askerî gruplar için birer ad oldukları hatırlanmalıdır”⁴².” Eski Arap dilcileri kaybolmuş ya da kaybolmaya yüz tutmuş olan bu tür kelimelerin kullanım derecelerini tespiti yönelik çalışmalar yapmışlardır. Bu noktada *da’if, münker, redî’, mezmûm, hûşî, nevâdir, şevârid ve metrûk* gibi birtakım terimler kullanılmışlardır⁴³.

iv-İşlek kelimelerin az bilinen kelimelerin direncini kırması:

Sabit kelimeleri var kılan diğer bir yol, insanların işlek olan kelimelerin etkisiyle yanılığa düşmeleridir. Çağdaş araştırmacıardan ‘Abdul’azîz ‘Abdulmecîd’in, kaybettiği bu tür bir *yakıştırma* örneği olan kelime ilginçtir. Araştırmacı, altı yaşındaki kızıyla kendi arasında geçen bir olayı aktarmaktadır. Kız, babasına Mısır lehçesiyle: “*Yâ bâbâ! Bukra fih ‘ummu zehra’ velâ fiş medrese ‘andinâ*” der. Yani kız, ‘babacığım, yarın *ummu zehra* ‘Zehra’nın annesi’ var. Bu yüzden okul yok” demiştir. Babası *ummu zehra* da ne? deyince, kız: ‘Onu tanımıyor musun? Vitrinleri, sokak lambalarını kırıyor’ cevabını verir. Çocuk Arapça *muzâhara* ‘gösteri’ kelimesini çocukça bir yakıştırma ile ‘ummu zehra’ haline sokmuştur⁴⁴.

Bu yakıştırmalar sadece çocuklara özgü değildir. Suudi Arabistan’da Hubar şehrinde yaşayanlar İngilizce *boiling water* kelimesini *el-beyder* şekline dönüştürmüşlerdir⁴⁵. Hatta Arapçaya mâl olmuş, fakat nispeten az kullanılan kelimeler dahi daha işlek olan kelimelere dönüşebilmektedir. Hayvan gübresi anlamındaki *semâd* kelimesi artık Mısır’da *sevâd* olarak; jandarma anlamındaki *hafer* ise *gafer* olarak telaffuz edilmektedir⁴⁶. Bu yakıştırmalardaki dönüşümün lehlerine sonuçlandığı kelimeler, dönüşüme boyun eğmiş kelimelere göre, Arap kültüründe daha çok yer tutmuş kelimelerdir. Semâdı silen sevâd, bir renk ifadesidir ve renk ifadeleri kolayca değişmez. Gafer ise Arapçada gufrândan mağfirete, gaffârdan istiğfâra dînî literatür sayesinde kemikleşmiş, sosyal ve bireysel hayata, hatta ruhların derinliklerine sinmiş bir kelimedir.

Cürcânî (ö. 471/1078)’nin dediği gibi dil dağarcığında mücerret olarak ‘racul’ kelimesinin ‘feres’ten bir üstünlüğü yoktur⁴⁷. Fakat burada bir üstünlük olmadığını kanaatimizce yine de kayıtlamamız gerekir. Zira bazı kelimeler kültürde diğerlerinden daha prestijli olabilmektedir. Nitekim gaferin haferi yenmesi gafer kelimesinin ait olduğu semantik ve morfolojik bağların üstünlüğü ile ilgilidir. Gufrân, mağfiret, istiğfâr gibi üyelere sahip

bir kelime ailesi, gücünü dîni dogmalardan almaktadır. Arap kültüründe nassın gücü ise herkesim mâlûmudur. Dinden yalıtılmış seküler bir kültür mevcut değilse de, daha az dinî özelliği olan bir kültür katmanında asla hafer-gafer gibi bir dönüşüm yaşanmayacaktı, diyebiliriz.

v-Yanlış algılamanın kelimeleri yok etmesi:

Bir dilin yapılanmasında bildik kelimelerin insan zihnindeki etkisinin yanı sıra bunda doğrudan, yanlış algılama da etkilidir. Örneğin Arapçada *oğul* anlamındaki *ibn* kelimesinin farklı bir söyleyiş şekli olan *ibnumun* kelimesindeki *mîm*, aslında Güney Arapçası'na ait temyîm işareti olup, standart Arapçadaki tenvîn karşılığıdır. Fakat bu özellik kuzey Arapları tarafından anlaşılmadığı için onlar kelimeye mîmle aynı işlevde olan bir nûn eklemiştir⁴⁸. Bu tür yanlışlıklar, dil tarafından özümsemiş kelimelerde de görülebilir. Örneğin *et-tedâmmu* kelimesi *damm* kökünden olup, insanların bir araya gelmesi ve dayanışmasını ifade eder. Fakat bu kelimenin tenvinli kullanımı olan *tedâmmun* kelimesini insanların zamanla *damine* kökünden geliyor, zannetmeleri ve 'güvence vermek' anlamındaki *tedâmun* kelimesiyle karıştırmaları, yanlış olarak *tedâmm* kelimesinin, yine dayanışma anlamında, fakat bu sefer *tedâmun* söyleyişiyle kullanılmasına yol açmıştır. Bu doğrultuda, benku't-tedâmun 'dayanışma bankası', cem'iyetu't-tedâmun 'dayanışma cemiyeti' gibi terkipler de uydurulmuştur⁴⁹. Yerleşik kabuller, araç dildeki bir metni ana diline çeviren kişilerin bazen hata yapmalarına da yol açmaktadır. Örneğin bir Türk öğrenci *ceybu'l-kamîs* Arapça terkiplerini anadilindeki *cep* kelimesinin etkisiyle gömleğin cebi olarak anlayabilir. Oysa kastedilen gömleğin yakasıdır.

vi-Kelime ölümüne hizmet eden unsurların dolaylı yoldan sabit kelimelerin önünü açması:

Dillerde her döneme ait kelime dizgesinde birtakım ayrıcalıklı öğeler vardır. Bunlar bağlandıkları alanın egemen öğeleridir. Bu tür kelimelere *tanık sözcük* ya da *anahtar sözcük* (Alm. Schlüsselwort, Fr. Mot clé, İng. Keyword) adı verilmektedir⁵⁰. Bu yeni kelimeler hem anlam hem de lafız olarak dilde egemen bir öbek oluşturarak bütün öğeleri de etkileyen üstün birimlerdir⁵¹. Zaten bir kelimenin anlamında ya da biçiminde meydana gelen bir değişim, bu kelimenin semantik ve morfolojik dairesindeki diğer bütün kelimeleri etkilemektedir. Örneğin *tarım işçiliği yaptı* anlamındaki 'abede fiili *tapındı* anlamını kazanınca, fiilin semantik ve morfolojik alanındaki 'abd, 'âbid, ma'bûd, ma'bed, 'ibâdet gibi pek çok kelime de *tapınma* ile ilişkilendirilmiştir. Kelimenin değişime direnmiş tek türevi 'zirai alet bel anlamındaki mi'bede' kelimesidir, o kadar⁵². Bizim burada üzerinde durduğumuz husus Kur'ân'ın ve tedvin asrının otoriter metnlerinin, kelimelerin değişmesinde ya da değişmemesinde etkili olduklarıdır. Örneğin. zamanla 'abede fiilinin *tapınma* anlamının silinebileceğini söylemek - kelimenin geçmişte yaşadığı anlam değişimine oranla- artık çok daha güçtür. Çünkü bu fiil Kur'ân ile iyiden iyiye benimsenmiş, Arapçanın çekirdek kelimelerine dahil olmuştur. O halde bir kelimenin varlığını garanti eden birtakım dış faktörler vardır. Bu faktörler ile Arap dilinde bir kelimenin fesâhatini (düzgün ve edebî bir kelime oluşunu) tayin eden faktörleri

ARAP KÜLTÜRÜNÜN İZİNDE ARAPÇADA ÇEKİRDEK KELİME KADROSU SORUNU

kastetmiyoruz. Bunlar sadece bir kelimenin yapısal varlığını garanti edebilir ve bu hususlar dil geleneğinde *kakışma* (tenâfur), *garabet*, *ahenkli olmamak* (kerâhiyetu's-sem'), *kıyâsa aykırılık* (muhâlefetu'l-kıyâs) vasıflarından uzak olmak olarak sıralanır⁵³. Bunlardan kıyâsa aykırı olma konusu tartışmalı bir konudur. Çünkü Kur'ân'da da bu nitelikte pek çok kelime vardır⁵⁴.

Arapçadaki çekirdek kelime kadrosuna girmiş kelimeler varlıklarını fesahatin bu şartlarını haiz olmaya borçludurlar; fakat sözlükteki diğer kelimeleri geride bırakıp çekirdek kelime kadrosuna sınıf atlamak için başka meziyetlere de sahiptirler. İsim ya da fiil olsun bu kelimelerden bazıları *Kur'ân-ı Kerîm*, *darb-ı meseller*, *şiiirler* ve *tedvîn asrının otoriter kitapları* gibi güçlü bir kültür taşıyıcısı sayesinde asırlar boyu taşınmış ve Arapçanın çekirdek kadrosuna dahil olmuştur. Bunda efsanelerin de payı olmalıdır. “Bazen bir kelime bir efsane ile ilişkilendirilebilir. Bu durum kelimenin daha kalıcı olmasını sağlar⁵⁵.”

Sonuç:

Arapçanın dağarcığına her geçen gün yeni kelimeler eklenmekte, buna mukabil pek çok kelime de tarihin karanlıklarında yok olmaktadır. Fakat bu değişime direnen bazı kelimeler de vardır. Bu kelimeler her dönemde Arap kültüründe bir mihenk taşı olarak kabul görmüştür. Bunlar bugün de basın dilinin ve daha geniş anlamda kültür dilinin unsurları olarak varlıklarını korumaktadırlar. Arapçada bir *çekirdek kelime kadrosu* şeklinde bulunan bu kelimelerin –göreceli de olsa- bir dökümü çıkartılabilir. Landau ve Bobzin gibi oryantalistlerin çalışmaları da bir dereceye kadar söz konusu çekirdek kadronun tespitine yönelik çalışmalardır.

Bu araştırmada ise Arapçada merkezî bir semantik daire oluşturan bu çekirdek kelime kadrosunun var olma nedenleri sorgulanmıştır. Bunda Arap kültüründe kutsal zaman ihdasının ve tedvin asrının otoriter literatürünün büyük payının olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Arap Yarımadası'nın coğrafi durumunun kelimeleri koruyucu nitelikte olması, bazı ‘kavramların’, kelimelerini koruması, işlek kelimelerin az bilinen kelimelerin direncini kırması, kelimeleri algılamada yetersizliğin bunları ses değişikliğine uğratarak yapısal olarak yok etmesi ve kelime ölümüne hizmet eden unsurların dolaylı yoldan sabit kelimelerin önünü açması gibi hususların da bu çekirdek kadronun oluşmasında etkili olduğu görülmüştür.

¹ Reşîd Belhabîb, “Fi Mefhûmi't-Tenmiye ve Mecâlâtihâ ve Mu'avvikâtihâ Kırâ'aten”, <http://faculty.uaeu.ac.ae/~rachid/research/altarath%20wa%20attanmya.htm>

² Bendelî Cevzi, “Ba'du Istlâhâtin Yûnâniyye fi'l-Lugati'l-'Arabiyye”, *Mecelleu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyyeti'l-Meleki*, sayı: 3, Kahire, 1936. s. 337. Bedrettin Aytaç, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul, 1994, s. 19.

³ Muhammed Mustafâ b. el-Hâc, “‘Alemiyyetu'l-Lugati'l-'Arabiyye”, *el-Lugatu'l-'Arabiyye ve Tehaddiyâtü'l-Karni'l-Hâdi ve'l-'İşrin*, İdâretü's-Sekâfe, Tunus, 1996, s. 139.

⁴ Cundî, *a.g.e.*, s. 283. TDK 1998'deki Türkçe Sözlük dökümünde Türkçedeki 46.301 kelimeden 6455 (%13.9)'inin Arapça kökenli olduğunu belirtmektedir.

⁵ Köksal, *a.g.e.*, s. 229.

- ⁶ Gerçi Hegel, "Her çağ öylesine özel durumlar gösterir ve bu durumlar öylesine bireysel ve o çağa özgü şeyler olabilir ki (...)Bu gibi durumlarda hiçbir temel yasa (ve tarihsel örnek) yoktur ve (tarihteki) benzer durumların anımsanması, yaşanan anın ve çağın özgüllüğü karşısında hiçbir güce sahip değildir." Notunu da düşer. Bkz. G.W.F. Hegel, "Tarih Felsefesi Dersleri" (1. Ders), çev. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Dokuz Eylül Yay., İzmir, 1998, s. 201.
- ⁷ Köksal, *a.g.e.*, s. 224.
- ⁸ Jan Assmann, *Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001, s. 39.
- ⁹ Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ'*, nşr. Joseph Hell, Leiden, 1916, s. 15; İbn 'Abdi Rabbih, *el-'Ikdu'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emîn, Kahire, 1359-72, V, 269.
- ¹⁰ Örneğin Sâd (38): 48; Ahkâf (46): 21.
- ¹¹ Örneğin Âli İmrân (3): 45.
- ¹² Bugün de klasik Arapçayı temsil eden metinler en edebî ürünlerden sayılır. "Bu metinler kadim şairlerin şiirleri (Câhiliyyûn, muhadramûn ve İslâmî dönemin ilk şairlerine ait şiirler) Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in ve ilk halifelerin resmî muhaberâtları, hadisler, eyyâmü'l-'Arabî' a dair mensur parçalar ve emsaldir. Bkz. Nihad M. Çetin, "Arap-Dil", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 283.
- ¹³ Kerim Zekî Husâmuddîn, *el-Karabet: Dirâsetun Ansro-lugaviyye li-Elfâzi ve 'Alâkâti'l-Karâbe fî's-Sekâfeti'l-'Arabiyye*, Mektebetu'l-Angelo el-Misriyye, Kahire, 1990, s. 86.
- ¹⁴ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, II, 49-59. Nakleden: Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu Tekvinü'l-Akli'l-Arabî*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul, 1997, s. 45.
- ¹⁵ Câbirî, *a.g.e.*, s. 52, 54.
- ¹⁶ *a.e.*, s. 58.
- ¹⁷ *a.e.*, s. 59.
- ¹⁸ Bkz. M. Reşit Özbalıkcı, *Arap Gramerinde Kur'ân ve Hadisle İstîşad*, Tibyan Yay., İzmir, 2001, s. 37-39.
- ¹⁹ Tedvin asrı daha çok Birinci Abbâsî dönemi olarak adlandırılan hicrî 132-230 tarihlerine denk düşmektedir.
- ²⁰ Bkz. H. Wehr-J. W. Füek, "Arabiyya Arabic Language And Literature", *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), E. J. Brill, Leiden, 1979, s. 561-573.
- ²¹ Kur'ân'daki bazı lafızların garîb oluş sebepleri 1-lafzın, Kureyş dışında başka bir lehçeye ait olması; 2-Lafzın muarreb olması; 3-Bazı lafızların İslâm'la birlikte sözlük anlamının yanı sıra dînî birer terim olarak yeni anlamlar kazanması; 4-Lafzın sözlükte başka, cümle içinde başka bir anlam taşınması gibi nedenlere bağlanmaktadır. Bkz. Ali Bulut, "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbu'l-Kur'ân, Me'ânî'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 12-13, Samsun, 2001, s. 394.
- ²² Tazmîn bir fiilin kullanılması gereken bir harf-i cer ile kullanılmadığında bu harf-i cer'in birlikte kullanıldığı başka bir fiilin anlamına dönüşmesi olarak tanımlanır. Bkz. Mâlekî, Ahmed b. 'Abdu'n-nûr, *Rasfu'l-Mebâni fî Şerhi Hurûfi'l-Me'âni*, Dâru'l-'ilm, Beyrut, 1985, s. 248-249.
- ²³ Muhammed Reşâd el-Hamzâvî, *el-'Arabiyye ve'l-Hadâse evi'l-Fesâha Fesâhât*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1986, s. 36.
- ²⁴ H. Bobzin, *el-Ef'âlu's-Şâi'a fî'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*, Arapçaya çev. İsmâil Ahmed 'Amâyire, el-Memeleketu'l-'Arabiyyetu's-Su'ûdiyye Vizâretu't-Ta'lîmî'l-

ARAP KÜLTÜRÜNÜN İZİNDE ARAPÇADA ÇEKİRDEK KELİME KADROSU SORUNU

- ‘Âlî, Medine, 1405, s. 120-129. Fiillerin işlekliliği konusunda başka araştırmalar da vardır. Bunlardan ilki Moshe Brill’e aittir. İkinci çalışma Jacob M. Landau’nundur.
- ²⁵ Emîl Bedî‘ Ya‘kûb, *Mu‘cemu‘l-Hatâ’ ve’s-Savâb fi‘l-Luga*, Dâru‘l-‘İlm li‘l-Melâyîn, Beyrut, 1983, s. 19.
- ²⁶ Mustafâ Sâdik er-Râfi‘î, *Târîhu Âdâbi‘l-‘Arab*, Dâru‘l-Kitâbi‘l-Arabî, Beyrut, 1394-1974, I, 136.
- ²⁷ Bu konuda bkz. Muhammed b. ‘Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu‘l-Fuhûl ilâ Tahkîki‘l-Hak min ‘İlmi‘l-Usul*, Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, Beyrut, 1414/1994, s. 19.
- ²⁸ Hadislerin dışında kalan söz konusu unsurlar Sîbeveyhi tarafından mutlak hüccet olarak görülmüş, içlerinde gramer kurallarına uymayanlar bile makbul sayılmıştır. Bkz. Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Osmân b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, Bulak, 1316/1898, I, 127-128, 204, 482; II, 258. Bu eğilim bile kalıplaşmış bu tür ifadelerin Arap kültüründe ve aklında dokunulmazlığını göstermektedir.
- ²⁹ İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdi el-Basri, *Cemheretu‘l-Luga*, Mektebetu‘l-Musennâ, Bağdat, 1345, III, 429.
- ³⁰ Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fi ‘Ulûmi‘l-Luga ve Envâ‘ihâ*, nşr. M. A. Câdu‘l-Mevlâ vd., Kahire, ts., II, 416.
- ³¹ ‘Ali ‘Abdulvâhid Vâfi, *Fıkhü‘l-Luga*, Dâru Nahdati Mısr li‘t-Tıbbâ‘a ve’n-Neşr, Kahire, 1956, s. 121.
- ³² Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, Ankara, 2003, I, 145.
- ³³ ‘Alî el-Cârim, “Terâduf”, *Mecelletu Mecma‘i‘l-Lugati‘l-‘Arabîyyeti‘l-Melekî*, sayı: 1, Kahire, 1353/1934, s. 325; Abdulgaffâr Hâmid Hilâl, *‘İlmu‘l-Luga beyne‘l-Kadîm ve‘l-Hadîs*, Kahire, 1986, s. 298, 299.
- ³⁴ Vâfi, *a.g.e.*, s. 164.
- ³⁵ Carl Brockelmann, *Târîhu‘l-Edebi‘l-‘Arabî*, çev. Abdulhalim b. en-Neccâr, Dâru‘l-Ma‘ârif, Kahire, ts., I, 42.
- ³⁶ Vendryes, *el-Luga*, s. 331.
- ³⁷ Vâfi, *a.g.e.*, s. 171.
- ³⁸ J. V. Vendryes, *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul, 2001, s. 110.
- ³⁹ Vendryes, *el-Luga*, s. 277.
- ⁴⁰ *a.e.*, s. 253-254.
- ⁴¹ Vâfi *a.g.e.*, s. 21.
- ⁴² Vendryes, *el-Luga*, 266.
- ⁴³ Bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, I, 214-225.
- ⁴⁴ ‘Abdulmecîd, *a.g.e.*, s. 42.
- ⁴⁵ Bkz. Kuneybî Hâmid Sâdik, *Dirâsâtun fi Ta‘sîli‘l-Mu‘arrebât ve‘l-Mustalah min Hilâli Dirâseti Tahkîki Ta‘ribi‘l-Kelime‘l-A‘cemiyye li‘bni Kemâl Bâşâ*, Dâru‘l-Cil-Dâru ‘Ammâr, Beyrut-Amman, ts., s. 186.
- ⁴⁶ İskender el-Ma‘lûf, “el-Lehcetu‘l-‘Ammiyye fi Lubnân”, “el-Lehcetu‘l-‘Ammiyye fi Lubnân ve Sûriye”, sayı: 4, *Mecelletu Mecma‘i‘l-Fuâd el-Evvel*, Kahire, Şa‘bân-1356/Ekim-1937, s. 303.
- ⁴⁷ ‘Abdulkâhir el-Cürcânî, “İki kelime arasında anlamlarına delâletleri noktasında bir üstünlük var mıdır? Bir kelimenin diğerine göre, vaz edildiği anlama delâleti daha çok olabilir mi? Örneğin *racul* kelimesinin *feres* kelimesine göre anlamını daha iyi gösterdiği söylenebilir mi?...” sorularına “bunların mücerret lafızlar ve tek tek kelimeler olarak birbirlerinden bir üstünlüğü yoktur. Sorun bir lafzın kendi anlamı ile ilgili değil, cümle içinde kendinden sonraki kelimenin anlamına uygun olup

- olmasıyla ilgilidir. Bu bakımdan bir kelime bir yerde hoş a giderken, diğ er bir yerde kulak tırmalayabilir Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz fî 'İlmi'l-Me'âni*, nş r. Muhammed Reş id Rızâ, Dâru'l-Ma'rife , Beyrut, 1415/1994, s. 47, 48, 49.
- ⁴⁸ İbrâhîm es-Sâmârrâî, *Mu'cemiyât*, el-Muessesetu'l-Câmi'iyye, Beyrut, 1991, s. 273.
- ⁴⁹ Sâmârrâ'î, *a.g.e.*, s. 281.
- ⁵⁰ Berke Vardar, *Dilbilim Yazıları*, Multilingual Yay., İstanbul, 2001, s. 117; a.mlf., *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual Yay., İstanbul, 2002, s. 17.
- ⁵¹ Vardar, *Dilbilim Yazıları*, a.yer.
- ⁵² Corcî Zeydân, *Târîhu'l-Lugati'l-'Arabîyye bi-İ'tibâri Ennehâ Kâinun Hayyun Nâmin Hâdi'un li-Nâmûsi'l-İrtikâ'*, Matba'atu'l-Hilâl, Ficâle, 1904, s. 16.
- ⁵³ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 185-187.
- ⁵⁴ Örneğ in Kur'ân'da, Cinne (bkz. Nebe (78): 28) kelimesindeki 'tâ' fazladır. Zira kelimenin asıl şek li cindir. Bir master olan kizzâbâ (bkz. Secde (32): 13) kelimesindeki elif fazladır. Bilgi için bkz. Ebû Bekr b. Ahmed b. el-Hasen b. Şakîr, *el-Muhallâ Vucûhu'n-Nasb*, thk. Fâiz Fâris, Muessesetu'r-Risâle-Dâru'l-Emel, 1987, s. 220. Bu şekildeki diğ er bazı âyetler için bkz. Kiyâmet (75):: 33; Şems (91): 10, Mürselât (77): 11; Yûnus (10): 35; Nisâ (4): 18, 37, 151, 161; İsrâ (17): 10; Kehf (18): 29, 102; Furkân (25): 11, 37; Ahzâb (33): 31; Fetih (48): 13; Mülk (67): 5; İnsân (76): 4.
- ⁵⁵ Vendryes, *el-Luga*, s. 263.

ABBÂSİLER DÖNEMİ TERCÜME FAALİYETLERİNİN ARAP EDEBİYATINA ETKİSİ

M. Akif ÖZDOĞAN*

Özet: Tarihte her medeniyet, bilgi ve kültür birikimini önceki medeniyetlerden veya aynı dönemdeki medeniyetlerle iletişim ve irtibat kurmak suretiyle kendi dillerine nakl ve tercüme yoluyla aktarmışlardır. Bilgi aktarımında en önemli rolü, tercüme faaliyetleri yapar. Milletler, kendi bilgilerini, tercüme faaliyetleri ile elde ettikleri bilgilerle kaynaştırarak yeni ürünler elde ederler. Emevîlerle başlayıp, Abbâsîlerde zirveye ulaşan tercüme faaliyetleri vasıtasıyla İslâm dünyasına giren felsefe, mantık ilmi ve Aristo'nun Poetika ve Retorik adlı eserleri ile Fars ve Hint kültürlerinden yapılan tercümelerin Arap edebiyatına metodolojik içerik yönünden önemli etkileri olmuştur. Edebiyatın, belâgat, şiir, edebî tenkit ve nesir alanlarında kavramlar ortaya konulup, tarifleri yapılmış, konular sistematik halde tasnif edilmiştir. Edebiyat, tabiiîlik devresinden sanat ve ilim dönemine geçiş yapmıştır.

Anahtar kelimeler: Tercüme faaliyetleri, Arap edebiyatı, etki.

Effect of Translation Activities to the Arabic Literature in the Abbasids Period

Summary: Every civilization in history gained the accumulation of information and culture which they had, by either from the previous civilizations or making transformations and translations into their own languages by communicating and making contacts with the contemporary civilizations. Translation activities played the most significant role in transferring information. Nations get new product by combining their knowledge with the knowledge they gained from translation activities. Via the translation activities which began with the Umayyad and highly progressed in the period of Abbasids, the sciences of philosophy and logic and the works of Aristo named "Poetika" and "Rethoric" which entered Islamic world, significantly effected the Arabic literature. Theories of literature were put forward and defined and the topics were systematically classified in the fields of rhetoric, poem, literary criticism and prose. The science of literature transferred from the period of customary literature to the period of art and science.

Keywords: Translation activities, Arabic literature, effect.

* Yard. Doç. Dr., Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ABBÂSİLER DÖNEMİ TERCÜME FAALİYETLERİNİN ARAP EDEBİYATINA ETKİSİ

Giriş:

Eski Yunan medeniyetinin, bilinen en eski uyanış hareketi olduğu kabul edilir. Son zamanlara kadar bu medeniyet, kendiliğinden doğmuş gibi görülüp, bu medeniyete “*Yunan mucizesi*” deniliyordu. Yapılan araştırmalarla Yunanlıların göçleri, göç ettikleri yerlerdeki yerleşme tarzları, diyalog kurdukları milletlerden aldıkları bilgiler ortaya çıkınca, bu medeniyetin Mısır, Sümer, Fenike ile kültürel ve bilimsel temasları neticesinde zirveye ulaştığı tespit edilmiştir¹. Her medeniyet, Yunanlılarda olduğu gibi, kendinden önceki medeniyetlerin sahip olduğu bilgi ve kültürden istifade ederek, kendi bilim ve kültürlerini geliştirmiştir. Bir medeniyetin büyüklüğü tarihin çeşitli devirlerinde, değişik medeniyetlerle diyaloga girerek yeni tesirler karşısında tepki/reaksiyon gösterebilmesine bağlıdır. Medeniyetler arası bilgi transferi ise, tercüme faaliyetleri ile başlar². İnsanlık tarihinde medeniyetler, kendinden önceki medeniyetlerin bilim ve düşünce mirasına sahip çıkarak, geniş çaplı bir derleme ve bunların tercümesi ile meşgul olmuşlardır. Medenî gelişme süreci, Yunan, Hint ve İran medeniyetlerinin sahip olduğu bilim ve düşünce ile ilgili kitapları Arapçaya tercüme ile başlayan Abbâsîler, kendi bilgileri ile bunları kaynaştırarak insanlık tarihi boyunca ilkini Yunanlıların gerçekleştirdiği, ikinci kültür intikalini gerçekleştirmişlerdir³.

Medeniyetler gelişme dönemlerinde yeni bilgi ve düşüncelere açık oldukları oranda büyüme gösterirler. Bu açıdan bütün tesirlere kapılar açık olmalı ve her şeyden önce tesirlerin serbest olarak çarpışması ve tepkilerin oluşması gereklidir. Bir millet kendinden önceki ve aynı dönemdeki gelişmiş milletlere ait bilimi kendi diline sentezleyerek almalıdır.

Emevîlerle başlayıp Abbasîlerle en üst düzeye ulaşan tercüme faaliyetleri büyük bir medeniyetin oluşmasını sağlamıştır⁴. Bu faaliyetlerin, diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi Arap edebiyatında da büyük etkisi olmuştur. Bu etkilere olumsuz yönden bakılmamalı bilakis medeni gelişmeyi sağlayan çok önemli faktör olarak görülmelidir. Dil ve edebiyat ile ilgili tercüme Arap dili ve edebiyatını zenginleştirmiştir. Arap edebiyatı, Fars ve Türk edebiyatına tesir etmiş, modern batı edebiyatına da katkıda bulunmuştur.

A-Abbâsîler Döneminde Tercüme Faaliyetleri

Yunan hükümdarı Makedonyalı İskender (m.ö. 356-323) on sene gibi kısa bir sürede Orta Doğu’yu, Mısır’ı, İran ve Pencap’a kadar uzanan Orta Asya’yı ele geçirmişti. İskender, sefere çıkarken bilim adamlarını da yanında götürerek, Yunan bilim ve kültürünü bu bölgelere taşıdı⁵. Aristoteles(ö.384-322)’den sonra klasik Yunan düşüncesiyle bu ülkelerin düşüncelerinin etkileşimleri sonucunda ortak bilim dili yunanca olan ve M.Ö. 146 yılında Roma imparatorluğunun hakimiyetine geçinceye kadar devam eden Helenistik kültür dönemi başlamıştı⁶. Roma’nın Helenistik kültürün hâkim olduğu bu bölgeleri ele geçirmesiyle, Yunan bilimine olumsuz tavırlar başlamış, bu nedenle bu bölgelerdeki bilim adamları doğudaki İskenderiye, Nusaybin, Harran, Antakya ve Cundişapur’a göç edip, buralarda medreseler aç-

rak ilmî faaliyetlerini sürdürmüşlerdi. Hıristiyan Nastûrî ve Yakûbîler bu bölgelerde bilimsel faaliyetlerin öncülüğünü yapmışlardı. Müslümanların Suriye ve Irak topraklarını ele geçirdiklerinde, sadece Yukarı Mezopotamya’da elliye yakın medresede Yunan ilmi öğretiliyordu⁷. Buralarda bulunan medrese ve kiliseler fetihlerle birlikte özgürlüklerini devam ettirmişlerdir⁸. Bu merkezlerde Süryânîler, Helenistik kültüre ait eserleri Süryânîceye tercüme etmişlerdi⁹. Abbâsiler döneminde bu eserler genellikle Süryânîceden bazen de Yunancadan Arapçaya tercüme edilmiştir. Arapçaya yapılan tercümelelerde, mütercimlerin yetersizliği, dil hatası, konulara vakıf olamama gibi nedenlerle yapılan hatalar¹⁰ zaman içerisinde düzeltilmiştir.

Fetihler, Emevîler öncesinde başlamasına rağmen, tercüme hareketleri bu bölgedeki insanlarla tanışıp kaynaşma süreci nedeniyle bir asır gecikmeye uğramıştır. Emevîler döneminde tercüme hareketi, halife Muâviye’nin torunu Hâlid b.Yezîd (ö.85/704)’in gayretleri ile tıp alanında çevirilerle başlar¹¹. Abbâsiler döneminde halifelerin verdiği büyük destek ve imkanlarla felsefe, mantık, dil ve edebiyat alanlarında tercüme yapıldı¹².

Abbâsiler dönemi tercüme faaliyetlerinde iki dönem görülür. Birinci dönem, halife Mansûr (ö.18/775)’la başlar. Mantık, felsefe, dil ve edebiyat, astronomi, tıp, matematik gibi ilimlerde tercümele yaptırılan Mansûr, İbnü’l-Mukaffâ (ö.161/757)’ya Aristo’nun *Organon* adlı mantık külliyyatının ilk üç kitabı ile Porphyrius’un *İsagoji*’sini ve Kelile ve Dimne’yi arapçaya tercüme ettirmiş,¹³ yine Cundişâpur hastanesinin başhekimi Curcis b. Buhtîş (ö.155/771)’i Bağdat’a davet edip ona Yunancadan tercümele yaptırmasıdır¹⁴. Mansûr, tercüme edilen eserleri “*Hizanetü’l-hikme*” adını verdiği bir kütüphanede toplattır¹⁵. Tercüme faaliyetleri Mansûr’la önemli yol kat etmesine rağmen, oğlu Mehdî(ö.169/785) döneminde *zındıklar hareketi* nedeniyle duraklama yaşamıştır. Hârûn Reşîd (ö.193/809)döneminde faaliyetler tekrar canlanmış, Ankara ve ‘Amûriyye’nin fethi ile buralardaki eserler Bağdat’a getirilip; Yuhannâ b. Mâseveyh tarafından arapçaya tercüme edilmiştir¹⁶.

Me’mûn (ö.218/833)’un gayretleri ile tercümede ikinci ve önemli bir dönem başlamış, “*Beytü’l-hikme*” adında büyük bir merkez kurulmuştur¹⁷. Me’mûn döneminde tercüme faaliyetleri, devletin resmi politikası haline gelmiştir. Müslim ve gayr-i müslimlerden meşhur ilim adamı ve mütercimlere geniş maddî imkanlar sağlayarak felsefî ve bilimsel eserleri arapçaya tercüme ettirmiştir¹⁸. İbnü’n-Nedîm (385/965), Me’mûn’un Bizans imparatorundan ülkesindeki eski eserleri istediğini, Bizans İmparatorunun da bir süre tereddütten sonra kabul etmesi üzerine İstanbul’a gönderilen Haccâc b. Matar, Yuhannâ b. Batrîk gibi bilginlerin çok sayıda eser getirdiğini ifade etmiştir¹⁹. Me’mûn, Anadolu’nun değişik yerlerinde bulunan Yunanlılara ait bilimsel eserleri satın almak suretiyle “*Beytü’l-hikme*”ye getirtmiştir²⁰.

Halifelerin yanı sıra, bazı zengin aileler de kitap tercümeleleriyle yakından ilgilenmişlerdir. Musâ b. Şâkir’in oğulları matematik ile ilgili bazı kitapları Arapçaya tercüme ederken²¹, Nevbaht ailesi de tercüme faaliyetlerine önemli katkılar sağlamıştır²².

ABBÂSİLER DÖNEMİ TERCÜME FAALİYETLERİNİN ARAP EDEBİYATINA ETKİSİ

Abbâsîler, tercüme hareketleri ile çok zengin bir bilgiye sahip olmuşlardır²³. Tercümelerle derinleşen düşünce yapısı, *dışardan alma içerde şekillen-dirme prensibinden*²⁴ hareketle kendinden önceki kültür ve bilgi mirasına kendi orijinal değerlerini katarak²⁵ ilim ve kültürde dönemin en büyük medeniyeti haline gelmiştir²⁶.

B-Tercüme Faaliyetleri İle Arap Edebiyatını Etkileyen Bilim Dalları

Abbâsîler döneminde felsefe ve mantık eserlerinin h.II. asırdan itibaren tercüme edilmeye başlandığı, Kindî (ö. 260/873), Fârâbî(ö.339/950), İbn Sînâ (ö.428/1037) gibi düşünür ve filozofların bu eserleri şerh etmeye çalıştıkları görülür²⁷. Tercüme edilen bilim dalları içerisinde felsefe, Yunan düşüncesinin İslâm düşüncesi üzerine ağırlığını hissettiren en önemli alanlardan biridir²⁸. Felsefe ve felsefi düşünce, Arap edebiyatında, sistematize etme, madde-ler arasında irtibat kurup sebep-sonuç ilişkisi ortaya koymak gibi açılardan tesirini göstermiştir.

İslam dünyasında araç ilmi olarak görülen mantık, dille alakalı olduğundan²⁹ Arap edebiyatını felsefeden daha fazla etkilemiş, özellikle mantık yöntemleri Arap edebiyatında uygulamaya konulmuştur. Mantık ilminin kurucusu kabul edilen Aristo'nun altı eserden oluşan *Organon* külliyyâtı değişik aralıklarla Arapçaya tercüme edilmiştir³⁰. Fârâbî gibi mantıkçılar, Porphyrius (ö.232/305)'un, *İsagoji* adlı eserini bu külliyyâtın mukaddimesi olarak kabul edip, Aristo'nun *Poetika* ve *Retorik* eserlerini de dâhil ederek altı eserden oluşan *Organon* külliyyâtını dokuza çıkarmışlardır. Bu dokuz eser, *İsagoji*, *Kategoriler*, *Hermenutik*, *Kıyas*, *Burhan*, *Cedel*, *Hikmet*, *Retorik* ve *Poetika*'dır³¹.

Poetika'yı, Ebû Bişr Mettâ ve Yahyâ b. 'Adiyy Arapçaya çevirmiş, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar da özetlemiştir. *Retorik*'i ise İshâk b. Huneyn ve İbrâhîm b. 'Abdullâh çevirmiş, Fârâbî ise "*Şerhu Kitâbi'l-hatâba*"da bu eseri şerh etmiştir³². Edebiyata dair bu iki eser dışında Yunan edebiyatı ile ilgili tercüme yapılmadığı görülmektedir. Bu durum, o dönem bilginlerinin Yunan edebiyatına felsefe ve mantık kadar önem verdiklerini göstermektedir³³.

Aristo, *Poetika* adlı eserinde genel bir poetika (estetik)'yı ele almayıp, edebiyat ve dil ile ilgili bazı problemleri incelemiştir³⁴. Eserinde, sahne sanatlarından tragedya, komedy ve epos'un özelliklerini, karşılaştırmalı olarak ele alıp, dilin yapısı ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Aristo'ya göre, şiir sanatı şairlerin karakterlerine göre tragedya, komedy şeklinde iki türdür. Birincisi ağırbaşlı, soylu şairlerdir ki, iyi ve soylu kişilerin hareketlerini taklit ederler/yansıtırlar. Diğeri ise hafifmeşrep karakterli şairler olup, düşük ve komik karakterleri taklit ederler³⁵. Retorik adlı eserinde ise Aristo, kanıtlarla inandırmanın retorik/hitâbet sanatının özü olduğunu vurgulayıp, bunu *politik*, *törenselsel* ve *yargısal* retorik olmak üzere üç kısımda inceler. Retorik çeşitleri ile ilgili öfke, utanç, acıma gibi duygular ele alınarak, doğru ve yerinde ko-

nuşmanın kuralları ve bununla ilgili teşbih, mecaz, istiâre gibi sanatlar açıklanır³⁶.

Aristo, Poetika ve Retorik adlı eserlerinde, şiir, hitâbet ve belâgatla ilgili kavramların tarif, taksim ve tertibinde mantık eserlerindeki yöntemi uygulamıştır. ‘Abdülfeţâh ‘Usmân, Poetika ve Retorik’in *Organon* külliyyâtına dahil edilmesinin uygun olmayacağını, zira Aristo’ya göre şiirin, tabiattaki varlıkların taklidine dayalı ve arınmayı sağlayan dilsel bir sanat olduğunu³⁷ ifade ederek, şiirin mantıkla irtibatlandırılması, şiirin, aklın hakimiyetine girdirilmesi, edebiyatın en önemli unsuru olan hayal rolünü ihmal etmek anlamına geleceğini belirtir³⁸. Aristo’nun edebiyatla ilgili bu eserleri, şiir ve belâgatın mantığını ve doğru hareket etme metotlarını vermektedir. Zaten İslam mantıkçılarının “*burhan, cedel, hitâbet, şiir ve safsatata*”dan oluşan beş sanatı kıyasın uygulama yeri olarak görmeleri³⁹, şiir ve hitâbet (belâgat)’in mantıkla iç içe olduğunu gösterir. Bir bilim dalındaki usuller ve kavramlar mantık ilmi vasıtasıyla konular ve genel sonuçlara ulaşılır. İslâmî ilimlerdeki usûl, kavram ve bunların tarifleri mantık ilmine göre yapılmıştır. Edebiyatın zevk verme yönü ise yöntem ve kural koyan mantıktan tamamen farklıdır. Edebiyat kuralları, mantık gibi doğru yönelişin anahtarını vermeyi hedefler, ancak bu kurallar fazla ve karmaşık olduğunda, zevk veren edebiyat yerine kuralcı ve öğretici bir edebiyat ortaya çıkar.

Aristo şiirde iki temel unsur olan taklit ve zevk vermeden bahsederken⁴⁰, mantık kuralları çerçevesinde bunları gerçekleştirecek bir yığın kurallar da ortaya koyar. Bu durumda şiir kurallar dizisi haline gelerek edebî zevk yok olmaya başlar. Fakat Aristo’nun şiirde zevk verme ve taklit/yansıtma unsurları uygulanırsa edebî güzellik ortaya çıkacaktır.

Aristo’nun *Retorik/el-Hatâbe* adlı eserini Fârâbî gibi mantıkçıların *Organon* külliyyatı içerisinde görmek istemelerinde aşağıdaki görüşler de önemlidir: Hitâbet iknâ sanatı olduğuna göre hatip, muhataplarını ikna etmek için ihtimalî kıyaslardan hareket edecek ve dolayısıyla diyalektik’e başvuracaktır. Nitekim Retorik’in ilk cümlesi hitabetin diyalektikle yakın bir ilgisi olduğunun göstergesidir⁴¹. Her ikisi de belli bir ilme bağlı kalmaksızın gayeye ulaşmak ister. Hatip, kitleleri inandırmak için mantığın temeli olan kıyastan yararlanır. Nihayet ikna edebilmek için konuyla ilgili misallerle benzetmeler yapar. Böylece temsili kıyas (anoloji)’tan yararlanır. Bu özellikler hitabetin mantıkla olan ilişkisini ortaya koyma açısından önemlidir⁴².

Helenistik kültüre ait felsefe, mantık ve edebiyat bilimi tercüme faaliyetleri ile Arap edebiyatını önemli ölçüde etkilemiştir. Edebiyat alanında Hint ve Fars edebî eserlerinin de etkisi olmuş, ahlak ve hikmet konularına sıkça yer verilmeye başlanmıştır.

C-Tercüme Edilen Eserlerin Arap Edebiyatına Etkisi

Tercüme faaliyetlerinin Arap edebiyatına etkisi aşamalı olarak önce belâgat daha sonra nesir, şiir ve edebî tenkît alanlarında görülür. Sözü yerinde ve zamanında konuşma sanatı olan belâgat, tercüme faaliyetlerinin başladığı

ABBÂSİLER DÖNEMİ TERCÜME FAALİYETLERİNİN ARAP EDEBİYATINA ETKİSİ

dönemlerde, fetihlerle İslâm toplumuna yeni giren ve İslâm'ı sözde kabul eden insanlarla, İslâm bilgileri arasındaki tartışmalarda çok önemli rol oynayıp, ikna aracı olarak kullanılmıştır. Yunan felsefe, mantık ve belâgat ilimlerinden iknâ aracı olarak yararlanan Kelâm ekollerinden Mu'tezile, İslâm hakkında birtakım şüpheler ortaya atan, felsefe, mantık ve belâgatı çok iyi bilen bu tür insanlarla ancak bu ilimlerin kuralları çerçevesinde tartışılmasının gerekliliğine inanıyordu. Mu'tezile mensupları hasımlarının tartışmada kullandıkları cedel yöntemini ve diğer ikna usullerini öğrenerek kendilerini savunacak yeni deliller buldular⁴³. Mu'tezile, belâgat alanında yaptıkları çalışmalarla Arap belâgatının kurucusu kabul edilerek⁴⁴ nesrin gelişmesinde önemli katkıda bulunmuştur⁴⁵.

H.II. asırdan itibaren Belâgat ile birlikte hitabet, risâle, emsâl, nevâdir, hikmet gibi nesir türleri de gelişmeye başlamıştır. Nesir türünün gelişimi Abbâsî halifelerinin Fars ve Hintlilere ait çok sayıda anlatı eserlerinin arapçaya tercümelerini yaptırılmaları ile başlamış⁴⁶, Emevî ve Abbâsî divanlarında çalışan ve geniş yetkilerle donatılan İbnü'l-Mukaffâ, Abdülhamîd b.Yahyâ gibi kâtiplerin nesir türlerinde yaptıkları çalışmalarla büyük gelişmeler göstermiştir⁴⁷. İran asıllı kâtip İbnü'l-Mukaffâ, resmi yazışmalarda nesir türüne ait güzel örnekler sunarken; tercüme faaliyetlerinde önemli rol almış, hem Helenistik kültürden hem de Fars ve Hint kültüründen tercüme yapmıştır. Onun geliştirdiği nesir yöntemleri kendinden sonra da etkili olmuştur. Sanskritçe'den farsçaya tercüme edilen "*Kelile ve Dimne*" fabl türü masal kitabını arapçaya çevirerek hem nesir⁴⁸ hem de masal ve fabl türünde öncülük yapmıştır. İbnü'l-Mukaffâ'nın "*el-Edebü'l-kebir*" ve "*el-Edebü's-sagîr*" adlı eserleri de Fars kültürünün etkisi görülmesi açısından önemlidir.

İbn Mukaffâ, Abdülhamîd b.Yahyâ gibi yazılarında Yunan, Hint ve Fars tesiri görülen kâtipler, tercüme faaliyetlerinin sağladığı geniş kültürü, devlet işlerindeki yazışmalarda ve özel edebî çalışmalarında kullanmışlardır⁴⁹. Kâtipler ve edipler yazılarında lafız seçimine büyük gayret göstermişler, karışık, anlaşılmasız sözlerden kaçınmışlar, zarif ifadeler kullanmaya özen göstermişlerdir⁵⁰. Kâtiplerin yazı ve yazışmalarda bilmesi gereken kurallarla ilgili pek çok eser telif edilmiştir ki İbn Kuteybe'nin, "*Edebü'l-kâtib*" adlı eseri bu açıdan önemli bir kaynaktır⁵¹. el-Câhiz'e göre kâtipler, *kelamcılardan önde gelip, çoğu hatipten daha iyi, pek çok belâgatçıdan daha belîğdir*⁵². Zamanla kâtiplerde sanatsal yapı aşırılığa uğrayarak tasnî (karmaşık üslûb)'ye dönüşmüştür ki, bu nesir türü aşırı belâgatlı sözlerin söylendiği bir alan haline gelmiştir⁵³.

Abbâsîlerin ilk döneminde, geniş bir ilim, felsefe ve farklı kültürlerin ortaya çıkışı ile sosyal şartlara göre şekil alan edebiyatta⁵⁴ da ilmi ve yöntemsel bir üslup ortaya çıkmaya başlamıştır. Belâgat ve nesir türünün yanı sıra şiir teorileri ve edebî tenkit alanında da tercüme faaliyetlerinin önemli etkileri görülmüştür. Şiiri *sanat* olarak ilk defa Aristo'nun kabul ettiği düşüncesi⁵⁵ tercüme faaliyetleri ile Arap edebiyatında benimsenmiştir⁵⁶. İbn Sellâm ((ö.232/846), "*Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*" adlı eserinde sanat kavramını kul-

lanmış ve “diğer ilim ve sanatlarda olduğu gibi şiirde de ehlinin bilebileceği sanat ve kültür vardır” ifadesi ile şiiri sanat olarak değerlendirmiştir⁵⁷. İbn Kuteybe (ö.276/889)de şiiri sanat açısından: “lafzı güzel-anlamı iyi, lafzı güzel-anlamlı, anlamı iyi-lafzı kusurlu, anlamı da lafzı da kusurlu” olarak dört kısımda ele almıştır⁵⁸. Bu iki edip şiirde ilim ve sanata önem vermelerine rağmen edebiyatı sınırladığı gerekçesiyle mantık ilmine karşı çıkmışlar, eserlerinde edebî zevke önem vermişlerdir.

Daha sonraları İbn Tabâtabâ (ö.322/933), *Iyârü’ş-şi’r*, Sa‘leb (ö.291/903), Kavâ’idü’ş-şi’r adlı eserlerinde şiire bazı kurallar getirmelerine karşın bu kurallar şekilci ve kurallı olmayıp, edebî zevk ön planda olmuştur.

Mutezile’den olup, belâğatın kurucusu sayılan el-Câhiz (ö.255/869), tercümelerle edindiği bilgileri eserlerine yansıtmaya çalışmıştır. Felsefe ve mantık ilimlerinin bazı kavramlarını kullanan el-Câhiz’de, felsefî düşüncesinin izlerini görmek mümkündür. Tâhâ Huseyn, el-Câhiz’in tercüme faaliyetlerinden fazla istifade etmediğini belirterek şu görüşlere yer verir: “Yunanlıların bilgisi konusunda tereddütlü olan el-Câhiz, onların felsefede iyi olduklarını, ancak kayda değer hatipler çıkarmadıklarını savunur. Aristo’nun dilinin iyi olmayıp, belâgat özelliği taşımadığını ancak sözün ayırt edilmesinde ve anlamlandırma da iyi olduğunu belirtir⁵⁹. Belâğatın Araplara ait olduğunu savunurken⁶⁰; eserinin farklı yerinde başka milletlere ait belâgat tarifleri verir⁶¹. Kitaplara ulaşamayıp, nüshalardan bilgi edinen el-Câhiz, kurallar koymayıp, yönlendirmeler yapmıştır. Aristo’nun “Retorik” adlı eserini tercüme edilmediğinden görememiştir. Aristodan sadece “insan konuşan bir hayvandır” sözünü nakletmiştir⁶²”. Tâhâ Huseyn’in el-Câhiz hakkında söyledikleri bu ifadelerden onun Retorik’i görmediğini ve belâğatın kurucusu kabul edilen el-Câhiz’in bu eserden etkilenmediği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ancak el-Câhiz, Aristo başta olmak üzere Yunanlılara ait pek çok bilim eserlerini okumuş, çok yönlü bir ilim adamıdır⁶³.

el-Câhiz’in *el-Beyân* adlı eserinde belâğatın tanımı, soru cevap şeklinde ele alınır, sofistler gibi tartışma ve münazaralar yapılır, sözün özellikleri ve sanat yönü incelenir⁶⁴. Mantıktaki kıyas şekillerini belâgat kaidelerine tatbik edip, lafız ve anlamda belâgat özelliklerini inceleyen el-Câhiz’in, aklî ve takrîfî teoriler yolunu açan ilk edip olduğu görülür. Eserlerinde belâğatın yanı sıra hitabet konusuna da geniş yer vermiş,⁶⁵ felsefe açısından şiire itibar etmemiş, yüzeysel bakmıştır. Mantık ve felsefenin şekilci ve kuralcı üslûbunu eserlerinde pek yansıtmamış ve edebî zevk ön planda olmuştur. el-Câhiz, dışarıdan alıp içeride şekillendirme teorisini önemli ölçüde gerçekleştirerek, özden bir şey kaybetmemiştir.

İbnü’l-Mu‘tezz (ö.296/908) ise tercüme edilen eserlerle Yunan felsefe ve kültüründen yararlanmış⁶⁶, Aristo’nun Retorik adlı eserini incelemiştir⁶⁷ ve döneminde ortaya çıkan eski-yeni şiir tartışmalarında eski şiirin yeni şiirden farklı olmadığını belirtmek amacı ile “*el-Bedî*” adlı eserini te’lif etmiş⁶⁸ ve burada on sekiz bedî sanatını ele almıştır. Tâhâ Huseyn, İbnü’l-Mu‘tezz’in ele aldığı bu sanatları Aristo’nun *Retorik* adlı eserinden etkilenerek inceledi-

ABBÂSÎLER DÖNEMİ TERCÜME FAALİYETLERİNİN ARAP EDEBİYATINA ETKİSİ

ğini savunur⁶⁹. Muhammed Mendûr da, ele alınan bu sanatların o dönemde yeni olduğunu, bu yüzden onları Aristo'dan almış olabileceğini kabul ederken, bu durumun İbnü'l-Mu'tezz'in üstünlüğünü gölgelemeyeceğini, zira bu sanatlarla ilgili Kurân, sünnet ve eski şüirden bol örneklerde edebî zevki yansıttığını ve okuyucusuna haz verdiğini savunmaktadır⁷⁰. Kavramlara verdiği adlarda ve bazı ifadelerinde Retorik'ten etkilendiği görülen İbnü'l-Mu'tezz'in, sanatları ele alış ve edebî zevke önem vermesi, mantık ve felsefenin bu eserinde fazla etkili olmadığını gösterir. Önceleri tatbikî olarak kullanılan sanatlara adların verilmesi tercümenin getirdiği yeni bilgilerin bir getirisi olmuştur. Bu adların kullanılmasına karşı çıkmak, yeni gelişmelere gözleri kapamak anlamına gelecek, ilmî gelişmelere açılım sağlanamayacaktır. İşte İbn Sellâm, İbn Kuteybe, İbn Tabâtabâ, Sa'leb, el-Câhiz, ve İbnü'l-Mu'tezz gibi edipler tercüme faaliyetlerinin ortaya koyduğu zengin bilgi birikiminden yararlanmışlar, etkilenmişler, bu etkilenmeyi yer yer eserlerine yansıtmışlar ancak bu etkilenme şekilci olmayıp, dıştan alma içeride şekillendirme biçiminde olmuştur.

Felsefe ve mantık ilimleri ile Aristo'nun adı geçen iki eserinin esaslı etkisi Kudâme b. Ca'fer'in "*Nakdü'-şî'r*" adlı eserinde görülür. Kudâme, yeni bir tarz, alışılmamış bir üslup geliştirerek teori ve tarifler, tariflerin mantıkî tahlillerini yapmıştır⁷¹. Felsefe, mantık ve edebiyat eğitimi almış ve döneminde bu alanlarda şöhret olan Kudâme⁷², Aristo'nun "*Poetika*" ile hitabet ve belâgat hakkında yazdığı "*Retorik*" adlı eserleri incelemiştir. Kudâme'nin, Aristo dışında pek çok yunanlı filozofun eserlerinden istifade ettiği görülür. Ayrıca Hint ve Fars dillerinden tercüme edilen pek çok eserden yararlanmıştı. Kudâme, felsefe-mantık ilimlerinden, Poetika ve Retorik eserlerinden aldığı yöntem ve bilgiler ışığı altında "*Nakdü'-şî'r*" adlı şiir, belâgat ve edebî eleştiri içerikli eserini te'lif etmiştir. Kudâme, Nakdü'-şî'r adlı eserini daha önceki ediplerin eserlerinden farklı olarak şiirin iyisini kötüsünden ayırt etme amacına yönelik te'lif ettiğini, böyle bir girişime ilk defa kendisinin teşebbüs ettiğini belirtir⁷³.

Kudâme, eserine başlarken daha önceleri şiir hakkında te'lif edilen eserlerin "*arûz-vezin, kâfiye-makta', garîb-dil, anlam ve delaleti*" konuları üzerinde yoğunlaştığını, şiire iyi ve kusurlu açıdan değinmediklerini, kendisinin bunu yapmaya çalışacağını ifade eder⁷⁴. Kudâme eserini üç bölümde ele alır. Birinci bölümde şiirin tarifini "*Bir manaya işaret eden vezinli, kafiyeli sözdür*", şeklinde Aristo'nun mantıkî ayırımına göre yapar⁷⁵. Ona göre, söz ifadesi, şiirde cinsi gösterir. *Vezn* ifadesi vezinli şiiri, vezinli olmayan şiirden ayırır (fasl). Kafiyeli ifadesi, kafiyeli olanı, kafiyeli olmayan şiirden ayırır (fasl). *Mana* ifadesi ile de şiirin bir anlam ifade etmesini gösterir⁷⁶. Şiir sanat olduğuna göre icra edilen her sanatta çok iyi, çok kötü ve orta özelliklerin bulunacağını belirten Kudâme, ikinci bölümde lafız, anlam, vezin ve kafiye ve bunların birlikte oluşumu ile ilgili özellikleri ve sanatları geniş olarak ele alır. Üçüncü bölümde ise bunların kusurlu yönlerini açıklar⁷⁷. Kudâme'nin şiirin özellikleri ve kusurları ile ilgili taksim ve değerlendirmeleri, edebî ten-

kit açısından çok önemli kabul edilmiş ve edebî tenkîdin ilmi bir hüviyet kazanmasında büyük rol oynamıştır.

Kudâme'nin, Aristo'nun *Poetika*'da ele aldığı şiirin tarifi ve çeşitleri ile ilgili konuları özellikle de Aristo'nun şiirin özü olarak kabul ettiği taklit teorisini anlayamadığı görülür⁷⁸. Aristo'ya göre şiir tabiattaki varlıkların taklidi/yansıması olup haz verme amacına yönelir⁷⁹. Kudâme ise taklit teorisinden ve haz vermekten bahsetmez.

Tâhâ Huseyn, Kudâme'nin *Poetika*'yı henüz tercüme edilmediğinden ya da yunanca veya süryânice metinden incelediği için anlayamadığını belirtir. Şevkî Dayf ise, Kudâme'nin el-Kindî'nin yaptığı telhisten *Poetika*'yı incelediğini, Yûnus b. Mettâ'nın tercümesini görmüş olsaydı taklit nazariyesini anlayabileceğini belirterek; onun genel hatları ile hem *Poetika*'yı hem de *Retorik*'i anladığını ancak taklit teorisi gibi bazı konuları anlayamadığını belirtir. Şevki Dayf, *Poetika*'nın önemli konularından tragedya ve komedy sahne sanatlarını Kudâme'nin medih ve hiciv olarak anlamasının önemli olduğunu vurgular⁸⁰. Zaten *Poetika*, tragedya ile komedy sanat türlerinin özellikleri üzerinde durur⁸¹.

Tâhâ Huseyn, Kudâme'nin *Retorik* adlı eserin birinci ve ikinci bölümlerinde yer alan bilgilere yabancı olduğundan anlayamadığını, üçüncü bölümünde yer alan "ibâre"/üslûb konularına aşina olduğundan daha iyi anladığını, teşbîh, mecâz, mukâbele gibi sanatlardan yararlandığını belirtir⁸². Kudâme, sıhhatü't-taksîm, sıhhatü't-tefsir, tetmîm, iltifât, fasl sanatları ile ahlak, duygu, erdemlik gibi vasıfları nakletmiş, mübalağa ve guluv konusunda Aristo'dan etkilenmiştir. Aristo'nun tragedya ve komedy sahne sanatları türlerinden hareketle davranışları medh ve hicv olarak iki kısımda ele almış, medh türünde akıl, adalet, cesaret, iffet unsurlarından etkilendiği görülür. Kudâme, *Poetika*'da yer alan taklit nazariyesi, şiir türleri ile *Retorik*'te yer alan politik, törensel ve yargısal hitabet türleri hakkında bilgisi olmadığından bu konuları iyi anlayamamıştır.

Aristo'nun tecrübeci, sistematize edici, eleştirici ve didaktik özelliklerinden yararlanan Kudâme⁸³, şekli yönden başarılı olup, edebiyata usul ve ölçüler getirmiştir. Eserinde konudan konuya atlama, uzatma olmayıp düzenli ve yerli yerindedir. Üslûbu, sözlerin seçimi, cümle düzeni sıkıntılıdır. Lafız ve anlam görkemliliği pek görülmeyp, kaynakları azdır⁸⁴. Bütün bu özellikleriyle Kudâme, şiir ve belâgatın, şekli ve donuk hale gelmesine neden olmuştur. Arapların alışık olmadığı bu tarzda gelişme gösteren edebiyatta, edebî zevk kaybolmaya başlamış, akıl ve felsefe öne geçmiştir. Eğer Kudâme daha tabii olup, edebiyat zevkine uygun olarak konuları işleseydi, şiir, belâgat ve edebî tenkit alanında önemli bir eser ortaya çıkarabilirdi. Ancak bu hali ile de edebî tenkit alanında önemli bir kaynaktır.

Taha Hüseyin, Kudâme'ye izafe edilen *Nakdü'n-nesr* adlı eserin ona ait olmadığını ancak Abdulhamîd el-İbâdî'nin bu eseri neşrederek Kudâmeye izâfe ettiğini belirtir⁸⁵. Şevkî Dayf ise bu eserin, Kudâme'nin çağdaşı İshâk b. İbrâhîm b. Süleymân tarafından te'lif edildiği ifade eder⁸⁶. Eserde, Arap belâ-

ABBÂSÎLER DÖNEMİ TERCÜME FAALİYETLERİNİN ARAP EDEBİYATINA ETKİSİ

gatının, felsefenin etkisine girmiş olduğunu görülür. Müellif eserini el-Câhiz'in *el-Beyân* adlı eserine alternatif olarak yazdığını, eserde bilgilerin dağınık olduğundan, belâğatı tam olarak ifade edemediğini belirtir⁸⁷. Kıyas konusuna geniş yer veren müellif, eserinde mantık ilminden yararlanmış, kuralların tarif ve açıklamalarında aşırı gitmiş, *Nakdû 'ş-şi 'r* kadar başarılı olmamıştır⁸⁸.

Tercüme faaliyetlerinin getirdiği yeni bilgi ve kültür birikimi sayesinde, Kudâme'nin *Nakdû 'ş-şi 'r* adlı eserini yazdığı dönemde şairler lafız, anlam, sanat, üslûp gibi konularda yenilik getirmişlerdir⁸⁹. Beşşâr b. Bürd (ö.167/890)'ün kurucusu kabul edilen "muhtes" ekolünün en önemli temsilcilerinden Ebû Temmâm (ö.231/845) ve daha sonra gelen el-Mütenebbî (ö.354/965), şiirlerinde daha önce görülmemeyen⁹⁰ yeni anlamlar, bol sanatlar, karmaşık kelime ve cümleler, yeni medeniyette sık kullanılan tabir ve ifadeleri kullanmışlardır. el-Buhturî (ö.284/897)'nin öncülük ettiği eski şiire bağlı ekol ise, yeni ekole karşı çıkmışlardır. Her iki ekoldeki şairleri, bazı edip ve tenkitçiler, yazdıkları eserlerinde eleştirmişlerdir. Şâirler arasında bu tür tartışmalar devam ederken, Kudâme'nin etkisi çok geçmeden şiir, belâgat ve edebî eleştiri alanında görülmeye başlanır.

Kudâme'nin yönteminden başta Ebu Hilâl el-'Askerî (ö.395/1004) olmak üzere İbn Reşîk el-Kayravânî (ö.456/1063) ve dönemindeki bazı ediplerin etkilendiği görülür. el-'Askerî, *Kitâbü 's-Sinâateyn* adlı eserinde⁹¹ Kudâme'nin metodunu takip ederken, edebî sanatların sayısını çoğaltıp, ayet, hadis ve şiirlerden bolca örnekler verir. el-'Askerî, bu eserde onun şiir ve şiirin tenkidinde başlattığı yenilikleri devam ettirmeyi, nesir türünü de incelemeyi hedeflemiştir⁹². Kudâme'nin, medh konusunda Aristo'dan aldığı akıl, adalet, cesaret, iffet gibi özellikleri inceler. el-Askerî, belâgat kurallarını açıklarken ilmi bir mantık kullanır. Eserinde kurallar hakim olduğundan edebî zevk önemli ölçüde kaybolur⁹³.

İbn Reşîk, *el-'Umde fî mehâsini 'ş-şi 'r ve âdâbihi ve nakdihî*" adlı eserinde kavramları tarif ve tasnif etme yönünden Kudâme'den etkilenmekle birlikte, kendi sade üslûbu, konuların anlatımında verdiği bol örnekler ve konuları aşırı kurallarla sıkıcı hale getirmemesi yönüyle farklılık arz eder. İbn Reşîk yaşadığı döneme kadar şiir, belâgat ve edebî tenkit ile ilgili konuları bu eserde güzel bir şekilde tasnif ederek ele almış ve çok önemli başvuru kaynağı ortaya koymuştur⁹⁴. İbn Reşîk, "*Tezyîfü Nakdi 'ş-şi 'r*" adlı eserinde Kudâme'nin yaptığı yanlışlıkları dile getirir.

Eski şiir taraftarlarına destek veren el-Âmidî (ö.384/994) ise Kudâme'yi "*Tebyinü galati Kudâme fî nakdi 'ş-şi 'r* adlı eserinde eleştirir de lafız, anlam, üslûp gibi konularda onun tesirinden tamamen kurtulamaz⁹⁵.

Aristo'nun *Poetika* ve *Retorik* adlı eserlerine Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından şerhlerin yapılması, mantıkla ilgili çalışma olarak görülmüş, bu nedenle mantık külliyyatının içerisinde kalmıştır. Tâhâ Huseyn, İbn Sînâ dışındaki felsefecilerin *Poetika* ve *Retorik* hakkında yaptıkları şerhlerde

sıkıntılar olduğunu, İbn Sînâ'nın da Poetika'yı tam olarak anlayamadığını, bununla birlikte Retorik'i daha iyi anladığını, “Şifâ” adlı eserinde bununla ilgili tahliller yaptığını ve taklit nazariyesini de iyi anlamakla birlikte tahlilleri soyut olduğundan anlamların yerli yerince oturmadığını ifade eder⁹⁶.

İbn Sînâ gibi filozofların *Retorik* eseri hakkında yaptıkları şerh ve yorum çalışmaları bir süre mantık eserleri içerisinde kalırken; ‘Abdülkâhir el-Cürçânî bu bilgilerden genişçe yararlanır. el-Cürçânî, Arap edebiyatında tercüme faaliyetlerinin en yoğun etkisi görülen ediptir. el-Cürçânî, Yunan felsefe, mantık ilimleri ile Aristo'nun iki edebiyat eserinin şerh ve yorumlarını, diğer milletlerden tercüme edilen edebiyat eserlerini, kendinden önceki ediplerin telif ettikleri kitapları inceleyip, sentezleyerek edebî zevkin hâkim olduğu “*Esrârü'l-belâğa*” ve “*Delâilü'l-i'câz*” adlı eserleri te'lif etmiştir.

el-Cürçânî, hem Yunan felsefe ve mantığını, hem de Arap edebiyatının mevcut birikimini çok güzel derleyip, sentez yaparak günümüze kadar etkisi sürecek görüşler ortaya koymuştur⁹⁷. el-Cürçânî, “*Esrârü'l-belâğa*” adlı eserinde, İbn Sînâ'nın, Aristo'nun Retorik adlı eserinden yaptığı şerhlerin “*ibare*” bölümü üzerinde incelemeler yaparak, hakikat ve mecâz konularını ele alıp, doğru sonuçlara ulaşmıştır. Aristo'nun, cins ismi, neve; nevi ismi, cins; nevi bir ismi başka bir neve hamletmesine, mecâz-ı mürsel, suret dediği teşbihe dayalı mecâz'a ise istiâre adını vermiş, bu sanatları daha önce ele alınmamış bir şekilde derinlemesine incelemiştir. Ancak ele aldığı konularda Aristo'yu aşamamıştır⁹⁸.

el-Cürçânî “*Esrârü'l-Belâğa*” adlı eserini telif ettiğinde Aristo'yu çok iyi yorumlayan, açıklayan felsefeci konumundaydı⁹⁹. Taklit nazariyesinin Araplarda özellikle de el-Cürçânî'de yansımaları mecâz, teşbîh ve kinâye şeklinde olmuştur¹⁰⁰. el-Cürçânî, “*Delâilü'l-İ'câz*” adlı eserinde, güzelliğin cümlede, üslûpta olduğunu ifade ederek cümleyi geniş olarak ele alarak, atıf harflerinin manaya etkisinden bahseder¹⁰¹. Aristo'nun dil ve belâgat ile ilgili görüşlerinden yararlanarak nahiv felsefesini ele aldığı ve kendisinin de “*meâni'n-nahv*” ya da “*nazm*” dediği “*meâni*” ilmini sistemli bir şekilde kurmuştur. el-Cürçânî'ye göre nazm, sözün nazmı ile eşyalar arasında irtibat kurmaktır. Bu da nahiv ilminin kurallarını, sözde kullanmak ve tatbik etmekle gerçekleşir. Kelimeler tek başına fasih olmayıp ancak cümle içinde fasih ve belîğ olabilir. Sözün de belîğ olabilmesi için, nahiv kurallarına uygunluğu şarttır. Sözün nazmı ile eşya arasında irtibat yolları olarak gördüğü nahiv kurallarından atıf harfleri, takdîm-te'hîr, hazf, mübtedâ ve haberin hazfî, hal cümlesindeki vav'ın hazfî v.b. konuların önemini vurgulayıp, îcâz, itnâb, vasl, kasr ve muktezây-ı hâli mana için gerekli görmüştür¹⁰². Gramer ile belâgat kurallarını sentez yaptığı bu eserinde grameri, canlı, fonksiyonel ve pek çok anlam ifade eden bir ilim haline getirmiştir.

el-Cürçânî'den sonra telif edilen edebî eserler genellikle onun bu eserlerini anlamaya, şerh etmeye yönelik olmuştur ki, bu tür çalışmalar şerh ve haşiye dönemini başlatıp, kelâm ekolü adını almıştır. Şerhler döneminde ortaya çıkan edebiyat eserlerinde felsefe, mantık, kelâm, usûl bilgileri bol miktarda

ABBÂSÎLER DÖNEMİ TERCÜME FAALİYETLERİNİN ARAP EDEBİYATINA ETKİSİ

yer alırken, edebî zevk ve kabiliyeti geliştirici özellikler görülmez¹⁰³. Fahrüddîn er-Râzî (ö.666/1267), el-Cürcânî'nin belâgatla ilgili eserlerini telhîs ettiği eserinde şekle çok önem verir ve donuk, edebî zevkten uzak kurallar ortaya koyar. es-Sekkâkî (ö.626/1229) de mantık, felsefe, usûl, nahiv bilgilerini belâgat ilminin tasnifinde kullanır ve yeni bir tasnif yapar. el-Kazvîni (ö.739/1338), es-Sekkâkî'nin *Miftâhü'l-'ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümüne yaptığı şerhle onun görüşlerine tamamen bağlı kalmayıp kendi görüşlerini ve daha önceki belâgatçıların görüşlerini ortaya koyar¹⁰⁴. Kelâm ekolüne karşın, Arap edebî zevkine sahip, İbn Sinân el-Hafâcî (ö.466/1073), İbnu'l-Esîr (ö.637/1239) gibi edipler, felsefe ve mantık kurallarına karşı edebî çalışmalarını sürdürmüşse de fazla etkili olamamışlardır¹⁰⁵.

Sonuç:

Emevîlerle başlayıp Abbâsîlerle zirveye ulaşan tercüme faaliyetlerinin Arap edebiyatının belâgat, şiir ve nesir türlerinde önemli etkisi olmuştur. Helenistik kültürden tercüme edilen felsefe, mantık kitaplarının, Arap edebiyatında daha önce yapılmayan kavram ve teoriler, bunların tarifi, taksim ve sınıflandırılması, cins ve fasıllara göre izahlarının yapılması gibi metodolojik yönden önemli tesirleri olmuştur. Aristo'nun Retorik ve Poetika kitapları ise tercümelerden ve Yunan edebiyatını tanınamaktan kaynaklanan nedenlerle muhtevası kısmen anlaşıldığından, bu eserlerin muhteva yönüyle tesiri az olmuştur. Bu eserlerdeki mantık ve felsefe etkisindeki metodolojiden geniş ölçüde yararlanılmıştır. İbn Mukaffâ' gibi devlet divanlarında hem kâtip hem de mütercimlik yapan Fars asıllı pek çok edip farsça ve hintçeden çeviriler yapmış ve sahip oldukları bilgileri de bizzat devlet kademesinde ve kendi yazdıkları edebî eserlerde kullanması nesir edebiyatının gelişmesini sağlamıştır. Farslılar, Arap edebiyatına ahlak, hikmet gibi özellikler ve bol sanatlı, süslü, görkemli bir üslûp ile tesir etmişlerdir.

Şiir ve belâgatı ilim olarak gören Kudâme b. Ca'fer, felsefe ve mantık ilimlerindeki yöntemlerin tesiri ile şiir- belâgat ve edebî tenkit alanında şekilci kurallar koymuş, edebî zevki arka plana atmıştır. el-'Askerî gibi edipler, onun yöntemini edebî zevki fazla ihmal etmeden takip ettirmişlerdir. Abdülkâhîr el-Cürcânî, mantık, felsefe yöntem ve kuralları ile edebî zevki ölçülü bir şekilde kullanıp, belâgat, şiir ve edebî tenkitte güzel bir sentez yapmıştır. Bu açıdan tercüme faaliyetlerinin en verimli tesiri el-Cürcânî'de görülmüştür. Ancak ondan sonraki çalışmalarda edebî zevk ihmal edilmiş, mantık, felsefe ve usûl bilgilerinin yoğun olduğu şerh ve haşiyeler ortaya çıkmıştır.

¹ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1935, 23; Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, İstanbul, 1985.

² H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 19.

³ Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, Litera yay., İstanbul, 2004, 175. İnsanlık tarihinin tanık olduğu üçüncü kültür intikali ise, XI. Asırda

başlayıp XII asrın sonlarına kadar arapça, latince ve ibranice başta olmak üzere Batı dillerine yapılan tercümelemlerle gerçekleşmiştir.

⁴ Kenan Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, Şafak yay., Erzurum, 1998, 10.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ülken yay., İstanbul, 1990, 15, Cavit Sunar, *İslam'da Felsefe ve Farabî*, Ankara Ü. İlahiyat Fak., yay., 72; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, T.D.V. yay., Ankara, 1997, 30.

⁶ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, 15, 72; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 30.

⁷ Mustafa Demirci, “Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdatına Yolculuğu”, *İslamiyat*, VII, sayı II, Nisan-Haziran 2004, 43.

⁸ M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, sad. İrfan Bayın, Kaknüs yay., İstanbul, 2001, 61.

⁹ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, İmaj yay., 1993, Ankara; M.Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, 53; Necip Taylan, *İslam Felsefesi*, 136.

¹⁰ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, I, İletişim, 2002, İstanbul, 53.

¹¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, 1997,

¹² Kenan Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, 5.

¹³ Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi yay., İstanbul, 1996, 207, Mahmut Kaya, “Beytü'l-Hikme mad.,” *DİA*, VI, 88.

¹⁴ Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 207.

¹⁵ Mahmut Kaya, “Beytü'l-Hikme mad.,” *DİA*, VI, 89.

¹⁶ Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 209.

¹⁷ Mahmut Kaya, “Beytü'l-Hikme mad.,” *DİA*, VI, 89; Clement Huart, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara, tsz, 273.

¹⁸ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 36-41.

¹⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 301.

²⁰ Carl Brocclman, *İslam Ulusları ve Devletler Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, T.D.K.Y., Ankara, 1992.

²¹ H.İbrâhîm Hasan, *İslam Tarihi*, çev. Komisyon, III, 173.

²² Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 104.

²³ Ahmed Emin, *en-Nakdü'l-edebe*, Mektebetü'n-nahza, Kâhire, 1965.

²⁴ Fuat Sezgin, *İslâm ve Bilim*, İstanbul, 1993, 206.

²⁵ Necip Taylan, *İslâm Felsefesi*, 139.

²⁶ Hasan Zeyyât, *Târîhu'l-edebe'l-'arabî*, Matbaa'tu'r-risâle, Kâhire, 1939, 210.

²⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 333; Necip Taylan, *Mantık*, Marmara Ü. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul, 1996, 40.

²⁸ Mehmet Bayraktar, “İslam Düşüncesi:Etkilenmesi ve Etkisi”, *İslamiyat*, VII, sayı II, Nisan-Haziran 2004, 29.

²⁹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Ü. İlâhiyat F. Yay., Ankara, 1972,

³⁰ Mehmet Bayraktar, “İslam Düşüncesi:Etkilenmesi ve Etkisi”, 29.

³¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 307; Necip Taylan, *Mantık*, 40.

³² Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesine Etkisi*, 223.

³³ İhsan 'Abbas, *Melâmihun Yünâniyye*, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut, 1977, 23.

³⁴ İsmail Tunalı, Aristo'nun Poetika adlı eserin önsüzünde, 1.

³⁵ Aristo, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi K., İstanbul, 1963.

³⁶ bkz. Aristo, *Retork*, çev. Mehmet H. Doğan, Y.K. yay., İstanbul, 1998.

³⁷ bkz. Aristo, *Poetika*, 20.

³⁸ 'Abdülfettâh 'Usmân, *en-Nakdü'l-'arabiyyi'l-kadîm*, Kâhire, 1991, 293.

ABBÂSÎLER DÖNEMİ TERCÜME FAALİYETLERİNİN ARAP EDEBİYATINA ETKİSİ

- ³⁹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, 171.
- ⁴⁰ Aristo, *Poetika*, 2.
- ⁴¹ Aristo, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, Y.K. yay., İstanbul, 1998, 33.
- ⁴² Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 114-115.
- ⁴³ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 99.
- ⁴⁴ Şevkî Dayf, *en-Fennü ve mezâhibü fi'n-nesri'l-'arabî*, Dârü'l-maârif, Kâhire, 1984, 132.
- ⁴⁵ Şevkî Dayf, *en-Fennü ve mezâhibüh*, 127-128
- ⁴⁶ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 93.
- ⁴⁷ Osman Keskiner, *Arap Edebiyatında İnşâ San'atının Gelişmesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun, 1996, 186.
- ⁴⁸ Necip Taylan, *İslâm Felsefesi*, 136.
- ⁴⁹ Şevki Dayf, *en-Nakd*, Dârü'l-ma'ârif, Kâhire, 46; Osman Keskiner, *Arap Edebiyatında İnşâ San'atının Gelişmesi*, 185.
- ⁵⁰ Kenan Demirayak, *Abbâsi Edebiyatı Tarihi*, 134.
- ⁵¹ bkz. İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, neş. Muhammed Şâkir, Dârü'l-maârif, Kâhire, 1966, Beyrut, 1985; el-Kalkankaşandî'nin Subhu'l-a'sâ adlı ansiklopedik eserinde de katiplerin bilmsi gerekli konular geniş olarak ele alınır.
- ⁵² el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, A. Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1968, I, 139.
- ⁵³ Hannâ el-Fâhûrî, *el-Cedîd fi'l-Edebi'l-'arabî*, Mektebetü'l-Lübânîyye, Beyrut, 1968, V, 418.
- ⁵⁴ Tâhâ Huseyn, *el-Beyânü'l-'arabî*, Kudâme b. Cafer'in Nakdû'n-Nesr Adlı Eserinin Giriş Makalesi, Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, Beyrut, tsz, 8.
- ⁵⁵ Aristo, *Poetika*, 18.
- ⁵⁶ Yûsuf Huseyn Bekkâr, *Binü'l-kâsîde*, 43.
- ⁵⁷ İbn Selâm el-Cümahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, nşr. Muhammed Şâkir, Kâhire, 1953, 4.
- ⁵⁸ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü'l-maârif, Kâhire, 1966, I, 33.
- ⁵⁹ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, III, 12.
- ⁶⁰ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, III, 12.
- ⁶¹ Tâhâ Huseyn, "el-Beyânü'l-'arabî", I.
- ⁶² Tâhâ Huseyn, "el-Beyânü'l-'arabî", 2.
- ⁶³ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 94.
- ⁶⁴ Şevki Dayf, *en-Nakd*, 57.
- ⁶⁵ Mahmûd el-Huseynî el-Mürsî, *Mefhümü's-ş-i'r fi'n-nakdi'l-'arabî*, Dârü'l-ma'ârif, 1983, 191.
- ⁶⁶ el-Mürsî, *Mefhumü's-Şi'r*, 235.
- ⁶⁷ Mahmûd el-Huseynî el-Mürsî, *Mefhümü's-ş-i'r*, İbrahim Selâme'nin Belâgatü Aristo beynel'-Yunan vel-'Arab adlı eserinden naklen, 194.
- ⁶⁸ bkz. İbnü'l-Mu' tezz, *Kitâbü'l-Bedî*, neş. Ignatius Kratchkovsky, Londra, 1935, Bedevî Tabâne, *Dirâsat*, Matbaatü'l-fenniyye, Kâhire, 1965, 288.
- ⁶⁹ Tâhâ Huseyn, "el-Beyânü'l-'arabî", 12.
- ⁷⁰ Muhammed Mendûr, *en-Nakdû'l-menhecî*, Dârü'n-nahza, Kâhire, 1976, 60.
- ⁷¹ Tâhâ Huseyn, "el-Beyânü'l-'arabî", 17.
- ⁷² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 163.
- ⁷³ bkz. Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-ş-i'r*, Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, Beyrut, tsz.,
- ⁷⁴ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-ş-i'r*, 61.

- ⁷⁵ Bedevî Tabâne, *Kudâme b. Ca'fer ve'n-nakdü'l-edebî*, Mektebetü'l-encülû, Kâhire, 1958, 157.
- ⁷⁶ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-şi'r*, 64.
- ⁷⁷ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-şi'r*,
- ⁷⁸ Tâhâ Huseyn, "el-Beyânü'l-'arabî", 17.
- ⁷⁹ Aristo, *Poetika*, 2.
- ⁸⁰ Şevkî Dayf, *el-Belâga târihan ve tatavvuran*, Kâhire, 1965, 81.
- ⁸¹ bkz. Aristo, *Poetika*.
- ⁸² Tâhâ Huseyn, el-Beyânü'l-'arabî, 17.
- ⁸³ Mahmut Kaya, "Aristo mad.", DİA., III, 375.
- ⁸⁴ Bedevî Tabâne, *Kudâme b. Ca'fer ve'n-Nakdü'l-edebî*, 125.
- ⁸⁵ bkz. Taha Hüseyin, el-Beyânü'l-'arabî.
- ⁸⁶ Şevkî Dayf, *en-Nakd*, 70.
- ⁸⁷ bkz. Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'n-nesr*, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, tsz. Abdülhamîd el-'Îbâdî bu eseri neşrederek Kudâme'ye izafe etmiştir.
- ⁸⁸ Şevkî Dayf, *en-Nakd*, 70.
- ⁸⁹ Kenan Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, 117.
- ⁹⁰ Mendür, *en-Nakdü'l-menheci*, 76.
- ⁹¹ bkz. Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbü'l-Bedî*, neş. A. Muhammed el-Bicâvî, Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Kâhire, 1971.
- ⁹² Abdül'azîz 'Atîk, *Fi Târîhi'l-belâğati'l-arabiyye*, Dârü'n-nahza, Beyrut, tsz., 192.
- ⁹³ 'Abdulltalib Mustafâ, *İtticâhâtü'n-nakd*, Dârü'l-endlüs, 17.
- ⁹⁴ bkz. İbn Reşîk, *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbihi ve nakdihi*, neş. Muhyiddîn 'Abdülhamîd, Dârü'l-cil, Beyrut, 1982.
- ⁹⁵ 'Abdülmun'im Hafâcî, *Nakdü's-şi'r*'in naşiri, 45-58.
- ⁹⁶ Tâhâ Huseyn, "el-Beyânü'l-'arabî", 24.
- ⁹⁷ el-Cürçânî'nin "nazm" teorisi, "Yapısalcılık akımının ortaya çıkmasında" etkili olmuştur.
- ⁹⁸ Tâhâ Huseyn, "el-Beyânü'l-'arabî", 29.
- ⁹⁹ Tâhâ Huseyn, "el-Beyânü'l-'arabî", 29.
- ¹⁰⁰ Muhammed 'Azzâm, *Mustalahâtün nakdiyye*, Dimeşk, 1995, 236.
- ¹⁰¹ Şevkî Dayf, *el-Belâga*, 160.
- ¹⁰² 'Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, nşr. Reşîd Rızâ, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, 1978, 44-50.
- ¹⁰³ Şevki Dayf, *en-Nakd*, 128.
- ¹⁰⁴ Ahmed Matlûb, *el-Belâga 'inde's-Sekkâki*, Mektebetü'n-nehza, Bağdat, 1964, 399.
- ¹⁰⁵ 'Abdulkâdir Huseyn, *el-Muhtasar fi târihi'l-belâga*, Darü's-şurûk, Kahire, 1982, 13.

FARS ÖĞÜT EDEBİYATI

Nimet YILDIRIM*

Özet: İslâm öncesi çağlarda, İranlılar, ahlakî konulara yakın ilgi duymuş, öğütler ve ahlakî tavsiyeleri sadece kitaplara kaydetmekle kalmamış, gelecek nesillere aktarılması amacıyla kayalıklar ve taşlar üzerine de işlemişlerdir. İlk İslâmî dönemlerde Pehlevî dilinden Arapçaya, İslâm öncesi İran kültür ve medeniyetiyle ilgili çok sayıda eser çevrilmiş, ancak bu eserlerin önemli bir bölümü günümüze kadar gelememiştir. Klâsik kaynaklarda, söz konusu eserlerden bir kısmının isimleri geçmektedir. Klâsik dönemlerden günümüze kadar hikmet, öğüt, nasihat ve ahlak gibi konularda kaleme alınmış eserlerin tamamı, ahlak ve öğüt edebiyatı kapsamında ele alınır. Tavsiyeler ve öğütlere yer veren pasajlardan oluşan, Farsça yazılmış ahlak kitaplarının en eski şekilleri *Pendnâmeler*dir. Klâsik çağlardan beri öğüt ve ahlak konularında yazılmış, temel yazılış hedefleri; doğruları gösterme, uyarı ve dikkat çekme olan eserler, *Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân*, *Yâdgâr-i Bozorgmihr*, *Pendnâme-i Zerdüşt*, *Dârû-yi Hursendî*, *Câvidân-i Hired*, *Tezhîbu'l-ahlâk*, *Kîmyâ-yi Sa'âdet*, *Ahlâk-i Nâsirî*, *Ahlâk-i Celâlî*, *Bostân* ve *Gülîstân* gibi didaktik manzum ve mensur eserlerden oluşan çok geniş kapsamlı bir repertuar, “enderznâme” ya da “öğüt edebiyatı” kapsamında eserler olarak kabul edilir.

Anahtar kelimeler: Ahlak, Ahlak Edebiyatı, Fars Edebiyatı, Pendnâme

Persian Ethical Literature

Abstract: Opinion on the importance of the influence of ethical and didactical works of the Sasanian times on the literature of this class of early Moslem epoch generally speaking has been expressed in scientific works and has found admittance into a few general surveys of Persian literature. To the literary monuments go back a number of books on what is called *Adab*, good behaviour or agreeable manners, in modern Persian literature? It is undoubtedly one of the testaments or counsels, the so-called *Pand Nameh* or *Andarz*, of a father to a son, or some one person to another, and the typical representatives of which in the Pahlavi literature appear to be the well-known book of testament of Adarbad to his son, the book of advice to his son by Khosro Anushirvan and the book of counsel to the latter by his Wazir, Buzurj Meher. Similarly there can be no scepticism regarding the individual nature of the book called the *Book of the Testament of Khusro to his son Ormuz*, the admonition given to the latter when he handed over to him the reins of government and the reply of Ormuz.

Keywords: Ethic, Ethical literature, Persian literature, Pand Nameh.

Klâsik dönemlerden günümüze kadar hikmet, öğüt, nasihat ve ahlak gibi konularda kaleme alınmış eserlerin tamamı, ahlak ve öğüt edebiyatı kapsamında ele alınır. Tavsiyeler ve öğütlere yer veren pasajlardan oluşan, Farsça yazılmış ahlak kitaplarının en eski şekilleri “Pendnâmeler”dir. Pehlevî diliyle yazılı Zerdüşt dini eksenli kaynaklarda III./IX. yüzyıllara kadar “pend”, “enderz” kelimesiyle eş

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak. Doğu Dilleri Bölümü. (yildirim2002@hotmail.com).

FARS ÖĞÜT EDEBİYATI

anlamli olarak “*öğüt*” anlamında çok yaygın olarak kullanılan bir sözcüktür. Bazen “*râh: yol*” anlamına da gelen “*pend*” kelimesi, *Avestâ* dilinde kullanılan “*pantay*” ile Pehlevî dilindeki “*panti*” kelimesiyle aynı anlamı taşımaktadır. Bu yüzden “*pend*” aslında; “*yol*” ve “*pend dâden: öğüt vermek*” de mecazî olarak “*yol göstermek*” anlamında kullanılır. Bu sözcük, Mânî yazılı metinlerinde ve Part dilinde de kullanılmaktadır¹.

“*Enderznâme*”, “*pendnâme*” ve “*nasihatnâme*”; “*hikmetli sözler*”, “*öğüt ve nasihat*”, “*ahlak kuralları*”, “*din ekseni kurallar ve öğütler*” içeren metinlerin genel adıdır. “*Enderz*”, Pehlevicede; “*handarz*”, Eski Farsça “*ittifak*” ve “*güçlendirme*”, anlamlarındaki “*ham-darza, ham-daraz*” kelimelerinden gelir, Orta Farsça (Pehlevice) ve yeni Farsçada da aynı anlamlarda kullanılır. *Enderznâmeler*, daha çok din adamlarının, dindaşlarına; hükümdar ve vezirler gibi ülke yöneticileri ve büyük kişiliklerin, çocukları ve yakınlarına, saraylılara ya da bütün halklarına; bilginler ve filozofların, bilim adamları ve halk kitlelerine; babaların, çocuklarına yönelik birtakım hareket ve davranışlarda bulunmalarını salık veren, ahlak kurallarına uymaları, iyilik yapmaları ve kötülüklerden sakınmalarını ifade eden öğütleri konu alırlar².

Öğüt ya da tavsiye, hangi amaç ve hangi şekilde verilmiş olursa olsun, birey ve toplumun davranışlarını düzeltmeği, onları kötülüklerden uzaklaştırarak mutluluğa erdirmeye amaçlar. Öğüt vermedeki temel hedef, öğüt verilen kişiyi, beğenilen, erişilmek üzere hedef tutulan ve güzel olarak kabul edilen davranışlara yönlendirmekte, bu da, öğüt ile ahlak arasındaki ilgi noktasını oluşturmaktadır. Klâsik çağlardan beri hikmet ve ahlak konularında yazılmış, temel yazılış amaçları; doğru davranışları gösterme ve uyarı olan âdâbu’l-mulûk türü eserler, *Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân*, *Pendnâme-i Zerdüş*t, *Yâdgâr-i Bozorgmihr*, *Dârû-yi Hursendî*, *Câvidân-i Hired*, *Tehzîbu’l-ahlâk*, *Kîmyâ-yi Sa’âdet*, *Ahlâk-i Nâsrî*, *Ahlâk-i Celâlî*..., *Bostân* ve *Gülîstân* gibi didaktik eserlerden oluşan çok geniş bir repertuar, “*enderznâme*” ya da “*öğüt edebiyatı*” kapsamında eserler olarak kabul edilir. Ancak daha dar kapsamlı anlamıyla öğüt edebiyatı konulu metinler, “*bilgece söylenmiş kısa ifadeler ve derinlikli anlam yüklü cümlelerden oluşan anlatımlara*” yer vermektedir. Bu, anlatımlar arasında, zaman zaman genellikle öğüt veren tarihî ya da mitolojik saygın kişilik hakkında kısa hikayeler de yer alır³.

Öğüt içerikli metinler ya da öğüt edebiyatı, dünya edebiyatlarında çok eski bir geçmişe sahiptir. “Orta Farsça Dilleri Dönemi” olarak da adlandırılan Eşkânîler (MÖ. 256-MS. 224) ve Sâsânîler (MS. 224-651) dönemlerinde, Fars edebiyatının Pehlevî dilinde yazılmış ve günümüze kadar gelebilmiş eski yapıtlarının önemli bir bölümü, sözü edilen türde ahlak kuralları, ahlakî öğütler ve hikmet dolu cümlelerle doludur. Söz konusu kitaplarda yer alan öğüt ve ibretli sözlerin kaynakları hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak yazılış tarzları ve içeriklerinden anlaşıldığı kadarıyla ahlakî içeriklerinin, önemli bir kısmı Zerdüş’tün kutsal kitabı *Avestâ*’ya dayanır. Bu metinlerin bir kısmı bağımsız eserlerde; bir bölümü de, *Dînkerd*, *Guzidehâ-yi Zâdsperem*, *Rivâyât-i Pehlevî*, *Ardâvirâfnâme* ve *Minû-yi Hired* gibi dinî, tarihî, hamasî ve felsefî eserlerde yer alır. Sözü edilen enderznâmelerden her biri, genellikle bir Zerdüş din büyüğüne nispet edilmekte ve onun adıyla bilinmektedir⁴.

Sâsânîler döneminin sonları ya da biraz daha ileri çağlarda İran’da oluşan Pehlevî mirasını değerlendirme, Klâsik dönemler Pers tarihi, kültür, medeniyet ve edebiyatını, nesir ve şiirini tanıtmada çok önemlidir. Sâsânîler dönemi Pehlevicesi,

daha sonraki dönemlerde yeni oluşan ve hızla gelişen Farsî-yi Derî: *Yeni Farsça* dilleriyle; felsefe, hikmet, din ve diğer konularda önemli eserler de kaleme alınmıştır. Bunlar arasında *Bundehišn*, *Dînkerd*, *Şikend-i Gemânîk Viçâr* ve *Dâstân-i Dînik*, hem o dönemlerin tarih, ahlak, din, mitoloji gibi kültürel mirasını ve hem de dil özelliklerini daha sonraki çağlara taşımaktadır. Bu özelliklerinin yanı sıra söz konusu eserler ve daha başka yapıtlar, İslâm sonrasında, özellikle de Sâ mânîler ve Gazneliler döneminde başta şiir olmak üzere diğer dallarda da etkilerini sürdürmüşlerdir⁵.

Pehlevice enderznâmelerden, aralarında *Enderz-i Poryotkîşân* ve diğer bazı eserlerin de yer aldığı grupta bulunan bir kısmı, araştırmacılar tarafından içerdiği ahlakî nükteler ve öğüt verici pasajlar dolayısıyla Pehlevî nesriyle kaleme alınmış çok değerli ve heyecan verici edebî eserler arasında sayılmaktadır. Her halükarda bu eserlere edebî değer kazandıran en önemli özellikleri, içerdikleri sözlerin bilgece söylenmiş olmaları, birtakım lafzî sanatlardan çok anlamlarının ön planda olması, çoğu zaman şiirsel ifadeler rengine bürünmeleri ve aynı zamanda düşündürücü ve öğüt verici olmalarıdır⁶.

Söz konusu eserlerin bir tür vasiyetnamelere benzeyen, bazı farklı özellikler de taşıyan bir diğer kısmı da, insanlara orta yol bir sakınmayı salık vermekte, iyiliklere yönelme, kötülüklerden uzaklaşma gibi özellikleri öne çıkararak insanları bu güzel değerlere yönlendirmeye amaçlamaktadır. Böyle bir mistisizm rengi, *Eyât-kâr-i Bozorgmîhr* diye de bilinen Bozorgmîhr'in, *Yâdgâr-i Bozorgmîhr* adlı vasiyetnamesinde dikkat çeker. Yazar, bu eserinde; "Dünyanın geçici olduğunu, sınırsız ölçüde malı ve mülkü biriktirmiş olanların bile en fazla yüz yıl yaşadıkdan sonra yokluğa mahkum olacaklarını, ölümlerinden kısa bir süre sonra da en yakın akrabaları tarafından bile unutulup yokluğa terk edileceklerini, bir zaman sonra aileleri ve hanedanlarının bile adlarının unutulacağını, insanlardan geriye sadece iyiliklerinin kalacağını" hatırlatır. Öyle anlaşılıyor ki; bu öğütleri veren yazarın, inancı ve düşüncesinde; insanı fizik ötesi evrenle ilişkiye götürecektir, onu sonsuz hayata, ölümsüzlüğe kavuşturup bitmeyen mutluluklara eriştirecek olan tek araç iyiliktir. Bu ve diğer bazı eserlerdeki benzeri ifadeler, Mazdeist inanışta ahlakî değerler üzerine yükselen öğüt edebiyatının önemini gösterir⁷.

Gerçekte adaletiyle ünlü Sâsânî hükümdarı Husrev Enûşîrvân'ın vasiyetnamesi olarak bilinen *Enderz-i Husrev-i Kavâdân* adlı eserde de; bir dünya hükümdarı olan, güç ve iktidar sahibi bu önemli kişiliğin şöyle dediği aktarılır: "*Canım tenimden ayrıldığında, cesedimi mezarlığa götürün ve insanlara şunları yüksek sele söyleyin: 'Ey insanlar günah işlemekten sakının. Dünya malına değer vermeyin. Bu gördüğünüz beden, dün herkesin yaklaşmak için can attığı, bir varlık iken, bugün ona yaklaşan kendisini kirletir ve temizlenmesi gerekir. Dün gurur ve kibirden dolayı kimselere elini vermeyen bu ten, bugün artık bir pislik. Kimse ona elini bile dokundurmak istemiyor'*"⁸.

Âzerbâd Mihrespendân'ın oğluna öğütlerinde de, benzeri değerler öne çıkar. "Ey oğul sevap kazanmaya çalış. Günahlara dalma. İnsanlara sonsuza dek sürecektir bir ömür verilmemiştir. Elinde olanlardan öteki alemle ilgili olanlara daha çok önem vermen daha yararlıdır." Bu tür düşünceleri ifade eden sözler, İslâm sonrası dönemlerde de Fars edebiyatında yaygın olarak yer almış, örneğin Unsûru'l-Me'âlî Keykâvus b. İskender'in (ö. 492/1098) Kabûsnâme adlı eserinde yoğun olarak işlenmiş, bir bakıma Kâbûsnâme, İslâmî renkleri de bürünüp Âzerbâd'ın öğütlerinin yeni versiyonu olarak ortaya çıkmıştır. Daha sonraki çağların ünlü söz ustaları

FARS ÖĞÜT EDEBİYATI

Ömer Hayyâm (ö. 517/1123), Hâfız-i Şîrâzî (ö. 791/1388) ve daha birçok bilgenin düşüncelerini aktaran sözleri de, insanlara; kim olduklarını, nereden geldiklerini, neden dünyada var olduklarını, nereye ve niçin gideceklerini düşünerek bu sorulara cevap bulmaları gerektiğini ifade eder ve genellikle insanları hikmet ve tasavvufa yöneltmeği amaçlar. Bu anlatımlar, benzeri şekilleriyle Pehlevice kaleme alınmış eski öğüt temalı eserlerde de yer almaktadır. Örneğin Enderz-i Husrev-i Kavâdân'da şu cümleler yer alır: “Görebilen gözler şunları aramalı ve kendine şu soruları sormalı: “Nereden geldim? Neden geldim? Öldükten sonra nereye gideceğim? Benden ne isteniyor?”. Enderz-i Poryotkîşân adlı eserde şu tavsiyelere yer verilir; “İnsanoğlu on beş yaşına geldiğinde, bilmesi gerekenler arasında: “Ben kimim? Nereden geldim ve nereye gideceğim? sorularının cevapları da yer alır.” Enderz-i Dânyân Be Mezdiyesnân adlı eserde ise; “Ölüm ve yok oluş, maddî evrenin fani oluşu gibi konuların düşünülmesi gerektiği vurgulanır, insan teni; önce dikilen, sonra bin bir nazla büyütülen, daha sonra da yararlı olma çağına geldiğinde kesilerek ateşe atılan ve yakılarak dumanı bütün evrene yayılan bir ağaca benzetilir. Bu ağacın kesilip yakıldığını gören kişi dışında dünyada hiç kimsenin böyle bir ağacın varlığından haberdar olmadığı, insanoğlunun da, fizikî açıdan bakıldığında aynı sonuçla karşı karşıya olduğu, o halde fizik ötesi alemlere bağlanması gerektiği salık verilir. Eski Fars edebiyatının en önemli yapıtlarından Kerdîr Kitabeleri'nde de benzeri öğütler dikkat çeker. Zerdüş'tün Kabesi'ndeki Kerdîr Kitabesi'nde; Mübed Kerdîr⁹, hayatı boyunca yürüttüğü faaliyetleri özetledikten sonra şu ifadelerle yer verir: “Herkes, benim gibi, Allah'a yöneticilere ve kendine karşı doğru olmalı. Elinden geldikçe fani tenini iyilikler ve güzelliklerle iyi süslenmeli, nefsin esiri olan ruhunu kurtuluşa erdirmeli¹⁰.”

Bu enderznâmeler dışında özellikle Sâsânîler dönemine ait Pehlevice başka birtakim öğüt kitapları da vardır. Bir kısmının Pehlevice orijinal metinleri günümüze kadar gelememiş olsa da, Arapça ve Farsça çevirileri bulunmaktadır. Bunlar arasında Erdeşîr-i Bâbekân'a (226-241) ait Arapça *'Ahd-i Erdeşîr/Vasiyyetnâme-yi Erdeşîr* ile Erdeşîr-i Bâbekân'ın baş mübedi Tansar'ın, *Nâme-yi Tansar* adlı Farsça eserleri en önemlileridir. Sanskritçe *Pançâ Tatra*'nın önce Pehleviceye, Pehleviceden de ilavelerle Abdullâh b. Mukaffâ tarafından Arapçaya çevrilip yeniden düzenlenmiş versiyonu *Kelîle ve Dimne* de bu gruptan önemli eserler arasındadır. Bütün bunların yanı sıra birçok dinî kitapta ve edebî eserde aktarılan; Sâsânî hükümdarlarının tahta çıkış törenlerinde ya da ölüm öncesi dilendirdikleri öğüt ve ahlakî tavsiyeler de, bu tür eserlerin konuları arasındadır¹¹.

İslâm öncesi dönemlerde kaleme alınmış bu tür eserlerin ortak özelliklerinden biri de, içerdikleri öğütlere, sorulu-cevaplı bir tarzda yer vermeleri, bir kısmının normal cümleler, bazılarının da bulmacalar ve numaralı maddeler halinde sıralanarak verilmesidir. Söz konusu öğütlerin bir kısmı dinî içerikli, bir kısmı da günlük hayatla ilgili, ahlak, eğitim ve kültürel konulardadır. Yazım tarzları açısından incelendiğinde ise; bir kısmının sade, kolay anlaşılır, kısa cümleler halinde, bir kısmının da zor anlaşılır cümlelerden oluştuğu dikkat çeker. *Direht-i Âsûrîk* gibi bazı öğüt içerikli eserler de, akıcı ve sade bir dilde, secili nesirle kaleme alınmıştır¹².

İslâm öncesi çağlarda, İranlılar, ahlakî konulara yakın ilgi duymuş, öğütler ve ahlakî tavsiyeleri sadece kitaplara kaydetmekle kalmamış, gelecek nesillere aktarılması amacıyla kayalıklar ve taşlar üzerine de işlemişlerdir. İlk İslâmî

dönemlerde Pehlevî dilinden Arapçaya, İslâm öncesi İran kültür ve medeniyetiyle ilgili çok sayıda eser çevrilmiş, ancak bu eserlerin önemli bir bölümü günümüze kadar gelememiştir. Klâsik kaynaklarda, söz konusu eserlerden bir kısmının isimleri geçmektedir.¹³

Sâsânîler döneminde ahlak, öğüt, tavsiye ve nasihat konulu eserlere yoğun ilgi gösterilmesinin önemli sebepleri arasında; bu dönemin, İranlıların İslâm dinini kabul ettikleri devreye çok yakın olması ve İslâm sonrası döneme aktarılan bu konudaki birçok eserin de, yine Sâsânîler döneminde kaleme alınmış olmasıdır. Bu durum, bu tür eserlerin Sâsânîler öncesi dönemlerde yazılmadığı anlamını ifade etmez. Bazılarına göre, İranlıların Sâsânîler döneminde *Kelîle ve Dimne*'nin Hintçe'den, Pehlevî diline çevrilmesi konusunda gösterdikleri yoğun istek, bu eserin ahlak ve öğüt konularına yer vermesi açısından o dönemlerde İranlıların da öğüt, ahlak ve nasihat konulu aynı türden eserler kaleme almış olmalarından kaynaklanmaktaydı. Sâsânî döneminde bu tür eserlere çok önem verilmesi, İslâm sonrası çağlarda Müslüman yazarların da dikkatini çekmiş ve onların eserlerine de bu dönem ahlak ve öğüt kitaplarında yer alan temalar ve söz konusu eserlerden bazı bölümler iktibaslar şeklinde aktarılarak aynı konular yansıtılmıştır. III./IX. yüzyıl yazarlarından Câhiz'in eserlerinde; şu ifadeler yer alır: “İranlılar bu tür konulara duydukları ilgi ve verdikleri önemden dolayı halk kitlelerini muhatap alan vaaz türü ve öğüt içerikli konuları da, büyük tarihî gelişmeler ve millî tarihlerinde her zaman kıvanç kaynağı olan olaylar gibi sadece kitaplara yazmakla kalmamış, büyük kayalıklar üzerine tablolarla işlemiş, taşlara kazmışlardır¹⁴.”

Ahlak konulu metinlerin kayalıklar ve taşlar üzerine kazılarak işlenmesi konusuna, İbn Mukaffa da, Sâsânî döneminde kaleme alınmış Pehlevîce bir eserin çevirisi olan *el-Edebu'l-Kebîr* adlı eserinde şu ifadelerle yer verir: “Eskiler yaşadıkları ve tecrübe edindiklerini kaydetme konusuna çok fazla önem verdikleri için herhangi biri bir yerde öğüt, güzel ahlak ve nasihat konulu beğendiği bir söz ya da bir pasaj duyduğunda, eğer beraberinde onu yazacağı bir şey yoksa, ortadan kaybolmasın ve daha sonra gelecek kuşaklara da iletilsin diye kayaların üzerine bile yazarlardı.” Rûdeki'nin (ö. 329/940) *Kelîle ve Dimne*'sinde şu dizeler yer alır:

*Akıllı kişiler, her zaman,
Bilgi yolunu her türlü dille,
Buldular ve ona saygı duyular;
Taşlar üzerine bile yazdılar.*

III./IX. yüzyıl coğrafyacılarından İbn Fakîh el-Hemedânî (ö. 365/976), Hemedân yakınlarında bulunan büyük bir kayalıktan söz eder. Büyük bir dağın eteklerindeki bu kayalık üzerinde iki büyük tak kazılmış ve her takda üç büyük levha oluşturularak, her levha üzerine öğüt ve hikmet konulu yirmişer satır yazılmış olduğunu aktarır¹⁵.

Bu ileri boyutlardaki yoğun ilgi; elbiselerin kenarlarına, sergilerin, sofraların çevrelerine; bazı kapların üzerlerine resim ya da nakışlar yerine, öğüt içeren cümleler yazılmasına sebep olmuştur. Edebiyat konulu bazı kitaplarda söz konusu yerlerden alınmış bu tür cümlelere rastlanır. Mes'ûdî (346/957), Nüşîrevân döneminden kalma, onun sarayına ait bir büyük sofranın kenarlarında değişik kıymetli mücevherlerle hikmetli ve öğüt içerikli sözlerin yazılmış olduğunu aktarır. Fars edebiyatında, bu konuda kaleme alınmış *Râhetu'l-insan* ya da *Pendnâme-yi Enûşîrvân* adında bir manzume vardır. Bu manzumenin önsözündeki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla; buradaki öğüt içerikli cümleler, Enûşîrvân'ın tacının üzerinde

FARS ÖĞÜT EDEBİYATI

yer almaktaydı. Yine IV./X. ya da V./XI. yüzyılda kaleme alınmış eserlerden *Hirednâme*'de yer alan benzeri öğüt konulu cümlelere yer veren pasajlar da, Genc-i Şâpûr'da bulunmuş olan altın levhalar üzerinden söz konusu esere aktarılmıştır. Zerdüşt inanılarının çok önemsedığı eserlerden olan "*Rivâyât*"ta da; dört öğüt aktarılır. Bu öğütlerin Pehlevice, bir mendil üzerine yazıldığı, Abbasî halifesi Me'mûn'un, Enûşîrvân'ın sarayına gittiğinde, onu görmüş olduğu da söylenir. Edebiyat konulu eserlerde aktarılan benzeri sözlerden bazılarının Enûşîrvân'ın sarayının kapısında her gün üç kez yüksek sesle okunduğu da rivayet edilir¹⁶.

Bütün bunlar, söz konusu ahlak ve öğüt içerikli edebiyatın Sâsânîler ile daha önceki ve daha sonraki devirlerde Fars edebiyatında son derece önemsendiğinin göstergeleridir. İslâm öncesi İran edebiyatının ana konularından birini oluşturan öğüt ve ahlak edebiyatı ve bu alandaki eserler, daha İslâm sonrası ilk çağlardan itibaren Arap ve İslâm toplumları tarafından yoğun ilgiyle karşılanmış, kısa bir süre sonra da aralarında Abdullah İbn Mukaffa ve diğer ünlü kişiliklerin yer aldığı o çağların en büyük tercümanları tarafından Arapçaya aktarılmış ve Arap edebiyatında önemli eserler arasında yer almaya başlamış, bu tür eserler hızlı bir şekilde Arap ve İslâm toplumlarında önemli bir yer edinmiş ve çok okunmaya başlanmıştır. Kolay anlaşılması ve ezberlenmesi amacıyla da manzûm olarak Arapça şiir diline aktarılan bu eserlerden bir kısmı, Arap edebiyatında ve ahlak konulu eserler arasında ön sıralarda yer alır. İbn Nedîm'in aktardığına göre; IV. yüzyılda bütün bilim çevreleri tarafından önemli eserler arasında sayılan beş kitaptan üç tanesi, Pehlevî dilinden Arapçaya çevrilmiş bu eserlerden oluşmaktadır¹⁷.

İran ahlak ve eğitim konulu eserlerinin Arap ve İslâm toplumlarında gördüğü bu iyi karşılanma, Sâsânî dönemi İran edebiyatı, bilim ve ahlak konularında öne çıkmış ve kendilerinden bu konularda birtakım sözler ve eserler aktarılmış Enûşîrvân, Bozorgmihr, Hûşeng, Behmen ve Âzerbâd gibi kişiliklerin Arapça edebî ve didaktik eserlerde Arap ve İslâm bilge kişilikleri ya da filozofları arasında yer almalarını, onların bilgece söylenmiş sözlerinin Arap ve İslâm büyüklerinin sözleri gibi birtakım eserlerde aktarılmasını sağladı. Bazı İran büyüklerinden aktarılan sözler, Arap bilge kişilikleri ve filozoflarından aktarılan sözlerin bile önüne geçti. Bazı çağdaş Arap araştırmacılara göre; Enûşîrvân, bilgelik ve öğüt içerikli sözleriyle Hz. Ali'den sonra ilk sırada yer almaktadır. Bu yoğun ilgiden dolayı Arap ve Fars bilge kişilikleriyle öğüt içerikli söz sahipleri, zamanla birbirine karışmış, şahsiyetlerinin yanı sıra sözleri de, Arapça ve Farsça atasözleri arasına bile girmiştir¹⁸.

Seâlibî'nin (ö. 429/1038) *Ğureru ahbâr-i mulûki'l-Furs ve siyerihim* adlı eseriyle Câhîz'e ait olduğu söylenen *Kitâbu't-tâc fî ahbâri'l-mulûk* gibi kitaplarda Pehleviceden Arapçaya çevrilmiş birtakım öğütler aktarılır¹⁹. Bazı araştırmalarda, ahlaki tavsiyeler, hikmetli sözler, dinî ve ahlaki temellere dayalı öğütler içeren *Pendnâme*, *Nasihatnâme* ya da *Enderznâme* adı verilen eserlerin İslâm sonrası ilk devirlerde oluşturulduğu kaydedilse de, kökenleri ve ilk şekillerinin İslâm öncesi çağlarda yaşamış İran toplumlarına kadar gittiği, içeriklerinin çok eski çağlarda oluştuğu ve bunlarda işlenen temaların eski İran geleneklerinde yer aldığı şüphe yoktur. Öğüt konulu, bir kısmı Pehlevice orijinaleri, bir bölümü de Farsça, Arapça, İngilizce çevirileriyle günümüze gelmiş metinler arasında; *Enderz-i Âzerpâd*

Mihrespendân, Enderz-i Zerdüşť Peser-i Ázerpád, Enderz-i Bozorgmihř, Enderz-i Nûşîrevân, Enderz-i Husrev Kubád vb. klasik eserler ilk sıralarda yer alır²⁰.

Öğüt içerikli eserlerin temaları, daha çok Zerdüşť inanişî eksenli olarak sunulmaktaydı. Bu yüzden bu tür kitaplar din adamları ve onların ilişkilerde bulunduğu yakın çevrelerde, diğer halk kesimlerinden daha yaygın olarak yer alıyordu. Bu alanda eser vermiş yazarların önemli bir bölümü de, Zerdüşť din adamları arasından çıkmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi bu konuda çok eski devirlerden beri İran’da çok sayıda eser yazılmış, özellikle Enûşîrvân döneminde ve daha sonraki çağlarda Pehlevî edebiyatının önemli bir bölümü öğüt ve ahlak içerikli eserlere ayrılmıştır. Bu alandaki çalışmalar daha da yoğunlaştırılarak ilgili alanlarda Hintçe ve Yunanca olarak kaleme alınmış eserlerin bir kısmı da Pehlevî diline aktarılmıştır.²¹

Öğüt ve tavsiyeler içeren Pehlevî eserler; “mev’ize: *enderz*”, “vasiyet: *pend*”, “*edeb*”, “*hikmet*” ya da bunların çoğul şekilleri “*mevâ’iz*”, “*vesâyâ*”, “*âdâb*” ve “*hikem*” adlarıyla Arapçaya çevrilmiştir. Bu tür eserlerden bazıları; nefsi arındırma, kötü huylardan uzak durma, yönetim ve idare konularını ele almaktadır. Söz konusu eserlerden bir kısmının Pehlevîce metinleri günümüze kadar gelmiştir. Elde bulunmayanların bazılarının isimleri de, Pehlevîce eserlerde geçmektedir. Başta Abdullâh b. Mukaffa olmak üzere İranlı tercümanlar bu konudaki eserlerin çevirisinde önemli görevler üstlenmiş, bazıları da bunları manzum olarak yeniden düzenlemişlerdir.²²

Ahlak ve öğüt kelimeleriyle yakın ilgisi bulunan “*edeb*” sözcüğü ve türevlerinin Arapçada kullanılışî çok eskilere gitmez. Kökeni kesin olarak belli olmayan *edeb* kelimesi, İslâm öncesi dönemlerde Arapçada kullanılmamaktadır. Bazı Arap dilciler göre, bu kelime Arapçaya yabancı dillerden geçmiştir. Bazılarınca bu kelime, Yunancadan, bir kısım dilbilimcilere göre de; Farsçadan Arapçaya girmiştir. Arapça metinlerde “*edeb*” kelimesinin kullanılması, Pehlevî dilinde yazılmış birtakım öğüt içerikli eserlerin Arapçaya çevrilmeğe başlandığı yıllara rastlar. Öte yandan “*edeb*” ve çoğul şekli olan “*edebiyât*” da, ilk dönemler bugünkü karşılığıyla “*literature: edebiyat*” anlamında kullanılmıyordu. O dönemlerde bu kelime; “*ahlak ve eğitim konularında, ruhu arındırma, nefsi eğitim, davranışları ve ahlaki düzeltme, insanlarla iyi ilişkiler kurma, özellikle hükümdarlar ve büyüklerle görüşme, konuşma adabı kazandırma gibi amaçlarla kaleme alınmış eserleri*” ifade etmede kullanılırdı. Bütün bunlar, İranlıların ahlak konulu eserlerinde işlenen temalardı. Abdullâh b. Mukaffa’nın, Sâsâniler dönemi edebiyatında Arapçaya çevirmiş olduğu eserlerin genel adı “*âdâb*” olduğu gibi, daha sonraki dönemlerde “*Âdâb-i İbn Mukaffa*” adıyla da anılmaya başlandı. Abdullâh b. Mukaffa’nın, bu eserlerinden önce Arap edebiyatında “*edeb*” ya da çoğulu “*âdâb*” şekliyle anılan eserler yoktur. Bozorgmihş’in ünlü eseri *Pendnâme-yi Bozorgmihş* de, Arapçaya *Âdâb-i Bozorgmihş* adıyla çevrilmiştir.²³

Öte yandan Arapça kökenli “*hikmet*” kelimesi; bu dilde çok eski bir kullanıma sahiptir. Sonraları “*felsefe*” anlamında da kullanılmasının yanı sıra Arapçada Müslümanların, Yunan felsefesiyle tanıştıkları çağlara kadar felsefeden farklı anlamlarda kullanılırdı. “*H k m*” kökünden türemiş olan “*hikmet*” ilk zamanlar; “*adaletle yargılama*” karşılığında kullanılırdı. Zamanla asıl anlamından uzaklaşmış ve “*emretme*”, “*buyurma*” anlamlarını da ifade etmeğe başlamıştır. Ancak zamanla bu karşılıklarının yanı sıra; “*iyiyi kötüden ayırma, kötülük yapılmasını engelleme*”, buradan hareketle de; “*hakemlik*” ve “*yargılama*” anlamlarını da kazanmıştır.

FARS ÖĞÜT EDEBİYATI

Genellikle “adaletle yargılama”, “iyiyi kötüden ayırma” gibi özellikler, “bilgi sahibi”, “akıllı” ve “zeki” kişiliklerin nitelikleri arasında yer aldığından, zamanla bu tür nitelermeler ve anlamlar da, “hikmet” kelimesinin anlamları arasına katılmış, sözlüklerde benzeri karşılıklar verilmeğe başlanmıştır. Sözlüklerde “hikmet”; “gerçeğe uygun söz”, “doğru iş”, “dürüstlük”, “adalet”, “bilgi”, “sabır”, “cahillikten ve acelecilikten koruyan söz” anlamlarıyla da geçmektedir.²⁴

Bu anlamlarından hareketle öğütler, “aklı artıran”, “nefsi temizlemeği sağlayan”, “ruhu aydınlatan” sözler, “hikmet” adıyla bilinmekte; deneyimli, gün görmüş, ileriye görebilen, akıllı ve tedbirli yaşlılar da, “hekîm” nitelmesiyle anılmaktadır. *Kur’ân*’da bu kelime “hikmet” ve “hekîm” şekilleriyle geçmekte; “öğüt alma”, “ibret alma”, “öğüt verme”, “nasihat etme” ve “vaaz” gibi anlamlarıyla kullanılmaktadır. İslâm öncesi dönemlerde de Araplar arasında bu tür sözler yaygın olarak görülür. İslâm sonrası dönemlerde İran ahlak konulu eserleri Arapçaya çevrilmeğe başlanınca, Araplar bu tür eserlerde yer alan içeriğe “hikmet”, kendilerinden bu tür sözlerin aktarıldığı bilge İranlı mübedler, Zerdüş din adamları, tarihî ve mitolojik kişilikler ya da hükümdarlara da “hekîm” adını verdiler. Yunan felsefesinin İslâm coğrafyasına girmesiyle birlikte bazı bilginlerce bu felsefe “hikmet” adıyla anıldı. Aşamalı olarak daha önceleri farklı anlamları ifade eden hikmet ve felsefe kelimeleri, bilim adamları arasında ve felsefe terminolojisinde birbiriyle karışıp eski anlamlarına ek olarak çok daha yaygın anlamlar kazandı, “aklı bilimler” ve “felsefe” anlamlarını da kapsayacak bir sözcük haline geldi.²⁵

Ahlak, edeb ve görgü kuralları konusunda Pehleviceden Arapçaya çevrilen eserler arasında *Nâme-yi Hüşeng*’in, Hasan b. Sehl tarafından yapılmış Arapça tercümesi *Câvidân-i Hired* ilk sıralarda yer alır.²⁶ Pehleviceden Arapçaya tercüme edilen ahlak konulu eserlerden biri de, *Hikem li-Behmeni’l-Melik*’tir. Bu eser, Keyânî padişahlarından Goştâsb’ın oğlu İsfendiyâr’ın oğlu Behmen adlı padişahın sarayındaki meclislerde bulunan bilginler, hekimler ve bilge kişilerin, padişahın ahlak konusundaki sorularına vermiş oldukları cevapların bir araya toplanmasıyla oluşmuştur.²⁷

Pehlevece metinlerde, Arapça ve Farsça kaynaklarda adı sık sık geçen Tansar, Sâsânîler döneminin zahid ve bilge kişiliklerindedir. Asıl adı Behrâm-i Horzâd’tır. Ünlü hükümdar, Erdeşîr-i Bâbekân’ın veziri görevinde de bulunmuştur. Bu görevlerindeyken Taberistân hükümdarı Casnaf’a yazdığı Pehlevî dilinde kaleme alınmış bu mektup daha sonraları *Nâme-yi Tansar* adıyla bilinmiştir. Sâsânî döneminin önemli belgelerinden biri olarak kabul edilen mektup sayesinde kendisi de ün kazanmıştır. Tansar’dan söz eden en eski kitap, III./IX. yüzyıla ait *Dînkerd*’tir. *Dînkerd*, onun hîrbedân-i hîrbed (âteşkede reisi) olduğunu, Erdeşîr’in, kendisinden, Zerdüşfliğin kutsal metinlerini bir araya toplaması, dağınık halde bulunan *Avestâ*’yı toplayarak bir kitap haline getirmesi ve yenilemesini istediğini ifade etmektedir.²⁸

İslâm öncesi çağlarda yapılmış bu tür çalışmaların ortak özellikleri arasında; bazılarının soru-cevap şeklinde, bir kısmının dinî öğütler içeren bilmeceler tarzında olması, önemli bir bölümünün pratik hayatla ilgili öğütler, eğitim, öğretim, kültür ve ahlakî kurallara yer vermesidir. Bütün bu eserlerin edebî nitelikleri, dillerinin sade ya da ağdalı oluşu, tarzları bakımından farklılıklar göstermeleri de dikkate alınması gereken özelliklerindedir. Özellikle Sâsânîler döneminde yazılan bu tür eserler; gelenek ve görenekler, sanatlar ve çeşitli meslekler hakkında bilgiler

yanında, Sâsânîler döneminde siyasî yapılanma, sosyal yaşantı gibi ayrıntıların yanı sıra, dinî ve ahlakî konulara yer verir ve *Ayinnâme*g veya *Kitâb-i Kavânîn-i Âdâb* adıyla bilinir.

İlk İslâmî devirlere ait ahlak konulu metinlerde klasik dönemlerde kullanılan kavramlar ve içerikleri biraz değişikliklerle verilirken, zamanla bu metinler, İslâm öğretileri ölçülerine vurulup gözden geçirilerek yeniden düzenlenmeğe başlandı. Geleneksel Fars kültürel birikiminin İslâm kültürüyle karışımıyla bu alanda zengin bir altyapı ortaya çıktı. Mensur ya da manzum ahlak ve eğitim konulu eserler kaleme alındı. Daha çok öğütlere yer veren “*Pendnâme*”, “*Enderznâme*”, “*Nasihatnâme*”, “*Vasiyyetnâme*”, “*Vesâyâ*”, “*Mevâ’iz*”, “*Hikem*” adları verilen bu tür eserler, henüz İran kültürünün İslâm kültüründen daha önde ve daha etkili olduğu V./XI. yüzyıla kadar, Pehlevice orijinalleri ya da çevirileriyle yaygındı.²⁹

V./XI. yüzyılın ortalarından itibaren İran toplumu, İslâmî öğretilerin yoğun etkisiyle köklü değişimler yaşamaya başladı. Arap dili, kültürü ve medeniyetinin İran’da yaygınlaşmasıyla bu etki yoğunluğunu artırarak devam etti. İran kültür ve edebiyatı; biri, Sünnî mezheplerin egemen ve yaygın oldukları IX./XV. yüzyılın sonuna kadar, diğeri Şiiğin İran’da resmi bir ekol olarak kabul edildiği ve egemenlik kurduğu X./XVI. yüzyıldan sonraki devirler olmak üzere birbirinden oldukça farklı iki ayrı döneme ayrılacak bir süreç geçirdi. Söz konusu dönemlerde ahlak konulu ve eğitici eserler kaleme alan yazarlar, *Kur’ân* ayetleri, peygamberin hadisleri ve diğeri İslâm büyüklerinin sözlerini birer yaşam tarzı olarak görmüş, bu öğretileri, bunlardan kaynaklanan gelenek ve görenekleri ahlak kuralları olarak yansıtmışlardır. İran toplumunda İslâm dininin kabulünden sonra yeni ahlak kuralları, kendi eskilerine eklenmiş, ilerleyen zamanla bir kısmı eskilerin yerini bile almıştır.³⁰

IX./XV. yüzyılın sonlarına kadar dinî öğretiler ve Arap kültürünün her geçen gün artan etkisinin yanı sıra eski İran ahlakî geleneği henüz devam ediyor, önemseniyor, daha çok dinî değerlerin etkisindeki yeni ahlak öğretileriyle yan yana bulunuyordu. İran’da Şiiğin resmi bir mezhep olarak yaygınlaşmasıyla birlikte, klasik geleneklerle iç içe görülen millî görünümdeki ahlak kuralları, dinî bir renk almaya başladı. Ancak X./XVI. yüzyılın ilk dönemlerinden itibaren bu durum değişmeye başladı. Ahlakî öğütler söz konusu olduğunda Şiiilerin çok önem verdikleri imamların yaşantıları ve sözlerinden örnekler de aktarılmaya başlanmış, Şii yazarların kaleme almış oldukları ahlak ve öğüt konulu eserlerde Peygamber’den başlayarak büyük Şii imamların nasihatlerine, sözlerine yer veren risaleler de yazılmıştır.³¹

Pehlevice, bir kısmı başta *Avestâ* ve *Avestâ* tefsirleri olmak üzere Sâsânîler öncesi dönemlere ait eserlerde de bulunan hikmetli sözler, öğütler, nasihatler, ahlakî ve dinî kurallar konularına yer veren “*pendnâme*” ya da bazı enderznâmelerin Farsça çevirileri de *Şâhnâme*’de aktarılarak korunmuş ve günümüze kadar gelebilmiştir. Söz konusu eserlerden bir kısmı başta Farsça, İngilizce olmak üzere bazı dillere de çevrilmiştir.³²

Öğüt edebiyatı konusunda Pehlevî dilinden Arapçaya aktarılan çok sayıda eser vardır. Söz konusu metinler, oldukça etkili ifadeler yer veren cümlelerden oluşan, ilerleyen zamanla edebiyatın gelişmesi ve çok geniş alanlara yayılması, manzûm ve mensûr kaleme alınması gibi olumlu faktörlerin de etkisiyle mensûr eserlerde hikayeler ve ibretli anlatımlar içerisine yerleştirilmiş, şiirde de uygun yerlere serpiştirilmişlerdir. Arap edebiyatındaki *et-Tâc* ya da *Tâcnâme* adıyla bilinen eser,

FARS ÖĞÜT EDEBİYATI

Sâsânî dönemi öğüt edebiyatının örneklerinden biridir. IV.-V./X.-XI. yüzyıllarda yeni Farsçayla kaleme alınmış bu konuyla ilgili metinlerde “pend” kelimesi özellikle “enderz” olmak üzere diğer eş anlamlılarından ve Arapça karşılıklarından daha çok bir kullanıma sahiptir. Ancak daha sonraki dönemlerde git gide başta “nasihat” ve “vasiyet” kelimeleriyle, ikincisinin çoğulu “vesâyâ” olmak üzere diğer eş anlamlıları “pend” sözcüğünün yerini almıştır.³³

“Pend”, kısa anlatımlarla, genellikle bir cümle halinde ifade edilir. “Enderz” ise, Pehlevî dilinde de olduğu gibi pendlerden oluşan gruba verilen isimdir. Önceleri “enderz”, babanın oğlundan yapmasını istedikleri, hocanın öğrencisine yapmasını tavsiye ettiği şeylerdi. Örneğin; *Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân* ve *Enderz-i Oşnâr-i Dâna* bu türden eserler arasında yer alırlar. Firdevsî, “pend” ve “Enderz” kelimelerini birkaç kez birbirleriyle eş anlamlı olarak kullanmıştır. O “enderz”i; “bir hükümdarın ölümünden önce yerine gelecek şehzadeye yaptığı önezili uyarılar” olarak ifade eder.³⁴

Fars edebiyatında, V./XI. yüzyıl sonlarından itibaren yazılmaya başlanan pendnâmeler, didaktik edebiyatın çok eski türleriyle ilişkilidir. Bütün bu eserlerin dayandığı temeller, eski İran öğüt edebiyatıdır. Pendnâmelerin direkt kaynaklarını tespit etmek zor, belki de mümkün değildir. Bu eserleri yazanlar, sadece Pehlevîce metinlerden yararlanmamış, Yunan kültür ve edebiyatından da etkilenmişlerdir. İskender’in İran seferiyle oluşan Yunan egemenliği ortamındaki kültürel etkileşim, Bizans düşüncesi gibi önemli etkenler de, Fars öğüt ve ahlak içerikli edebiyatının kaynakları arasında yer alır. Söz konusu metinlerin tarihî arka planında gizli ahlakî zihniyet de, Aristo’dan daha çok ilk Yunan filozoflarına daha yakındır. Bununla birlikte bu metinlerdeki öğütler ve ahlakî öğretiler, İslâm düşüncesinden gözle görülür ölçüde etkilenmiştir. Nitekim birçok pendnâmedeki anlatım ve öğütler, *Kur’ân* ve Peygamber’in sözleriyle uyum içerisindedir. Klâsik dönemlerde kaleme alınmış pendnâmelerin genelde ne yazarları ve ne de yazılış tarihleri belli değildir.³⁵

1. İSLÂM ÖNCESİ DÖNEM

İslâm öncesi dönemlerde İran’da, çoğu Pehlevî dilinde kaleme alınmış ahlak ve öğüt içerikli eserlerden meydana gelen öğüt edebiyatı, Pehlevî edebiyatının önemli bir bölümünü oluşturur. O dönemlere ait Pehlevîce çok sayıda ahlak, öğüt ve nasihat konulu eser bulunmaktadır. Bunlardan önemli bir kısmında; öğütler kısa cümlelerle ifade edilirken, okuyucu tarafından daha iyi anlaşılmaları ve daha etkili olmaları amacıyla birtakım örnek hikayeler beraberinde hikmetli ifadeler ve sözlere de yer verilir. Bu tür eserlerden bazılarının, şiirsel ifadeler içermiş olmaları da, bir kısmının, en eski orijinal şekillerinin şiir formatında olduğu tahminini öne çıkarmaktadır. İslâm öncesi dönemlere ait öğüt içerikli eserlerin birçoğu; hükümdarlara, saygın ve bilge kişiliklere; bir kısmı Pişdâdîler hanedanının dördüncü hükümdarı Cemşid’e, Keyânîler dönemi bilgelerinden Oşnâr-i Dâna’ya, bazıları da, Sâsânî döneminde yaşamış farklı kişiliklere aittir.³⁶

Pehlevîce enderznâmeler, genellikle sade ve akıcı bir tarzda, kısa cümleler ve açık ifadelerle kaleme alınmışlardır. Bu tür eserlerde kinayeler, teşbîh ve örnekleme, yapılan öğütlerin daha etkili olmasını sağlama amacını taşır. Örneğin; bu tür eserlerde dünya malı bir ağacın dalından diğerine konan, hiçbir ağaçta sürekli kalmayan bir kuşa benzetilerek geçici olduğu ve sürekli el değiştirdiği, bu yüzden

gönül bağlamaya değmeyeceği vurgulanır (*Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân*). Bir diğer örnekte de dünya malı bir rüyaya benzetilir: iyi de olsa, kötü de olsa insan uyandığında ondan bir eser bulamamaktadır (*Enderz-i Bozorgmîhr*). Mal ve mülk, altın ve para, bahar mevsimi gibidir. Geçer gider ve kimseye yar olmaz (*Mînu-yi Hired*). Akıllı ve zeki adam, verimli bir toprağa benzetilir: tohum saçıldığında, bol miktarda ürün elde edilir (*Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân*). Akıllı adam, bol meyveli bir üzüm ağacı gibidir. Dalları ve gövdesi her zaman canlı, dipdirdir. Gölgesi her zaman vardır. Meyvesi tatlıdır. Bu yüzden her zaman övülür ve saygı duyulur. Bilgisiz ve akılsız insan da, dalları kurumuş, meyvesi olmayan, sadece yakılmaya layık görülen bir ağaca benzetilir (*Hîm u Hired-i Ferruh Merd*). Kibirli ve sadece kendisini düşünen bencil insan, ömründe asla kükremiş bir aslan görmemiş, bu yüzden kendi dünyasında mutlu ve kibirli yaşıyan, ancak bir aslanı gördüğünde birden yıkılan bir yaban eşeğine benzetilir (*Hîm u Hired-i Ferruh Merd*). İyi ahlaklı ve kötülüklerden arınmış insan, aydınlık, parıldayan bir ayna gibidir. Başkaları o aynaya baktıklarında kendi yanlışlarını ve eksiklerini görerak düzeltmeğe ve tamamlamaya çalışırlar (*Dînkerd*). İnsanın diğer insanlarla birlikte yaşarken onların huylarından etkilenmesi konusu da, rüzgara benzetilir. Rüzgar güzel kokulu yerlerden geçtiğinde, o güzel kokuları alır ve gittiği yerlere götürür. Kötü kokuların yaygın olduğu yerlerden geçtiğinde de, kötü kokuları olarak beraberinde götürür. Günahlardan tövbe etme de, bütün vadiyi temizleyen bir kasırgaya benzetilir (*Dâdistân-i Mînu-yi Hired*). Bazen de öğütler, bulmaca tarzında ifade edilir. Önce tam açık olmayan ifadeler kullanılarak dikkat çekilir ve sonra da söylenmek istenenler, açık ifadelerle belirtilir.³⁷

Bu alandaki ilk eser, Zâdân Ferrûh tarafından oğlunun eğitimi için kaleme alınmış, ancak günümüze kadar gelmiş Pehlevice eserler içerisinde bulunmayan ahlak konulu eserdir. Zâdân Ferrûh, kendisine birtakım bilgece sözlerin nisbet edildiği Sâsânî dönemi ünlülerinden biridir. Söz konusu eser de, *Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân* ve *Pendnâme-yi Bozorgmîhr* ya da *Pendnâme-yi Enûşîrvân* gibi eserler arasındaydı.

1.1. Dînkerd'in Altıncı Kitabı

Pehlevice en önemli ve en büyük öğüt kitabı, *Dînkerd*'in, "*Kitâb-i Şeşom-i Dînkerd: Dînkerd'in Altıncı Kitabı*" adıyla bilinen bölümüdür. Bu bölümde yer alan öğütler ve ahlakî uyarılar, muhtemelen *Avestâ*'nın, *Dînkerd*'in "Yedinci Kitabı"nda özetini verilmiş olan "Bariş Nesik" adıyla bilinen bölümün çevirisi ve birtakım eklemeler yoluyla genişletilmiş şeklidir. Bu bölüm, altı "fasıl"a ayrılmaktadır. Önemli bir kısmı, dinî öğütlerden oluşan bu eserde; yaşanmış birtakım olaylardan çıkarılan derslerle birlikte aktarılan öğütlere de yer verilir. Eserin ana temaları; akıl, bilgelik, bilgi, kültür, bilginlere danışma, bilge kişiler ve iyilerle oturup kalkma, onların sözlerinden yararlanma, inanç, din, sözünde durma, aşırılıklardan kaçınma, iyi ve kötü nitelikler, yoksulluk ve insan üzerindeki etkileri gibi konulardır. Öğütlerin önemli bir kısmı, herhangi bir ad verilmeden aktarılırken, bir kısmı da; Husrev Enûşîrvân, Âzerbâd Mihrespendân, Âzer Nerse gibi Sâsânîler dönemi ünlü kişiliklerine nisbet edilir.³⁸

1.2. Hikem li-Behmeni'l-Melik

Pehleviceden Arapçaya tercüme edilen ahlak konulu eserlerden *Hikem li-Behmeni'l-Melik*, Keyânî padişahlarından Goştâsb oğlu İsfendiyâr Behmen adlı padişahın sarayındaki bilginler, hekimler ve bilge kişilerin, padişahın, ahlak

FARS ÖĞÜT EDEBİYATI

konusundaki sorularına vermiş oldukları cevapların bir araya toplanmasıyla oluşmuş bir eserdir.³⁹

Behmen, Zerdüşt inanışında “*altı büyük melek/kutsal ölümsüzler*” olarak kabul edilen “*imşâspendler*”in birincisidir.⁴⁰ “*Özü, sözü doğru insan*”, “*başı küçük bilgisi büyük kimse*”, “*bedenine oranla eli uzun insan*”, “*yağmurlu bulut*” anlamları da vardır. İran hükümdarlarından İsfendiyâr’ın oğlu Behmen’de sözü edilen nitelikler bulunduğundan ya da Behmen adında bir meleğin adından uğur alınarak kendisine bu isim verilmiştir.⁴¹ Tahta çıktığında yedi iklime egemen olmak için faaliyetler gösterdiği ve egemenliği altındaki toprakların çok geniş olmasından dolayı “*Dirâzdest: eli uzun*” lakabıyla da bilinir. Behmen’in annesi, ünlü tarihî kişiliklerden Tâlût’un soyundandır. Tarihçilere göre o, ferman ve mektuplarında; önce Allah’ın adını yazarak başlayan ilk hükümdardır. Adaletiyle ünlü Behmen döneminde her yer onarılmış, her bölgede insanlar huzur ve güven içinde yaşamıştır.⁴² Aynı zamanda “İsfendiyâr oğlu Behmen ve “Vehmen” adlarıyla da bilinir. Yunanlı tarihçiler ondan; “*Dirâzdest*”, Bizanslılar da “*Longimanus*” diye söz ederler.⁴³

1.3. Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân

Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân’ın yazarı, “*Âtûrpât Mârespandân*” “*Âzerbud Mihrespend*” diye de bilinen Sâsânîler döneminin kutsal makamı en büyük mübedlerinden, Âzerbâd Mihrespendân, II. Şâpûr (310-379) zamanında “*destûrân-i destûr*”⁴⁴ makamında bulunmuştur. Âzerbâd’tan, Zerdüşt dinine yapmış olduğu hizmetlerden dolayı birçok Zerdüşt eksenli kaynakta övgü ve saygıyla söz edilmekte, tanrıya yapılan dualarda o aracı olarak anılmakta, şefaatine sığınılmaktadır. Kaynaklarda; 290 yılında dünyaya geldiği, 320 yılında mübedân-i mübed makamına eriştiği ve 371 yılında seksen bir yaşında öldüğü belirtilir. Zerdüşt adında bir oğlu ve Âzerbâd adında bir torunu Sâsânîler zamanında mübedân-i mübed makamında bulunmuşlardır. Kaleme almış olduğu eserlerden en önemlisi *Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân (Andarz-i Âtûrpât Mârespandân)* adlı yapıtıdır. Buradaki öğütleri oğlu için yapmıştır. Pehlevice birtakım kaynaklarla birlikte Bombay’da yayınlanan bu eser, Melikuşşarâ Bahâr tarafından da Farsçaya çevrilmiştir. Bazı Arap yazarlar onu, “*Zerdüşt-i sâni: İkinci Zerdüşt*” unvanıyla tanıtır. *Avestâ*’nın bir bölümü ve *Horde Avestâ*’yı derleyen de odur.⁴⁵

Önemli Pehlevice metinler arasında yer alan *Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân*’ın yazarı Âzerbâd’ın çocuğu yoktur. Allah’tan bir çocuk ister ve Allah bu isteğini kabul ederek kendisine bir erkek çocuk verir. Oğluna, inandığı dinin peygamberinin adını verir. Bu çocuğunu muhatap alarak birtakım öğüt ve nasihatler kaleme alır. Bu eserdeki öğütler; kısa, öz ve daha çok pratik hayatta yaşanarak edinilmiş tecrübeleri dillendiren, genel ahlak ve insanlarla uyum içerisinde olmayı salık veren ibret dolu ifadelerden oluşur. Söz konusu eserde yer alan cümlelerin bir kısmı, atasözü gibi dilden dile dolaşır. Örneğin; “*Rakiplerine kuyu kazan, kuyusuna kendi düşer.*”, “*İnişi olmayan yokuş, yokuşu olmayan iniş yoktur.*” gibi ifadeler ona aittir. Âzerbâd, eserinde yoğun olarak teşbîh ve örnekleme de kullanmıştır. Bazı bölümlerinin Arapça çevirileri İbn Miskeveyh’in (ö. 421/1030), *Câvidân-i Hired* adlı eserinde aktarılmaktadır.⁴⁶ Bu eser, 1730 kelime bilgisiye yer vermektedir. Pehlevî, Pâzend dilindeki metni, Gucerât Dili ve İngilizce’ye yapılmış çevirileri 1869 yılında Bombay’da yayınlanmıştır. De Harlez tarafından eser Fransızca’ya çevrilmiş ve 1887 yılında yayınlanmıştır.⁴⁷

1.4. *Yâdgâr-i Bozorgmihr*

“Bozorgmihr-i Bahtegân” diye de bilinen Bozorgmihr, Sâsânî hanedanının adalet simgesi, ünlü hükümdarı Enûşîrvân’ın zeki ve akıllı veziridir. Enûşîrvân’dan her söz açılınca Bozorgmihr de konu edilir. Onun zekası ve yetenekleri hakkında kaynaklarda çok şey söylenmekte, ancak kimliği ile ilgili kesin bilgilere yer verilmemektedir. İslâm sonrası dönemde kaleme alınmış bazı eserlerde onun, Husrev Pervîz tarafından öldürüldüğü aktarılır. Tavla oyununu satranca karşılık olarak onun icad ettiği söylenir.⁴⁸

Bozorgmihr’in, kendisini tanıttığı bir önsöz ile başlayan ve bizzat Nûşîrevân’ın emriyle kaleme aldığı söylediği eser, ahlakî konuları, birtakım öğütleri, sorulu-cevaplı bir anlatım tarzıyla ele alır. Öğütler, bizzat yazarın kendisi tarafından sorulan sorular ve yine yazar tarafından verilen cevaplar şeklinde aktarılır. Söz konusu sorular, daha çok faziletler ve hataları konu alır. Örneğin; cömertliğin fazileti, israfın kötülüğü vurgulanır. Eserde; ahlakî öğütlerin yanı sıra Zerdüş inancı etkisinde söylenmiş öğüt ve uyarılar da yer alır. *Yâdgâr-i Bozorgmihr*, İslâm sonrası dönemlerde de önemini korumuştur. Bazı bölümleri *Câvidân-i Hired*’te; “Bozorgmihr’den Seçtiklerim” başlığı altında verilmektedir. Firdevsî’nin de *Şâhnâme*’de aktardığı bölümlerinin yanı sıra, mensûr şekli *Şâhnâme-yi Ebû Mansûr*’de de yer almıştır. Ancak bu alıntılarda; eserin orijinalinde yer alan Zerdüş inancı rengi taşıyan bölümler değiştirilmiş ya da atılmıştır.⁴⁹

Bozorgmihr’in adı, Pehlevice kaynaklarda; “Vozorgmihr”, “Vazûrg Mitr”; İslâm sonrası yazılan Arapça ve Farsça kaynaklarda; “Ebûzorcmihr”, “Bûzorcmihr” ve “Bozorcmihr” şekillerinde geçer. Hayatıyla ilgili anlatılanlar, *Şâhnâme* ve *Târih-i Se’âlibî* gibi eserlerde daha çok efsanelerle karıştırılmıştır. *Şâhnâme*’ye göre; Nûşîrevân bir rüya görmüş, sarayında resmî görevli olan tabirci, bu rüyasını yorumlamaktan aciz kalmış, bunun üzerine rüyasını yorumlatmak için çevredeki bölgelere adamlarını göndermiş, Âzâd Serv, Merv bölgesine gittiğinde, orada çocuklara *Zend* okutan bir mübedi bulmuş, bu mübed de başarılı olamayınca, öğrencilerinden Bozorgmihr, rüyayı yorumlamak istediğini söylemiş, Âzâd Serv, onu alarak Nûşîrevân’ın huzuruna götürmüş, doğru yorum yapınca, hükümdar onu sarayında alıkoymuştur. Çeşitli bilginlerden; başta astronomi ve tıp olmak üzere değişik dallarda eğitim almış olan Bozorgmihr, ileri düzeyde bilgi sahibi bir kişilik olmuştur. Arapça ve Farsça eserlerde Bozorgmihr’in akıllılığı ve zekası konusunda çok sayıda hikaye yer almakta, kendisine ahlakî, dinî ve öğüt içerikli sözler atfedilir. *Eyâdgâr-i Bozorgmihr* adındaki eseri, 430 kelimededen oluşur. Firdevsî, *Şâhnâme*’sinde bu eserden alıntılar yapmıştır.⁵⁰

Şâhnâme’de Firdevsî’nin anlatımıyla Bozorgmihr, hükümdar ve ülkenin ileri gelenlerinin huzurunda zaman zaman öğütler vermekte yaşadığı çağın hikmetli sözlerini, öğüt içerikli ifadeleriyle anlatmaktadır. Bozorgmihr, Nûşîrevân’a öğüt verir ve şöyle der: “*Bütün bu görkem ve ululuk, güç, zenginlik ve hükümdarlık saltanatı bir gün yok olur ve bizden dünyada sadece iyi bir ad kalır. Ömür sermayesi sadece iyi işler yapmak, iyi sözler söylemektir. İnsanın kültürü, onun süsü ve hayat sermayesidir.*”⁵¹ Bozorgmihr, inandıklarını sadece dile getirmekle kalmayan, onları gereğince yaşayan bir kişiliktir. Ona göre aydın, geçici dünyaya gönül bağlamayan insandır.⁵²

FARS ÖĞÜT EDEBİYATI

1.5. *Enderz-i Ošnâr-i Dâna*

Avestâ'da adı; "Urvaixšya" şeklinde geçen Ošnâr/Oshnâr: *üstad*, akıllılığıyla ün kazanmış "bilge" nitelemesiyle de anılan bir kişiliktir. Kötülüklerden sakınan, aynı zamanda ileri düzeyde hukuk bilgisi de olan Ošnâr, bilgece öğretileriyle İranlıları eğitiyordu.⁵³ *Dînkerd*'te; tanrısal güce sahipliği, olağanüstü özellikleri ve kerametleriyle nitelenir. Keyanîler hükümdarlarından Keykâvûs'un veziri ve danışmanları arasında yer alan Ošnâr'ın görevlerindeki başarısı, üstün yetenekleri ve bilgeliği nedeniyle Keykâvûs, yedi ülkenin padişahlığını ele geçirmiştir. Ancak bütün bunların sonunda, Ehrimen'in kendisini yanıltması ve kıskırtmaları nedeniyle Kâvûs zamanında, bazı rivayetlere göre de onun emriyle öldürülmüştür.⁵⁴ *Dînkerd*'te yer alan bilgilere göre; Ferr, çok zeki olduğundan dolayı Ošnâr'a geçmiş, ferr sebebiyle anne karnında konuşmaya başlamıştı. Yedi ülkede yaşayan insanların dillerini ve kültürlerini öğrenerek İran ülkesine aktarmış, İranlılara en güzel öğütleri vermiştir.⁵⁵ *Enderz-i Ošnâr-i Dâna*, onun tarafından kaleme alınmıştır.⁵⁶ Bu öğüt konulu eserin Pehlevî dilindeki orijinal metni 1930 yılında İngilizce önsöz ve açıklamalarla yayınlanmış, Farsçaya Ğulâm Rıza Reşid-i Yasemî tarafından çevrilmiştir (Tahran 1313 hş).⁵⁷ *Enderz-i Ošnâr-i Dâna*, 56 bölümden oluşur. Bazı bölümlerinde öğütler, sorulu-cevaplı ifadelerle aktarılır. Dinî özellikleri de vurgulayan eserin önemli bir kısmı, öğütlere yer verir.⁵⁸

1.6. *Enderz-i Pişînegân*

Câmâsb Asânâ tarafından 1897 yılında yayınlanan *Mutûn-i Pehlevî* içerisinde yer alan ve 280 kelimededen oluşan *Enderz-i Pişînegân/Enderz-i Pişîniyân*, Mâhyâr-i Nevvâbî tarafından Farsçaya çevrilerek yayınlanmıştır. (Tebriz 1339).⁵⁹

1.7. *Enderz-i Husrev-i Kubâdân*

Kubâd'ın oğlu Enûşîrvân'ın, ölümü anında kendisinden sonra gelecek olanlar ve etrafında bulunanlara yapmış olduğu öğütlere yer veren bu eser; dünyanın değersiz oluşu, geçiciliği, aldaticılığı gibi konularda nasihatlere yer vermektedir. Farsçaya çevrilmiş eserler arasında yer alan dinî öğüt içerikli kitaplardan olan bu eserde de, sorulu cevaplı anlatımlar dikkat çeker.⁶⁰

Husrev Enûşîrvân'a (531-579) ait bu öğüt içerikli eser, Enûşîrvân'ın ölümünden önce İran halkına yönelik yapmış olduğu öğüt içerikli konuşmalara yer verir. Bu konuşmalarında hükümdar, halkını kötülüklerden, uygun olmayan davranışlardan uzak durmaya, iyiliklere yönelmeğe, mala ve mülke gereğinden fazla değer vermemeğe, ölüm sonrası hayat için hazırlık yapmaya çağırır.⁶¹ Bu enderznâmenin metni, Peşûten Destûr Behrâm Cî Sencânâ tarafından Gocerat Dili ve İngilizce çevirileriyle birlikte 1885 yılında Bombay'da *Genc-i Şâygân* adında bir külliyât içerisinde yayınlanmıştır. Bu önemli öğüt kitabı Farsçaya çevrilerek Muhammed Keyvân-pür-i Mekrî (Tahran 1339 hş) ve Mahyâr-i Nevvâbî tarafından Tebriz'de yayınlanmıştır (*Neşriyye-yi Edebiyât-i Dânişgâh-i Tebriz*. XII/1, (Tebriz 1339 hş.), s. 142-144).⁶²

1.8. *Râhetu'l-insân/Pendnâme-yi Enûşîrvân*

Muhammed b. Muhammed-i Bedâyi-i Belhî'ye ait olduğu kabul edilen bu eser, muhtemelen Husrev Enûşîrvân'ın öğütlerinin Farsça manzûm çevirisidir.⁶³ Rızâ Kulî Hân Hidâyet'in *Mecma'u'l-fusahâ* adlı eserinde bu risalenin 91 beyti Bedâyi-i Belhî adına aktarılır. Ancak Muhammed-i Muîn, bu risalenin yazarı hakkında kesin

bilgi bulunmadığını ifade eder. *Râhetu'l-insân*, Saîd-i Nefisî tarafından *Mihr* dergisinde (II/2-3) yayınlanmıştır.⁶⁴

1.9. Enderz-i Dâñâkan Be Mezdiyesnân

Pehlevice telaffuzu, *Andarz î Dâñâgân ô Mazdesnân* biçimindeki bu eser, günlük yaşantıda yerine getirilmesi gereken dinî yükümlülüklerden söz eder. Câmâsb Asânâ'nın *Mutûn-i Pehlevî*'sinin Bombay'da 1913 yılında yayınlanan II. cildinde yer almaktadır. Farsça çevirisi, Mâhyâr-i Nevvâbî tarafından yapılmış ve *Neşriyye-yi Edebiyyât-i Dâñiğâh-i Tebrîz*'de yayınlanmıştır.⁶⁵ Ana teması, ölüm ve dünyanın geçiciliğidir. Öğütlerin başlangıç bölümünde; sabah temizliğinin önemi ve buna dikkat edilmesi, temiz elbise giyme, kostî bağlama, daha sonra da dünyanın geçiciliği, mal ve mülkün bir gün yok olacağı, sözünde ve yemininde durmanın önemi vurgulanmakta, iyi düşünce, iyi söz ve iyi işler yapma salık verilmektedir.⁶⁶

1.10. Enderz-i Poryotkîşân

Enderz-i Poryotkîşân/Enderz-i Pöryötkêşân adlı bu öğüt içerikli eserde, on beş yaşına girmiş her Zerdüşî inanırının bilmesi ve inanması gereken düalizm, bütün iyiliklerin kaynağının Ahura Mazda, bütün kötülüklerin sebebinin de Ehrimen olduğu gibi birtakım inanç esaslarına yer vermektedir. *Poryotkîşân*'ın ifadelerinde önce birtakım konularda sorular ve ardından da, onları açıklayan cevaplar yer almaktadır. Bunlar dışında; ölüm sonrası hayat, insanların yaptıklarından dolayı hesaba çekilmeleri, Çînvâd Köprüsü'nden geçme, Soşyân'tın gelmesi, Zerdüşî'ün mev'üdları, kıyamet, ibadetler, günde üç kez âteşkedeye gitme ve başka birtakım konulara da işaretlerde bulunulur. Bu Enderznâme, dinî öğüt içerikli eserler arasında yer alsada, genel temalı öğütler de içerir. Örneğin; kültürlü olma, çok çalışma, alay ve hicivden uzak durma, anne, baba ve yöneticilere karşı saygılı olma gibi konulara da yer verir. *Enderz-i Poryotkîşân*, Câmâsb Asânâ'nın, *Mutûn-i Pehlevî* mecmuasında yayınlanmıştır. Mâhyâr-i Nevvâbî tarafından Farsçaya çevrilen eser, *Mecmua-yi Makâlat* içerisinde 1355 hş yılında Şîrâz'da yayınlanmıştır.⁶⁷

1.11. Enderz-i Destûrân Be Bihdînân

Câmâsb Asânâ'nın, *Mutûn-i Pehlevî* adıyla Bombay'da 1913 yılında yayınlanan eserinin içerisinde yer alan *Enderz-i Destûrân Be Bihdînân*, Zerdüşî mübedleri ve destûrlarının yapmış oldukları birtakım vaazları konu almaktadır.⁶⁸ Eserde daha çok dinî içerikli öğütlere yer veren ifadeler dikkat çeker. Örneğin; Zerdüşî inanırılarının sabah temizliğine dikkat etmeleri, günün belli zamanlarında âteşkedelere giderek oralarda ibadetlerde bulunmaları, yemek esnasında konuşmaktan sakınmaları, tenin bütün arzularını yerine getirmeden kaçınmaları, kıskançlıktan uzak durmaları gibi konular öne çıkmaktadır. Eserde birtakım konular da soru-cevap tarzında işlenmektedir. Zararlı yaratıklara kim can vermiştir? Cehennemde Ahura Mazda tarafından kötülerin ruhlarını cezalandırmakla görevlendirilmiş kimseler var mıdır? Evde birinin ölümünün ardından üç gün süreyle taze et yenilmemesinin sebebi nedir? Eserin adı da, ilk cümlesinden alınmıştır. *Enderz-i Destûrân Be Bihdînân*, Mâhyâr-i Nevvâbî tarafından Farsçaya çevrilerek *Mecmu'a-yi Makâlat* içerisinde 1355 hş. yılında Şîrâz'da yayınlanmıştır.

1.12. Enderz-i Kûdekân

Debîristân-i Hudây adıyla bilinen okulların öğrencilerini muhatap alan öğütleri içeren bir risaledir. Orijinali Pehlevî dilinde kaleme alınmış olan eserin elde

FARS ÖĞÜT EDEBİYATI

bulunan şekli Pâzend dilindedir. Eser, Ketâyûn-i Mazdâpûr tarafından yayınlanmıştır. (*Çîstâ*, VI/7-8, Tahran 1368 hş.).⁶⁹

1.13. *Enderz-i Behzâd-i Ferruh Pîrûz*

Enderz-i Vehzât-i Ferruh Pîrûz (Andearz ī Wehzâd-i Farrox Pērōz) adıyla da bilinen bu eserin hayatı ve kimliği hakkında bilgi bulunmayan, muhtemelen Sâsânîler'in son dönemleri ya da ilk İslâmî devirlerde yaşamış olan yazarı Ferruh Pîrûz oğlu Behzâd'a ait olan bu eserin Farsça çevirisi 1899 yılında Bombay'da, bir diğer çevirisi Ferhâd-i Âbâdânî tarafından *Neşriyye-yi Edebiyyât-i Dânişgâh-i Tebrîz*'de yayınlanmıştır (sy. XIX, Tahran 1346 hş.). Ahmed-i Tefezzulî de, bu risaleyi Farsçaya çevirmiş ve neşretmiştir (*İrânşinâsi*, II, 1971).⁷⁰ Eserde iki temel konu ele alınmaktadır: Bu konulardan biri, metnin de övgüsüyle başladığı akıl, diğeri de, dünyanın geçiciliği, önemsiz oluşudur. Eserin metni, Câmâsb Asânâ'nın, *Mutûn-i Pehlevî* adlı mecmuasında (1897-1913) yayınlanmıştır.⁷¹

1.14. *Enderz-i Âzerfernbağ-i Ferruhzâdân*

İslâm sonrası dönemde yaşamış, III./IX. yüzyılda *Dînkerd*'i de kaleme almış olan Âzerfernbağ-i Ferruhzâdân tarafından yazılmıştır.⁷²

1.15. *Pendnâme-yi Bozorgmihr/Âdâb-i Bozorgmihr*

İbn Miskeveyh'in aktardığına göre bu eserin adı "*Âdâb-i Bozorgmihr*" olarak bilinmektedir. Çünkü o, "Âdâb-i Bozorgmihr'den aktardıklarım" ifadesiyle bu eserin adını vermektedir. Eser, IV./X. yüzyılda Pehlevî dilinden Farsçaya Sâmânî emirlerinden Nûh b. Mansûr (366-387) zamanında bizzat onun emriyle çevrilmiş, Firdevsî de, bu çeviriyi manzûm olarak düzenleyip *Şâhnâme*'ye almıştır. *Pendnâme-yi Bozorgmihr*'in sadece bu eserin adı olmadığı, Bozorgmihr'e ait sözlerin bir araya toplandığı eserlere bu ismin verildiği kanısında olanlar da vardır. Çünkü Bozorgmihr'e ait söz konusu eserde aktarılanlar dışında da birçok söz ve öğüt içerikli cümle, değişik Arapça ve Farsça kaynaklarda yer almaktadır. Muhtemelen bunlar, burada söz konusu edilen eser dışındaki birtakım risalelerden alıntılanmıştır.⁷³

Sâsânî hükümdarlarından Nûşîrevân'ın veziri ya da danışmanı olduğu söylenen, bazıları tarafından yine aynı hükümdarın emriyle Hindistan'dan *Pança Tatra*'yı getirmekle görevlendirilen Borzûye Tabip olarak da bilinen Bozorgmihr, bu eserini III./IX. yüzyılda yazmıştır. Eserde, Bozorgmihr'in dilinden aktarılan öğütlerin bir kısmı *Pança Tatra*'dan bir kısmı da, daha eski devirlerde kaleme alınmış birtakım eserlerden aktarılmaktadır. Eserin tam metni Peşûten Destûr Behrâm Cî Sencanâ tarafından Bombay'da (1885) *Genc-i Şâygân* adıyla yayınlanan külliyât içerisinde yer almaktadır.⁷⁴

1.16. *Pendnâmek-i Zerdüş*

Enderz-i Nuhustîn Dîndârân adıyla da bilinen bu öğüt içerikli kitapçık, Âzerbâd Mihrespendân'ın babası ya da oğlu Zerdüş tarafından kaleme alınmıştır. Bu eser de, Câmâsb Asânâ'nın *Mutûn-i Pehlevî/Pahlavi Texts* mecmuasında yayınlanmıştır (Bombay 1897-1913). Farsça çevirisi Mâhyâr-i Nevvâbî tarafından *Neşriyye-yi Edebiyyât-i Dânişgâh-i Tebrîz*'de yayınlanmıştır (sy. XII/4, Tebriz 1339 hş.).⁷⁵

1.17. *Kitâbu'l-mesâ'il*

Pehlevî dilinde; “Husrāv Enūşekrevân: *ebedî ruh sahibi*”; Farsçada; “Enūşîrvân”, “Nūşrevân”, “Nūşîrevân” ve “Enūşervân” şekilleriyle de bilinen Nūşîrevân (salt. 531-579), Sâsânîler’in ilk büyük hükümdarlarının adıdır. Nūşîrevân, daha çok “Dâdger, *adil: adaletli*” gibi lakaplarla bilinir. Tahtta bulunduğu dönemler, İran’ın en parlak çağlarıdır. Hz. Muhammed, onun döneminde dünyaya gelmiştir.⁷⁶ Babası Kubâd’tan sonra tahta çıkmış olan Nūşîrevân, 532 yılında Bizanslılarla anlaşma imzalamış, yönetime gelir gelmez orduda birtakım reformlar yapmış, köylülere yönelik iyileştirmeler gerçekleştirmiştir. Bizanslılar ile 540 yılında başlattığı savaşlar, birkaç kez yapılan anlaşmalara rağmen 578 yılına kadar yer yer tekrarlanmış, yine bir savaş sonrası barış görüşmeleri devam ederken Nūşîrevân ölmüştür.⁷⁷

Adaletiyle ünlü Nūşîrevân döneminde, insanlar mutlu ve huzur dolu, güven içerisinde yaşamışlardır. Bu özelliği, ölümünden sonra şair ve yazarlar tarafından yoğun bir şekilde işlenmiş ve o adalet simgesi, ahlak sembolü, adaletli bir bilge kişi olarak tarihteki yerini almış, bazı Arap şairleri de, onun bu üstün özelliklerinden söz eden ve kendisini öven dizelere şiirlerinde yer vermişlerdir. Birtakım bilgece sözleri, *Enderznâme* adı verilen ahlak ve öğüt içerikli eserleri, “âdâbu'l-mulûk” adı verilen kitapları olduğu söylenir. Bunların tamamı kendisine ait olmasa da, onun Fars edebiyatında bu alanlardaki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Firdevsî *Şâhnâme*’de; Nūşîrevân’ın hükümdarlığı, yaptıklarına yaklaşık beş bin beyit ayırmıştır. Yine çok ünlü bir kişilik olan Bozorgmihr Hekîm de, Nūşîrevân’ın veziridir.⁷⁸

İran tarihinde adaletiyle, bilgi ve hikmet konusundaki derin birikimiyle bilinen Enūşîrvân, iyi ve adaletli yöneticilerin bir simgesi olarak kabul edilir. Özellikle Sâsânîler döneminin sonlarına doğru ünü alabildiğine yayılmış olan bu büyük hükümdar, Pehlevî dilinden Arapçaya yapılan değişik eserlerin çevirileriyle Arap ve İslâm edebiyatlarına girmiş ve adaletiyle tanınmıştır. *Kitâbu'l-mesâ'il* adıyla bilinen bu eser, İbn Miskeveyh’in, *Câvidân-i Hired* adlı eserinde “Âdâb-i İrânîyân” adı altındaki bölümde de aktarılmaktadır. Enūşîrvân’ın kendisine ahlak ve nefis terbiyesi konusunda yöneltilmiş olan sorulara vermiş olduğu cevaplardan oluşmaktadır.⁷⁹

1.18. *Hitâbe-yi Enūşîrvân*

Enūşîrvân’ait bir diğer eser de, Pehleviceden Arapçaya çevrilmiş *Hitâbe-yi Enūşîrvân*’dır. İki bölümden oluşan eserin birinci bölümü, bizzat hükümdarın kendi kaleminden çıkmış, kendi biyografisi ve yaptıklarını anlatan kısımdır. İkinci bölüm ise, Enūşîrvân’ın, halkını ve ülkesinin yönetiminde bulunan üst düzey kişilikleri muhatap alan hutbesinden oluşmaktadır. Günümüze kadar bağımsız bir eser halinde gelememiş olan bu kitap, Ebû Ali Miskeveyh’in, *Tecârubu'l-umem* adlı eserinde aktarılmaktadır. İkinci bölümü, göreceli olarak ayrıntılı olan eserin önemli bir kısmında; ülke ileri gelenlerinin ve halk kesimlerinin aralarındaki ayrılıklarını, kıskançlık, fitne ve kini kaldırmaları, bu kötü davranışlardan uzak durmaları salık verilmektedir.⁸⁰

1.19. *Hîm u Hired-i Ferruh Merd*

Câmâsb Asânâ’nın, *Mutûn-i Pehlevî/Pahlavi Texts* adlı mecmuasında yayınlanmış bu risale, pratik birtakım öğüt ve görgü kurallarına yer verir. Eserin belirgin bir dinî rengi yoktur. Özellikle akıl ve övgüsüne yer verilen eserde, akli

FARS ÖĞÜT EDEBİYATI

övgü için yazılmış bir şiir de yer alır. Çok sayıda teşbîh ve az kullanılan kelimeye yer veren bu metin, Saîd-i Uryân tarafından Farsçaya da çevrilerek *Mutûn-i Pehlevî*'de yayınlanmıştır.⁸¹

1.20. *Penc Hîm-i Rûhâniyân*

Penc Hîm-i Rûhâniyân (*Panj Xēm ī Āsrōnān*), iki bölümden oluşur. İlk bölümü, din adamlarında bulunması gereken beş özelliğten söz edilir. Ardından muhtemelen yine din adamları muhatap alınarak söylenmiş on öğüt yer alır. Eserin metni, Câmâsb Asânâ'nın, *Mutûn-i Pehlevî/Pahlavi Texts* adlı mecmuasında yer almış, Saîd-i Uryân tarafından Farsçaya çevrilerek *Mutûn-i Pehlevî* adlı mecmuada yayınlanmıştır.⁸²

1.21. *Dârû-yi Hursendî*

Dârû-yi Hursendî, iyilikler ve iyi niteliklerin bir listesinin yanı sıra ölçü birimleriyle eczacılık dallarında birtakım terimler ve anlamlarına yer vermektedir. Metin Câmâsb Asânâ'nın, *Mutûn-i Pehlevî/Pahlavi Texts* adlı mecmuası (Bombay 1897-1913) içerisinde yayınlanmış, Farsça çevirisi de, Muhammed Takî-yi Bahâr tarafından hazırlanan *Tercume-yi Çend Metn-i Pehlevî* içerisinde yayınlanmıştır. Farsçaya Ferîdun-i Vehmen tarafından *Dârû-yi Hursendî* adıyla (*Ferheng-i Īrânzemîn*, sy. XII (Tahran 1343 hş.), s. 198-217), Saîd-i Uryân tarafından yine aynı adla Farsçaya çevrilerek *Mutûn-i Pehlevî* adlı mecmuada yayınlanmıştır (Tahran 1341 hş.)⁸³

1.22. *Hîşkârî-yi Rîdekân*

Pâzend dilindeki şekli elde bulunan bu metinde; çocukların sabah uykudan uyanmalarıyla başlayan günlük hayatlarında, okula gitmeleri ve akşam eve dönüşlerine kadar yapmaları gereken birtakım işler sıralanmaktadır. Bu eserde yer alan öğütlerin bir kısmı, dinî renk de taşımaktadır. Örneğin; sabah temizliği, sofrada adabı, okulda hocalara karşı saygı, dersi dinlerken bütün dikkatlerini derse yöneltme gibi birtakım genel kurallara da yer verilmektedir. Bunların yanı sıra çocuğun evde anne ve babasına, diğer büyüklerine karşı görevleri, onları incitmemesi, onlarla iyi geçinmesi ve yemek yeme adabı gibi ayrıntılara da dikkat çekilmiştir. Pâzend dilindeki metni birkaç nüsha esas alınarak yayınlanmış olan eserin Farsça çevirisi de, Ketâyûn-i Mazdâpûr tarafından yapılarak 1368 hş. yılında *Çîstâ* dergisinde (VI/7-8) "Enderz-i Kûdekân" adıyla yayınlanmıştır.⁸⁴

1.23. *Risâle-yi Rûzhâ*

Aynı otuz gününde tek tek neler yapılmalı ve hangi şeyler yapılmamalı konusunda kaleme alınmış iki risale vardır. Bunlardan birincisi, *Enderz-i Āzerbâd Mihrespendân* içerisinde yer alır. İkincisi, Câmâsb Asânâ'nın, *Mutûn-i Pehlevî/Pahlavi Texts* adlı mecmuası (Bombay 1897-1913) içerisinde yayınlanmıştır. Daha ayrıntılı olarak özellikle Behmen ayının ikinci ve Ordîbehişt ayının üçüncü günüyle ilgili ayrıntılara yer vermektedir. Eserde haftanın başlangıç günlerine de işaretlerde bulunulur. Metin, içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla İslâmî takvimlerin etkisinde kalınarak kaleme alınmıştır.⁸⁵

1.24. *Enderz-i Hûbî Konem be Şoma Kûdekân*

Risâle-yi Rûzhâ adlı eserle bazı benzerlikler taşıyan *Enderz-i Hûbî Konem be Şomâ Kûdekân*: (*Andarz ī weh kunēm āsmâ kōdakān*) *Size İyi Öğütler Vereyim Çocuklar* adındaki bu eser, Pâzend dilinde kaleme alınmıştır. Çocukların dinî

okullara (Hîrbedistân) gidip gelişlerinde uymaları gereken, örneğin; hayvanları incitmeleri, yolda karşılaştıkları kişilere saygılı davranmaları, evde anne ve babalarına, büyükleri ve kendilerini eğiten yetkililere saygı gibi birtakım dinî ve ahlakî kurallara yer verir.⁸⁶

1.25. *Enderz-i Ârâ-yi Dîn Be Mezdiyesnân*

Öğüt içerikli ifadelere ve kısa cümlelere yer veren küçük eserler arasında sayılan *Enderz-i Ârâ-yi Dîn Be Mezdiyesnân*'daki öğütler, bir kısmı hiçbir değişiklik yapılmadan, tamamen aynı şekilleriyle bazen de farklı ifadeleriyle *Dînkerd*'in altıncı kitabında ve diğer Pehlevicede ahlak konulu eserlerde görülmektedir. Eserde öğütlere yer veren pasajların yanı sıra tanrılar ve tanrıların düşmanlarını tanıtan bir bölüm de vardır.⁸⁷

1.26. *Mînû-yi Hired*

Dâdestân-i Mînû-yi Hired/Dâdestân-i Menog-i Xred adıyla da anılan Pehlevî dilinde *Mainyo ī Xrad*, şeklinde yazılan *Mînû-yi Hired*; ahlak, mitoloji ve dinî konularda ayrıntılı bilgilerle yer veren çok önemli eserlerden biri olarak bilinir. Yazıldığı tarih kesin olarak bilinmemekle birlikte Sâsânîler döneminin sonlarına doğru Husrev Enûşîrvân zamanında (531-579) kaleme alınmış olduğu ihtimali güçlü olan eserin Pâzend dilindeki metni, Sanskrit ve *Avestâ* diline de çevrilmiş, *Avestâ* diline çevirisi ünlü mübed Neriosengh (M. XV. yüzyıl) tarafından yapılmıştır. *Mînû-yi Hired*, E. W. West tarafından *The Book of The Mainyo i Khrad* adıyla İngilizce'ye çevrilerek ayrıntılı bir önsözle birlikte 1871 yılında Londra ve Stuttgart'ta yayınlanmıştır. Çok sayıda etkileyici, ibret verici cümle, bol öğüt ve nasihat, hikmetli söz içeren pasajlara yer vermesi, akla özel bir yer ayırması nedeniyle enderznâme türü yapıtlar arasında yer alır. Bir giriş ve kitabın 63 bölümünü oluşturan 62 soru-cevaptan oluşan eserde; soruları soran kişi, sembolik olarak “dânâ: *bilge*” ismiyle anılan hayalî bir kişiliktir. Soruları cevaplayan ise, “hired: *akıl*” adıyla simgesel bir kişiliğe bürünmüş *Mînû-yi Hired* adıyla, bilgenin sorularını cevaplandırmaktadır. Eserin en önemli kısmı, 76 bend'ten oluşan 27. bölümüdür. Bu bölümde Goştâsp'a kadar büyük İran Padişahlarından söz edilmektedir.⁸⁸ Klâsik dönemlerde ve yeni çağda yapılmış Farsça manzûm ve mensûr çevirileri bulunan *Mînû-yi Hired*, Ahmed-i Tefezzulî tarafından Farsçaya çevrilerek sözlük ve açıklamalarla birlikte 1354 hş. yılında Tahran'da yayınlanmıştır.⁸⁹

1.27. *El-Edebü's-sağîr*

Ahlak konulu eserlerden, İbn Mukaffa tarafından Pehleviceden Arapçaya çevrilmiş eserle arasında yer alan ve Arap edebiyatında *el-Edebü's-sağîr* adıyla bilinen bu eser, daha İslâm ilk devirlerinde bile önemli ahlak ve eğitim konulu eserlerden biri olarak yoğun ilgi görmüştür. Günümüzde bile aynı önemini korumakta olan *el-Edebü's-sağîr*, Sâsânî döneminden günümüze kadar Arapça çevirisi yoluyla gelmiş en eski eserlerden biridir. Bazen kısa, bazen uzun pasajlardan oluşan eserin bazı bölümleri diğer ahlak konulu eserlerde de alıntılanmıştır. Bazı araştırmacılar bu eserin bizzat İbn Mukaffâ tarafından kaleme alındığı kanısını taşırlar.⁹⁰

1.28. *Enderznâmehâ-yi Küçük: Küçük Enderznâmeler*

Yukarıda sıralanan enderznâmeler dışında “Küçük Enderznâmeler” adı altında tanıtılan dokuz tane öğüt konulu risale daha kaynaklarda tanıtılmaktadır. Bunların

FARS ÖĞÜT EDEBİYATI

tamamı, Câmâsb Asânâ'nın, *Mutûn-i Pehlevî/Pahlavi Texts* adlı mecmuası içerisinde yayınlanmıştır. (Bombay 1897-1913) Küçük Enderznâmeler, Mâhyâr-i Nevvâbî tarafından Farsçaya çevrilerek *Mecmua-yi Makâlât* içerisinde 1355 hş yılında Şirâz'da yayınlanmıştır.⁹¹

¹ "Pendnâme", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslâm/DCI*, Tahran 1379 hş, B/V, 764.

² Berzger, Huseyn, "Enderznâme", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1378 hş., II, 162.

³ a.e., II, 162-163.

⁴ a.e., II, 163.

⁵ Zerrinküb, Abdülhuseyn, *Ez Guzeşte-yi Edebî-yi İrân*, Tahran 1375 hş., s. 37.

⁶ a.e., s. 43.

⁷ a.e., s. 44.

⁸ a.e., s. 44.

⁹ Sâsânî yönetiminde birinci dereceden etkin kişiliklerden, ünlü Sâsânî mübedi Kerdîr, yaşadığı dönemde Zerdüşî dinini reforme ederek yeniden güçlü bir konuma getirmek için çalışmış, bu çalışmalarında önemli ölçüde başarılı olmuş, kendisi de en yüksek dinî makamlara erişmiştir. Onun bıkmadan yaptığı yoğun çalışmalar sonucu Sâsânî devletinde, din ve devlet işleri birleştirilmiş, Zerdüşîlik, devletin resmî dini olmuştur (Hânlerî, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1374 hş., I, 217). Sâsânî hükümdarı I. Şâpûr (241-272) zamanından, Nersî (293-302-303) dönemine kadar yaşamış, Sâsânî dinî teşkilatında en üst makamlarda bulunmuş olan Kerdîr, Kâbe-yi Zerdüşî'teki günümüze kadar gelmiş kitabesinde; yaptığı önemli hizmetleri de aktarır. (Meşkûr, Muhammed Cevâd, "Kerdîr Yâ Tansar", *Nâme-yi Bastân* (Tahran 1378 hş., s. 202).

¹⁰ Zerrinküb, *Ez Guzeşte-yi Edebî-yi İrân*, s. 45.

¹¹ Berzger, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 164.

¹² a.e., II, 164-165.

¹³ Muhammedî, Muhammed, *Ferheng-i İrânî Piş Ez İslâm*, Tahran 1374 hş., s. 259;

Tefezzulî, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslâm*, Tahran 1376 hş., s. 203.

¹⁴ Muhammedî, *Ferheng-i İrânî Piş Ez İslâm*, s. 259-260.

¹⁵ Muhammedî, *Edeb ve Ahlâk Der İrân*, s. 17.

¹⁶ Muhammedî, *Ferheng-i İrânî Piş Ez İslâm*, s. 260; Muhammedî, *Edeb ve Ahlâk*, s. 17-18.

¹⁷ Muhammedî, *Edeb ve Ahlâk*, s. 22-23.

¹⁸ a.e., s. 23.

¹⁹ Berzger, "Enderzname" *Dânişnâme*, II, 165-166.

²⁰ Oşiderî, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, s. 132; Pâketçî, Ahmed, "Ahlâk", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî/DMBİ*, Tahran 1367 hş., VII, 201-202.

²¹ Muhammedî, *Ferheng-i İrânî Piş Ez İslâm*, s. 261.

²² Muhammedî, *Edeb ve Ahlâk*, s. 24-25; Pâketçî, Ahmed, "Ahlâk", *DMBİ*, VII, 202; Shaked, S., "Andarz", *Elr.*, s. 15.

²³ Muhammedî, *Edeb ve Ahlâk*, s. 25-26.

²⁴ a.e., s. 26.

²⁵ a.e., s. 26-27.

²⁶ a.e., s. 35-36.

²⁷ a.e., s. 44-46; Pâketçî, Ahmed, "Ahlâk", *DMBİ*, VII, 202.

²⁸ Kiyâyî Nejâd, Zeynuddîn, *Cilvehâ-yî Ez 'İrfân Der İrân-i Bâstân*, Tahran 1377 hş., s. 140-144; Oşiderî, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, s. 449.

²⁹ Berzger, Huseyn, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 166.

³⁰ a.e., II, 166.

³¹ a.e., II, 166.

³² Oşiderî, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, s. 132.

³³ "Pendnâme", *DCI*, V, 764.

³⁴ a.e., V, 764.

³⁵ a.e., V, 764-765.

³⁶ Hânlerî, Pervîz Nâtil, *Târih-i Zebân-i Fârsî*, I, 223.

³⁷ Tefezzulî, *Târih-i Edebiyyât-i*, s. 199-201.

³⁸ a.e., s. 135.

³⁹ Muhammedî, *Edeb ve Ahlâk*, s. 44-46; Pâketçî, Ahmed, “Ahlâk”, *DMBİ*, VII, 202.

⁴⁰ Mâzenderânî, Huseyn Şehîdî, *Ferheng-i Şâhnâme*, Tahran 1377 hş., s. 182-183; Kezzâzî, Mîr Celaluddîn, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1381hş., I, 227.

⁴¹ Şükûn, Ziyâ, *Ferheng-i Ziyâ*, “Behmen”, İstanbul 1996, I, 386.

⁴² Gerdîzî, Ebu Sâ’îd Abdulhay, *Zeynu’l-ahbâr* (nşr. Abdulhayy-i Habîbî), Tahran 1363 hş., s. 54-55; Rezmecû, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsi-yi Îrân*, Tahran 1381 hş., II, 170-171; Muhammed Pâdişâh, *Ferheng-i Câmi-’i Fârsî/Âneन्द्रác* (nşr. Muhammed-i Debîrsâyâkî), Tahran 1335 hş., “Behmen”, I, 815.

⁴³ Yâhakkî, Muhammed Ca’fer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 137.

⁴⁴ Destûr: Zerdüşî inanmalarının önderi, ateşkedelerde hizmette bulunan yüksek rütbeli din adamı. İran ve Hindistan Zerdüşîleri söz konusu kelimeyi belirtilen anlamında günümüzde de kullanılır.

⁴⁵ Muîn, Muhammed, “Enderz Ya Hikmet-i Amelî Der Edebiyyât-i Pehlevî”, *Mecmu’a-yi Makâlât* (nşr. Mehduht-i Muîn), Tahran 1368 hş., I, 182-183; Zerrînkûb, Abdulhuseyn-Zerrînkûb, Rûzbi, *Târih-i Îrân-i Bastân*, Tahran 1381 hş., II, 41-42; Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Nivîştêhâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş., s. 414-415; Oşîderî, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, s. 70-72; Berzger, “Enderznâme”, *Dânişnâme*, II, 163; Mu’în, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., “Âzerbâd Mahrespandân”, V, 13.

⁴⁶ Tefezzulî, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 182; Shaked, S., “Andarz”, *EI*., s. 12.

⁴⁷ Safâ, Zebîhullâh, *Şâhinşâh Der Târih ve Edeb-i Îrân*, Tahran 1349 hş., I, 139.

⁴⁸ Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 165; Mâzenderânî, *Ferheng*, 155.

⁴⁹ Tefezzulî, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 186.

⁵⁰ Mâzenderânî, *Ferheng*, 155; Berzger, H.-Sâdikî, F., “Bozorgmîhr”, *Dânişnâme*, I, 190-191; Massé, H. “Buzurgmîhr”, *EI2* (Ing.), I, 1358-1359.

⁵¹ Firdevsî, *Şâhnâme* (Dorc 2), “Pâdişâhî-yi Kisrâ Nûşinrevân”, “Bozorgmîhr”, 1.

⁵² Nudûşen, Muhammed Ali-yi İslâmî, “Fikr-i Bî İ’tibârî-yi Cihân Der şi’r-i Fârsî”, *Nuhustîn Kongre-yi şi’r Der Îrân*, s. 168.

⁵³ Safâ, *Şâhinşâh Der Târih ve Edeb-i Îrân*, 167; Muîn, “Enderz Ya Hikmet-i Amelî Der Edebiyyât-i Pehlevî”, I, 182; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 109; Afifî, *Esâtîr*, s. 448; Mu’în, *Ferheng*, “Oşnâr”, V, 198.

⁵⁴ Yâsemî, *Makâlehâ*, s. 168-169; Dusthâh, Celîl, *Avestâ*, Tahran 1381 hş., II, 933; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 109; Tefezzulî, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 186.

⁵⁵ Dusthâh, *Avestâ*, II, 933.

⁵⁶ Mu’în, *Ferheng*, “Oşnâr”, V, 198.

⁵⁷ Berzger, Huseyn, “Enderznâme”, *Dânişnâme*, II, 164.

⁵⁸ Tefezzulî, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 186.

⁵⁹ Muîn, “Enderz Ya Hikmet-i Amelî Der Edebiyyât-i Pehlevî”, I, 185; Berzger, “Enderznâme”, *Dânişnâme*, II, 164; Shaked, S., “Andarz”, *EI*., s. 14.

⁶⁰ Muîn, “Enderz Ya Hikmet-i Amelî Der Edebiyyât-i Pehlevî”, I, 184; Tefezzulî, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 187-188; Shaked, S., “Andarz”, *EI*., s. 12.

⁶¹ Berzger, “Enderznâme”, *Dânişnâme*, II, 164; Shaked, S., “Andarz”, *EI*., s. 12.

⁶² Berzger, “Enderznâme”, *Dânişnâme*, II, 164; Shaked, S., “Andarz”, *EI*., s. 15.

⁶³ Berzger, “Enderznâme”, *Dânişnâme*, II, 164.

⁶⁴ Muîn, “Enderz Yâ Hikmet-i Amelî Der Edebiyyât-i Pehlevî”, I, 184-185.

⁶⁵ Tefezzulî, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 187; Berzger, “Enderznâme”, *Dânişnâme*, II, 164.

⁶⁶ Tefezzulî, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 187; Shaked, S., “Andarz”, *EI*., s. 14.

⁶⁷ Tefezzulî, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 188-189.

- ⁶⁸ Berzger, “Enderznâme”, *Dânişnâme*, II, 164.
⁶⁹ *a.e.*, II, 164; Shaked, S., “Andarz”, *Elr.*, s. 13.
⁷⁰ Berzger, “Enderznâme”, *Dânişnâme*, II, 164.
⁷¹ Tefezzulî, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 190.
⁷² Berzger, “Enderznâme”, *Dânişnâme*, II, 164.
⁷³ Muhammedî, *Ferheng-i Îrânî Piş Ez İslâm*, s. 277-278.
⁷⁴ Berzger, Huseyn, “Enderznâme”, *Dânişnâme*, II, 164.
⁷⁵ *a.e.*, II, 164.
⁷⁶ Gerdîzî, Ebu Sâ’îd Abdulhayy, *Zeynu’l-ahbâr* (nşr. Abdulhayy-i Habîbî), Tahran 1363 hş., s. 83; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 135; Mu’in, *Ferheng*, “Enûşîrvân”, V, 191.
⁷⁷ Berzger, “Enûşîrvân”, *Dânişnâme*, I, 150-152. Pîrniyâ, Hasan-Âştîyânî, Abbâs İkbâl, *Târih-i Îrân Ez Âğâz Tâ İnkirâz-i Kâçâriyye*, Tahran ts, s. 209, 219.
⁷⁸ Gerdîzî, *Zeynu’l-ahbâr*, s. 83-86; Berzger, “Enûşîrvân”, *Dânişnâme*, I, 150-152.
⁷⁹ Muhammedî, *Edeb ve Ahlâk*, s. 79, 84.
⁸⁰ *a.e.*, s. 97-98.
⁸¹ Tefezzulî, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 191.
⁸² *a.e.*, s. 191.
⁸³ *a.e.*, s. 191-192.
⁸⁴ *a.e.*, s. 192.
⁸⁵ *a.e.*, s. 193.
⁸⁶ *a.e.*, s. 193.
⁸⁷ *a.e.*, s. 196.
⁸⁸ Safâ, Zebîhullâh, *Hemâseserâyî Der Îrân*, Tahran 1367 hş., s. 75; Tefezzulî, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 196-197, 198; Shaked, S., “Andarz”, *Elr.*, s. 12.
⁸⁹ Tefezzulî, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 199; Turâbî, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân Piş Ez İslâm*, s. 83; Âmûzgâr, Jâle, “Edebiyyât-i Zerdüşti be Zebân-i Fârsî”, *Mecelle-yi Dânişkede-yi Edebiyyât-i Tehrân*, Tahran 1348 hş. XVIII/1, 2, s. 172-179.
⁹⁰ Muhammedî, *Edeb ve Ahlâk Der Îrân*, s. 113.
⁹¹ Tefezzulî, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 194-195.

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ II

Ramazan Altınay*

Özet: İslâm toplumunda başlangıçtan itibaren belirgin bir mizah kültürünün varlığı gözlenmektedir. Hz. Muhammed (sav) şaka, mizah ve espri yaptığı gibi, kendisine yapılmasını da müsâmaha ile karşılamıştır. Her konuda onun yolunu takip etmeye çalışan arkadaşları da birbirlerine şaka yapmışlar, yeri geldiğinde mizah ve espri içeren sözler söylemişlerdir. Bu mizah ve şaka anlayışı, Emevîler döneminde de geliştirilerek sürdürülmüş, hattâ kimilerince bir sanat haline dönüştürülmüştür. İnsan hayatında önemli bir yeri olan şaka ve mizahın İslâm toplumunda ortaya çıkış sürecini izleyip tespit etmek, bu çalışmanın asıl hedefidir. Bu münâsebetle, ilk dönem İslâm mizahının hem teorik hem de pratik bir panoraması çizilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mizah, İslâm mizahı.

The Emergence of Islamic Humour and Its Prototypes

Summary: From the very beginning of the Islamic society it is possible for everyone to notice certain types of humour culture. For instance, the prophet Muhammad (p.b.u.h.) both did joke, humour, clever remark and allowed people to do joke and clever remark to him. Besides, the prophet's friends whose aim are to follow Muhammed's life style did joke and humour among themselves. The understanding of joke and clever remark developed during the Umayyads. This understanding has been performed by some people as a professional job. Hence the aim of this article is to explore the emergence processes of the joke and clever remark understanding in the Islamic society. To that end, the article explains both theoretic and practical aspects of the first period of Islamic humor.

Keywords: Humour, Islamic humour.

* Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi.

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ II

a. Erken Dönem İslâm Mizahının En Büyük Ustası Eş'ab

Emevîler döneminin şaka ve mizâh ustalarına gelince; bu dönemin ve belki de daha sonraki dönemlerin tartışmasız en büyük şaka ve mizâh ustası Eş'ab'tır (ö: 154/771). Kaynaklarda ona âit olduğu bildirilen ve yekûnu say-falarca, hattâ birkaç cilt tutabilecek kadar şaka, mizâh, nevâdir ve espriler yer almaktadır. Dolayısıyla onun birbirinden ilginç bu şaka, mizâh ve nevâdirlerinin hepsini bu çalışmada değerlendirmek imkânsızdır. Biz burada, Emevî döneminin, hattâ erken dönem İslâm mizâhının en ünlü ustası diyebile-ceğimiz Eş'ab'ı, kısa biyografisi ve çeşitli özellikleriyle tanıtmaya çalışaca-ğız.¹ Böylece, erken dönem İslâm mizahı daha iyi anlaşılabilir.

Eş'ab'ın asıl adı Şüayb b. Cübeyr'dir. Künyesi ise Ebu'l-'Alâ' olup Emevî dönemi ünlü mizâh ustası, şarkıcı, şaklaban, soytarı ve hatîplerinden biridir. Eş'ab'ın babası,² Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî ile birlikte Mus'ab b. Zübeyr'e karşı savaşa katılmıştı. Mus'ab, onun başını vurdurdu.³ Annesi de -adının Humeyde olduğu söylenir-⁴ Esmâ bnt. Ebî Bekr (ra.)'in mevlâlarından biriydi. Medîne'de Hz. Ali evlâdının evlerinden birinde büyüyen Eş'ab'ın, terbiyesi ve yetişmesiyle de Âişe bnt. Osmân b. Affân ilgilenmiştir.⁵ Rivâyete göre Eş'ab, ünlü el-Asmaî'nin dayısıdır.⁶ Eş'ab, Hicretin 9. senesinde doğmuş ve Abbâsî halifesi Mehdi dönemine kadar yaşamıştır.⁷ 154/771 yılından sonra öldüğü bildirilir.⁸

Annesi'nin Ebû Süfyân b. Harb'in mevlâsı olduğu, kızı Meymûne Hz. Peygamber ile evlenince onunla birlikte Peygamber ocağına geldiği de söyle-nir. Ancak fitne fesat çıkaran bir kadın olduğu, Hz. Peygamber'in eşlerini bile birbirine karşı kıskırtmaya çalıştığı söylenir. Zinâ yaptığı için başı tıraş edile-rek insanlar arasında bir deve üzerinde dolaştırıldığı, insanların ibret için onu görmeye geldiği belirtilir. Dolaştırıldığı esnâda kendi kendine: "Beni(m ha-limi) gören, zinâ yapmasın!" deyip durduğu nakledilir.⁹

Başka bir rivâyete göre ise dedesi ve babası Hz. Osmân'ın, annesi de Ebû Süfyân b. Harb'in mevlâsı idi. Hz. Peygamber'in hanımı Hz. Meymûne, Hz. Peygamberle evlenince onu berâberinde getirmişti. Bu kadın bu mübârek hâ-nede boş durmamış, Hz. Peygamberin hanımları arasında birbirinin aleyhinde lâf getirip götürmeye devam etmiştir.¹⁰ Bu yüzden, Peygamberimizin ona bed-duâ ettiği ve onun da bu sebeple öldüğü söylenir.¹¹

Hz. Osmân (ra.)'ın evi isyancılar tarafından kuşatıldığı zamanda, Eş'ab da onun evinde bulunuyordu. Ev Kuşatıldığında Hz. Osmân'ın mevlâsı, kı-lıçlarını savaşmak üzere kınlarından çıkarmışlardı. Hz. Osmân, 'Kim kılıcını kınına sokarsa (savaşmaktan vazgeçerse) o hürdür' deyince Eş'ab, kılıcını ilk kınına sokanın kendisi olduğunu söyler. Böylece, âzâd edilip hür kaldığını belirtir.¹² Nüveyrî'ye göre bu rivâyet, onun Hz. Osmân'ın mevlâsı olduğunu göstermektedir.¹³ Eş'ab, evli olup hanımı Ümmü Verdân ve oğlu Ubeyde'dir.¹⁴ Eş'ab, rivâyete göre Ebu'z-Zinâd (hö. 130)¹⁵ ile aynı evde bü-yümüştür.

Kel, mavi boyalı ya da mavi gözlü ve sakalsız-bıyiksız¹⁶ bir çehreye sahip olan Eş'ab, güzel Kur'ân okumanın yanında, şarkıyı da güzel söyler ve besteler yapardı. Nitekim bülbül sesli biri olduğu söylenmektedir.¹⁷ Oğlu

Ubeyde de kendisi gibi şarkıcıydı.¹⁸ Eş'ab'ın şarkı hocalarından biri de Emevîler dönemi ünlü müzisyenlerinden Ma'bed idi.¹⁹

Eş'ab bir değil, birden fazla özelliği ile öne çıkan çok yönlü bir karakterdir.²⁰ Tamahkârlığı ile literatüre, sözlüklere ve doğal olarak tarihe geçmiş, 'Eş'ab'tan daha tamahkâr', 'Falancada Eş'ab tamahı var' şeklinde darbı mesel olmuş bir kişiliğe sahiptir.²¹ Tamahkârlığının yanında cimri ve hovardadır da. Kimseye zerre kadar bir şey vermeyi göze alamadığı gibi, evli olduğu halde sık sık başka kadın dostlarının yanına giderdi.²² Rosenthal'ın ifâdesiyle Eş'ab'ın yaşamı, etrafında gelişen ve zamanla onu Müslüman mizâhının prototiplerinden ve baş figürlerinden biri yapan efsâneyle karşılaştırıldığında çok önemsizdir.²³ Ancak onun hayâtının da mizâhı kadar ilginç ve sıra dışı olduğunu belirtmemiz gerekir.²⁴ Çünkü o, birden fazla özelliği ile öne çıkan biridir. İlginç hikâye ve sözleriyle iştret meclislerinin aranan adamıdır. Boşanan, arası bozulan üst düzey yöneticiler ya da üst ya da tabiri câizse aristokrat tabakadaki eşler arasında haber getirip götürün ve bu işi yüksek fiyata yapan en uygun elçi odur.²⁵ İyi bir Kur'ân okuyucusu ve müzisyendir. Nüveyrî'ye göre koyu bir Mu'tezilî olan Eş'ab, kendi döneminde Mu'tezile'nin önde gelenlerindenidir.²⁶

Eş'ab, döneminin tartışmasız en ünlü mizâh ustası, güldürücüsüdür. Edebiyât kitapları, onun ilginç sözlerine genişçe yer vermişlerdir. Hayâtı da çok iyi bilinmesine rağmen o, daha çok yaptıkları ve anlattıklarıyla meşhûr olmuştur. Biz onu, bazen en küçük şeye bile tamâh ederken, bâzen geleceğe ilişkin tamâhkârlığın sınırlarını zorlarken,²⁷ bazen dönemin ileri gelenlerinin sofrasında,²⁸ bâzen cimrilerin davetlerinde,²⁹ bazen şaka ve mizâhı sevenlerin evlerinde ya da yanında,³⁰ bâzen hadîs rivâyet ederken,³¹ bâzen nüktelerini Kur'ân âyetleriyle ve hadîsle süslerken,³² bâzen çok çabucak kıldığı namaza mâzeret üretirken,³³ bâzen riyâkârca duâ eden bir kadına cevâbını yapıştırırken,³⁴ bâzen dönemini³⁵ ve insanların ironik bir şekilde tanımlarken³⁶ kimi zaman görüp görmediği kesin olmayan ancak gülünç olduğu kesin rüyâlar anlatırken,³⁷ kimi zaman Arap yapımı yayını³⁸ satan bir bedevî ile sıkı bir pazarlığa tutuşurken,³⁹ bâzen soyтары, bâzen palyaço, bâzen şarkıcı ve en önemlisi, erken dönem İslâm toplumunun mizâh, nevâdir ve fıkralarının en büyük ustası olarak görürüz.⁴⁰ Kendisinin yetenekli olduğu şaka, mizâh ve güldürü alanında bir başkasının söz sahibi olmasına asla tahammül de edemezdi.⁴¹ Ölüm döşeğinde, hattâ son nefesini verirken bile insanları güldürmekten geri durmamıştır.⁴² Ona ait olduğu söylenen hikâyelerin bir kısmı Nasrettin Hoca'nın⁴³ fıkralarına çok benzemektedir. Meselâ, Nasrettin Hoca'nın doğuran tenceresi, Eş'ab'ın doğuran dînârı olarak karşımıza çıkar.⁴⁴

b. Eş'ab'la Birlikte Dönemin Diğer Mizah Ustaları

Başlıkta 'Eş'ab'la birlikte' tâbirini kullandık. Çünkü, aşağıda da görüleceği üzere dönemin mizahını, diğer mizah ustalarını, mizah ortamını ve kültürünü Eş'ab'tan soyutlayarak anlatmak âdetâ imkânsızdır.

Esâsen Emevîler döneminde Eş'ab'ın yanında mizah ve şakalarıyla meşhûr daha pek çok kimsenin ismi ve bu yönleri kaynaklarda açık bir biçimde belirtilmiştir. Bunlardan biri de Ebû Dülâme diye şöhret bulan Zend b. el-

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ II

Cevn'dir. (ö: 160 ya da 170/777-787)⁴⁵ Şâir İbn Abdal'ın öğrencisi olan ve mizâhî şiirleriyle, ilginç sözleri ve güldürü ustalığıyla tanınan Ebû Dülâme, Emevîler döneminin sonlarında yıldızı parlamaya başlamış, ancak asıl tanınması Abbâsîler döneminde gerçekleşmiştir. Abbâsîler döneminin başlangıcından itibaren es-Seffâh, Mansûr ve Mehdî gibi halifelerin sohbet meclislerinde tercih ettikleri bir komedyen ve güldürü ustasıdır. Şiiri de onun bu yönünün en iyi delilidir. Kûfe'li ve siyâhî olup Benî Esed'in mevlâsıdır.⁴⁶ Sıradışı hayâtıyla, kaynaklarda anlatılan ve aktörü olduğu bâzı ilginç olaylarla, zaman zaman ilginç sözleri ve özellikle de şiiriyle öne çıkan dönemin ünlü şâirlerinden Ukayşir de⁴⁷ Emevîler döneminin güldürü ustalarından biri kabul edilebilir.⁴⁸ Yine ünlü şâirlerden Hamza b. Bîz da dönemin mizâhî sîmâlarındanıdır. Onun da gülünç olayları vardır.⁴⁹ İbn Ebî Atîk,⁵⁰ Emevîler dönemi İslâm şaka ve mizâhının dikkat çekici sîmâlarından bir diğeri. Onun Abdullâh b. Ömer'e ilginç bir şakası vardır.⁵¹ Şakalarını âyetlerle süsleyen biridir.⁵² Halifelerin ve vâlilerin sohbet meclislerinin aranan adamalarından biri ve aynı zamanda kâdıllık da yapan Âmir eş-Şa'bi de mizâh sahibi biriydi.⁵³ Dönemin kâdıllarından el-'Ameş de, oldukça ilginç ve yeri gelince mizâh yapan bir insandı.⁵⁴ Hasan b. Hasan b. Alî (ö: 97/715-16) de oldukça şakacı biriydi.⁵⁵ Şakayı o kadar ileri götürdü ki, karşısındaki kişi onun ciddî olduğunu zannedirdi. Ubeyde b. Şuayb'dan (Eş'ab'tan) rivâyet edildiğine göre, Hasan b. Hasan, babası Eş'ab'a en ağır şakaları yapmaktan çekinmezdi. Eş'ab da onun şakalarını gerçek sanıp ciddîye alırdı. Onun üzerine gerçekten saldıracağını sanırdı. Hasan b. Hasan, kınından çıkardığı kılıcını ona doğru uzatır, Eş'ab da onun kendini gerçekten öldürmek istediğini zannedirdi. Bu esnâda aralarında her türlü söz söylenir ve şakayla zaman akar giderdi.⁵⁶ O, dönemin huysuz ve kendini beğenmiş şarkıcılarından İbn Âişe'ye de hayâtında unutamayacağı bir şaka yapmıştır.⁵⁷ Dönemin şâirlerinden Ferzad⁵⁸ ve Cerîr'in⁵⁹ de çeşitli şaka ya da esprileri kaynaklarda yer almaktadır. Bu şakaların bâzıları oldukça ağır ve müstehcendir.⁶⁰ Emevî dönemi erseliklerinden Delâl,⁶¹ müzisyen, şaka ve mizâh ustası biriydi. Cerîr'den nakledildiğine göre Delâl, az konuşan, fakat konuşunca da yavrusunu yitirmiş kadını bile güldüren bir nüktedândı. Esâsen Delâl, şarkıcılığın çok nüktedânlığı ve nevâdirleriyle ünlü biriydi; çünkü şarkıcılığı çok iyi değildi. Medînelilerin onu çok sevdikleri rivâyet edilir.⁶² Onun şakaları ve münâsebetsiz işleri, kaynaklarda yer almaktadır.⁶³ Emevî döneminin ünlü şarkıcıları arasında gördüğümüz Budeyh de aynı zamanda ünlü bir meddah ve güldürü ustasıydı. Abdülmelik'in sıkıntılı günlerinde yanına geldiğini ve onu katılırcasına güldürdüğünü yukarıda belirtmiştik. Budeyh, Abdülmelik'e şarkılar da söylemiştir.⁶⁴ Budeyh'i, Abdülmelik'e tavsiye edenin ve sarayına gönderenin, Abdullâh b. Ca'fer olduğu söylenir.⁶⁵ Esâsen Budeyh, onun kölesiyken âzâd etmesinden sonra mevlâsı olmuştur.⁶⁶

c. Bir Meslek ve Geçim Vâsıtası Olarak Komedyenlik

Arap edebiyâtında mizâh, şaka, nevâdir ve espri denilen ilginç olaylar ve onların anlatımı geniş bir yer tutmaktadır. Yol kenarlarında, gelip geçenlere ilginç hikâyeler ve fıkralar anlatarak onları güldüren ve onların verdiği paralarla geçinen insanlar vardı.⁶⁷ Bunların fıkralarını dinleyip de gülmeyen yoktu. Özellikle ömrünün büyük bir bölümünü Emevîler döneminde geçirmiş olan

Eş'ab, bu alanda döneminin en usta ve geçimini bu meslekle sağlayan en gözde şahsiyeydi.

Tarihin hemen her devrinde, her türlü bilginin, işin ve sanatın er-bâbı/uzmanı olduğunu belirten Câhız,⁶⁸ güldürücü ve eğlendiricilerin de şaka ve mizâh konusunda öne çıktıklarını belirtir. Öyle ki, zamanla toplumda insanları güldürme işinden para kazanıp geçinenler ortaya çıkmıştır. Emevîler döneminde güldürü ustalarının tartışmasız en ünlü yıldızı, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Eş'ab'tır.⁶⁹ Eş'ab, dönemin mukallid/komedyeni olarak kılık-tan, kılığa girer, yüzünü çeşitli renklere boyar, çok değişik çehrelere ve şekillere bürünürdü. Bütün bunları, insanları eğlendirmek ve güldürmek için yapardı. Ancak anlaşıldığına göre bu işi bedava değil, para karşılığında yapardı. Biz, kaynakların verdiği bilgilere dayanarak artık Emevîler döneminde komedi, güldürü işinin profesyonel olarak icrâ edildiğini rahatlıkla söyleyebilme imkânına sâhibiz. Aşağıda ele alacağımız rivâyetler, bu işin ücret karşılığında yapıldığını açıkça ortaya koymakta, hattâ dönemin en ünlü komedyeni Eş'ab ile diğerleri arasında, birbirlerinin müşterilerini kendine çekmek için kıyasıya bir mücâdelenin verildiğini göstermektedir.

Birgün 'Ġâdirî⁷⁰'nin (insanları çeşitli kılıklara girerek ve çeşitli şaklabanlıklar yaparak güldüren ve eğlendiren: mukallid=komedyenin) biri, Eş'ab'ın yaptığı şekilde çeşitli kılıklara girerek insanları güldürmeye ve eğlendirmeye başlamıştı. Öyle ki, insanlar onu beğenmişler ve toplantılarına çağırır olmuşlardı. Bu durum Eş'ab'a ulaştı, onu tâkip etti ve Kureyş'ten bir topluluğun meclisinde onları güldürürken yakaladı; içeri girip onu izledikten sonra şöyle dedi: "Duydum ki, sen beni taklit ediyormuşsun ve beni izlemeye gelenlerden bir kısmını kendine çekmişsin. Eğer benim gibi yapabilirsen, beni taklit et". Sonra Eş'ab, hünerlerini sergilemeye başladı. Yüzünü gerdi ve ekşitti. Öyle genişletti ki, yüzünün eni boyundan daha uzun olmuştu. Hiç kimsenin tanıyamayacağı bir kılığa girdi. Sonra da kendini taklit edene, 'Bu şekilde yap bakalım' dedi ve yüzünü öyle uzattı ki, neredeyse çenesi göğsünü geçiyordu. Sanki o, kılıcında kendi yüzünü gören kişi gibi olmuştu. Daha sonra elbisesini çıkardı, kamburlaştı. Sanki sırtında deve hörgücü gibi bir kamburluk oluştu. Kamburluğunun uzunluğu bir karış veya daha fazlaydı. Sonra pantolonunu çıkardı, akebinden husyelerinin derisini uzatmaya başladı. Öyle uzattı ki, yerlere değiyordu. Sonra onlardan ellerini çekti ve yavaş yavaş yürümeye başladı. Husyeleri yerden çizgi çizerek yürümeye devam etti. Sonra kalktı ve boyunu uzatmaya başladı. Öyle uzattı ki, orada bulunanların hepsinden uzun oldu. İnsanlar gülmekten katılıyor ve kendinden geçiyorlardı. Kendini taklit eden adam dondu kaldı ve hiçbir şey söyleyemedi. Ancak şunları söyleyebildi: "Ey Ebu'l-Alâ (Eş'ab'ın künyesidir), senin uygun bulmadığın ve razı olmadığın şeyi bir daha yapmayacağım, ben ancak senin taleben ve şakirtin olabilirim".⁷¹

Eş'ab'ın oğlu Ubeyde anlattığına göre, Ġâdirî, babasından önce Medîne'lileri güldüren ve eğlendiren, ilginç konuşmaları ve sözleri olan biriydi.⁷² Babası gelince o gözden düşmüş ve kovulmuş; ilginç konuşmaları (nevâdir) ve insanları güldürmeyi bırakmıştır. Böylece, Babası Medineliler tarafından daha fazla beğenilmeye ve tutulmaya başlanmıştır.⁷³

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ II

D. Şaka ve Mizahın Dînî Metinlerle Süslenmesi

Mizâhın âyet, hadîs ve ibâdetlerle ilişkilendirilmesi ve süslenmesine gelince; şaka ya da mizâh bir yönüyle, bilerek yanlış anlamaya dayanır. Taraflar, bütün yapılanların güldürme niyetine mâtuf olduğunu anladıkları sürece bunda tehdit edici hiçbir şey yoktur.⁷⁴ Biz, gerek Eş'ab'ın ve gerekse başkalarının mizâhı âyet ve hadîslerle süslediklerini görmekteyiz. Esâsen âyetlerde bulunan anlamdan hareket ederek şaka ve mizâh yapan ilk kişi, dinin tebliğcisi Hz. Peygamber'dir. Çünkü o, yaygın olarak bilinen bir şakasinda cennete girmek için kendisine dua etmesini isteyen yaşlı bir kadına '*Sen bilmiyor musun? İhtiyarlar cennete girmez*' demişti. Bunu duyan yaşlı kadın üzülmüştü. Hz. Peygamber hemen '*Onları eşlerine düşkün ve yaşıt bâkireler kıldık*' (el-Vâkı'a: 56/36) âyetini okuyarak, bunun bir şaka olduğunu ve âhirette her kadının bâkire ve genç olacağını belirterek yaşlı kadını teselli etmiştir.⁷⁵

Aşağıda konuyla ilgili çeşitli örnekler vereceğiz. Ancak hemen belirtelim ki, Rosenthal'in de⁷⁶ pek haklı olarak ifade ettiği gibi "Bu mizâh, İslâm'a saldırı ya da aşırı serbest ve şüpheci bir zihniyetin ifâdeleri olarak düşünülmemelidir." Bunun tam zıddı doğrudur. Âyet ve hadîslerle süslenen bu şaka ve mizâh, yaşanan ve herkes tarafından bilinip kabûl edilen, ortak kültürü oluşturan bir dînin varlığını gerektirmektedir. Bu dînin edebî ifâdeleri ve ibâdetlerdeki tatbikâtı herkes için o kadar tanındıktır ki, onun genel kuraldan en ufak ölçüde sapan herhangi bir uygulamasına yapılan bir gönderme, komik bir rahatlama sağlamaktadır.

"İslâm'da dînî içerikli şakaların Müsevîlik ve Hıristiyanlıkta da olduğu gibi, en sık rastlanan tiplerinden biri, kutsal kitaptaki âyetlerin maksadı dışında kullanımıdır."⁷⁷ Başta Eş'ab olmak üzere diğer bâzı söz ustaları, bunun en tipik örneklerini vermektedirler. Gerek âyetler, gerekse hadîsler, bu mizâhta uygunsuz bir şekilde ve yerde kullanılarak, tamâmen gülmeye ve güldürmeye yönelik mizâhı süslemektedirler. Aynı şekilde günlük beş vakit namaz, mizâhtan payını alır. Yukarıda zikrettiğimiz hususlarda dönemimizle ilgili en önde gelen şahsiyet, şüphesiz Eş'ab'tır. Onun dinle ilgili şakalarına baktığımızda, hem onun dînî kültürünün düzeyini, hem de dînî kültürün toplumda ne kadar yerleşik olduğunu da görürüz. Ancak aşağıda görüleceği gibi, bu iş yalnızca Eş'ab'ın omuzlarına yükleniverecek kadar dar bir husus olarak görülmemelidir. Seçtiğimiz bâzı örnekler de bu söylediklerimizi kanıtlar niteliktedir:

Birgün cemâatle namaz kılariken imâm, '*Ben niye beni yaratan Rabb'ime kulluk etmeyeyim?*'⁷⁸ âyetini okuyordu. Dönemin güldürü ustalarından Delâl sesli bir şekilde, "Vallahi bilmiyorum" diye bağırdı. İnsanların çoğu gülmeye başladı ve namazlarını bozmak zorunda kaldılar. Namazını bitirince vâlî onu çağırıldı (rivâyetten namazı kıldıranın vâlî olduğu anlaşılıyor) ve bu delilikleri ve sefîhliği hâlâ bırakmadın mı!?" dedi. Delâl, "Senin namazda soru sordüğünü duydum. Zannettim ki, sen Rabb'in konusunda kuşkulusun. Senin şüpheni kaldırmak istedim" deyince, "Ben Rabb'im konusunda şüpheyedim, sen

mi benim şüphemi kaldırdın! Allah sana lânet etsin! Git ve bir daha da buralara dönme, eğer dönersen seni cezâlandırırım” dedi.⁷⁹

Medîne’de Nuğâşî adında bir erselik⁸⁰ vardı. Kur’ân okumayı bilmezdi. Medîne vâlisi Mervân b. el-Hakem ona ‘Ümmü’l-Kitâb’ı (‘kitabın anası’ anlamına gelmektedir) yani, ‘Fâtiha sûresini’ okumasını istemişti. O da esprili bir şekilde, ‘kızlarını (benât) bilmiyorum ki, anasını bileyim’ diyerek cevap vermiştir.⁸¹

Abdullâh b.Ca’fer, İbn Ebî Atîk’e şöyle dedi: “Bende bir câriye var, eğer sana besteyi okusa, seni yakar’. Bunun üzerine İbn Ebî Atîk, ‘Söyle okusun, ölürsem sana bir tazminat gerekmez’ dedi. Abdullâh b. Ca’fer onu elinden tutup evine götürdü. Sonra câriyeyi çağırdı. O da geldi. Abdullâh, ‘Oku bakalım’ dedi. Câriye okuyunca, İbn Ebî Atîk, kendini yere attı ve, ‘*Yan üstü yere düştüklerinde ise, artık (canı çıktığında) onlardan hem kendiniz yiyein, hem de ihtiyâcını gizleyen gizlemeyen fakîrlere yedinin*’ (el-Hacc: 22/36) âyetini okudu.⁸²

Birgün bir adam Eş’ab’a, ‘Ey Eş’ab, Sâlim b. Abdillâh (hö. 105),⁸³ filan’ın bahçesine gitti; berâberinde çok çeşitli yemek var ‘ deyince, Eş’ab, hemen gidip oraya ulaşır, ancak gûlâm (köle) kapıyı yüzüne kapatır. Bunun üzerine Eş’ab, bahçe duvarından tırmanmaya başlar. Bunu gören Sâlim, ‘Kızlarım var! Sana yazıklar olsun kızlarım var!’ diye bağırır. Sâlim bu sözleriyle bahçede kızlarının rahat olarak dolaştıklarını, dolayısıyla bir yabancının ansızın gelmesini beklemediğini belirtmekte ve gelen kişiye ‘kızlarım bahçede, geri dön’ demek istemektedir. Bunu duyan Eş’ab hemen nüktesini yapıştırır: ‘*Sen kızlarında bizim bir hakkımız olmadığını bilirsin. Sen bizim ne istediğimizi elbette bilirsin*,⁸⁴ âyetini okuyarak, asıl isteğinin yemek olduğunu ortaya koyar. Bunun üzerine Sâlim onun amacını anlamış ve ona yemek verilmesini emretmiştir.⁸⁵

Bâzıları, Eş’ab’a, onun bu kadar zekî ve müthiş hâfızasına hayran olarak ve belki de dindarlıklarından, bir gün, ‘Bu nevâdir (ilginç sözleri ve esprileri) ezberleyeceğine, hadîs ezberlesen daha iyi olmaz mı?’ diye sitem ettiler. Bunun üzerine Eş’ab, ‘Hadîs de ezberledim’,⁸⁶ dedi. ‘Hadîs olarak ezberlediklerin nelerdir?’ dediklerinde Eş’ab, ‘Bana Nâfi’, Ömer (ra.)’den rivâyet ettiğine göre, Peygamberimiz (sav.) şöyle buyurdu: “*Kimde iki haslet (iyi iki özellik) bulunursa, Allah katında en iyiler arasına yazılır*”. ‘Bu rivâyet ettiğin hasen bir hadîstir. Bu iki haslet nedir?’ diye sorduklarında Eş’ab, ‘Birini Nâfi’ unutmuş, diğerini de ben unuttum’ diye cevap verdi.⁸⁷

Eş’ab bir gün Sâlim b. Ebî’l-Ced’in yanında hurma yemektedir. Eş’ab, ikişer ikişer ağzına atmaya başlamıştı. Bunun üzerine Sâlim, ‘*Hz. Peygamber, birden fazla hurmayı aynı anda ağzımıza atmaya yasakladı*’ demişti. Eş’ab, hemen cevabı yapıştırdı: “Ses etme, eğer Peygamber bu hurmaların ne kadar berbat olduğunu görseydi, onları avuç avuç yememize izin verirdi.”⁸⁸

Bir gün Haccâc, Medîne’de hırsızlık yapan bir bedevîye dayak attırıyordu. Haccâc ona dayak attırdıkça, o şükrediyordu. Böylece Haccâc ona tam yedi yüz kırbaç vurdurmuştu. Hâdisenin üzerinden bir müddet geçip de bedevî kendine gelince Eş’ab, ‘Haccâc sana niçin yedi yüz kırbaç vurdurdu

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ II

biliyor musun?’ dedi. Bedevî, ‘Bilmiyorum, niçin?’ diye sorunca Eş’ab, ‘Çokça şükretmenden dolayı. Çünkü Cenâb-ı Allah şöyle buyuruyor: “Eğer şükrederseniz, *elbette size artıracam*”⁸⁹ dedi. Bedevî, ‘Bu (âyet) Kur’ân’da var mı?’ diye sorduğunda ise Eş’ab, ‘Evet’ dedi. Bunun üzerine bedevî;

“Ey Rabb’im şükretmiyorum, bana artırma!

Şükürümde kötü davrandım beni cezâlandırma!

Beni şükredenlerin arasında yazma!”

diye devam eden beyitler okuyarak yalvarmaya başladı.⁹⁰

Eş’ab’a, bir evde ‘Falûzec’⁹¹ denen bir tatlı yedirmişlerdi. ‘Tadı nasıl?’ diye sorulduğunda şöyle cevap verdi: ‘Eğer bu tatlı, *Allah bal arısına vahyetmeden*’⁹² önce yapılmamışsa, Allah ve Rasûlü’nden uzak olayım’. Bununla, tatlının tadının eksik olduğunu anlatmak istiyordu.⁹³

Şakacı bir tabiatı olduğu belirtilen⁹⁴ Hz. Ali de satranç oynayanları görünce, Hayvanlardan oluşan satranç elamanlarını kastederek, “*karşısına geçip ibâdet ettiğiniz bu heykeller de nedir?!*” diyerek, el-Enbiyâ: 21/52. âyetine⁹⁵ gönderme yapmıştır.⁹⁶

Bedevî olan Ebû Mehdiyye de rivâyetlerden anlaşıldığına göre şakacı biriydi. Bir gün yaşlandığı zamanlarda Yemâme bölgesindeki Yahudiler’e bir mektup gönderip Mesih (Îsâ) hakkında ne düşündüklerini sordu. Onlar da ‘Biz onu çarmıha geldik ve öldürdük’ diye cevap verdiler. Bunun üzerine Ebû Mehdiyye, ‘Peki, diyetini ödediniz mi?’ diye sordu. Onlar, “hayır” deyince, onun diyetini ödemeleri konusunda ısrar etti. Onu râzı edene kadar peşlerini bırakmadı.⁹⁷

Sonuç:

İnsanoğlu şaka ve mizaha her çağda ihtiyaç duymuş ve yapagelmıştır. Günümüzde ise çağın en yaygın ve tehlikeli hastalıklarından biri olarak kabul edilen stresin, insandaki etkisini azaltmada şaka ve mizahın rolü ve etkisi daha iyi bilinmektedir.

İslâm kültür tarihinde mizah, en erken dönemden itibaren yerini belirgin bir biçimde almıştır. Çünkü bizzat bu dinin tebliğcisi Hz. Muhammed, kadın-erkek, yaşlı-genç-çocuk her yaş ve cinsteki insana şaka ve mizah yapmış, kendisine yapılımasından hoşlanmış, hattâ espri ve mizahı, dînî metinlerle süslemiştir. Bu sebeple önde gelen İslâm bilgileri tarafından yerinde ve ölçülü olarak yapılan mizahın, *sünnet* olduğu ifade edilmiştir. Hz. Peygamber’in arkadaşları da onun yolunu izleyerek, hem Hz. Muhammed’e (sav.), hem de birbirlerine şaka ve mizah yapmışlardır. Arkadaşlarından bazıları, özellikle mizâhî yönüyle öne çıkmış ve ilginç şakalarıyla tarihe mal olmuştur.

Emevîler döneminde, zenginliğin artmasıyla oluşan refah düzeyinin de etkisiyle, şaka ve mizah daha da belirgin bir biçimde gelişerek devam etmiştir. İslâm mizahı, bu dönemde *Eş’ab* gibi en ünlü ve efsânevî bir ustasını yetiştirmiştir. Öyle ki onun, sıradışı mizahı, ilginç olmasına rağmen hayatından daha fazla tanınır ve bilinir olmuş ve çağa, hattâ çağlara damgasını vurmuştur.

Bu çalışmamızda biz, başlangıçtan Emevîler'in sonuna kadar gelişen İslâm mizahını kronolojik olarak tarihsel bir perspektifte ele almaya gayret gösterdik. Bu çalışmanın, nazik bir konu olan, târihte olduğu gibi günümüzde de dindarlığı tamâmen ciddiyet olarak anlayan bir kısım Müslümanlarca genellikle toptan reddedilme yoluna gidilen şaka ve mizâhın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünüyoruz. Bu sebeple biz, erken dönemlerden itibaren İslâm toplumunda mizahın ve mizah kültürünün felsefesinin ve muşrûiyetinin temellendirilmesiyle ilgili tarihsel çabaları da, günümüz mizah anlayışına ışık tutması amacıyla geniş bir şekilde ele almaya çalıştık. Son olarak, günümüze oluşan ilk dönem mizah anlayışı ve kültürünün oluşumu konusunda özellikle Câhız'ın ortaya koyduğu gayret ve çabaları bir kez daha hatırlatmak yerinde olacaktır.

¹ Biz, daha geniş bilgi için Müslüman toplumunda şaka ve mizâh, eğlence, komedi, soytarınlık, güldürü vb. alanlarında öne çıkan Eş'ab efsânesini derinlemesine ele alan Rosenthal'in eserine mürâcaat edilmesini salık veriyoruz. Özellikle onun mizâhını içeren metinlerden hareketle çizdiği Eş'ab portresi için bkz: Rosenthal, s. 29-58.

² Babasının ismi, Zübeyr şeklinde de verilir. Zübeyr âilesinin mevlâsı olduğu da söylenir. Tıpkı oğlu gibi çeşitli sahtekârlıklar yapmayı severdi. Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb (h: 159/255), *el-Bursân ve 'l-Urcân ve 'l-Umyân ve 'l-Huvlân*, (thk. Muhammed Mürsî el-Hüvlî), Beyrut 1987/1407, s. 134.

³ Câhız, *Bursân*, s. 134; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh (ö. 571/1175), *Târihu Medineti Dimeşk*, I-LXX, (thk. Komisyon), Beyrût 1995-2000, IX, 162.

⁴ Ümmü Celendah ya da Halendah olarak da bilinir. Nüveyrî, IV, 25-26.

⁵ İsfehânî, *Eğânî*, XIX, 135; Nüveyrî, IV, 25-26; Kettânî, II, 333-334.

⁶ İbn Asâkir, IX, 153.

⁷ İbn Abdîrabbih, VI, 433; el-Âbî, V, 314; İbn Asâkir, IX, 150, 162; Nüveyrî, IV, 26.

⁸ İbn Asâkir, IX, 162; Nüveyrî, IV, 26.

⁹ İsfehânî, *Eğânî*, XIX, 135, 137. Biraz farklı bin anlatım için bkz: el-Âbî, V, 315; Nüveyrî, IV, 25-26; Kettânî, II, 334. Onu duyan kadınlardan biri de şunu söylemiştir. "Bizi bu işten Allah menetti, biz ona karşı geldik. Senin gibi başı tıraş edilmiş, cezâlandırılmış birine mi itaat edeceğiz?!" Nüveyrî, IV, 26.

¹⁰ Eş'ab, annesiyle ilgili bu olayı bir mizâha da konu etmiştir: Bir gün bir mecliste herkes kendi soyu sopyuyla, dedelerinin, babasının, kabîlesinin meziyetlerini ve yaptıklarını anlatmak suretiyle övünüyordu. Bu arada sıra Eş'ab'a gelmişti. Ayağa kalktı ve, "Ben, Hz. Peygamber'in hanımları arasında laf taşıyıp husûmet çıkaran Ümmü Celendah'ın oğluyum!" dedi. İnsanlar şaşkınlık içinde "hiç böyle bir şeyle övünülür mü?" dediklerinde Eş'ab, "Bundan daha önemli övünülecek şey mi olur?! Eğer annem, onların (Hz. Peygamber'in hanımlarını kastediyor) yanında sika (güvenilir) biri olmasaydı, birbirlerine taşıdığı sözleri kabul ederler miydi?!" Nüveyrî, IV, 25-26.

¹¹ İsfehânî, *Eğânî*, XIX, 135, 159; Nüveyrî, IV, 25.

¹² İsfehânî, *Eğânî*, XIX, 136; Nüveyrî, IV, 26.

¹³ Nüveyrî, IV, 26.

¹⁴ İsfehânî, *Eğânî*, XIX, 155; Nüveyrî, IV, 28.

¹⁵ Döneminin ünlü âlimlerinden biri olan Ebu'z-Zinâd Abdullâh b. Zekvân ile Eş'ab'ın, aynı evde, yani Âişe bnt. Osmân'ın evinde büyüdüğü, Eş'ab'ın ifadesiyle, "o yukarı doğru, Eş'ab aşağı doğru, işte bu mertebeye ulaşmışlardır". Nüveyrî, IV, 26. Başka bir rivâyette, Ebû'z-Zinâd'ın Hz. Osmân'ın hanımı, Remle bnt. Şeybe b. Rebîa'nın mevlâsı olduğu belirtilir. Ancak, biz Eş'ab'ın, Hz. Osman'ın evinde bulun-

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ II

duğu ve orada âzâd edildiğini bildiğimize göre, Ebû'z-Zinâd'la birlikte büyümüş olmaları mümkündür. İbn Sa'd, VI, 177; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 464.

¹⁶ Anlaşıldığına göre Eş'ab'ın sakalı da yoktu. Babasının bir arkadaşıyla karşılaşmışlardı. Adam: "Yazık sana Ey Eş'ab, baban uzun sakallı biriydi, sen ise sakalsızsn. Sen kime çekmişsin?" dedi. Bunun üzerine Eş'ab, 'Anneme' diye cevap verdi. İsfehâni, *Eğâni*, XIX, 161, 179; el-Âbî, V, 319; Nüveyrî, IV, 31.

¹⁷ İsfehâni, *Eğâni*, XIX, 138, 141; Nüveyrî, IV, 26-27. Ayrıca bkz: İbn Asâkir, IX, 154.

¹⁸ İsfehâni, *Eğâni*, XIX, 155.

¹⁹ İsfehâni, *Eğâni*, XIX, 168, 180.

²⁰ Câhız, "Kitâbu'l-Kıyân", *Resâil*, II, 223-224; Mesûdî, III, 129-130; Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali (ö. 821/1418), *Subhu'l-'Aşâ fi Snâati'l-İnşâ*, I-XV, (Muhammed Hüseyin Şemsüddîn-Nebîl Hâlid el-Hatîb-Seyyid Ali Nâbit), Beyrût 1987/1407, I, 514.

²¹ İbn Abdîrabbih, VI, 432; Nüveyrî, IV, 28; Mesûdî, III, 221; Mustafa vd., Mustafâ İbrâhîm-Ahmed Hasan ez-Zeyyât-Hâmid Abdülkâdir-Muhammed Ali en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasût*, I-II, Tahran ts., I, 486; Serdar Mutçalı, *Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-Hadîs-Arapça Türkçe Sözlük*, byy. ts s. 445. Eş'ab'a, 'Tamâhkârlığın derecesini anlatır mısın' diye sorduklarında, 'Aralarında gizlice konuşan iki kişi görsem, bana bir şey vermek için konuştuklarını sanırdım', diye cevap vermişti. (İbn Abdîrabbih, VI, 432; İbn Asâkir, IX, 162). Yine tamâhârlığı sorulduğunda, 'Medîne'de her çıkan gelinin bana hediye edileceğini düşünürdüm' diye cevap vermiştir. İbn Asâkir, IX, 161-162.

²² Medîne'de devamlı yanına gidip geldiği kadın dansöz/şarkıcı bir dostu ona, 'Yüzüğünü bana ver de, onu gördükçe seni hatırlarım' demişti. Eş'ab ise, 'Benim, onu sana vermediğimi hatırla, çünkü onu, senden daha çok seviyorum' dedi. (İsfehâni, *Eğâni*, XIX, 151). Farklı bir anlatım için bkz: (İbn Abdîrabbih, VI, 63). Yine anlatıldığına göre, Eş'ab, bu kadına gelir giderken, kadın ondan borç para istemişti. Ona âşık ve tutkun olduğunu söyleyen Eş'ab, bir daha kadının yanına gitmemiş, onun evinin yanından bile geçmeye çekinin olmuştu. Kadın bir gün bir ilâç yaptı ve Eş'ab'la karşılaşınca, 'Bu ilâci iç, senin için yaptım. Belki bu korkudan kurtulursun' dedi. Eş'ab ise hemen nükteyi yapıştırdı: 'Onu sen iç ki isteme arzun geçsin, eğer senin isteme arzun geçerse, benim de korkum geçer!' Dedi. İbn Abdîrabbih, VI, 64.

²³ Rosenthal, s. 47.

²⁴ Hayâtı ile ilgili geniş bilgi için bkz: İbn Asâkir, IX, 147-162.

²⁵ İbn Yahyâ Sa'leb, Ebû'l-Abbâs Ahmed (h. 200/291), *Mecâlisü Sa'leb*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), byy. ts, s. 4; İsfehâni, *Eğâni*, XIX, 170-171; Nüveyrî, IV, 32-33; Ebşîhî, II, 497.

²⁶ Nüveyrî, IV, 26-27. Ayrıca bkz: İbn Asâkir, IX, 154.

²⁷ Eş'ab bir gün bir tabak yapımcısına uğradı. İlerde o kapların içinde kendisine bir şeyler hediye edileceğini umarak, tabakları genişçe ve büyükçe yapmasını istedi. (İbn Asâkir, IX, 161-162). O kadar tamâhkâr biriydi ki, bir gün evinin önünde gürültülü bir şekilde oynayan çocuklardan rahatsız olur ve 'Ey çocuklar falanca zengin (Sâlim b. Abdillâh olduğu da söylenir) ceviz (para) dağıtıyor koşun' der ve onları evinin önünden uzaklaştırmayı başarır.. Ancak aradan epey zaman geçtikten sonra çocukların dönmediğini görünce, uydurduğu hikâyenin doğru olabileceğini düşünüp koşarak kendisi de çocukların peşinden gider. İbn Asâkir, IX, 160.

²⁸ Eş'ab, çok tamâhkâr biri olduğu için nerede bir yemek kokusu alsa oraya koşar ve bir yolunu bulur o yemekten yedi. Bâzen de üst tabakadan zenginler onu dinlemek, eğlenmek ve gülmek için sofralarına davet ederlerdi. Eş'ab, birgün balık yemeğine davet edilmişti. Eş'ab'ın yemeğe olan düşkünlüğünü bilenler, o gelmeden önce büyük

balıkları bir kabın içine saklamışlardı. Eş'ab gelince ona 'Balık yemeyi sever misin?' diye sordular. Eş'ab, 'Vallahi ben balıklara çok kızarım, çünkü babam denizde öldü ve onu balıklar yedi' dedi. 'Öyleyse yaklaş ve babanın intikâmını al' dediler. Eş'ab sofraya oturdu, küçük balığı aldı ve kulağına götürdü. Bu arada da büyük balıkların bulunduğu kabın içine bakmaktaydı. Sonra, 'Bu küçük balık bana ne söylüyor biliyor musunuz?' dedi. 'Hayır, bilmiyoruz' dediler. Bunun üzerine Eş'ab, 'O, bana, babamın ölümüne yetişemediğini, çünkü yaşının küçük olduğunu söylüyor. Ancak, bana şunu da söyledi: Şu kabın içinde büyük balıklar var, işte onlar babanın ölümüne ulaşır onu yediler' dedi. İsfehânî, *Eğâni*, XIX, 161-162; İbn Abdırabbih, VI, 206; Nüveyrî, IV, 31-32. Ayrıca bkz: İbn Asâkir, IX, 155-156.

²⁹ Ziyâd b. Abdillâh el-Hârisî, insanların en cimrisi idi. Bir evlâdının sünnet düğünü için davet verdi. İnsanlar geldikçe onlara yemek ikrâm ediliyordu. Ancak insanlar onun cimrilikliğini bildiği için yemeklerden kimse fazlaca yemiyor, âdet yerini bulsun diye bir lokmacık yemekle geçiştiriyorlardı. Kızarmış bir oğlak sunuluyor ve kimse ondan almıyordu. Bu kızarmış oğlak sofradan sofraya üç gün boyunca dolaştı durdu. İnsanlar ise, velîme bitene kadar onu yemekten çekiniyorlardı. Eş'ab, orada bulunan bir adama eğilerek, 'Eğer bu oğlak, boğazlandıktan ve kızarıdıktan sonra boğazlanıp kesilmeden önceki ömründen daha fazla ve daha uzun bir ömür yaşamadıysa hanımım boş olsun' dedi. Adam da güldü. Ziyâd b. Abdillâh el-Hârisî bu söyleneni duyduğu halde duymazlıktan geldi. İsfehânî, *Eğâni*, XIX, 175.

³⁰ Emevîler'in Medîne vâlisî Ziyâd b. Abdillâh el-Hârisî, Eş'ab'ı devamlı huzûruna çağırılardan biriydi. İsfehânî, *Eğâni*, XIX, 173-174.

³¹ Eş'ab'a bir gün, 'Bu nevâdir (ilginç sözleri ve esprileri) ezberleyeceğine, hadîs ezberlesen daha iyi olmaz mı?' diye sordular. Eş'ab, 'Hadîs de ezberledim' dedi. 'Hadîs olarak ezberlediklerin nelerdir?' dediklerinde, Eş'ab, 'Bana Nâfî', Ömer (ra.)'den rivâyet ettiğine göre, Peygamberimiz (sav.) şöyle buyurdu: "Kimde iki haslet (iyi iki özellik) bulunursa, Allah katında en iyiler arasına yazılır". 'Bu rivâyet ettiğin hasen bir hadîstir. Bu iki haslet nedir?' diye sorduklarında, Eş'ab, 'Birini Nâfî' unutmuş, diğerini de ben unuttum' diye cevap verdi. İbn Abdırabbih, VI, 431. el-Âbî'de, muhtemelen aynı olay şöyle anlatılır: Bir gün Eş'ab'a, 'Hz. Peygamberin ashâbiyla karşılaştın, hiç hadîs ezberledin mi?' diye sordular. Eş'ab, 'Ben hadîsi en iyi bilen insanlardan biriyim' dedi. 'Öyleyse bize anlat' dediler. Eş'ab, 'Bana, İkrime'nin İbn Abbâs'tan rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle dedi: 'Bir mü'minde şu iki özellik bir arada bulunmazsa cennete girer'. Eş'ab, hadîsin bu kısmını söyleyip sustu. 'Devam et, nedir bu iki özellik?' diye sorulunca, 'Birini bana anlatan İkrime unutmuş, diğerini de ben unuttum' diyerek cevap verdi. el-Âbî, V, 314.

³² Bunlardan örnekler ileride verilecektir.

³³ Eş'ab bir gün namazı çok hızlı kılmıştı. 'namazı ne çok çabuk kıldın?!' dediler. Eş'ab, 'İşte bu, hiç riyâ karışmayan namazdır' diye cevâp verdi. İbn Abdırabbih, III, 216; VI, 431; el-Âbî, V, 318.

³⁴ Bir gün Eş'ab, bir kadını (Nüveyrî bu kadının Hubbâ el-Medeniyye olduğunu belirtir. Nüveyrî, IV, 30) şöyle duâ ederken gördü: "Allah'ım! Günahlarımı affedene kadar benim canımı alma" Bunu duyan Eş'ab, 'Ey fâsik kadın, sen Allah'tan günahlarının bağışlanmasını değil, ebedî bir ömür istiyorsun' dedi. Yani, onu, Allah'ın aslâ bağışlamayacağını söylemek istiyor. İsfehânî, *Eğâni*, XIX, 154; Nüveyrî, IV, 30.

³⁵ Eş'ab'a bir gün, 'En güzel şarkı hangisidir?' diye sordular. 'Tavada cızırdayan şeyin sesidir' dedi. 'Peki en güzel an hangisidir?' diye sorduklarında da, 'Yanında harcayacağın paranın olduğu zamandır' dedi. Eş'ab şöyle şarkı söyledi: "Sana haber vermedim mi? Sıkıntı zamanı gelir demedim mi? Kalbteki sevgi, mideye düşer demedim mi?" İbn Abdırabbih, VI, 214.

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ II

³⁶ Bir gün Eş'ab', 'Zamanımızın insanlarını nasıl buluyorsun?' dendiğinde, 'Kralların olaylarını, tarihini anlatmamızı istiyorlar, ancak köleye verilen atıyye kadar veriyorlar' dedi. İsfehânî, *Eğâni*, XIX, 169; Nüveyrî, IV, 31.

³⁷ Bir gün Eş'ab, bir rüyâ gördüğünü, yarısının sâdik yarısının ise bâtil olduğunu söylemişti. Yanındakiler, 'Bu da nasıl oluyor' dediklerinde, 'Rüyamda bir kese (on bin dirhem) para taşıyordum. Para kesesinin ağırlığından altıma kaçırıyordum. Sonra birden uyandım. Batım ki, gerçekten altıma yapıyorum, ancak ortada para kesesi falan yok'. İbn Abdîrabbih, VI, 431. Benzer bir hikâye, bir başkası için de anlatılır. Bkz: el-Âbî, III, 263.

³⁸ O dönemdeki en meşhûr yaylar genel olarak ikiye ayrılırdı. Birincisi Arap yayı ki, ağaçtan yapılırdı. Bir de Fars yayı vardı ki, bu çok daha teferruatlı ve çeşitli maddelerden yapılmakta idi. Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, II, 150.

³⁹ Eş'ab, bir gün Arap yapımı yayını satan bir adamla pazarlık ediyordu. Adam şöyle dedi: "Onu bir dînâr'dan aşağı vermem". Bunun üzerine Eş'ab adama şöyle dedi: "Eğer bu yay gök yüzündeki kuşu vursa ve kuş kızarmış olarak iki ekmek parçasının arasına düşse, yine de onu bir dînâra alırsam, elim altında bulunan kölem âzâd olsun!". İsfehânî, *Eğâni*, XIX, 154; İbn Abdîrabbih, VI, 205, 431; Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil en-Nîsâbü'rî (h: 350-429), *Simâru'l-Kulûb fî'l-Mudâf ve'l-Mensûb*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Kâhire 1965, s. 150.

⁴⁰ Nüveyrî, IV, 26.

⁴¹ İsfehânî, *Eğâni*, XIX, 155, 159, 174.; Nüveyrî, IV, 30.

⁴² Medîne'de yaşlı bir kadın vardı, nazarı müthiş etkiliydi. Bir şeye bakar ve güzel görürse, mutlaka haset eder ve böylece de nazarı değerdı. Eş'ab ölüm döşeğinde iken, kadın gelip onun yanına girdi. Bu arada Eş'ab, kızına şunları söylemekteydi: "Sevgili kızım, ben ölürsen sakın ola ki bana yas tutmayasın, arkamdan ağlamayasın. İnsanlar senin ağladığını duyarlar ve, 'Babana orucu için mi, namazı için mi, fıkıh bilgisi için mi, yoksa Kur'an okumasından dolayı mı ağlıyorsun?!' derler. Dolayısıyla insanlar seni yalanlarlar ve bana da lânet okurlar. Bir ara Eş'ab, baktı ve o yaşlı kadını gördü. Hemi yüzünü yeniyle örttü ve kadına, 'Ey Kadın! Benim şu anda üzerinde bulunduğum şeylerden beğendiğin, hoşuna giden bir şey varsa, Hz. Peygamber'e (sav.) salavât getir ve beni helâk etme!' dedi. Bunu duyan kadın kızdı ve, 'Senin bu son anlarında güzel görülüp de kıskanılacak neyin olabilir ki?!' deyince Eş'ab, 'Evet bunu biliyorum. Ancak senin, benim üzerimdeki ölüm anı hafifliğini ve can çekişme rahatlığını kıskanıp da, şu anki bu güzel halimin ağırlaşmasından korkuyorum' dedi. Kadın küfürler savurarak Eş'ab'ın yanından çıktı gitti. Eş'ab'ın bu sözlerine etrafında bulunan herkes güldü ve Eş'ab da, bundan biraz sonra öldü. İsfehânî, *Eğâni*, XIX, 178; Nüveyrî, IV, 36.

⁴³ İslâm dünyasında hemen her kültürün bir 'Hoca'sı vardır. Meselâ, bizim Nasrettin Hoca'mız gibi, Arapların da 'Cuhâ'ları vardır. Araplar'da 'Cuhâ' hikâyelerine erken dönemlerden (h. I. yüzyıl) itibaren rastlanmaktadır. Emevîler döneminin ünlü şâiri Ömer b. Ebî Rebî'a'nın şiirlerinde 'cuhâ' geçmektedir. Câhîz, 'Cuhâ'dan bahsetmekte ve onun nesebi hakkında bilgi vermektedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz: el-Âbî, V, 307-313. Kültürümüzde Nasrettin Hoca'ya atfen anlatılan meşhûr bir fıkra, çok daha eski bir dönemde yaşanan komik bir olaydan esinlenmiştir. Şöyle ki: Ebu'l-Anbese, bir gün Tâif'te cuma günü minbere çıktı ve Allah' a hamd, Rasûlüne salavâtta bulundu. Bir anda, heyecanlandı ve 'Size ne söyleyeceğimi biliyor musunuz?' dedi. Cemâat, 'Hayır' diye cevap verince, 'Öyleyse size söylemek istediğim şey fayda vermez' dedi ve minberden indi. İkinci cuma yine minbere çıktı ve, 'Ey cemâat, size ne söyleyeceğimi biliyor musunuz?' diye sordu. Onlar da, 'Evet' dediler. Bunun üzerine, 'Öyleyse bildiğiniz şeyi size söylememe gerek yoktur' dedi ve minberden indi.

Üçüncü cuma günü, ‘Size ne söyleyeceğimi biliyor musunuz?’ diye sordu. Cemâat da, ‘Bir kısmımız biliyor, bir kısmımız ise bilmiyor’ diye cevap verdiler. ‘Öyleyse bilenleriniz, bilmeyenlere bildirsın’ dedi ve indi. İbn Abdırabbih, IV, 148.

⁴⁴ Hikâye şu şekildedir: Bir gün bir câriye Eş’ab’a, 1 dînâr getirir ve onu saklamasını ister. 1 dînâr yaklaşık 10 dirhem etmektedir. Eş’ab 1 dînârı alır ve yatağın altına koyar. Kadın bir müddet sonra Eş’ab’a gelip dînârı ister. Eş’ab, ele geçirdiği bu dînârdan bir kısmını kadına vermemek için plânlarını çoktan yapmıştır. Yatağın altına 1 dînârla birlikte 1 dirhem de bırakır. Parasını istemeye gelen kadına, ‘senin dînâr doğurdu, yatağı kaldır ve yavrusunu al git’ der. Kadın bu işe çok sevinir ve 1 dirhemi alıp gider. Kadın birkaç defa daha gelir ve Eş’ab da her seferinde yatağı kaldırıp yavrusunu almasını söyler. Bir , iki, üç, dört, beş., derken artık Eş’ab, 10 dirhem eden dînârdan arta kalanın kendisinin olmasını istemektedir. Beşinci ya da altıncı gelişinde parasını isteyen kadına özünü bir çehre ile ‘Ah! Senin dînâr doğum yaptıkdan sonra nifâs hâlinde iken öldü’ der. ‘Hiç dînâr ölü mü?’ diyen kadına da ‘Doğurup nifâs gördüğüne inanıyorsun da, öldüğüne niye inanmıyorsun?!’ diye cevap verir. el-Âbî, V, 316; Nüveyrî, IV, 27-28.

⁴⁵ Nüveyrî, IV, 37; Ahmed, Ahmed, “agm.”, *Dirâsât fi’l-Hadârati’l-İslâmiyye*, Mısır 1985, I, 92. Benî Esed’in mevlâsı olan Ebû Dülâme, Emevîler’in son halîfesi Mervân b. Muhammed zamanında parlamaya başlamış olmakla birlikte daha çok Abbâsiler dönemine âit bir şahsiyettir. Çünkü o, Abbâsî halîfelerinin soytarılığını yapmaktaydı. Câhiz, “Kitâbu’l-Biğâl”, *Resâil*, II, 331 (2. dipnot); Nüveyrî, IV, 37; J. Horovitz, “Ebû Dülâme”, *MEBLA*, Eskişehir 1997, IV, 16.

⁴⁶ Ebû Dülâme, Emevî halîfesi Mervân b. Muhammed’in hâricilerle yaptığı bâzı savaflara da katılmıştır. Nüveyrî, IV, 37; Yûsuf Huleyf, *Hayâtü’ş-Şi’r fi’l-Kûfe ilâ Nihâyi’l-Karnî’s-Sâni li’l-Hicre*, Kâhire 1968/1388, s. 475-476.

⁴⁷ Ukayşir, Benî Esed’den olup asıl adı Ebû Mu’rid Muğîra b. Abdillâh’tır. Nüveyrî, IV, 52.

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz: Nüveyrî, IV, 52-56. Ukayşir’in sıradışı hayâtı ve yaşadığı birtakım olaylar için bkz: Altınay, *Emevîler Dönemi Merkezî Şehirlerde Müslümanların Gündelik Hayâtı*.

⁴⁹ Hamza b. Bîz gerçekten bir mizâh ustasıydı. Onun mizâhlarından biri şudur: Hamza b. Bîz ile Ebu’l-Cevn es-Sühaymî (bunun Ebu’l-Huveyris es-Sühaymî olduğu da söylenmiştir) arasında bir kavga çıkmış ve durumlarını Muhâcir b. Abdillâh el-Kilâbî’nin huzûrunda anlatmışlardı. Burada epey kapıştılar ve sonunda Ebu’l-Cevn onu hieveden bir şiir yazdı. Orada, “Sen, İbn Bîz (yumurtanın oğlu)sın, bunu inkâr etmiyorum,* Kesin olarak bunu biliyorum, ancak Bîz (Yumurtanın)’ın babası kim?” diye sorduğu uzunca bir hiciv söyledi. Hamza, ona cevap veremedi ve oradan ayrıldı. Kendisine, ‘Yazık sana! Neden ona cevap vermiyorsun?’ denildiğinde, ‘Ne ile cevap vereyim. O bana ‘Fakat Bîz’in babası kim?’ diye sorduktan sonra, eğer ona Bîz’in babası Abdümttâlib b. Hâşim’dir deseydim, yine de kâr etmezdi’ dedi. İsfehânî, *Eğâni*, XVI, 208-209; Nüveyrî, IV, 66-68.

⁵⁰ İbn Ebî Atîk, şakacı ve oyuna düşkün biriydi. Asıl adı Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Bekr (es-Siddîk)’dir. (Mesûdî, III, 130; İbn Abdırabbih, II, 471; el-Âbî, V, 317; Nüveyrî, IV, 5-7). İbn Ebî Atîk’in şakacı yönü bilinmekle beraber, tpkı bizim kültürümüzdeki ‘Namık Kemal’ ya da ‘Nam-ı Kemâl’ fıkraları gibi, birçok fıkranın haksız olarak ona nisbet edildiği söylenir. Bkz: Rosenthal, s. 19.

⁵¹ İbn Ebî Atîk’in Kureyş’in aristokrat tabakasına mensup bir hanımı vardı. Aynı zaman da, düğünlerde şarkı, ölümlerde ise mersiye okuyan dansöz/şarkıcı câriyeleri vardı. Bir gün câriyesine şarkı söylemesini emretti. O da, İbn Ebî Atîk’in hanımının, kocası için yazdığı bir şiirden bestelediği bir şarkıyı okudu. “Malını utanmadan her

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ II

türlü zinâkâr kadın ve şaraba harcadın” diye beyitleri bulunan bu şarkıyı İbn Ebî Atîk dinleyince, câriyesine ‘Bu şiir kimin?’ diye sordu. O da, ‘Hanımefendimin’ dedi. İbn Ebî Atîk bir şeyin üzerine bu beyitleri yazdı ve evden çıktı. Yolda karşısına Abdullâh b. Ömer b. el-Hattâb çıktı. ‘Ey Ebû Abdırrahmân, dur biraz, seninle konuşmak istiyorum’ dedi. Abdullâh b. Ömer de durdu. İbn Ebî Atîk, ‘Beni bu sözlerle hicveden biri hakkında ne dersin?’ dedi. Abdullâh, ‘Onu bağışlamı ve affetmeni düşünüyorum’ dedi. İbn Ebî Atîk ise, ‘Vallahi eğer onunla karşılaşsam, iğfâl edeceğim’ dedi. Bunun üzerine Abdullâh, onu bu yapacağı işten vazgeçirmek için uğraşmaya başladı. İbn Ebî Atîk’in kararlı olduğunu görünce, ‘Allah belânı versin’ dedi ve gitti. Aradan günler geçtikten sonra İbn Ömer onu görünce, hemen yüzünü çevirdi. İbn Ebî Atîk ise karşısına geçip, ‘Bilmiş ol ki, ben o beyitleri söyleyeni buldum ve ırzına geçtim’ dedi. Abdullâh b. Ömer hiddetinden ona vurmaya başladı. Yatışınca İbn Ömer’in kulağına eğildi ve, ‘Allah iyiliğini versin, o benim hanımım idi’ dedi. Bunun üzerine İbn Ömer, sevinçten onun alnını öptü ve güldü. (Mesûdî, III, 130; İbn Abdırabbih, II, 471; Nüveyrî, IV, 5). İbn Ebî Atîk’in, İbn Ömer’e yaptığı hanımıyla ilgili söz konusu ettiğimiz şakası, Abdülmelik’e, yakın adamı Ravh b. Zinbâ’ tarafından anlatıldığında katılarak gülmüştür. Mesûdî, III, 130.

⁵² İsfehâni, *Eğâni*, IV, 274; İbn Abdırabbih, VI, 21-22.

⁵³ Âmir eş-Şa’bî, dönemin kâdılarında ve bir İslâm bilgini olmasının yanında önde gelen söz ustalarından da biridir. Onun halifelerin ve yöneticilerin sohbet toplantılarına katıldığını da görmekteyiz. Şa’bî bir gün bir terziye, ‘Kırılmış bir kalbimiz var, dikebilir misin?’ diye takıldı. En az onun kadar hazır cevap olduğu anlaşılan terzi, ‘Eğer rüzgârdan ipin varsa, elbette dikerim’ diye cevap verdi. (İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 315-316; *el-Maârif*, s. 450). Yine, Şa’bî ve bir kadının bulunduğu eve giren bir adam, ‘hanginiz Şa’bî?’ diye sorunca Şa’bî kadını göstererek, ‘işte bu’ diye cevap vermişti. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 450.

⁵⁴ Ramazan ayının son gecelerinden (Yevmü’ş-şek) birinde, insanlar el-‘Ameş’e gelip, yarın oruç tutup tutmayacaklarını soruyorlardı. O kadar çok gelip soran oldu ki, el-‘Ameş, insanlara cevap yetiştiremez olmuştu. Hemen evinden bir nar getirtti, onu ortasına ikiye böldü ve ötüne koydu. Soru soran olduğu zaman, cevap yerine nar tanelerinden birini alıp yiyordu. Böylece, kişinin sorusuna cevap vermiş oluyordu. İbn Abdırabbih, VI, 433.

⁵⁵ *DİA.*, Hasan b. Hasan maddesinin yazarı, “Hasan’ın siyâsî hâdiselere iştirâk etmediğini, kendisini kullanarak güç ve nüfûz elde etmek isteyenlere pirim vermediğini” söylediği Hasan’ın oldukça cömert, pek az kimseyle görüşen ve vaktinin çoğunu ibâdetle geçiren biri olarak anlatır. Bkz: Recep Uslu, “Hasan b. Hasan b. Ali”, *DİA.*, İstanbul 1997, XVI, 324.

⁵⁶ Eş’ab, yine böyle bir şakanın arkasından Hasan b. Hasan’ın yanından ayrılmış ve olayın üzerinden uzun müddet geçmişti. Bir gün Hasan b. Hasan’la karşılaştılar. Hasan b. Hasan Eş’ab’a, ‘Ey Eş’ab, beni terkettin, benimle olan bağını kestini ve bana olan sözünü unuttun’ dedi. Eş’ab, ‘Annem babam sana fedâ olsun, eğer üzerime kılıçtan başka bir şey ile saldırmış olsaydın senden ayrılmazdım. Kılıçla oyun olmaz ki!’ dedi. Bunun üzerine Hasan, ‘Ben bundan dolayı özür diliyorum. Benden böyle bir şey bir daha aslâ sâdır olmayacak. Al şu on dînârı, şu üstüne bindiğim eşeğimi de al ve bana gel. Evimde kılıç görmeyeceğine söz veriyorum’ dedi. Bunun üzerine Eş’ab, onun yanına geldi. Söz verdiği gibi kılıçları çıkardı. Ancak evde sâdece bir kılıç bıraktı. Eş’ab’la sohbetlerinin ortasında Hasan kalktı ve o meşhûr kılıcını çıkardı. Sonra da, ‘Ey Eş’ab, bu kılıcı sana bir iyilik yapmayı düşündüğümden çıkardım’ dedi. Eş’ab, ‘Annem babam sana fedâ olsun! Kılıçla hangi iyilik yapılır ki! Aramızdaki anlaşmayı hatırlamıyor musun?’ dedi. Hasan, ‘bak beni dinle. Ben onunla sana vurma-

yacağım. Senin istemediğin bir şey olmayacak. Seni yere yatacağım, göğsünün üzerine çıkacağım. Sonra, kaslarını, damarlarını ve gırtlaklarını kesmeden parmaklarımla boğazının derisini tutacağım ve onların üzerinde çentikler ve izler yapacağım. Sonra da göğsünün üzerinden kalkacağım ve sana tam yirmi dînâr vereceğim” dedi. Bunun üzerine Eş’ab, ‘Ey Rasûlullâh’ın evlâdı Allah rızâsı için bunu bana yapmamanı istiyorum’ deyip bağarmaya, ağlamaya ve imdat istemeye başladı. Hasan ise kesmeyeceğine, öldürmeyeceğine dair güvence veriyor ve sâdece derisini çizeceğini söylüyordu. Bununla birlikte bu işlemi güzellikle yaptırmazsa, zorla yapacağına dair yemin de ediyordu. Aralarında karşılıklı konuşmalar uzayıp gitti. Bir ara Hasan şakaya ara verdi. Baktı ki Eş’ab’ın dalgın bir halini gözlüyordu ve şöyle diyordu: “Eğer sen bunu isteyerek yaptırmazsan, bir ip getiririm ve onunla seni bağlarım” diyordu. Sanki ip getirmeye gidiyormuş gibi dışarı çıktı. Eş’ab, onun dışarı çıkmasını fırsat bilerek, kaçtı ve Hasan ile kardeşi Abdullâh b. Hasan arasında bulunan duvara tırmanmaya başladı ve duvarın onun evi tarafına düştü. Ayağını kırıldı ve bayıldı. Abdullâh korku içinde dışarı çıktı. Neler olduğunu sordu. O da başına gelenleri anlattı. Abdullâh ona güldü ve yirmi dînâr verdi. Ayağı iyileşene ve kendine gelene kadar ona evinde baktı. Rivâyete göre, Hasan b. Hasan bir daha Eş’ab’ı göremedi. (İsfehânî, *Eğâni*, XIX, 180-181). Anlatıldığına göre Hasan b. Hasan yine birgün Eş’ab’ı çağırırdı. Eş’ab, bir müddet onun evinde kaldı. Bir gün Eş’ab’a şöyle dedi. “Ben şu koyunun – canlı hem de çok değerli bir koyundu, koyunların en canlısı idi- ciğerini yemek istiyorum”. Eş’ab da, ‘Annem ve babam sana fedâ olsun, onu bana ver, ben senin için Medîne’deki en iyi koyunu boğazlayayım’ dedi. Bunun üzerine Hasan, ‘Ben sana şu koyunun ciğerini diyorum, sen bana Medîne’deki en kuvvetli koyundan bahsediyorsun. Ey Ğulâm boğazla!’ dedi. Ğulâm, onu boğazladı. Ciğerini ve etinin lezzetli kısımları kızarttı. Hasan bunları yedi. Ertesi gün yine, Eş’ab’a, ‘Ben şu necip (en seçkin) devenin ciğerini yemek istiyorum’ dedi. Bu öyle bir deve idi ki, fiyatı binlerce dirhem ederdi. Eş’ab ona, ‘Ey efendim, bunun fiyatı Vallahi benden daha fazladır. Sen onu bana ver, ben sana Medîne’deki bütün kesimlik develerin ciğerini yedireyim’ dedi. Bunun üzerine Hasan b. Hasan, ‘Ben sana şunun ciğerini istiyorum diyorum, sen bana başkasını yedirmek istiyorsun. Ey Ğulâm boğazla!’ dedi. Necib (en seçkin deve) boğazlandı ve ciğerini kızartıp birlikte yediler. Üçüncü gün olunca, Hasan, ‘Ey Eş’ab, Vallahi ben senin ciğerini yemek istiyorum’ dedi. Eş’ab şaşkınlık içinde ‘SübhânAllah! Hiç insanların ciğeri yenir mi?’ dedi. Hasan b. Hasan, ‘Ben sana haber verdim (yani yemeye kararlıyım, gerisin sen düşün, denmeye getiriyor)’ dedi. Bunun üzerine Eş’ab, sıçrayarak kaçtı ve kendisini yüksekçe bir yerden attı ve ayağı kırıldı. Sonradan Eş’ab’a, ‘Vay sana! Gerçekten seni boğazlayıp, ciğerini yiyeceğini mi sandın?’ dediklerinde, ‘Vallahi eğer bütün âlemdeki ciğerler o anda yanında bulunsaydı, yine de benimkini istediği için onu yerdı. Çünkü Hasan aynı şeyi koyunda ve en seçkin devede yaptı, Eş’ab gibi fiyatı onlardan daha düşük birinde niye yapmasın?’ dedi. İsfehânî, *Eğâni*, XIX, 182.

⁵⁷ İbnü’l-Kelbî’nin, babasından rivâyetine göre İbn Âişe, şarkıcıların en iyilerinden biri olduğu gibi en uyanıklarından ve en tahammülsüz olanlarından da biriydi. Kendisine, ‘Şarkı söyle’ dendiğinde ‘Benim gibisine böyle mi söylenir? Eğer bugün şarkı söylersen, köle âzâd edeyim’ derdi. Şarkı söylediği zaman da ‘Ne güzel söyledin’ dediklerinde, ‘Benim gibisine güzel söyledin, denir mi? Eğer bundan sonra şarkı söylersen, köle âzâd edeyim’ derdi. İlk bahar mevsiminde bolca yağmur yağınca Akik vâdisinden büyük seller akardı. Sel berâberinde ilginç şeyler sürükler getirirdi. Medîne’de genç yaşlı, erkek kadın kimse kalmaz Akik’e seli ve getirdiklerini seyretmeye koşardı. Bir defasında buraya gelenler arasında İbn Âişe de vardı. Cübbesinin fazlasıyla iyice kendini örtmüştü. el-Hasan b. el-Hasan b. Alî b. Ebî Tâlib de, Akik’e ge-

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ II

lenler arasındaydı. İbn Âişe'ye baktı. Hasan'ın yanında iki tane siyâhî köle vardı. İki de yalı kazığı gibi idiler. Hayvanının önünde yürüyorlardı. Hasan b. Hasan, onlara, 'Size emrettiğimi yaparsanız ikiniz de hürsünüz. Yok eğer yapmazsanız organlarınızı teker teker keserim. Şu, giysisinin fazlasına bürünmüş adama gidin. Her iki kollarından yakalayın. Eğer benim söylediğim şeyi yaparsa ne âlâ, yok eğer yapmaz ise, onu Akik selinin içine atın' dedi. İki siyâhî köle, adamın yanına gittiler. Hasan b. Hasan da onların arkasından gelmekteydi. İbn Âişe'nin haberi olmadan sessizce onu kollarından yakaladılar. İbn Âişe, 'Bu da kim?!' dedi. Hasan b. Hasan ona, 'İşte o benim, ey İbn Âişe!' dedi. İbn Âişe, 'Anam babam sana fedâ olsun' dedi. Hasan, 'Şimdi söyleyeceklerimi dinle. Bu ikisinin elinde esir olduğunu bil. Eğer sen, 100 şarkı söylemezsen onlar seni Akik seline atacaklar ve eğer onlar seni Akik'e atmazlar ise ben de onların elini keseceğim' dedi. Bunun üzerine İbn Âişe, bir çılgık attı, 'Vah imdât! Vah başıma gelenlere!' dedi. Hasan, 'Bırak çılgık atmayı, bize fayda verecek şeyi yap' dedi. Bunun üzerine İbn Âişe kalktı ve şarkı söylemeye başladı. İnsanlar, Akik'teki seli seyretmeyi bırakıp, İbn Âişe'nin başına toplandılar. İbn Âişe, yüz şarkıyı bitirince, insanlar tek bir ağızdan tek bîr getirdiler ki bu sesle Medîne'nin bütün etrafı inledi. Ayrıca Hasan b. Hasan'a da, 'Allah'ın duâsı yaşarken de ölüyken de üzerinde olsun. Medînelilerin bütün sevinçleri sizin olsun, ey Ehl-i Beyt!' dediler. Hasan b. Hasan, İbn Âişe'ye yönelip "Ey İbn Âişe, bunu sana huysuz ve geçimsiz biri olduğun için yaptım" dedi. İbn Âişe de, 'Vallahi, başımdan bu kadar büyük bir korkunç olay hiç geçmemişti. Öyle ki bu korku bütün hücrelerime kadar işledi' dedi. Daha sonra insanlar İbn Âişe'ye, başından geçen en büyük olayı sorduklarında, 'Akik günü başıma gelen' derdi. İbn Abdırabbih, VI, 35-36; Nüveyrî, IV, 274-275.

⁵⁸ Bir gün Ferazdak, Hasan el-Basrî'nin yanına geldi ve 'Ben İblîs'i hicvettim. Dinle' dedi. Hasan el-Basrî, 'Senin söylediğine bizim ihtiyâcımız yok' dedi. Ferazdak, 'Ya dinlersin ya da çıkar giderim ve insanlara, Hasan el-Basrî beni İblîs'i hicvetmekten menetti, derim' dedi. Hasan el-Basrî ise, 'Sus, sen İblîsin diliyle konuşuyorsun' dedi. İsfehânî, *Eğânî*, XXI, 304, 357.

⁵⁹ Saîd b. (el-A' ver) b. Benân, bir gün Cerîr'i evine çağırmişti. Evini en güzel şekilde donatmış ve tefrîş etmişti. Berra isminde de gâyet güzel bir hanımı vardı. Cerîr'e, 'Sen meliklerin huzûruna giren ve onların sohbetlerinde bulunan birisin, evimde bir eksiklik, bir kusur var mı?' diye sordu. Cerîr de, 'Evinde senden başka bir kusur göremiyorum' dedi. el-A' ver çok kızdı ve 'Çık evimden pis herif' dedi. İbn Abdırabbih, V, 386.

⁶⁰ Meselâ, Ferazdak ve bir Nabtî, yine Ferazdak ve Cerîr arasındaki şaka buna birer örnektir. Bkz: İbn Abdırabbih, IV, 52-53.

⁶¹ Cîlveli, çöpçatan anlamına gelen bir lakaptır.

⁶² İsfehânî, *Eğânî*, IV, 270.

⁶³ Meselâ, cemâatle namaz kılarken sesli bir şekilde yellenmesi ve Kur'ân okuyan imâma cevap vermesi, ileride bu sonuncusu ayrıntısıyla verilecektir-, bunlardan biridir. İsfehânî, *Eğânî*, IV, 277, 281.

⁶⁴ İsfehânî, *Eğânî*, XV, 174-175, 176.

⁶⁵ Ebşîhî, II, 506.

⁶⁶ Belâzürî, *Ensâb*, VIII, 91.

⁶⁷ Fehmî, s. 153.

⁶⁸ Câhız, "Mufâharatü'l-Cevârî ve'l-Ğılmân", *Resâil*, II, 91.

⁶⁹ Belâzürî, *Ensâb*, IX, 159.

⁷⁰ Ğâdiri, kaynağın bir başka nüshasında 'Nâdirî' lafziyle yazılmıştır. Ğâdirî, yalancı, sahtekâr, ihânet eden anlamlarına geldiği gibi üç kâğıtçı, sihirbaz, göz boyayan ya da kalpte sevgi, sevinç ve neşe bırakan anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla neşelendi-

ren, güldüren ve komedyen diyebiliriz. Nâdirî ise taze, parlak, güzel görünüşlü, anlamına gelmektedir. Buradan hareketle, çeşitli kılıklara giren ve allı pullu giyinen şekilde düşünmek de mümkündür. Bu yüzden, bu kılıklara girerek, insanları eğlendiren ve güldürenlere, bugünkü anlamıyla ‘mukallit= komedyen= palyaço’ dememiz mümkündür. Bkz: (İsfehânî, *Eğânî*, XIX, 159; Tâhir Ahmed ez-Zâvî, *Tertibu'l-Kâmûsi'l-Muhît*, byy. ts., III, 373.). ‘Benû Ğâdire’ isminde, Emevîler döneminde mensuplarının Küfe’de oturduğu ve kendi adlarına bir mescidin de bulunduğu, bir Arap kabilesi de vardı. Acaba bu kişi, bu kabîleye mi mensuptur? Bkz: (İsfehânî, *Eğânî*, II, 421.). Ayrıca, ‘Ğâdir’, Mudar kabilesi muhîtinde bulunan bir vâdinin ismidir. Bkz: (Zâvî, III, 373.). Nüveyrî kelimeyi, Arapça ‘de’ (dâl) harfiyle değil, ‘dâd’ harfiyle verir. Bu da, sapkın, taze, yeşil, bol, refah vb. anlamlara gelmektedir. Nüveyrî, IV, 30.

⁷¹ İsfehânî, *Eğânî*, XIX, 159; Nüveyrî, IV, 30.

⁷² Kaynakta geçen bu iki Ğâdirî kanâatimize farklı kişilerdir. Anlaşıldığına göre biri Eş’ab’tan önce bu işleri yaparken, biri Eş’ab’tan sonra bu işe başlamıştır.

⁷³ İsfehânî, *Eğânî*, XIX, 174.

⁷⁴ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, (trc. Komisyon), Ankara 2000, s. 78.

⁷⁵ Râgıp İsfehânî, *Muhâdarât*, I, 178; Nüveyrî, IV, 3.

⁷⁶ *age.*, s. 49.

⁷⁷ Rosenthal, s. 49-50.

⁷⁸ Yâsîn: 36/22.

⁷⁹ İsfehânî, *Eğânî*, IV, 281.

⁸⁰ Eski dilde ‘hünsâ’ demektir. Hem erkek, hem de kadınlık özelliklerini taşıyan, çift cinsiyetli kişilere denir. Doğan, s. 346, 506.

⁸¹ Nüveyrî, IV, 241.

⁸² İsfehânî, *Eğânî*, IV, 274; İbn Abdırabbih, VI, 21-22.

⁸³ Hz. Ömer’in torunu olan bu şahıs, sohbet meclislerine sık sık Eş’ab’ı çağırır, onunla şakalaşır ve ondan şarkı dinlemeyi severdi. İbn Asâkir, IX, 157-158. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 187’de yukarıda belirttiğimiz tarihte öldüğünü belirtir.

⁸⁴ Hüd:11/79.

⁸⁵ İsfehânî, *Eğânî*, XIX, 165. Biraz farklı bir anlatım için bkz: el-Âbî, V, 315; İbn Asâkir, IX, 154.

⁸⁶ Eş’ab’ın, olumlu olduğunu söylemek pek mümkün gözükmesi de hadîs nakilciliği ve kültürü ile de açık bir ilgi olduğu görülür. Çünkü o, Hz. Peygamber’e çok yakın bir dönemde yaşamış, onun sözlerini nakleden pek çok insanla görüşmüş, muhtemelen hadîs meclislerinde bulunmuştur. O, Abdullâh b. Ca’fer ve Ebân b. Osmân’dan hadîsler nakletmiştir. İbn Asâkir, Eş’ab’ın sahici hadîs râvîsi olduğu bâzı hadîsleri nakleder. Geniş bilgi için bkz: İbn Asâkir, IX, 147-153. Bu konuda, Rosenthal’in değerlendirmesine de bkz: Rosenthal, s. 50-51, 72-73, 108, 123-127, 200-202.

⁸⁷ İbn Abdırabbih, VI, 431. Benzer olay Nüveyrî’de ve İbn Asâkir’de de anlatılır. Bkz: İbn Asâkir, IX, 151-153; Nüveyrî, IV, 27.

⁸⁸ Rosenthal, s. 201.

⁸⁹ İbrâhîm: 14/7.

⁹⁰ İbn Abdırabbih, III, 479; VI, 432.

⁹¹ Un ve baldan yapılan dönemin en meşhur tatlılarından biridir.

⁹² Bu nüktede şu âyete gönderme vardır: “*Ve bir de, Rabb’inin arıya: “Dağlarda, ağaçlarda ve insanların hazırladıkları kovanlarda kendine yuva edin” diye vahyettiğini... (...) onların karınlarından, içinde insan sağlığına yararlı unsurlar bulunan değişik renklerde/tadlarda bir sıvı çıkar...*” en-Nahl: 16/68-69.

⁹³ İsfehânî, *Eğânî*, XIX, 154.

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ II

⁹⁴ Cezerî, IV, 253.

⁹⁵ “O (Hz. İbrâhîm) babasına ve kavmine: Şu karşısına geçip tapmakta olduğunuz heykeller de ne oluyor? Demişti” (el-Enbiyâ: 21/52).

⁹⁶ Râgıb İsfehânî, *Muhâdarât*, I, 447.

⁹⁷ İbn Abdirabbih, III, 489.

İBRANİCENİN GELİŞMESİNE ARAPÇANIN KATKISI*

Avram Galanti**

Sadeleştirenler: Nurettin Ceviz***

Musa Yıldız****

Özet: Bu çalışmada, XIX. yüz yılın ikinci yarısına kadar ölü bir dil olan İbranice'nin hızla, yaşayan bir dil hâline gelişi süreci ele alınmaktadır. İbranice'nin kısa tarihçesinin ardından, dünyanın çeşitli bölgelerinde dağılık hâlde bulunan dil sahiplerinin, İbraniceyi yeniden kullanılan bir dil hâline getirmeleri esnasında hangi faktörlerin etkili olduğu ve bu arasında Arapça'nın neden ve nasıl en önemli faktör olarak öne çıktığı üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbranice, Arapça, Süryanice, Aramca, Yahudiler.

The Contribution of Arabic to the Development of Hebrew Language

Summary: In this study, the process of Hebrew language's becoming a living language which was a dead one until the second half of the XIX th century has been evaluated. Firstly, a brief history of Hebrew language is presented, and the factors which have been influential in putting Hebrew language into use by the native speakers of this language scattered all around the world are studied and among these factors, why and how Arabic has become the most important one is focused on.

Keywords: Hebrew language, Arabic, Syriac, Aramaic, Jews.

* *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası* (Sene: 1, Sayı: 4, Eylül, 1332, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1332 s.410-422)'nda yayımlanan "İbrânî Lisânının İnkişâfına Arapçanın Mu'âveneti" başlıklı makalenin Osmanlıca aslından sadeleştirilmiş şeklidir.

** *Dârü'l-Fünûn*, Karşılaştırmalı Sâmi Diller Müderris Muavini. Avram Galanti (1871-1961), Rodos'ta, İzmir'de ve Kahire'de eğitim alanında hizmetler verdi. 1914'te *Dârü'l-Fünûn*'un yeniden düzenlenmesi için Almanya'dan bazı hocaların getirilmesi üzerine, Sâmi diller ve kültürler hocası G. Bergsträsser'e tercüman ve yardımcı tayin edildi. 1918 yılında Alman hocaların görevlerine son verilmesi üzerine Bergsträsser'den boşalan kürsüye târih-i akvâm-ı kadîme-i şarkıyye okutmak üzere önce muallim, daha sonra müderris unvanı ile öğretim üyesi tayin edildi. 1943 yılında Niğde'den milletvekili seçildi. Fransızca yazdığı eserlerde adını Abraham Galanti şeklinde kullandı. Türkçe, Sâmi diller ve tarih konularında çok sayıda makale ve kitap yazdı. Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Rıfat N. Bali, "Galanti, Avram", *DİA*, XIII, 296-297; H. Gerez, "Galanti, Avram", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1976, III, 270-271.

*** Dr., Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü (nceviz@gazi.edu.tr).

**** Doç. Dr., Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü (ymusa@gazi.edu.tr).

İBRANİCENİN GELİŞMESİNE ARAPÇANIN KATKISI

Halk arasında kullanılmayan, ölü sayılan eski Yunanca ve Lâtince gibi İbranice de XIX. yüz yılın ikinci yarısına kadar ölü bir dil idi. Fakat o zamandan sonra İbranice yavaş yavaş gelişmeye başlayarak canlanıyor. Son zamanlarda İbranicenin gelişmesine yardım eden faktörler hangileridir? Bu soruya cevap vermeden önce İbranice hakkında bazı bilgiler vermek yararlı olacaktır.

İbranice, dil olarak gelişmesi dikkate alınarak, dört döneme ayrılır:

Birinci dönem: Sade İbranice dönemidir ki, milattan önce VI. yüz yıla kadar devam etmiştir ve halk dili olarak kullanılmıştır.

İkinci dönem: Aramcanın güçlü etkisi altında bulunan dönem olup, milattan önce VI. yüz yıldan başlayarak miladî VII. yüz yıla kadar devam etmiş ve Aramca halk dili olarak kullanılmıştır.

Üçüncü dönem: Arapçanın etkisi altında kalan dönemdir ki, IX. yüz yıldan başlayarak XII. yüz yılın sonuna kadar devam etmiş ve Arap memleketlerinde yaşamış Yahudilerin halk dili Arapça olmuştur.

Dördüncü dönem: Hiçbir dilin etkisinde kalmayan dönemdir. Bu dönemde İbranice ile Aramca birbirine karışmış ve Hahamlara mahsus bir dilde eser yazılmıştır. Adı geçen dilin kullanılmasına zamanımıza kadar devam edilmiştir; fakat halk tarafından kullanılmamıştır.

Son üç dönemde İbranicenin kullanılmadığı zannedilmiştir. Her zaman Yahudilerin ikamet ettikleri memleketlerde İbranice, kutlamalarda ve dinî törenlerde kullanılmıştır. İbranice olarak yazılan eserlerin bazıları sadece İbranice ve bazıları Arapça ile Aramcanın etkisi altında kalmış karışık İbranicedir. İbranicenin böyle etkiler altında kalması, kendisi gibi Sâmi dilleri grubuna mensup, Aramca ve Arapçaya olan yakınlıktan ileri geliyor. Zamanla İbraniceden çok gelişmiş Aramca, İbraniceyi ve daha sonra aynı nedenden dolayı Arapça, Aramcayı içine almıştır.

Sâmi dillerin farklı özelliklerinden birisi, bahsi geçen dillerin kolay kolay değişmemeleridir. İşte bunun içindir ki, bu gruba mensup dillerden biri, gelişme olarak diğerlerine üstün bulunmuş ise, o dil diğerlerini içine almakla üstünlüğünü göstermiştir.

Arapça miladî VII. yüz yıldan itibaren aynı gruptaki dilleri içine alarak, Doğuda seçkin bir yer elde etmeye başlamıştır. Arapçanın etkisi altına giren İbranice, Arapçanın hareket alanı içinde gelişmiştir.

X. yüz yılda, İbranice sarf ve nahvinin belli kuralları tespit edilmiştir. Bu kuralları derleyen, miladî 942 yılında vefat eden el-Feyyûmî lakabıyla bilinen Saadiya Gaon adında Yahudî ilim adamıdır. Adı geçeninin zamanında Yahudîler parlayan İslâm medeniyetini kabul etmiş ve İbranicenin Arapçaya olan benzerliği ile yakınlığından dolayı Arapçanın sarf ve nahvi İbraniceye uygulanmıştır.

Her ne kadar Saadiya Gaon'a, İbranice sarf ve nahvini derleyen sıfatıyla bakılıyorsa da Kirâ'î¹ Yahudîlerinin el-Feyyûmî'den önce İbranicenin sarf ve nahvine dair bilgi sahibi oldukları ilmî olarak bilinmektedir². Gerçekte bu bilgi geniş bir ölçüt de değildi. Kirâ'îler bu bilgiyi Araplardan almamışlardır. Çünkü bunlar Arapça sarf ve nahvinin incelenmesini gereksiz ve tehlikeli sayarlardı³.

el-Feyyûmî'nin izlerini takip ederek İbranice'nin sarf ve nahvini Arapçanın sarf ve nahvine uygun olarak zenginleştiren pek çok Yahudî ilim adamı yetişmiş ve en ünlüleri Fas'ta ve Endülüs'te yaşamıştır. Bunlar İbranicede anlamları kapalı olan bir takım sözcükleri, Arapça ile Süryanice dillerinin yardımı ve Sâmi dilleri ile karşılaştırma metodunu takip ederek çözmüş ve açıklamışlardır.

Adı geçen ilim adamlarının İbranice'nin sarf ve nahvine ilişkin eserleri ile diğer eserleri hemen hemen Arapça yazılmıştır. İbn Tebbûn, İbranice olarak Astronomiye dair yazdığı eserde kullandığı teknik terimleri kıyaslama yoluyla Arapçadan almış ve “ufuk”, “kutup”, “merkez” kelimelerini Arapça imlâlarıyla beraber kabul ederek, İbranicede kullanmıştır⁴. Adı geçen ilim adamı, elimize birkaç bölümü ulaşmış olan Arapça karşılaştırmalı İbranice sarfında Kur'ân-ı Kerîm'den örnekler getirdiği gibi, duyularak kaydedile gelmiş çok sayıda değişik örnekler belirlemiş ve Arapça ile İbranice arasında olan yakınlığı ispat edebilmek için, Yahudî ilim adamlarının yaptıkları gibi, Arap tüccar ve gezginleri ile görüşerek, çeşitli Arap memleketlerinin lehçelerini öğrenmeye çalışmıştır.

XII. yüz yılın sonlarına doğru Yahudîlerin Endülüs'ten gitmeleri üzerine vaktiyle Yahudî ilim adamlarının Arapça olarak yazmış oldukları eserler, İbranice dilinde yazılmaya başlanmıştır. İşte Arapçanın İbraniceye olan etkisi o zaman açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu etki gerekliydi; çünkü dünya ilerliyor ve az çok ilim ve fenle meşgul olunuyordu. Yahudîler Araplarla beraber yaşadıkları dönemde çoğunlukla Arapça yazarlardı. Fakat onlardan ayrıldıktan sonra, Arapçanın zenginliğinden yararlanarak Arapçanın etkisi altında kalmış İbraniceyi yazmaya koyulmuşlardır.

Başlıca *Eski Ahit*'ten ibaret olan, sade İbranice edebiyatı dili o zamanın gelişmelerine göre yetersiz olduğundan ve Aramcanın etkisi arasında kalmış İbranice edebiyatı dili ise, birkaç yüz yıldan beri Araplar ve İslâm medeniyetiyle temasta bulunmuş Yahudî ilim adamlarına göre o kadar makbul görülmediğinden, adı geçen ilim adamları karşılaştırma yoluyla Arapçadan kelime almak yolunu bulmuşlardır.

Eski Ahit İbranicesinin sınırlı olması hakkında, araştırmacı Leusden bir fikir veriyor. Adı geçen, *Eski Ahit*'te bulunan İbranice ve Aramca kelimeleri sayarak, [sayılarının] 5642'ye ulaştığını bulmuştur⁵. Bu sayı içinde söz konusu kitapta tekrar edilen aynı kelimeler ile aynı fiilin çekimleri veya aynı ismin türevleri dahil olmayıp, ancak çekimsiz hâldeki kelimeler bulunmaktadır. Bu 5642 kelimenin kökleri de 500'e ulaşmaktadır.

Bu sayıda kelimeye göre ve eski İbranice edebiyatının başlıca *Eski Ahit*'ten ibaret olması göz önünde bulundurularak, *Eski Ahit*'in zengin bir dile sahip olmadığı yargısına varılabilir. Bu yargı doğru olamaz. *Eski Ahit*'in dili zengindir. Bu zenginlik görecelidir. Bilinmektedir ki bir dilin zenginliği, onu konuşan milletin düşünsel ve sosyal hayatı ile ihtiyaçları ölçüsündedir. *Eski Ahit*'in dili, dinî, manevî, ahlâkî ve tabîî işlerle ilgili çok sayıda eş anlamlı kelimeye sahiptir. Maddî işlerle ilgili kelimelere gelince, dili orta seviyede olmaktan bile uzaktır. Arapçada aynı durum görülmekte olup, eş anlamlı kelimeler sayısızdır. Çöllerde çok dolaşan ve orada hayatlarını

İBRANİCENİN GELİŞMESİNE ARAPÇANIN KATKISI

sürdüren Bedeviler, işlerini en çok gören hayvana, yani deveye binlerce ad takmışlardır. Sabırlı araştırmacı Von Hammer bu isimleri birer birer saymış ve 5744'e ulaştığını görmüştür⁶. Doğaldır ki deve hakkında söylenen bu eş anlamlı kelimelerin hepsi isim değildir. Bu hayvana takılan isimlerin büyük kısmı, isim yerine kullanılmış sıfatlar ile çöl şairleri tarafından mecazî olarak kullanılmış başka kelimelerdir⁷. Ancak her durumda deveye takılan isimlerin çokluğu şaşkınlık vericidir.

Yukarıda söylendiğine göre, ilerlemenin izlerini takip etmek zorunda kalmış Yahudî ilim adamları, eserlerinde kullanmak üzere, Arapçadan çok sayıda kelime almıştır. Bu durum Yahudîlerin İspanya'dan kovulma tarihleri olan 1492 yılına kadar az çok devam etmiştir. İlginçtir ki Arapça yalnızca İbranice üzerine etki etmeyerek, İspanyolcaya ve hatta bugün İstanbul'da oturan Yahudîlerin İspanyolcasına da etki etmiştir⁸.

İspanya'dan kovulan Yahudîler öteye beriye dağılmış ve zamanla İbranice, dil alanında eski parlaklığını kaybetmiş, Aramca ve hahamlara mahsus bir lehçeyle karışık bir hâlde yazılmaya devam edilmiştir. Bundan sonra her ne kadar Arap memleketlerinde Yahudîler Araplarla temasta bulunmuşlar ise de, söz konusu memleketlerde bilgi düzeyinin eski seviyesi kalmamış olduğundan, ne Araplar, ne de Yahudîler kendilerini gerektiği gibi gösterememişlerdir.

Bu makalenin baş tarafında İbranicenin gelişmesine yardım eden faktörün neden ibaret olduğunu sormuştum. Şimdi bu soruya cevap veriyorum:

XIX. yüz yılın başlangıcından itibaren Avrupa Yahudîlerini medenî haklarından yararlandırma ve onları mevcut medeniyet alanına ulaştırma çarelerini arayan bazı aydın Yahudîler, dindaşlarını yaşadıkları memleketlerin dil ve edebiyatına alıştırmakla söz konusu çarelerin elde edileceğine kanaat getirmişlerdir. Fakat o zamanki Yahudîlerin zihniyeti, diğer bir ifadeyle bağımsızlığı, yabancı edebiyatlarla meşgul olmalarına engel olduğundan, bu fikrin teoriden pratiğe geçirilmesi kolay bir şey değildi. Bunun için bir çare düşünüldü. O da Yahudîlere Avrupa yeni edebiyatının zevkini İbranice marifetiyle hissettirmektir. Fakat İbranice bu görevi yerine getirecek kadar dil olarak zengin olmadığından, Yahudîlerin bilgi düzeylerini yükseltmeyi üstlenen o aydın kesim, İbraniceyi yeni deyimlerle zenginleştirmeye başlamıştır. Bu çalışmanın meyveleri toplanmış ve çok geçmeden dinle ilgili olmayan İbranice eserler basılmış ve 1856'da *Hâmâğîd* adıyla İbranice bir gazete yayımlanmıştır. Yahudîlerin bu fikrî hareketinin en çok yayıldığı memleket Almanya olmuş ve aşamalı olarak Avusturya ve Rusya'ya da geçmiştir.

Rusya'da İbranicenin hızla gelişmesine hizmet eden en önemli sebep, Rus zulmü ve baskısıdır. Rusya'da yaşayan ve sayıları hemen hemen yedi milyona ulaşan Yahudîlerin Batı ve Orta Avrupa devletlerinde yaşayan Yahudîler gibi, hürriyet nimetinden ve medenî hukuktan yararlanmaları, bir başka ifadeyle, Rusyanın zulüm ve baskısı ile kendilerine karşı uygulanan istisnaî kanunlar yüzünden Yahudî çocuklarının Rus okullarına devamı şiddetli engellerle şarta bağlanmış ve sınırlandırılmıştır. Rus hükümetinin bu

tavrına karşı, Rusya Yahudileri eğitimi kendi çevreleri, kendi dilleri içinde aramak zorunda kalmışlardır. Kısa bir süre içinde İbranice olarak her türlü okul kitapları yazılmıştır.

Bu şekilde İbranice ilerliyordu. Bir süre sonra bu dil birden bire sönmeye başlamıştır. Bu ilginç gerilemenin nedeni şudur:

Almanya Yahudileri, İbranice kitapları aracılığıyla takdir etmeyi öğrendikleri Alman diliyle edebiyatının genişliğini, küçük bir kapsamda yazılmış İbranice edebiyatına tercih ettiklerinden, İbraniceyi bırakarak Almancaya sarıldılar. Zâten Alman Yahudî aydınlarının amacı da bu idi. Bunların görüşüne göre İbranice, Yahudileri mevcut medeniyete ulaştırmak için kurulmuş bir tür köprü idi. İstenen yere ulaşıldıktan sonra, artık o köprüye gerek kalmamıştı.

Rusya’da ise, o sıralarda iş bu memlekette esmeye başlayan özgürlük rüzgârından yararlanan Yahudiler çocuklarını Rus okullarına göndermeye başlamış ve Almanya’da olduğu gibi, İbraniceden zengin Rus diliyle edebiyatını kabul ederek, İbraniceyi ihmal etmişlerdir. Bu şekilde Rusya’da da bu dil sönmeye başlamıştır.

1882’de Rusya’da Yahudilere karşı o zamana kadar benzeri görülmemiş tekrar bir zulüm ve baskı dönemi başlamıştır. Rusya devletinin en ağır darbesi, Yahudî çocuklarının Rus okullarına devamlarını şarta bağlamak ve sınırlandırmaktır. Zâten her zaman Rus hükümetinin Yahudilere karşı kullandığı en büyük silah budur. Rusların bu tedbirlerine karşı yedi milyon insan eğitimsiz kalamazdı. Yahudiler tekrar eğitimi kendi dillerinde aramaya başlayarak, İbraniceye daha çok önem vermişlerdi. Matbaalar açmışlar, her tür kitap ve gazete yayımlama araçlarına başvurmuşlardır. İbranice gazeteler içinde en önemli yeri işgal eden, *Hâsafîrâ* ile *Hâsûfa* gazeteleridir. Bunlar günlük olarak yayımlanmaya başlayarak, birincisi günde 10 bin adet kadar çıkarmayı başarmıştır. Dreyfus davası⁹ bu hareketin şiddetlenmesi ve hızlandırılmasına ve Dreyfus davasının ortaya çıkardığı “Siyonizm”in de güçlenmesine neden olmuştur.

İbranicenin gelişmesinden söz ettim. Acaba bu gelişme ne şekilde ortaya çıkmıştır? Geri kalmış her bir dilin ilerlemesi gibi, İbranice de edebiyatçıların gayretiyle gelişme kaydetmiştir. Edebiyatçılar, Alman ve Rus dillerinin gelişme şekillerini göz önünde bulundurarak, İbraniceye sokulan yeni kelime ve deyimleri o şekilde ve onlara uygulayarak icat etmişlerdir. Sâmi olmayan bu dillere uygun olarak türetilen yeni kelimeler, İbranice şivesine göre pek de uyumlu olmazdı. Fakat başka çare olmadığı zannedildiğinden, ister istemez icat edilen deyimler kabul edilerek kullanılmıştır.

Rusya’da Yahudiler aleyhine ara sıra reva görülen öldürme eylemlerinden kurtulan birkaç Yahudî aydını, Kudüs-i Şerife sığınmıştır. Zamanla bu sığınmacılar Arapça ile meşgul olmaya başladıklarında, İbranicenin gelişmesi için başka ve fakat tabii ve bunun üzerine ilmî bir zemin olduğunu görmüşlerdir. Bu durum geçmişe dönmekten başka bir şey değildi. Yani İbraniceyi Arapça yardımıyla genişletmek demektir.

İBRANİCENİN GELİŞMESİNE ARAPÇANIN KATKISI

Bu sığınmacıların en ünlüsü Elieser b. Yahûda'dır. Adı geçen, Sâmî dillerin karşılaştırmalı metodu ile yeni İbranice kelimeler icat etmeye ve Alman ile Rus metotlarından tamamen uzaklaşmaya başlamıştır. Şimdi bu iki metot arasındaki farkları birkaç örnekle açıklayacağım:

Birinci örnek: İbraniceye “şemsiye” (kış şemsiyesi ve Anadolu Türkçesi karşılığıyla yağmurluk) kelimesi sokulmak istenildiğinde Almandaki iki kelimedenden meydana gelen isimlere müracaat edildi. Almandaki şemsiye (yağmurluk) “regenschirm” olup, “yağmur” anlamını ifade eden “regen” ile “siper” anlamını ifade eden “schirm”den türemiştir. Bu metoda uygun olarak, İbranicede şemsiyeye “mihseh-matar”¹⁰ denilmiştir. “Mihseh” siper, “matar” yağmur demektir.

İkinci örnek: Almandaki şemsiye (yaz şemsiyesi ve Anadolu Türkçe karşılığıyla gölgelik) “sonnenschirm”dir. Sonne (n) “güneş”, schirm “siper” demektir. İbranicede gölgelik “mihseh-chemech” diye kabul edilmiştir. Mihseh “siper”, chemech “güneş” demektir.

Üçüncü örnek: Almandaki eldiven “handschuh” olup, “el” anlamını ifade eden “hand” ile “kap” (ayakkabı) anlamını ifade eden “schuh” dan türemiştir. İbranicede eldiven, “baté yadayim” diye kabul edilmiştir. Çoğul tamlama hâlinde olan “baté” kelimesi “kaplar” ve “yadayim” kelimesi “eller” demektir.

Dördüncü örnek: Almandaki çorap “strumpf”dur. Bu kelime tamlama hâlinde bir isim değildir. Fakat İbranicede eldiven kelimesi hakkında izlenen metot, çorap kelimesine de uygulandığından çoraba “baté raglayim” denilmiştir. “Baté” kaplar, “raglayim” ayaklar demektir.

Beşinci örnek: İbranicede okula “bet-sefer” denilmiştir. “Bet” ev ve “sefer” kitap demektir.

Yukarıdaki beş örneğin içerdiği kelimeler, Alman ve Rus tamlama isimler metoduna uygun olarak türetilmiş yeni kelimelerdir. Şimdi Sâmî diller karşılaştırma metoduna göre, aynı kelimelerin ne şekilde türetildiğini göstereceğim:

Birinci örnek: Araplar şemsiyeye (yağmurluk) matariyye (matariyah diye telaffuz edilir) derler. Arapçada “matar” yağmur demek ve “ye” de bir ektir. İbranicede bu kelime aynen kabul edilmiş ve *Matariyah* denilmiştir. Çünkü İbranicede Arapçada olduğu gibi “matar” yağmur ve iyah aynı şekilde Arapçada olduğu gibi bir ektir.

İkinci örnek: Arapçada şemsiyeye (gölgelik), şemsiye (chemsiyah diye telaffuz edilir) denir. İbranicede bu kelime *Chemchiyah* diye kabul edilmiştir. İbranicede güneş “chemech” kelimesiyle ifade edilir.

Üçüncü örnek: Arapçada eldivenin tekiline kef (kaf diye telaffuz edilir), çoğuluna kufuf denir. İbranicede tekili kaf¹¹ ve çoğulu kapot'dur. Fakat İbranicenin el, ayak gibi çift olan her şeye mahsus yim ikillik alameti (Arapçada ikil alametlerinden biri ye nûn'dur) olduğundan kapot kelimesinin sonuna hareke yerine olan a eklendikten sonra yim eki getirilerek kapotayim olur.

Dördüncü örnek: Arapçada çoraba, cevreb denir (bu kelime aslında Türkçe olup daha sonra Arapçalaşmıştır). Üçüncü örnekte gösterilen metoda uygun olarak bu kelime *Garbayim* olmuştur.

Beşinci örnek: Arapçada okula medrese (medrassa diye telaffuz edilir) denir. Bu kelime İbranice aynen kabul edilerek *Midrachah* olmuştur.

Fransızcada -tion ile sona eren kelimeler, Rusçada -tsia ile biter. Örnek olarak Fransızca “civilisation” kelimesi Rusçada “civilisatsia” olur. Rus Musevî kelime mücitleri, İbranice için -tsia ile sona eren kelimelerin tamamını aynen kabul etmişlerdir. Fakat Sâmi dilleri karşılaştırma metoduna göre kelime türetenler, -tsia ile sona eren kelimeleri kabul etmiyorlar. Şimdi “civilisation” veya “civilisatsia” kelimesinin İbranicisi “medenyah”dır ki Arapça medeniyye (medenyah diye telaffuz edilir)’dir.

Bugün Kudüs’te *Haharot* (el-hurriyye) adıyla günlük bir İbranice gazete yayımlanıyor. Bu gazetede her gün Arapçadan alınmış yeni kelimelere rastlanıyor. Örneğin, “seferberlik” kelimesi *Gueyous*, “menzil” kelimesi menzil, “firka” kelimesi pırka ile ifade edilmiştir. *Gueyous* kelimesi “ceyş” kelimesinden türetilmiştir. İbranice de bu kelimenin kökü bulunmadığından, Arapçadan alınmış ve İbranice isim kalıplarından birine sokulmuş, yeni bir İbranice kelime türetilerek kabul edilip kullanılmıştır. Menzil ve pırka kelimelerinin kökleri İbranicede mevcut olduğundan bu son iki kelime aynen kabul edilmiştir.

Yukarıda söylendiği gibi, bu hareketin ustası Elieser b. Yahûda çok mükemmel bir sözlük meydana getirmiştir¹². Avrupada İbranice yazan Yahudî edebiyatçılar Elieser’in bu yeni kelime ve deyimlerini kolay kolay kabul etmiyorlar. Bunlar İbn Yahûda’yı, İbraniceyi Araplaştırmakla suçluyorlar. Fakat görüşüme göre, söz konusu edebiyatçılar Arapça bilmedikleri için, bir ölçüye kadar iddialarında mazur görülebilirler. Çünkü bir edebiyatçı kökü olan bir kelimedenden yeni bir kelime türetebilir. Fakat o edebiyatçı kökü olmayan bir kelimedenden yeni bir kelimeyi yapay bir şekilde türetebilirse de ilmî bir tarzda türetemez. Zira edebiyat başka, dil bilimi başkadır.

Bu makaleyi bitirmeden önce, ilginç bir cilveden söz etmek istiyorum. Rusya’da İbranicenin gelişmesine neden olan Rus zulüm ve baskı politikası ve bu dilin yeniden gelişmesine yardım edenin Arapça olduğunu belirttim. İlginçtir ki Mısır’daki İngiliz siyasî görevlileri Arapçanın her türlü gelişme kabiliyetinden yoksun bir dil olduğunu iddia ediyorlar. Hâlbuki bu asılsız iddianın zerre kadar ilmî dayanağı yoktur. İngiltere Mısır’ı işgal ettiği günden beri, Mısır’ı cahil bırakma yolunu tutmuştur. İngilizler Mısır yüksek okullarının seviyelerini çok aşağıya düşürmüştür. Güçlerine dayanarak, Arapça fakir ve gelişmeye elverişli olmayan bir dildir, diye iddia ederek, yavaş yavaş Mısır yüksek okulları, orta dereceli okullar ile hatta ilk okullarının derslerini İngilizceye çevirmişlerdir.

Arapçaya indirilen bu darbeden çok etkilenen Mısır, bu uygulamaya karşı çok sayıda Arapça yayında bulunarak, nihayet son senelerde bazı dersler Arapça olarak okunmaya başlanmıştır. Yayınların bu mücadelesi sırasında, isteklerini ilim alanında desteklemek amacıyla ve bazı Mısırlı

İBRANİCENİN GELİŞMESİNE ARAPÇANIN KATKISI

dostlarımın işaret etmesiyle “Mısır Mecmâ’-ı ‘İlmiyye”sinde, Arapçanın İbranice’nin gelişmesine yardım ettiğine dair bir konferans¹³ verdim. Bu makalenin konusundan da söz ettim.

Siyaset gereği ortaya çıkan İngiltere’nin asılsız iddialarına rağmen, bugün Arapçanın en çok ilerlediği yer Mısır’dır. Mısır Arapçası telaffuzu, İbranice’nin telaffuzuna çok yakın olmakla bu yüzden karşılaştırma daha kolay olacağını açıklamaya gerek yoktur.

¹ Kirâ’î kelimesi kirâ’et kelimesinden türetilmiştir. İbranicede *Eski Ahit*’te “Mikra” diye de isimlendirilir. Kirâ’îler *Eski Ahit*’in hükümlerine uyararak ona göre, “ve bazen harfiyen” amel ederler. Bunların tamamı yüz bin kişiye ulaşmaz. Çoğunluğu Galicya ve Rusya’dadır. Mısır’da ve İstanbul’da da birer cemaatleri vardır. Diğer Yahudiler ise, *Eski Ahit*’in hükümleriyle onları tefsir eden Talmud’a uyar ve ona göre amel ederler. Kirâ’îleri mezhep olarak diğer Yahudilerden ayıran başlıca yönleri budur. Birinciler *Eski Ahit*’in anlamını kelimelerin asıl anlamlarından, ikinciler sırasına göre bazen asıl anlamlarından, bazen de mecazî anlamlarından çıkarırlar. Bu nedenden ki birincilerin hüküm verme serbestileri dar, ikincilerininki ise geniş ve özgürdür.

² S. Munk’un *Notice sur Aboulwalid* adlı eserinin 4-10. sayfalarına müracaat.

³ Aynı eserin 4-10. sayfaları.

⁴ Arapça ile İbranice’nin karşılaştırılmasına dair bir fikir vermek için, Arap Alfabesini oluşturan harfler ile İbranice karşılıklarını gösteriyorum. Ancak İbranî harflerinin sıralaması Ebced sıralaması gibi olduğundan, Arap harflerini de adı geçen sıralamaya göre göstereceğim.

ا ب ج د ذ ه و ز ح خ ط ي ك ل م ن س ع غ ف ص ض ظ ق ر ش س، ث ت
א ב ג ד ה ו ז ח ט י כ ל מ נ ס ע פ צ ק ר ש ת
Yukarıda gösterilen “ufuk”, “kutup”, “merkez” kelimelerini oluşturan harflerin karşılıkları hafif telaffuz farklarıyla belirtilen üç kelimenin İbranicesini oluştururlar. Bu sıralama esas olarak kabul edilmişse de, her hâlde ve her zaman kesin değildir. Konu dışı olan bu uzun mesele ile burada meşgul olacak değilim.

⁵ E. Renân’ın *Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques* adlı eserinin beşinci baskısına müracaat, sayfa 140.

⁶ Von Hammer’in *Das Camel*, yani deve adıyla yazdığı inceleme Viyana Akademisi, Felsefe şubesinin memoirelerinin yedinci cildinde bulunmaktadır.

⁷ İsim yerine kullanılan sıfatlarla mecaz yoluyla ifade edilen kelimeler her dilde vardır. İstanbul sokaklarında satılan eşyanın çoğu, onları tanımlayan sıfatlarla veya mecaz yoluyla anılırlar. Örnek olarak salatalığın tazeliğini bildirmek isteyen satıcı, “körpe” diye bağırır. Aynı şekilde “taze fındık” eğlendirici bir meyve olduğundan, satıcılar bu meyveye “eğlencelik” ismini vermişlerdir. Şu anki savaşın İstanbul sokak deyimlerine ilave ettirdiği yeni bir kelime varsa o da *γερμαυκόv* sıfatıdır. Bu kelime Yunanca “Alman” demek olup, Almanya’da yenilen ve bugün İstanbul’da satılan küçük, esmer, yuvarlak ekmeklere denir. Hâlbuki körpe, eğlencelik ve *γερμαυκόv* başlı başına hiçbir zaman salatalık, fındık ve küçük esmer yuvarlak ekmek ifade etmezler.

⁸ Bu son mesele hakkında ayrıca başka yerde bahsedeceğim.

⁹ Alfred Dreyfus, Fransız Savaş Bakanlığı'nda yüzbaşı rütbesi ile çalışan Yahudi asıllı bir subaydı. 1894 yılında Fransız Ordusunun sırlarını Almanlara satmakla suçlandı, tutuklanarak Fransız Guyanası açıklarındaki Şeytan Adasında ömür boyu hapse mahkum edildi. Dreyfus'un yargılanma biçimi ve mahkum edilmesi oldukça olağandışıydı. Kendisinin ve ailesinin bütün itirazlarına rağmen değişen bir şey olmadı. Yaşanan bütün bu hukuksuzluğa sonunda ünlü romancı Emile Zola da isyan etti. Dreyfus'u destekleyen gazeteci Georges Clemanceau'nun gazetesi *L'Aurore*'de "J'Accuse (suçluyorum)" başlıklı bir açık mektup yayımladı ve gazetenin bu sayısı 200 bin satıldı. İçinde Emile Zola, Anatole France, Marcel Proust gibi ünlü yazarların da bulunduğu 3000 kişi verdikleri dilekçe ile Dreyfus'un yeniden yargılanmasını istediler. Sahte belgeler düzenleyerek Dreyfus'a iftira eden Binbaşı Henri 1898'de vicdan azabından intihar etti. Dreyfus 1899'da yeniden yargılandı; ancak mahkeme kendisini yeniden suçlu buldu. Dönemin Fransa Cumhurbaşkanı Dreyfus'u affetti. Dreyfus affı kabul etmekle beraber, aklanmak için mücadelesine devam etti. 1906'da sivil bir temyiz mahkemesinde yapılan yargılamada Dreyfus beraat etti. Dreyfus orduya yeniden döndü ve devlet tarafından *Légion d'honneur* ödülü ile ödüllendirildi. I. Dünya Savaşından sonra Yarbay rütbesiyle emekliye ayrıldı. Bu olay tarihe Dreyfus davası olarak geçti (S.N.).

¹⁰ Bu örnekle aşağıda gelecek örneklerde italik harfler ile gösterilen sesli harfler, İbranice kelimelerde mevcut değildir. Bu italik sesliler ancak kelimelerin doğru bir şekilde telaffuz edilmelerini sağlamak için buraya getirilmiştir. İtalik sesliler göz ardı edilirse, İbranice kelimelerinin asıl yazılışlarına dönülür. Örneğin "matar" daki iki a kaldırılınca üç harfli bir kelime kalır ki o da Arapçada yağmur anlamını ifade eden "matar" gibi telaffuz edilir. "Matar" kelimesini oluşturan harflerin İbranice karşılıkları sırayla yazılırsa, asıl İbranice kelime elde ediliyor. Burada Lâtin harfleriyle gösterilen İbranice kelimelerinin telaffuzu Fransızca telaffuz usulüdür.

¹¹ Bu kelime gerek Arapça ve gerek İbranice "avuç" demektir. Araplar eldivene "kef" dedikleri için, İbranicede de o şekilde kabul edilmiştir.

¹² Her biri 600 sayfa içeren bu sözlük, 12 ciltten ibaret olup, İbranice kelimelerin türetilmeleri ve kullanıldıkları yerler gösterildikten sonra, Almanca, İngilizce ve Fransızca anlamları da verilmiştir. Bu eser Berlin'de basılıyor ve basımı 1916 yılında, yani bu yıl son bulacak idi. Fakat I. Dünya Savaşı buna engel olsa gerektir.

¹³ Konferansın adı, "De la Contribution de la Langue Arabe à la Renaissance de la Langue Hébraïque" olup, *Bulletin de l'Institut Egyptien* 5. cilt 1. sayıda yayımlanmıştır.

**TÜRKLER VE ABBASÎ HİLAFETİ
İKİNCİ ABBASÎ ASRINA YENİ BİR BAKIŞ***

Fârûk ‘Umer Fevzî
Çev. Sait UYLAŞ*****

Özet: Bu makalede bir Arap tarihçisi gözüyle İkinci Abbasî Asrında Türk-Arap ilişkileri, Türklerin Abbasî Devletindeki nüfuzu ve Abbasî ordusuna katılmaları anlatılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Abbasî halifeliği, Türkler, Mutasım, Mütevekkil.

**The Turks and Caliphate of Abbasids
The Different View to the Second Abbasids Period**

Summary: In this article, it has been told with the point of view an Arab historian the relations of Turk and Arab in the second period of Abbasids and the influences of Turks over the caliphate of Abbasid and their introductions into Abbasid’s army.

Keywords: Caliphate of Abbasids, Turks, Mutasım, Mutawakkil.

* ‘*Âlemu’l-Fikr*, 1972, Sayı: 2, Nisan-Mayıs-Haziran.

** Dr., Âlu’l-Beyt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Ürdün.

*** Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri Bölümü (suylas@atauni.edu.tr).

TÜRKLER VE ABBÂSÎ HİLAFETİ İKİNCİ ABBÂSÎ ASRINA YENİ BİR BAKIŞ

Giriş¹:

Arap-İslâm tarihi, geçen yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'da yayılmış ve bazen kasıtlı, bazen de kasıtsız olarak Arap dünyamıza nakledilmiş olan çarpıtılmış bir takım kavramların sıkıntısını çekmektedir. Nitekim İkinci Abbasî Asrının, Türk Nüfûzu Asrı olarak isimlendirilmesi, Türk teriminin Abbasî ordusunun bütün birliklerini kapsayacak şekilde genelleştirilmesi ve bu Türklerin mülk edinilmiş *rakik* kölelerden sayılması bu kavramlardandır. Bu varsayımlardan hareketle yeni tarihçiler, İkinci Abbasî Asrında hilafetin çözülmesine yol açan bütün felaketleri Türklerin siyasete müdahalesine bağladılar.

Bu yanlış çıkarıma yeni tarihçileri iten sebep, sadece körü körüne Avrupalı şarkiyatçılardan nakille değil, belki de yirminci yüzyılda meydana gelen yeni olgulara ve özellikle Türkleştirme politikaları nedeniyle birinci dünya savaşı öncesi ve sonrasında Türk-Arap ilişkilerinde meydana gelen kopmalara dayanır². Böylece tarihçiler, İslâm Hilafetine Türklerin yaptıklarını yazmak ve ortaçağ Türklerinin, Araplar ve onların soylarına karşı politikalarında çağımız Türklerinden farklı olmadıklarını ispat etmek için, kalemlerini özgür bıraktılar.

Bu çarpıtılmış manzarayı ortaya koymaya yardımcı olacak bir üçüncü sebep daha ekleyebiliriz ki, bu da bazı raviler ve tarihçilerin *Türkî* terimini Maveraunnehir ülkelerindeki doğu bölgeleri sakinleri hakkında genellediklerinde karışıklığa yol açmalarıdır. Yeni tarihçiler de, derin bir araştırmaya tabi tutmadan onlardan kaynaklanan bu genellemeyi nakletmişlerdir.

Bize göre Türk teriminin Haytallılar, Harezmîler, Curcân, Sicistan ve Horasan halkı için genellenmesi doğru değildir. Yine bölgeleri Sâsânî İmparatorluğunun geleneksel sınırları dışında kalan tüm milletlerin Türk diye isimlendirilmesi hatalıdır. İkinci Abbasî Asrında ordunun *Türk Ordusu* olarak isimlendirilmesi de doğru değildir. Zira Türk askerler orduda azınlığı oluşturmaktaydılar. Son olarak bu askerlerin *rakik* (köle) sayılması da yanlıştır. Çünkü çoğu böyle değildi.

Türk Teriminin Anlamı:

Raviler ve tarihçiler, Türk terimini Arapların hükmettiği Sâsânî Devleti sınırları dışındaki doğu bölgeleri halkları için kullandılar ve bu terim Türkler ve başka diğer milletleri de kapsadı. Daha sonra gelen ilk Abbasî dönemi tarihçileri bu Türklerin yerleri konusunda ayrılığa düştüler. Taberî ve Yakûbî onları barbar, dinsiz ve acem olarak algıladı³. İbnü'l-Esîr, Harezmîler ve Ferganalılar gibi, geldikleri bölgenin yerini güçlendiren daha açık bir ıstılah kullandı. Câhiz ise, Abbasî hilafetine doğudan gelenlerin tümünü Horasanlılar olarak niteledi. Horasanlılar ile Türkleri ayıran ayracın yerleşiklik olduğunu öngördü. Horasanlılar yerleşik medenîler iken, Türkler göçebe bedevilerdi⁴.

Kuşkusuz Câhiz'in bu gözlemleri üzerinde önemle durmak gerekir... Câhiz, İslâm'dan ve Arap kültüründen etkilenmiş, İslâm toplumunun çemberine giren, Horasan'da ve Maverâunnehir'deki yerleşik Türk ve Türk olmayan unsurlar ile göçebe Türk ve Türk olmayan Abbasî hilafetinin orduda kullandığı unsurların arasını ayırt edip, bu göçebe Türkler ile diğer göçebeler arasında bir ilişki kurmaya çalışır. Türk göçebeler ile diğer göçebelerin oluşturduğu bu iki gurubun, Abbasî devletine tehdit oluşturan başlıca iki özellikte ortak olduklarını düşünür. Bu özelliklerin birincisi; göçebelik, sert mizaçlılık ve cesaret, ikincisi ise tehlikeye açık olmadır. Turkî ve Horasânî istilahlarının bölgesel temel üzerine yerleştirilmesi ve ilk tarihçiler tarafından daha önce ikisinin arasının açıkça ayrılmamış olması, oryantalistlerin yaydığı ve yeni tarihçilerin de kabul ettiği 'İkinci Abbasî Asrını *Türk Nüfuzu Asrı* olarak gören' söz konusu çarpıtılmış görüntüyü çürütmektedir.

İslâm Devletinde Türk Varlığı

Geleneksel düşünce, Türkleri kullanan ilk kişinin Abbasî halifesi el-Mu'tasım olduğu yönündedir. Gerçekte bu düşünce yanlıştır. Zira Türkler İslâm toplumunda Abbasî döneminden önce bulunmuşlardı ve el-Mu'tasım yeni bir şey ortaya koymuş değildi. Sadece kendinden önceki halifelerin er-Reşîd'den itibaren, belki de bu dönemden daha önce takip ettikleri politikayı izledi.

Bazı araştırmacılar Türklerin Abbasî ayaklanmasında ve Abbasîlerin yönetimi ele geçirmelerinde rol oynadıklarını ortaya attılar⁵. Türkler, Abbasî Devletinin kuruluşundan sonra gerek fert ve gerek gruplar hâlinde saray hizmetlerinde, muhafızlıkta ve yönetimde bulundular. Abbasî Devletine geliş yolları ise şunlardır:

1- Savaş: Türklerin ve doğu bölgeleri sakinlerinin bir bölümü fetihçi Arapların elinde geldiler.

2- Göç: Sürekli olarak doğu bölgesi sakinlerinin İslâm devleti sınırları içine göçü devam etti ve yavaş yavaş Müslüman Arap toplumunun çemberi ve kültürel değerleri içinde eridiler.

3- Dinî tebliğ: Çok sayıda Türk ve Türk olmayan doğu bölgeleri sakinleri, İslâm'a girdiler ve birçok nedenlerden dolayı onun ilkelerini kabul ettiler.

4- Askerlik: Halifeler asker olmak isteyenlerin isimlerini kaydetmek ve ordu saflarına katılmalarını sağlamak için buyruklar gönderiyorlardı.

5- Alış veriş: Horasan ve Mâverâunnehir tüccarları köle getiriyorlar ve onları Abbasî devleti sınırları içinde satıyorlardı. Ne var ki ordudaki kölelerin sayısı çok az idi. Çünkü onların çoğu evlerde özel hizmette kullanılmaktaydı.

6- Türk ve diğer milletlerden köleler Horasan ve Mâverâunnehir bölgesine ait senelik verginin bir bölümü olarak Bağdat'a gönderiliyorlardı. Ne var ki bunların sayısı ne çok, ne de düzenli idi.

TÜRKLER VE ABBÂSÎ HİLAFETİ İKİNCİ ABBÂSÎ ASRINA YENİ BİR BAKIŞ

Hicret yoluyla İslâm devletine giren Türk ve doğu bölgeleri sakinleri; işte onlar asker olmayı kabul ettiler ve ordu saflarına katıldılar. Bu yüzden halife onları ordunun liderleri ve komutanları olarak atadı ve şerefliendirdi. Onlar da Abbasî halifesine velâ (dostluk-sadakat) bağıyla bağlandılar ve onun *mevâlîsi* (koruyucusu-dostu) oldular. İşte bu *Velâ'u'l-istina'* (Emir Sadakati) diye isimlendirilmiştir.

Bu askerler *rakîk* miydiler?

Burada bu askerlerin köle olduğu yönündeki yanlış, fakat yaygın olan bir varsayımı düzeltmemiz gerekir. Abbasî ordusunda askerlik yapan Türk ve diğer doğu bölgeleri sakinlerinin büyük çoğunluğunun kölelerden oluştuğunu ispat edecek herhangi bir şey yoktur. Aksine onları halifeye bağlayan bağ velâ bağıdır. İşte bu yüzden halifeler de onları askerlerin komutanları ve liderleri yapmakta, onlar da halifenin mevâlîsi ve gilmânı olmaktaydılar. Bu yapıda kölelik müessesesini andıran herhangi bir şey yoktur.

Halifenin hizmetindeki mevâlî ve gilmân sınıfının varlığının, Abbasî döneminin başlangıcından itibaren devam etmiş olması mümkündür. *Mevlâ-hâdim-gulâm* gibi terimler halifenin, kökenlerine ya da ırklarına bakmaksızın Abbasî sarayına sadakat bağıyla bağlı olanlara verdiği dereceleri. Zamanın akışıyla birlikte bu terimler gelişti ve İkinci Abbasî Asrında *şâkiriyye* terimi yayıldı. Onlar, saraylarda *mevlâ emîri'l-mu'minîn* veya *hâdimu emîri'l-mu'minîn* gibi dereceler kazanarak, döneminin yükünü çeken, emirlerini izleyen mevâlî ve gilmândan oluşan paralı askerlerdi.

Abbasî Hilafeti ve Türkler:

Tarihi rivayetlerimiz, Halife Mansûr döneminden itibaren saraylarda ve muhafızlıkta Türk ve doğu bölgeleri insanların bulunduğuna işaret etmektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi onlardan bazıları yıllık verginin bir bölümü olarak Taberistan'a gönderiliyorlardı⁶.

Bir başka rivayete göre, Halife Mansûr'un, kılıç kullanmaları, mükemmel bir şekilde ok atmaları ve savaş konusundaki eğitimleri nedeniyle gilmânından övünç duymuş olması, onlara verdiği özel önemin bir işaretiydi.

Se'âlfîbî, Mansûr'un Türkleri ilk kullanan halife olduğunu rivayet eder. Âmilî'de, Mansûr'un Haccâc b. Erta'e en-Nah'î el-Kûfî'yi el-Mehdî ile birlikte Horasan'a gönderdiği ve ona yetmiş memluk verdiği kaydedilmektedir⁷.

Taberî'de, Ya'kubî'de, Caşşiyârî'de İbn Fakîh'de, İbn Bedrûn'da geçen başka birçok rivayet, halifenin mevâlîsinin ve komutanlarının isimlerinin sonunda *Turkî* lakabının olduğunu teyit eder⁸. Örneğin Beşşâr et-Turkî, Mubârek et-Turkî, Şâkir el-Kâid et-Turkî, Ferec el-Hâdim et-Turkî vs... Hiç şüphesiz bu rivayetler bir defa daha tarihçilerin, doğudan gelenlerin tümünü kapsayacak şekilde bu lakabı umumileştirdiklerini gösterir.

Türkler Abbasîlere karşı yürütülen hareketleri ortadan kaldırmada önemli rol oynadılar. Halife b. Hayyât,⁹ Halife Mehdi zamanında

Abdusselam el-Yeşkûrî komutasındaki Türk askerinin harici direnişini kırmada önemli rol oynadıklarına değinir. Zira söz konusu isyanda “*Hariciler oklarını yağdırmışlar Türkler ise onları darmadağın etmiştir*”. el-Câhiz, Hârûnurreşîd döneminde Velîd b. Tarîf b. eş-Şârî'nin Arap yarımadasındaki direnişinin bitirilmesinde Türk askerinin oynadığı role işaret etmektedir.

İsyancılar Türk askerinin önemini, cesaretini savaşçı yeteneklerini kavramışlar ve hatta Rafî' b. Leys Horasan'da, Hârûnurreşîd hilafetine karşı ayaklandığında onlardan faydalanmıştı. Bunda anlaşılmayacak bir durum yoktur. Çünkü Türkler daha önce de Emevîler'e karşı Hârût b. Sureyc el-Murciî gibi başka isyancılara da yardım etmişlerdi.

Türklerin ve diğer doğu bölgeleri sakinlerinin, Abbasî devleti sınırları içine akımı devam etmiştir. Makrîzî, el-Me'mûn'un Türkleri hizmetine aldığına ve Türklerden bir gulâmı yüz bine satın aldığına değinir¹⁰. Nitekim Buhara valisi, el-Me'mûn'a Türk gulâmlar hediye etmiştir ve Tolun'da bunlardan biridir¹¹. Zaten el-Me'mûn'un, el-Emîn'e karşı mücadelesinde zafere ulaşması için Türkleri yanına çekmesi gerekiyordu. Ne var ki sadece Türkler el-Me'mûn'un yardımcısı değillerdi. Bu bakımdan bazılarının ileri sürdüğü gibi onun zaferinin belli bir ırkın zaferi sayılması mümkün değildir¹².

İç Savaş:

Emîn ve Me'mûn arasındaki iç savaştan itibaren Abbasî hilafetinin içine düştüğü şartlar, tarihçilerin Türk olarak isimlendirdiği Horasan'dan ve Mâverâunnehir bölgelerinden yeni göçebe unsurların kullanımına zemin hazırladı. Yerleşik hayat ve kısmi ekonomik büyüme, insanları sükunete, şehir hayatına ve refaha alıştırdı. Artık Irak halkı savaş ve mücadele işleriyle ilgilenmiyorlardı ve Abbasî hilafetinin savaşçı yeni bir unsur araştırması gerekiyordu ki, kaybettiklerini Mâverâunnehir bölgesinde, Türkistan ve Kafkaslarda buldular.

Suriye ve Mısır gibi diğer merkezi bölgeler hakkında; orada kurulan devletçikler bu bölgelerden değil, aksine bu bölgelerin dışından göçebe savaşçı unsurlara dayanıyordu diye söylenenlerin, Irak halkı hakkında söylenemeyeceği bir gerçeği yansıtır. İslâm'a giren ve Arap kültürünün ruhuyla dolan bu unsurlar, Suriye'nin ve Mısır'ın Bizanslılara, Haçlılara ve Moğollara karşı savunmasında önemli rol oynamışlardı.

Burada Arapların, onlarla birlikte harbe ve İslâm devletinin sınırlarını savunmaya katıldıklarında, Mâverâunnehir ve savaşçı Türkistan sakinlerinin gücünü ve fitrî bahadırılıklarını bildiklerini vurgulamak gerekir. Velîd b. Abdulmelik ve Hişam dönemlerinde Emevî devleti, fethedilen yöre halklarına, müşriklere karşı bölgelerini savunmalarına ve hatta İslâm yurdunu genişletme çabalarına karşılık bir pay verme siyaseti güttü. Böylece fethedilen yöre halkları Emevî döneminin başlangıcındaki gibi artık orduya katılmaktan mahrum kalmayıp, aksine aşama aşama onların savunma ve

TÜRKLER VE ABBÂSÎ HİLAFETİ İKİNCİ ABBÂSÎ ASRINA YENİ BİR BAKIŞ

saldırıya katılmalarına izin verildi. Hişam b. Abdulmelik onlara karşı hoşgörölü olmakta ve onlardan İslâm'dan dönenleri cezalandırmamaktaydı. Fıkıh alimleri buna karşı çıktıklarında ise onlara Türklerin İslâm'dan dönmelerinin onlarla İslâm otoritesi arasındaki ihtilaftan sonra ortaya çıktığını, böylece Türklerin Arap egemenliğine isyan edip aynı zamanda İslâm'dan da çıktıklarını gerekçe gösteriyordu. Bir başka ifadeyle onların dinden dönmeleri egemen güç ile alakalarına bağlanmaktaydı ve asli bir şey değildi. Bu yüzden Hişam siyasi irtidat ile akaidi irtidatı birbirinden ayırdı¹³.

Mu'tasım ve Türkler:

Mu'tasım'ın hilafeliği döneminde Türklere olan ilgi arttı. Zira Mu'tasım önündeki yolu hazır, arkasında ise dopdolu bir geçmiş bulmuştu. Yine o, Türkleri toplayıp istifade ettiğinde, insanlar içinde onları en iyi tanıyandı¹⁴. Onların sayısını artırdı, saraylarda ve orduda istihdam etti. Rivayetler Ferganalılar, Safedililer, Harezmîler, Cürcânlılar, İsbicabililer, Huzrîliler, Uşruseneliler derken onların yaşadıkları bölgelerine işaret etmektedir. Nitekim onların sayıları giderek artarak on binlere ulaştı¹⁵.

Büyük bir çoğunluğu Türkçe konuşmalarına rağmen tümü Türk değildi. Öyle ki, Mu'tasım'ın ordusu Kuzey Afrika'dan, Araplardan, Horasanlılardan, ve muvelled çocuklarından gurupları da içermekteydi. Orada Mu'tasım'ı, Türklerden ve diğer doğu halklarından asker sayısını artırmaya iten çok sayıda sebep vardır. Belki de bunlardan birincisi daha önce değindiğimiz merkezi bölgelerin güçlü savaşı unsurundan yoksun olması, ikincisi ise Mu'tasım ile Bağdat halkı arasında uyumun bulunmamasıdır. Mu'tasım, askerlik ve biniciliğe meyilli, katı ve sert tabiatlıydı. Aralarındaki ki ruhi ve fitri uzaklık nedeniyle müreffeh, şehir yaşamına alışkın Bağdat toplumunda bu yapısına karşılık bulamadı.

Türk ve Doğu halklarının Bağdat'ta davranışları neredeyse göçebe askerler ile şehirli Bağdat halkı arasında çarpışma çıkaracak kadar kötüleşti¹⁶. Durum başkentin caddelerinde çatışmalara ve başkaldırıya dönüştü. Yakut, Bağdat halkının *"ya Bağdat'tan çıkarırsın, çünkü insanlar senin askerinden acı çekmektedirler, veya sana karşı savaşıyoruz!"*¹⁷ diyerek halifeyi uyardıklarını söylediğinde belki mübalağa yapıyordu. Aslında Mu'tasım Bağdat'tan uzaklaşmanın gereğini kavradığı için h. 221 senesinde askerlerini Samerrâ'ya nakletti¹⁸. Ne var ki Bağdat halkı Mu'tasım'ın siyasetine karşı çıkmaya devam etti ve Arap komutan Acif b. Anbese, Abbâs b. Me'mûn ile anlaşarak, Bizanslılara karşı yapılan Amûriyye gazvesinde Mu'tasım'a suikast yapmayı ve yönetimi ele geçirme planladı. Fakat hareket başarısızlığa uğradı. Abbâs hapsedildi, sonunda susuzluktan öldü ve ona katılanların hepsi öldürüldü.

Mu'tasım'ın valisine Arapların divandan düşürülmesini ve onların italarının kesilmesini emretmesinin akabinde Mısır'da Yahya b. el-Vezir el-Cerevî komutasındaki Lahm ve Cüzam kabileleri ayaklandılar fakat bu ayaklanma da başarısız oldu¹⁹. Ürdün'de bulunan Ebu Cerb b. Mubergi' el-Yemânî, Suriye halkı Araplarının Mu'tasım'ın politikasından şikayetçi

olmaları sebebiyle harekete geçti ve kendisinin Emevi olduğunu ilan etti. Dolayısıyla ona tabi olanlar çoğaldı ve giderek tehlikeli hale geldi²⁰.

Bütün bunların ötesinde Mu'tasım'ın siyaseti bizatihi Abbasi hanedanından bir muhalefetle karşılaştı. İshak b. İbrâhîm el-Abbâsî, halifenin Türkleri yakınlaştırma ve Afşîn, Aşnas, İtâh²¹ ve Vasîf'ı komutanlar olarak vasfedip kullanma politikasını, onların asli unsur değil alt unsurlar olmaları sebebiyle eleştirdi²².

Bu Türklerden bazıları Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde üst komuta kademelerine ulaşmıştı. Nitekim Vâsık da onlara güvenme konusunda babasının politikasını sürdürdü ve hatta kendisi başkent dışına çıktığı zamanlarda Türk olan Aşnas'ı yerine vekil atamasıyla bu hususta daha da ileri gitti. Suyûtî'ye göre:²³

“Vâsık yerine sultan atayan ilk halifedir. Zira Aşnas et-Turkî'yi sultan yapmış ve ona taç giydirmiştir.”

Suriye ve Hicaz halkı şikayetlerini ortaya koymaktan vazgeçemediler. Hareketleri başarısız olduğunda ise Boğa el-Kebir Arap esirleri aşağıladı, onları kırbaçladı, ve zincire vurdu.

Mütevekkil'in Öldürülmesi:

Vâsık hilafete hiç kimseyi veliaht tayin etmediği için, Mütevekkil'in iktidarı, Türk komutanların aday göstermesi ve bir çoğunun desteğiyle gerçekleşti²⁴. Fakat mezkur halife çok geçmeden bu komutanların idareye ve siyasete karışmalarının tehlikesinin farkına varıp, kendisini ve hilafeti kaostan kurtarmak için bir plan yapmaya başladı.

Bu askeri komutanların, Mu'tasım döneminin bitiminden itibaren yönetimi etkileri altına almayı arzulamaya başladıkları bilinmektedir. Fakat halife onlardan daha güçlüydü ve mal ve adam toplayıp, bir de isyan eden Taberistan valisi Mazyar ile irtibat kuran Afşîn'i yargıladı. Çünkü Afşîn, Mazyar'ı putperest ve Mecusi mezheplerinden üzerinde ittifaka vardıkları din ve mezhep için isyana ve dinden dönmeye teşvik ediyordu²⁵.

Vasık döneminde ise Aşnas halifenin naibi olmuştu. İtah ise doğu bölgesini kontrolü altına aldı, sonra ordunun komutanı ve Mütevekkil döneminde hilafet sarayının hacibi ve sorumlusu oldu.

Bu askeri komutanlar idarede yeni bir tarz geliştirmişlerdi. Onlardan herhangi biri Irak dışındaki bir bölgenin idaresine atandığında kendi yerine bir vekil gönderiyor ve kendisi işlere yakından vakıf olmak ve saraylardaki rakiplerinin kutuplaşmaları karşısında kendi konumunu korumak için başkentte kalıyordu.

Halife Mütevekkil bu askeri komutanların nüfuzunu sınırlandırmak için çok çaba gösterdi. Kısa bir süre sonra açığa çıkacak olan ehli hadis ekolünü, ehli sünnet ve'l-cemaat ekolüne karşı güçlendirmek ve mutezileyi yok etmek olan onun dini anlamdaki siyaseti, kendi halkının desteğini kazanmayı

TÜRKLER VE ABBÂSÎ HİLAFETİ İKİNCİ ABBÂSÎ ASRINA YENİ BİR BAKIŞ

hedefliyordu. Çünkü fakihler, mutezilenin sebep olduğu sıkıntıdan sonra bu yöne meyiletmekte, insanların ekserisini etkileyebilmekte ve Mütevekkil'in siyasetini desteklemek için onları elde edebilmektedirler.

Bu işin bir tarafı; diğer taraftan Mütevekkil, bölgeler üzerindeki doğrudan Abbâsî nüfuzunu güçlendirmek için devleti üç oğlu arasında pay etmeye kalkıştı²⁶. Batı kanadı Muntasır'ın, doğu Mu'tezz'in idi. Şam bölgeleri ise Mu'eyyed için ayrılmıştı. Bu çaba bir fayda sağlamadı. Mütevekkil'in, dedesi Reşid'in daha önce boş yere böyle bir gayret sarf ettiğini fakat bunun sonucunun Emîn ve Me'mûn arasında feci bir iç savaşa yol açtığını bilmesi gerekirdi..

Ancak Mütevekkil İtâh'ı Samerrâ'dan uzaklaştırıp sonra da öldürmeyi başardı... Fakat hacipliği başka bir komutana verdi. O da Vasîf idi. Halifenin, onlardan bir kısmının etkisinden kurtulmak için diğer bir kısmının desteğini almak zorunda olması, bu komutanların etkisinin ne kadar büyük olduğunu gösterir. Bu olay huzursuzluğu artırdı. Çünkü asker tam bir uyum içinde olmayıp aksine her bir gurup belli bir komutan için taassup beslemekteydi .

Daha sonra Mütevekkil başka bir adım atmayı denedi ki bu da başkent Samerrâ'dan Dımaşk'a nakli idi (244/858). Orada Araplar içinde kuşatılmış olarak kalmayı tasarladı, fakat komutanlar onu Sâmerrâ'ya²⁷ dönmeye mecbur bıraktılar. Şam halkı ise ona yardımcı olmayıp aksine ita isteyerek ona karşı ayaklandılar. Oysa Mütevekkil'in, Şam halkının hiçbir Abbâsî halifesine yardım etmeyeceğini bilmesi ve kendinden önce Abdullah b. Ali ve el-Emîn'in başlarına gelenlerden ders çıkarması gerekirdi.

Askeri liderler Mütevekkil'in oğlu Muntasır'ı yanlarına çekmeyi ve babasının politikasına karşı kışkırtmayı başardıklarında, Halife de Muntasır'a karşı Mu'tezz'i üstün çıkarmaya çalışmaktaydı. Bunun için ona mal dolusu hazineler ve darphane verip bir de dirhemlere isminin basılmasını emretti. Akabinde, hiç kimsenin kılı bile kıpırdamadan, Mütevekkil, İsfahan'da komutan Vasîf'i kısırtıp öldürmeyi başardı.

Askeri komutanlar bu güçlü halifenin icraatlarından sıkılmışlar ve ona karşı komplo kurmuşlardı . Fakat onların bu komploları ortaya çıktı ve gizli düşmanlık açık bir mücadeleye dönüştü ki, bu yüzden halife, Vasîf ve Buğa'dan kurtulmaya, aynı şekilde onların tarafında olan Muntasır'ı da öldürmeye karar vermişti. Fakat komutanlar ondan daha hızlıydılar ve Buğa es-Sağır'ın önderliğinde bir gurup onu gafil avladı. Mütevekkil'i muhafızı Bağir öldürdü, sonra da oğlu Muntasır'a biat ettiler (247/861).

Mütevekkil'in suikasti, Abbâsî halifesine karşı yapılan ilk askeri inkılap ve askeri komutanlardan küçük bir gurup elinde oyuncak olan halifenin otoritesinin sonunun bir başlangıcıydı.

Sonuç:

Mütevekkil gibi bir halifenin bir avuç askeri komutanın elinde mağlup düşmesine ve onların, Mütevekkil'i izleyen halifelerin geleceğini

belirlemedeki gözle görülür etkilerinin tadına varmalarına rağmen, bu zümrenin Abbasî devletinde tüm yetkiyi kendi tekellerinde bulundurmadıklarını ifade etmemiz gerekir. Bilakis orada, sarayın içinde ve dışında dikkate alınması gereken siyasi kutuplaşmalar vardı ve dolayısıyla her ne kadar komutanların etkisi artsa da, onların, hedeflerini gerçekleştirmek için vezirler, idari ve siyasi alanlarda söz sahibi çok sayıda divan başkanı gibi eli kalem tutanlardan yardım almaları gerekiyordu. Oysa bunun aksi doğrudur.²⁸

Bu bakımdan hiçbir kutuplaşma sadece kılıç erbabından kaynaklanmayıp bilakis kalem erbabını da içermek zorundaydı. Ayrıca kılıç erbabı da sadece Türk değil, doğu yöresi sakinlerinden çeşitli ırklardan oluşmaktaydı. Ve yine bu ırkların tümü rakik değil sadece belirli çıkar ilişkilerinin bağladığı halifenin mevalisinden oluşmaktaydı²⁹. Bu komutanlardan bazıları devlet kademelerinde yüksek mevkilere ulaşmış nüfuz sahibi olduklarında otoriteye ve hilafete zarar verdiler. Nitekim onlardan önce de Bermekiler ve Sehloğulları nüfuz sahibi olmuşlar ve bunu kötüye kullanmışlardı. Nasıl ki bazı Farişilerin o dönemdeki etkilerinden dolayı birinci Abbasî asrını Fars Nüfuzu Asrı olarak söylemek yanlış ise aynı şekilde bazı Türk komutanlarının etkileri nedeniyle İkinci Abbasî Asrının da Türk Nüfuzu Asrı olduğunu farz etmek mümkün değildir.

¹ Makalenin orijinalinde bazı dipnotlarda sayfa numaraları sehven yazılmamış. Biz de ulaşamadığımız eserler için, dipnotları makalenin orijinalinde geçtiği gibi almayı uygun bulduk (Ç.N.).

² Şüphesiz yazar Türkleştirme politikası gibi hiçbir dayanağı olmayan bir iddia ileri sürerken, büyük ölçüde Batı sömürgesi altında bu düşüncelerin zihnine enjekte edildiğinin farkında değildir. Zira ne Osmanlının son dönemlerinde, ne de daha önce Türklerin etkin olduğu dönemlerde böyle bir iddiayı ispat edecek herhangi bir delil gösterilmemiştir. Aksine Türkler özellikle dini hassasiyetleri sebebiyle onların dillerini ve bir çok kültürünü almışlar ve özümsemişlerdir. Belki yazar, Türkleştirme politikası yerine milliyetçilik akımları deseydi daha doğru olurdu (Ç.N.).

³ et-Taberî, *Târîh*, s. 1181; Ya'kûbî, *el-Buldân*, s. 29.

⁴ el-Câhiz, *Resâ'il*, (Menâkibu't-Turk), thk. Abdüsselâm Hârûn, s.60, 1964.

⁵ Amberî, *Târîhu Buhârâ*, s. 120 vd.

⁶ İbn İsfendiyar, *Târîhu Taberistân*, (İng. trc.) London, 1905.

⁷ es-Se'âlibî, *Letâ'ifu'l-ma'ârif*, 1960, s. 20; el-Âmilî, *A'yânu's-şî'a*, Dımaşk, 1936.

⁸ el-Cahşiyârî, *el-Vuzerâ*, s. 31.

⁹ et-Taberî, *Târîh*, II, 475.

¹⁰ el-Makrîzî, *el-Makfî* (Yazma).

¹¹ Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, II, 165.

¹² Bkz. et-Taberî, s. 861, 1151; el-Câhiz, *Muntehabât* (yazma), varak 121.

¹³ et-Taberî, *Târîh*, VII, 191.

¹⁴ el-Câhiz, *Menâkibu't-Turk*, (Resâ'il), s. 62, 1964.

¹⁵ el-Mes'ûdî, *Mûrûcu'z-zeheb*, IV, 53.

¹⁶ et-Taberî, *Târîh*, X, 304.

¹⁷ Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, V, 14.

¹⁸ a.g.e., V, 13; el-Mes'ûdî, *Mûrûcu'z-zeheb*, IV, 9 vd.

¹⁹ el-Kindî, *el-Vulât*, s. 194.

TÜRKLER VE ABBÂSÎ HİLAFETİ İKİNCİ ABBÂSÎ ASRINA YENİ BİR BAKIŞ

²⁰ et-Taberî, *Târih*, VII, 312-314.

²¹ Arapların İtâh diye isimlendirdikleri komutan Türk kaynaklarında İnâk olarak geçmektedir. (Ç.N.), bkz. Yıldız, Hakkı Dursun, “İnak et-Turki”, *TDVİA*, XXII, 256-257, İstanbul, 2000.

²² a.g.e., 316 vd.

²³ *Târihu'l-hulefâ*, s. 226.

²⁴ Bkz. Fâruk Umer, “Nazrâtun fî Siyâseti'l-Mutevekkil”, *el-Mecelletu't-târihiyye*, Bağdat, 1972.

²⁵ el-Mes'ûdî, *Mûrûcu'z-zeheb*, IV, 59.

²⁶ *Miah the Reign al-Mutawakil thesis*, P. 40 Asiatic Society of Pakistan, 1969.

²⁷ Makale yazarı bizim Sâmerâ olarak çevirdiğimiz kelimeyi kanaatimizce sehven Şâm olarak yazmıştır. Tarih kitaplarında Mütevekkil'in başkenti Samerrâ'dan Şam'a (veya Dımaşk) iki aylık bir süreyle naklettiği geçmektedir. Ayrıca o dönem içinde Şam'ın geniş bir bölgeyi kapsadığı ve Dımaşk'ın ise Şam bölgesi içinde bugün Suriye'nin başkenti olan Şam şehrini kapsadığı bilinmektedir (Ç.N.).

²⁸ “*Bunun aksi doğrudur*” ifadesinden kasıt komutanların siyasilere yardım almış olmamaları değil aksine el-Mütevekkil'in öldürülme konusunda siyasilere komutanlardan yardım almış olmalarıdır. Zira tarihi bilgiler Mütevekkil'in oğlu Muntasır'ın babasının öldürülmesi konusunda ciddi rol oynadığını gösteriyor Bkz. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I-XIV, İstanbul, III, 240-241 (Ç.N.).

²⁹ Burada rakîk ve memâlik arasında fark olduğunu vurgulamak gerekir: *Rakîk* doğuda genellikle ev işlerinde ve özel hizmet gereksinimlerinde kullanılır, *memluk* ise orduda görev yapar. Memluklar, rakîk gibi alınıp satılan bir mal olmayıp bilakis saraylara velâ (dostluk-sadakât) bağı denen özel bir bağla bağlanmaktaydılar. Aynı şekilde onlar komutanlarına da güven bağı ile bağlı. Abbasî devletinin ilk zamanlarından itibaren orduda zencilerden, kölelerden gurupları kullanmasına rağmen bu şu ana kadarkilerin sonu fakat sonuncusu değildi. Abbasiler memlukleri doğu bölgelerinden getiriyorlardı ki, bu da bir yönden rakîk bir başka yönden memluk arasında açık bir etnik farklılıktır.

NİÇİN PAKİSTAN?* (MUHAMMED İKBÂL'İN TARİHÎ KONUŞMASI)

Çev. Ahmet Albayrak**

Özet: Pakistan'ın kuruluşuna giden yolda ilk adım olarak kabul edilen aşağıdaki metin, Dr. Muhammed İkbâl'in Hindistan'ın Allahâbâd şehrinde 29 Aralık 1930 tarihinde toplanan ve entelektüel, akademisyen ve siyasetçilerin bulunduğu seçkin kişilerin oluşturduğu Tüm Hindistan Müslümanları Birliği'nin Yıllık Toplantısı'nda başkan olarak yaptığı konuşma metninin çevirisidir. Bu metin, İkbâl'in siyasî kabiliyetini ve niçin Pakistan sorusunun cevabını içermesine rağmen, ülkemizde henüz çevrilmiştir. Anadolu topraklarına olan ilgisi ve Türklere olan sevgisi dolayısıyla İkbâl, Türkiye'de çok sevilen bir fikir ve aksiyon adamıdır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed İkbâl, Pakistan, Hindistan/İndular, İngilizler, İslâm, Milliyetçilik, Simon Raporu, Yuvarlak Masa Konferansı.

Why Is Pakistan? (The Historical Speech of Muhammad Iqbal)

Summary: This text is the translation of the Address is delivered by Dr. Muhammed Iqbal as president at the Annual Session of the All-India Muslim League at Allahabad on 29th December, 1930. In this session, there were distinguished peoples such as intellectuals, academicians and politicians. It has been accepted that this speech is the first step to which the way on the foundation of Pakistan. The text has translated in our country yet in spite of containing the political capability of Iqbal and the answer of the question of why is Pakistan. In Turkey, Iqbal is very loved by men also if his readers or not as thinker and action man because of his interest in the lands of Anatolian and his affection to Turks.

Keywords: Muhammad Iqbal, Pakistan, India/Hindus, Englishmen, Islam, Nationalism, Simon Report, Round Table Conference.

* Başlık, metnin içeriğine ve amacına uygun olarak tarafımızdan konulmuştur. Metindeki ara başlıkların, İkbâl'in konuşmasında veya orijinal yazılı metninde yer alıp almadığı belirtilmemektedir. Metindeki italik yazılımlar, tarafımıza ait olmayıp orijinal baskısından aynen aktarılmıştır. Bu metin *Presidential Address* başlığı ile kitapçık şeklinde Pakistan Devleti, Enformasyon ve Yayın Bakanlığı tarafından İslamâbâd şehrinde Khursheed Printers Ltd.'de yayınlanmıştır (Baskı tarihi yazılmamış). Söz konusu kitap, Lahor'da Cinnah Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Aynı metin ayrıca şu eserlerde de tam metin olarak veya kısmen yer almaktadır: Lâtif Ahmed Şirvanî (derleyen), *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Lahore 1995 (4. bsk.; ilk baskı 1944), Pakistan İkbâl Akademisi Yay., s. 3-29; Gulâm Hüseyin Zülfikâr (derleyen), *Development of Iqbal's Mind and Thought*, Lahore 1998, s. 202-212; Gulâm Hüseyin Zülfikâr, *Pakistan as Visualized by Iqbal and Jinnah*, Lahore ts., s. 13-26; Richard Symonds, *The Making of Pakistan*, London 1950, s. 21, 35-36; *Chronology of Pakistan Movement* (December 29, 1930- August 14, 1947), National Archives of Pakistan Ministry of Culture & Tourism, Islamabad 1985, s. 1.

** Yard. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Rize İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (albayrak16@yahoo.com).

NİÇİN PAKİSTAN?

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla,

Efendiler,

Hindistan'da, İslâm siyâsî düşünce ve aktivitesi tarihinin en kritik zamanlarından birinde, Tüm Hindistan Müslümanları Birliği'nin tartışmalarına başkanlık yapmak üzere beni davet etmenizle bahsetmiş olduğunuz onurdan dolayı sizlere içtenlikle minnettarım. Eminim ki bu büyük mecliste, benim tecrübemden kat kat fazla siyâsî tecrübesi olan ve olaylara vukûfiyetinden dolayı kendilerine derin saygı duyduğum insanlar var. Bundan dolayı, bugün çalışmak üzere davet edilen bu tür kişilerin siyâsî kararlarında meclisi yönetme talebimde, kendimi, sınırımı aşmış biri olarak kabul edeceğim. Hiçbir fırkaya önderlik yapmıyorum; hiçbir lideri takip etmiyorum. Hayatımın çok büyük bir kısmını, İslâm'ın hukuk ve siyasetinin, kültürünün, tarihinin ve edebiyatının dikkatli bir şekilde araştırılmasına adanmışım. Zamanla kendisini gözler önüne seren, İslâm'ın ruhuyla olan bu sürekli bağlantının bana, İslâm'ın bir dünya gerçeği olarak anlamını derinden kavrama sezgisi verdiğini düşünüyorum. Değeri ne olursa olsun, bu bakış açısının ışığı altında, Hindistan Müslümanlarının İslâm'ın özüne sadık kalmada kararlı olduklarını iddia etmenin yanı sıra ben, sizin kararlarınıza müdahale etmemeyi, fakat bana göre bu kararların genel çerçevesini çizecek olan ana prensibi idrakinize açık bir şekilde sunmayı mütevazı bir görev olarak telakki ediyorum.

İslâm ve Milliyetçilik

İnkâr edilemez bir gerçektir ki ahlâkî bir ideal ve buna ilaveten siyasetin belirli bir türü -bu ifade ile, hukûkî bir sistemle düzenlenen ve belirlenmiş ahlâkî bir ideal ile hayat bulan bir toplum yapısını kastediyorum- olarak kabul edilen İslâm, Hindistan Müslümanlarını hayatlarının her döneminde biçimlendirici ana faktördür. İslâm, parçalanmış grup ve bireylerin bu temel heyecanlarını ve sadakat duygularını zamanla techiz ederek sonunda onları, kendilerine ait ahlâkî bir bilinç taşıyan dört dörtlük insanlar haline dönüştürmüştür. Gerçekten, toplum oluşturan bir güç olarak İslâm'ın en iyi şekilde faaliyet gösterdiği dünyadaki belki de tek ülkenin Hindistan olduğunu iddia etmek abartı olmaz. Başka yerlerde olduğu gibi Hindistan'da da, bir toplum olarak İslâm'ın yapısı, özgün bir ahlâkî ideal tarafından esinlenmiş bir kültür şeklinde hemen hemen bütünüyle İslâm'ın işleyişine aittir. Buradan kast ettiğim şey, fevkalâde bir homojenlik ve derûnî bir birliği ile göze çarpan İslâm toplumu, İslâm kültürüyle beslenen kanunların ve kurumların etkisi altında büyümüş olduğudur.

Avrupa siyaset düşüncesinin etkisiyle yayılan düşünceler, hem Hindistan içinde hem de dışında günümüz Müslüman neslin görünüşünü hızla değiştiriyor. Bu fikirlerden etkilenen gençlerimiz, Avrupa'da evrimini tamamlamış bu gerçekleri, herhangi bir tenkide dayalı değerlendirme yapmaksızın, kendi öz ülkelerinde yaşayan güçler olarak görmekten endişe duyuyorlar. Avrupa'da Hıristiyanlık, geniş bir kilise organizasyonu içerisinde tedricen geliştirilen saf bir manastır tarikatı olarak anlaşılırdı. Luther'in

başkaldırısı bu kilise organizasyonuna karşı yönelmişti; yoksa onun itirazı seküler karakterli herhangi bir siyasî sisteme karşı değildi. Bu açık nedenden ötürüdür ki, Hıristiyanlıkla bu tür seküler bir siyaset arasında ilişki yoktur. Luther'in bu organizasyona karşı isyan etmesi tamamen haklı idi. Buna rağmen, bana göre Luther, Avrupa'ya hakim olan özel şartlar içinde kendi başkaldırışının, sonunda Hz. İsa'nın evrensel ahlâkî ilkelerinin yerini, gelişen çoğulcu milliyetçilik fikriyle tamamen değiştirilmesi anlamına geleceğinin ve bu yüzden ahlâkî sistemlerin alanının sınırlandırılacağına farkına varamamıştır. Bu nedenle insanın bakışının, bir ülke kavramı türünden daha realistik bir kurumu talep eden ve millî, yani yegâne siyasî dayanışma prensibi olarak vatan toprağını kabul etme çizgisinde geliştirilmiş çeşitli siyasî sistemler vasıtasıyla ifade bulan nasyonel bir bakışa dönüşmesi gibi pek çok şeyin birbirini karşılıklı olarak kötü bir şekilde etkileyerek bozulması, Rousseau ve Luther gibi kişilerle başlamış olan entelektüel hareketin sonucudur. Eğer din kavramını sadece öteki dünya ile ilgili bir kavram olarak ele alırsanız, o zaman, Avrupa'da Hıristiyanlığın başına ne geldiye hepsinin tamamen doğal olduğunu görürsünüz. Hz. İsa'nın evrensel ahlâkî ilkeleri, millî sistemin ahlâkî ve siyasî ilkeleriyle yer değiştirdi. Avrupa'nın vardığı sonuç, dinin, birey için özel bir konu haline indirgenmesi ve insanın dünyevî hayatı diye adlandırılan alana hiçbir müdahalede bulunamamasıdır.

İslâm, insanın birliğini, ruh ve maddenin uzlaşmaz düalizmi içerisinde ikiye ayırmaz. İslâm'da Tanrı ve evren, ruh ve madde, kilise ve devlet, birbiriyle organik bir bütünlüktür. İnsan, her yeri kaplayan manevî bir dünyanın ilgisinden vazgeçen profan bir dünyanın vatandaşı değildir. İslâm'a göre madde, ruhun mekân ve zaman içinde kendisini göstermesidir. Avrupa, muhtemelen Mani Düşüncesi'nin etkisinden beri, ruh ve madde düalizmini kritik etmeksizin kabul eder. Bugün Avrupa'nın en iyi düşünürleri, bu temel hatanın farkındadırlar. Fakat devlet adamları, ruh ile maddenin düalizmini dünyaya tartışılmaz bir doğma olarak kabul ettirmeğe dolaylı bir şekilde zorluyorlar. Böylece, Avrupa dinî ve siyasî düşüncesini geniş ölçüde etkileyen bu ruhî ve dünyevî alanın ayrılması hatası, Avrupa devletlerinin yaşamından Hıristiyanlığın hemen hemen bir bütün olarak uzaklaşması sonucunu doğurdu. Bu sonuç, insanî olmayan fakat millî olan ilgilerle belirlenmiş kötü yapıları devletlerin karşılıklı olarak kurulmasıdır. Hıristiyanlığın ahlâkî ve dinî kanaatlerini ayaklar altına aldıktan sonra kötü yapılanmış bu devletler, bugün federasyon kurmuş bir Avrupa ihtiyacını, yani Hıristiyan kilise organizasyonunun bir zamanlar onlara verdiği birlik ihtiyacını hissediyorlar. Ama onlar, Hz. İsa'nın insan kardeşliği vizyonunun ışığında yeniden yapılanma yerine, Luther'in telkininin etkisiyle hazır olanı yıkıp yok etmeyi kabul ettiler. İslâm dünyasında Luther, kabul edilemez bir fenomendir. Çünkü İslâm'da Hıristiyanlığın, yıkıcılığı davet eden, Orta Çağ'dakine benzer kilise organizasyonu yoktur. İslâm dünyasında bizim, dinamiklerinin canlı olduğuna inandığımız evrensel bir siyasetimiz vardır. Fakat, modern dünya ile bağlantı kurmak isteyen bizim yasama meclisindeki

NİÇİN PAKİSTAN?

hukukçularımızın sahip oldukları yapı, bugün yeni düzenlemelerle oluşacak güçlü bir yenilenme ihtiyacı ile karşı karşıyadır.

İslâm dünyasında millî olma fikrinin varacağı noktanın ne olacağını bilmiyorum. İslâm, daha önce, farklı bir ruhun ifadesi olan birçok fikri asimile ettiği ve dönüştürdüğü gibi, millî olma fikrini asimile edip etmeyeceğini ve dönüştürüp dönüştürmeyeceğini veya bu fikrin gücüyle kendi bünyesinde radikal bir dönüşüme izin verip vermeyeceğini önceden tahmin etmek zordur. Leiden'den Profesör Wensinek geçenlerde bana şöyle yazdı: "Bana öyle görünüyor ki İslâm, Hıristiyanlığı bir asırdan daha fazla meşgul eden bu krizin içine doğru sürüklenmektedir. Birçok köklü fikirlerden vazgeçmek zorunda olduğunuz zaman, dinin kurumlarının nasıl korunabileceği büyük bir sorundur. Bana öyle görünmektedir ki, Hıristiyanlık için hangi sonucun olacağını ileri sürmek hemen hemen hiç mümkün değilse de, İslâm için ne olacağını ileri sürmek daha az mümkündür." Şimdiki zamanımızda millî olma fikri Müslümanların nazarında ırkçılık olarak anlaşılmakta ve böylece fikirden ziyade şekil olarak, İslâm'ın insanileştirme çalışmasıyla önlenmektedir. İrsal bilincin gelişmesi, farklı ve hatta İslâm'ın standartlarına karşı standartların gelişmesi anlamına gelebilir. Ortaya konan bu akademik tartışmadan dolayı beni bağışlayacağınızı ümit ediyorum.

Tüm Hindistan Müslümanları Birliği'nin bu toplantısının konuşması için seçtiğiniz kişi, (M. İkbâl; çev.) insanın bakış açısını coğrafi sınırlılıklardan kurtarmada yaşayan bir güç olarak İslâm'dan ümitsiz değildir. O inanmaktadır ki din, devletlerin olduğu kadar bireylerin hayatında da en önemli güçtür ve sonuç olarak inanmaktadır ki *İslâm'ın kendisi bir kaderdir ve bir kader ıstırap çekmeyecektir!* Böyle bir kişi, problemlere ancak sahip olduğu bakış açısıyla bakabilir. İşaret ettiğim bu problemin bütünüyle bir kuramsal nazariye olduğunu düşünmeyin. Bu, bir yaşam ve davranış sistemi olarak İslâm'ın hakiki dokusunu etkilemek için planlanmış, yaşayan ve pratik bir problemdir. Bu problemin doğru bir çözümü sadece, Hindistan'da geleceğinizi ayrı bir kültürel birim olarak yaşamanıza bağlıdır. Tarihimizde hiçbir zaman İslâm, bugün karşılaştığımız durumdan daha büyük bir sınanma ile karşı karşıya kalmadı. Bir insanın kendi sosyal yapısındaki temel prensiplerde değişiklik yapmak için onları yeniden yorumlaması veya reddetmesi anlaşılabilir bir arzudur. Fakat bu insanların, yeni bir tecrübeyi denemeye başlamadan önce, ne yaptıklarını açık bir şekilde görmeleri, kendileri için kesinlikle gereklidir. Gündeme getirdiğim bu önemli problem hakkında farklı bir şekilde düşünen herhangi bir kişiyle tartışmayı tasarladığımı hiç kimse düşünmesin. Sizler özel bir amaçla bir araya toplanmış Müslüman insanlarsınız ve İslâm'ın ruhu ve idealleri için hakikatin var olmaya devam etmesine çok arzulu olduğunuzu tahmin ediyorum. Bu yüzden benim tek arzum, şimdiki durum hakkında gerçekten inandığım gerçeğin ne olduğunu sizlere açıkça söylemektir. Sizin siyasî hareketinizin geniş caddesini kendi ışığıma göre aydınlatmak, bu yolda benim için mümkün olan tek şeydir.

Hindistan Milleti Birliği

Öyleyse, problem ve bu problemin kapsamı nedir? Din, özel bir konu mudur? Daha önce Avrupa'da Hıristiyanlığın yüz yüze geldiği gibi, ahlâkî ve siyasî bir ideal olarak İslâm'ı, İslâm Dünyası'nda aynı kaderle yüz yüze gelmesini görmek ister misiniz? İslâm'ı ahlâkî bir ideal olarak sürdürmek ve herhangi bir parçasında dinî tavrın rol oynamasına izin verilmeyen millî politikaların lehine, İslâm'ı, siyasî bir ideal olarak reddetmek mümkün müdür? Müslümanların bir azınlık içerisinde olacağı Hindistan'da bu soru, özel bir öneme sahiptir. Bir Avrupalıya göre dinin, özel bireysel bir tecrübe olduğu önermesi şaşırıcı değildir. Avrupa'da, madde dünyasından vazgeçen ve gözünü tamamen ruh dünyasında sabitleştiren bir manastır tarikatı olarak Hıristiyanlık kavramı, düşüncenin mantıkî gelişimiyle birlikte bu önermenin somutlaşmış olarak görülmesine yol açtı. Kur'ân'da belirtildiği gibi, Hz. Peygamber'in dinî tecrübesinin niteliği, tamamen farklıdır. O, içerisinde deneyi barındıran ve deneyin sosyal çevresinde olmayan reaksiyonları zorunlu kılan tamamen biyolojik bir olay anlamındaki saf bir tecrübe değildir. O, bir sosyal düzeni meydana getiren bireysel tecrübedir. Bu tecrübenin günümüzdeki sonucu, kaynağının vahye dayalı olması sebebiyle yurttaşlığın öneminin küçümsenemediği belirli resmî kavramlarla oluşmuş siyasî bir organizasyonun temelleridir. Bu nedenle İslâm'ın dinî ideali, kendisinin oluşturduğu sosyal düzenle organik bir şekilde ilişkilidir. Birinin reddedilmesi, neticede diğersinin de kabul edilmemesini gerektirecektir. Bu nedenle millî çizgiler üzerine bir siyasetin inşası, eğer İslâm'ın birlik ve dayanışma ilkesiyle yer değiştirme anlamına gelirse, bunun bir Müslüman için gerçekten düşünülmesi imkânsızdır. Bu, günümüzde Hindistan'daki Müslümanları doğrudan ilgilendiren bir problemdir. Renan der ki: "İnsan, ne ırkıyla ne de diniyle, ne nehirlerin akıntısı ne de sıralanan dağların yönlendirmesiyle köleleşir. Büyük bir insan kütlesi, sağlıklı bir zihin ve heyecanlı bir kalple, millet diye adlandırılan ahlâkî bir bilinç meydana getirir." Her ne kadar insanları pratik olarak yeniden yapılandırma ve onları yeni bir duygusal formla donatmak uzun ve güç bir süreci gerektirse de, böyle bir oluşum oldukça mümkündür. Hindistan'da Kabir'in öğretileri ve Ekber'in tanrısal inancı, bu ülkenin insanların hayal gücünü keşfedebilmiş olsaydı, bu oluşum gerçek olabilirdi. Hindistan'da farklı kast gruplarının ve farklı dinî grupların kendi kişiliklerini daha büyük bir bütüne dahil etme eğiliminde olmadıkları tecrübeyle görülmüştür. Her grup kendi kolektif varlığını şiddetli bir şekilde kıskanır. Renan'ın düşüncesinde bir milletin özünü oluşturan bir çeşit ahlâkî bilincin oluşumu, Hindistan insanların ödemeye hazır olmadıkları bir bedeli gerektirir. Bu yüzden, Hindistan Milleti Birliği fikri reddedilmeksizin araştırılmalı, fakat bu araştırma pek çok konuda karşılıklı uyum ve işbirliği içerisinde olmalıdır. Gerçek devlet adamlığı, kendilerinin hoşuna gitmese bile gerçekleri önemser. Tek pratik yol, mevcut olmayan şeylerin var olduğunu varsaymak değil, aksine gerçekleri olduğu gibi kabul etmek ve onları bizim çıkarımıza en uygun bir şekilde kullanmaktır. Hindistan birliğinin bu yönde keşfedilmesi sadece Hindistan'ın değil, Asya'nın geleceğine de bağlıdır. Hindistan, Asya'nın minyatürüdür.

NİÇİN PAKİSTAN?

İnsanlarının bir kısmı Doğu milletlerinin, bir kısmı ise Orta ve Batı Asya milletlerinin kültürel eğilimlerine sahiptir. Eğer Hindistan'da işbirliğinin etkili bir prensibi ortaya konabilirse bu durum, insanların doğuştan gelen herhangi bir kapasitesizliği yüzünden değil de, daha çok tarihî süreç içerisindeki durumu yüzünden uzun süredir ıstırap çeken bu eski toprak parçası için barış, huzur ve karşılıklı iyi niyeti getirecektir. Ve aynı zamanda Asya'nın bütün siyasî problemi çözüme kavuşacaktır.

Bununla birlikte, böylesi bir iç uyumun prensiplerini bulmak için harcadığımız çabanın başarısız olduğunu görmek, acı vericidir. Niçin başarısız olundu? Belki biz, birbirimizin niyetlerinden ve yekdiğerimizi idaresi altına almak için gizli bir hedeften kuşkulanırız. Belki biz, karşılıklı işbirliğinin getireceği yüksek kazançlar içerisinde, ellerimizde bulundurduğumuz imkânların tekeline bırakamıyoruz ve dıştan büyük bir yurtseverlik gibi görünen fakat içten bir kast veya bir kabile gibi dar bir düşünce olan milliyetçilik pelerini altında egoizmimizi gizliyoruz. Belki biz, her grubun kendi kültürel geleneklerine göre özgür olarak gelişme hakkını kabul etmede isteksiz durumdayız. Fakat başarısızlığımızın sebebi her ne olursa olsun, ben hâlâ umutluyum. Olaylar, dahilî uyumun bazı çeşitleri yönünde meydediyor gibi görünmektedir. Ve Müslümanların düşüncesini okuyabildiğim kadar, şunu açıklamada hiç tereddüt etmiyorum: Hindistan Müslümanlarının, sürekli toplumsal bir yerleşmenin temel ilkesi olarak tanımlanan Hindistan'da sahip oldukları yurt topraklarında kendi kültür ve gelenek çizgileri üzerinde tam ve özgür gelişimleri için hak tanırsa, onlar Hindistan'ın özgürlüğü için kendilerini bütünüyle feda etmeye hazır olacaklardır. Her grubun kendi çizgileri üzerinde özgür gelişimine hak verilmesi prensibi, dar komünalizmin (Her eyaletin veya yerel topluluğun ayrı bir devlet olarak idare edildiği, bazen etnik veya dinî temele dayanan ve federal devlet içerisinde gerçek otonomiye sahip idarî sistem; çev.) herhangi bir sezgisinden esinlenmez. Her eyaletin ayrı bir devlet olarak idare edildiği idarî sistemler vardır. Diğer topluluklara karşı kötü niyet duygusuyla dolu olan bir topluluk, alçak ve şerefsizdir. Ben, diğer toplulukların geleneklerine, hukuklarına, dinlerine ve sosyal kurumlarına en yüksek saygıyı göz önünde bulundururum. Hatta, Kur'ân'ın öğretilerine göre, eğer ihtiyaç olursa onların ibadet yerlerini korumak bile benim görevimdir. *Ancak ben, hayatımın ve davranışımın kaynağı olan ve dininin, edebiyatının, düşüncesinin, kültürünün bana verdikleriyle beni olduğum gibi şekillendiren ve dolayısıyla benim şimdiki bilincimde yaşayan etkin bir faktör olarak onun bütün geçmişinin yeniden canlandığı toplumsal gruba âştığım.* Nehru Report yazarları bile komünalizmin bu yüksek noktadaki görünümünün değerine itibar ederler. Sind Bölgesi'nin ayrılmasını tartışırken onlar derler ki: "Aynı topluma ait olmayan eyaletlerin oluşturulabileceği şeklindeki milliyetçiliğin daha geniş bakış açısından konuşmak, bir bakıma, milletlerin ayrılmayacağı daha geniş uluslararası bakış açısından konuşmayla eşittir. Her iki ifade de, kendi içinde gerçeklik ölçüsüne sahiptir. Fakat, tam bir millî özerklik olmaksızın uluslararası bir devlet meydana getirmenin olağanüstü bir şekilde zor olduğunu, en güvenilir enternasyonalizm taraftarları söylemektedirler.

Bundan dolayı bütünüyle kültürel özerklik ve komünalizmin en iyi yönü olan kültür olmaksızın, uyumlu bir millet meydana getirmek zor olacaktır.”

Hindistan İçinde Müslüman Hindistan

O zaman, daha yüksek bir görünümünde komünalizm, Hindistan gibi bir ülkede bütünüyle uyumun oluşumu için vazgeçilmezdir. Hindistan toplumunun birimleri, Avrupa ülkelerindeki gibi bölgesel değildir. Hindistan, farklı ırklara sahip insan gruplarında farklı dillerin konuşulduğu ve farklı dinlerin açıkça yaşandığı bir kıtadır. Onların davranışları, ortak bir ırk bilinciyle hiçbir şekilde belirlenemez. Hatta Hindular bile homojen bir grup formunda değildir. Hindistan’da toplumsal grupların gerçeği dikkate alınmaksızın Avrupa demokrasi prensibi uygulanamaz. Bundan dolayı, Müslümanların Hindistan içinde bir Müslüman Hindistan oluşturma isteği, tamamen haklıdır. Delhi’de düzenlenen Tüm Müslüman Gruplar Konferansı’nın kararı, bana göre tamamıyla, parçalardan oluşan bütünün kendi kişiliklerini bastırması yerine, tamamen onları geliştirebilecek imkânlar olarak çözüme kavuşturma riskine girmeye gücü yeten, bu yüce ve uyumlu bir bütün idealinden esinlenmiştir. Bu kurumun, bu kararda Müslümanların şekillenen isteklerini kesinlikle onaylayacağından şüphe etmiyorum. Kişisel olarak, orada şekillenen isteklerden daha ileriye gitmek istiyorum. *Pencab, Kuzey-Batı Sınırı Eyaleti, Sind ve Belucistan’ın tek bir devlet içerisinde birleşmiş olduğunu görmeyi arzu ediyorum. İngiltere İmparatorluğu içerisinde veya İngiltere İmparatorluğu olmaksızın bir özerklik, yani birleşmiş Kuzey-Batı Hindistan Müslüman Devleti oluşumu, bana, en azından Kuzey-Batı Hindistan’daki Müslümanların nihaî kaderi olacakmış gibi gözüküyor.* Bu öneri, Nehru Komitesi’ne iletildi. Eğer gerçekleşirse yönetilmesi çok zor olan bir devlet olacağı gerekçesiyle bu öneriyi reddettiler. Bahsedilen bölge göz önüne alınırsa haksız sayılmazlar; bu öneriyle tasarlanan devletin nüfusu bakımından, şimdiki Hindistan eyaletlerinin bazısından daha az olabilecektir. Ambala Taksimi’nin ve belki Müslüman olmayanların hakim olduğu bazı bölgelerin reddi, daha az geniş ve Müslümanların nüfusu daha fazla olacağı bir sonuç oluşturacaktır. Öyle ki, önerinin reddi, bu birleşmiş devlete kendi bölgesi içerisinde Müslüman olmayan azınlıkları daha etkili olarak korumaya imkân sağlayacaktır. Bu fikir, Hinduları ve İngilizleri endişelendirmemelidir. Hindistan, dünyada en büyük Müslüman ülkedir. İslâm’ın bu ülkede kültürel bir güç olarak yaşaması, büyük ölçüde, belirli bir devlete ait bir ülke içinde merkezileşmesine bağlıdır. Hindistan Müslümanlarının en çok yaşadığı bölgede, askerî ve polis gücü olarak sağladıkları hizmet, İngilizlerin adaletsiz uygulamalarına rağmen, İngiliz yönetimini bu ülkede mümkün kılmıştır ve Asya’nın olduğu gibi, Hindistan’ın da problemini sonunda çözecektir. Bu durum, Müslümanların sorumluluk bilincini artıracak ve onların yurtseverlik duygularını derinleştirecektir. Böylece, Hindistan’ın siyasî yapısı içerisinde tam bir gelişme imkânına sahip olarak, Kuzey-Batı Hindistan Müslümanları, fikirlerden veya süngülerden birinin istilasıyla olacak bir dış istilaya karşı Hindistan’ın en iyi savunucuları olduğunu ispat edecektir. Pencab %56

NİÇİN PAKİSTAN?

Müslüman nüfusuyla, Hindistan ordusundaki toplam savaşçı taburların %54'ünü oluşturur ve eğer bağımsız Nepal Devleti'nden ondokuz bin acemi Gurkha askeri hariç tutulursa, Pencap asker grubunun miktarı tüm Hindistan ordusunun %62'sini oluşturur. Bu yüzdelik hesaba, Kuzey-Batı Sınır Eyaleti'nden ve Belucistan'dan Hindistan ordusunun ihtiyacını karşılayan hemen hemen altı bin savaşçı katılmamıştır. Buradan yabancı saldırılara karşı Hindistan'ın savunması konusunda Kuzey-Batı Hindistan Müslümanlarının imkânlarını kolaylıkla hesaplayabilirsiniz. Saygıdeğer (The Right Hon'ble =İngiltere'de bir asalet ünvanı; çev.) Mr. Srinivasa Sastri, Müslümanların Kuzey-Batı sınırı boyunca özerk Müslüman devletleri oluşturmak için taleplerinin, "Hindistan Hükümeti üzerindeki olağanüstü durumların içinde baskı uygulama araçları kazanmak" arzusuyla harekete geçirilmiş olduğunu düşünür. Ona açıkça söyleyebilirim ki, Müslümanların bu isteği, üzerimize attığı bu tür bir dürtüyle harekete geçirilmiş değildir; bu istek, Hindistan'ın bütününde sürekli olarak toplumsal üstünlüğü ele geçirme görüşündeki milliyetçi Hindu siyasetçileri tarafından tasarlanan üniter devlet tipi altında pratikte mümkün olmayan özgür bir gelişme için samimi bir istekle harekete geçirilmiştir.

Hindular, özerk Müslüman devletlerinin oluşumunun, bu tür devletlerde bir çeşit dinî yönetimin başlangıcı anlamına geleceğinden korkmamalıdır. Daha önce size din kelimesinin anlamını İslâm'a göre belirtmiştim. Gerçek şudur ki, İslâm bir kilise değildir. İslâm Devleti, Rousseau'nun bu tür bir düşüncesinden çok önce, sözleşmeyle belirlenmiş bir organizma olarak tasarlanmıştır. Bu devlete, insanı dünyanın bu veya şu parçasıyla tanımlayan, dünyaya kök salmış bir yaratık gibi kabul etmeyen, ancak insana sosyal bir mekanizmayla ilgili olarak anlam veren ve onu bu mekanizmanın yaşayan bir faktörü olarak haklara ve görevlere sahip olan manevî bir varlık olarak ele alan ahlâkî bir ideal hayat verir. Müslüman bir devletin karakteri hakkında, *Times of India* Gazetesi'nin Hindistan Bankacılığı Soruşturma Komitesi'nde önde gelen birisinden kısa bir süre önce yaptığı alıntıyla hüküm verilebilir. Gazetenin belirttiği üzere, "Eski Hindistan'da devlet, faiz oranlarını belirleyerek kanunları düzenlerdi; Fakat Müslümanların olduğu zamanlarda, İslâm'ın ödünç verilen para üzerinden kârın gerçekleşmesini açıkça yasaklamasına rağmen, Hindistan Müslüman devletleri bu tür faiz oranlarına sınırlamaları zorla kabul ettirmemiştir." Bundan dolayı ben, Hindistan'ın ve İslâm'ın en iyi menfaatleri için, birleşmiş bir Müslüman devletinin oluşumunu arzu ediyorum. Hindistan için bu devlet, dahilî güç dengesiyle sonuçlanan güvenlik ve barış anlamına gelecektir; İslâm için ise, Arap Emperyalizmi'nin güç kullanmasıyla erimeye yüz tutan İslâm'ın kendisini bu damgadan kurtarması; İslâm'ın kendi hukukunu, eğitimini, kültürünü harekete geçirmesi, ve bunları kendi orijinal ruhu ile modern zamanların ruhu arasında yakın bir bağlantı içine yönlendirmesi için bir fırsat anlamına gelecektir.

Federal Devletler

İklimler, ırklar, diller, âmentüler ve sosyal sistemler içerisindeki Hindistan'ın sonsuz çeşitliliğinin görüntüsü ortadadır. Dil, ırk, tarih, din ve ekonomik çıkarların birliğine dayanan özerk devletlerin oluşumu, Hindistan'da istikrarlı anayasal yapının korunması için tek mümkün yoldur. Simon Raporu'nun altını çizdiği federasyon kavramı, halk meclisi olan Merkezî Yasama Meclisi'nin kaldırılmasını ve onun yerine federal devletlerin temsilcilerinden oluşan bir meclisin oluşumunu zorunlu kılmaktadır. Ayrıca bu rapor, belirttiğim sınır çizgileri üzerinde toprağın yeniden dağıtımını gerektirir. Ve rapor, her ikisini de tavsiye eder. Sorunun bu değerlendirmesine bütün kalbimle destek veririm, ve daha sonra, Simon Raporu'nda tavsiye edilen toprağın yeniden dağıtımını fikrinin iki durumu gerçekleştirmek zorunda olduğunu teklif etme cüretini gösteririm. Bunların, yeni anayasanın oluşturulmasından önce yapılması ve sonunda toplumsal problemi çözecek şekilde düzenlenmesi zorunludur. Toprağın doğru bir şekilde yeniden dağıtımını, ortak ve ayrı seçmen tartışmasını Hindistan'ın anayasal sorunları gündeminden kaldıracaktır. Eyaletlerin şimdiki yapısı, bu tartışmadan büyük ölçüde sorumludur. Hindular, ayrı seçmenlerin gerçek bir milliyetçilik ruhuna zıt olduğunu düşünür. Çünkü o, millet kelimesinden, özel kişiliğini yitirmemesi gereken toplumsal bağımsız bir yapının olmadığı ortak birleşmenin bir türü anlamını çıkartır. Bununla birlikte, böyle bir durum mevcut değildir. Onun olması da arzu edilmez. Hindistan, ırksal ve dinsel çeşitliliğin olduğu bir kara parçasıdır. Müslümanların genel ekonomik zayıflığı, onların özellikle Pencab'daki büyük borçları, ve onların mevcut oluşumdaki bazı eyaletlerde yetersiz çoğunlukları dikkate alınır, ayrı seçmenlere sahip olma kaygımızın anlamını açık bir şekilde görmeye başlayacaksınız. Bu tür bir ülkede ve bu tür şartlarda, bölgesel seçmenler bütün çıkarların yeterli düzeyde temsil edilmesini güvence altına alamazlar ve bu durum bizi kaçınılmaz bir şekilde oligarşinin oluşumuna götürür. Hindistan Müslümanları, eğer eyaletlerinin sınırları, dinsel, ırksal, kültürel ve dinsel birliğe sahip ve bir dereceye kadar homojen toplumlara oluşturacak şekilde çizilirse, tamamen bölgesel seçmenler için herhangi bir tiraza sahip olamaz.

Simon Raporunda Anlaşıldığı Gibi Federasyon

Fakat şimdiye kadar, Merkezî Federal Devleti ilgilendiren iktidar sorununda, Hindistan ve İngiltere bilginlerinin (The Pundit =Özellikle Sanskrit dili veya Hindu dini âlimi; çev.) önerdikleri anayasalarda güç fark edilen bir motivasyon farklılığı vardır. Hindistan bilginleri, şimdiki şekliyle hüküm süren merkezî otoriteden rahatsızlık duymazlar. Onların bütün arzuları, bu otoritenin, bütün'ü sürdürmeye devam eden Merkezî Yasama Meclisi'nden tamamen sorumlu hale gelmesi ve onların çoğunlukta olduğu yerlerde var olmak için atanmış elemanı bırakma konusunda daha fazla güçlenmiş olmasıdır. Diğer yandan İngiliz bilginler, daha sorumlu bir hükümet yönünde bir gelişme olduğunda, merkezdeki demokrasinin kendi menfaatleri aleyhine çalıştığını ve şu an ellerinde tuttıkları gücü de absorbe

NİÇİN PAKİSTAN?

edeceğini anladıklarından, demokrasi tecrübesini merkezden çevreye yönlendirdiler. Şüphesiz ki, onlar federasyon prensibini gündeme getirdiler ve belirli teklifleri hazırlayarak bir başlangıç meydana getirmiş olmaları izlenimini verdiler. Yine de, İngilizlerin bu prensibi değerlendirmesi, federasyonun Müslüman Hindistan'ın nazarındaki değerini belirleyen şeylerden bütünüyle farklı düşünceler tarafından belirlenmektedir. Müslümanların federasyon talebi, Hindistan'ın en zor probleminin – yani toplumsal problem- en uygun bir çözümü olması dolayısıyladır. Kraliyet Hükümet Temsilcileri'nin federasyon görüşü, prensipte iyi gözükse bile, federal devletlere yönetim sorumluluğu verme niyetindeymiş gibi gözükmezler. Gerçekte bu görüş, Hindistan'da İngilizler için ihdas edilen demokrasinin uygulamasının oluşturduğu durumdan kaçış vasıtasını sağlamanın ötesine geçemez ve toplumsal sorunu olduğu gibi bırakarak görmezden gelir.

Böylece ortaya çıkmaktadır ki, gerçek federasyon fikri bakımından Simon Raporu, federasyon prensibinin gerçek önemini neredeyse hükümsüz bırakmaktadır. Merkezî Meclis'te Hindu çoğunluğunu sağlayan Nehru Raporu, yönetimi tek bir üniter forma ulaştırır. Çünkü bu tür bir kurum, Hindistan'da baştanbaşa Hindu egemenliğini sağlamlaştırır. Simon Raporu, kısmen İngilizler uzun süredir sahip olduğu ve kullandığı gücü bırakmaya doğal olarak istekli olmadıklarından dolayı ve kısmen Hindistan'da toplumlar arası anlayışın yokluğunda gücü kendi ellerinde bulundurdıklarını akıldan tutmaları için makul bir durumu fark etmelerinin onlar için mümkün olmasından dolayı mevcut İngiliz egemenliğini, gerçek olmayan bir federasyonun ince maskesi arkasında muhafaza eder. Benim fikrime göre, kendi kendini yöneten bir Hindistan'da üniter bir devlet düşünülemez. Merkezî federal devlet, sadece federal devletlerin özgür onayları ile ona bıraktıkları güçlere sahip olmalı ve 'artakalan güçler' tamamen kendi kendini idare eden birim devletlere bırakılmalıdır. Hindistan Müslümanlarına, İngiliz veya Hindistan kaynaklı olsa da, gerçek federasyon prensibini neredeyse hükümsüz bırakan veya onları farklı siyasî bağımsız varlıklar olarak tanımlamada başarısız olan bir sistemi kabul etmelerini asla tavsiye edemem.

Yuvarlak Masa Konferansında Tartışıldığı Şekilde Federal Tasarı

Merkezî Hükümet'te yapısal bir değişim ihtiyacı, İngilizlerin bu değişimi uygulamada en etkili araçları keşfetmelerinden muhtemelen çok önceleri görülmüştü. Hindistan Prensleri'nin Yuvarlak Masa Konferansı'na katılmalarının gerekli olduğunun oldukça geç bir aşamada açıklanmasının sebebi budur. Hindistan Prensleri'nin Tüm Hindistan Federasyonu'na katılma isteklerini dramatik bir şekilde ifade ederken görmek, tüm Hindistan halkı için, özellikle de azınlıklar için bir sürprizdi. Onların deklarasyonunun bir sonucu olarak, Hindu delegeler –yönetimin üniter formunun uzlaşmaz avukatları-, federal tasarinin gelişimini sessizce kabul ettiler. Hatta sadece birkaç gün önce, Hindistan için federal bir tasarıyı öneren Sir John Simon'u sert bir şekilde eleştiren Mr. Sastri, aniden fikrinden döndü ve Konferans'ın bütün üyelerin hazır bulunduğu oturumunda kendisinin değişimini itiraf etti.

Böylece, kendisinin kapanış konuşmasındaki onun en zeki görüşlerinden birinin, İngiltere'nin Başbakanı'na sunumu mümkün oldu. Bütün bunlar, hem Hindistan Prensleri'nin katılımı için uğraşan İngilizler için, hem de Tüm Hindistan Federasyonu'nun gelişimini tereddüt etmeksizin kabul eden Hindular için aynı anlama sahipti. Gerçek şudur ki, Hindistan Prensleri'nin – sadece birkaç Müslüman arasından- federasyon tasarısına katılımı, iki amaca hizmet eder. Bir yandan, Hindistan'da pratikte olduğu gibi İngiliz gücünün devam etmesindeki en önemli faktöre hizmet ederken diğer yandan, Tüm Hindistan Federal Kongresi'ndeki Hinduların ezici çoğunluğu sağlar. Bana göre ortaya çıkmaktadır ki, Merkezî Hükümet'in son şekliyle ilgili Hindu-Müslüman farklılıkları, kendilerinin despot yönetimi için tasarıda daha iyi güvenlik ihtimalleri gören Prenslerin aracılığı yoluyla İngiliz politikacıları tarafından açıkça kendi çıkarları için kullanılmaktadır. Eğer Müslümanlar bu tür herhangi bir tasarıyı sessizce kabul ederlerse, bu tasarı Hindistan'da siyasî bir kimlik olarak kendi sonlarını son derece hızlandıracaktır. Bu sonuçla oluşturulan Hindistan Federasyonu Politikası, Merkezî Federal Kongresi'nde en büyük grubu oluşturan Hindu Prensleri tarafından pratik bir şekilde kontrol edilecektir. Onlar her zaman, İmparatorluk ile ilgili problem konusunda Kraliyet iktidarı için desteklerini ödünç olarak verirler; ve ülkenin dahilî yönetimiyle ilgili olduğu kadar, Hindu Prensleri, Hinduların üstünlüğünü sürdürmede ve güçlendirmede işe yararlar. Bir başka ifadeyle, tasarının Hindu Hindistan ile İngiliz Emperyalizmi arasında, sen beni Hindistan'da korursan bunun karşılığında sana diğer bütün Hindistan topluluklarını kalıcı bir itaat içerisinde muhafaza etmek için sana Hindu oligarşisini sağlarımla şeklindeki bir tür uzlaşmayı amaçladığı ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden eğer İngilizler Hindistan eyaletlerini gerçekten özerk devletler haline dönüştürmezlerse, Hindu Prenslерinin Hindistan federasyonu tasarısına katılımı, sadece, İngiliz politikacıları tarafından, bütün grupları – Müslümanları federasyon *kelimesi* ile, Hinduları merkezde bir çoğunluk ile ve İngiliz Emperyalistleri'ni, Tory veya Labourite olsun, gerçek gücün *önemli bölümü* ile- ilgilendiren herhangi bir gerçek güç bırakmaksızın memnun etmek için ustaca bir hareket olarak yorumlanabilecektir.

Hindistan'daki Hindu Devletleri Müslüman devletlerden çok fazladır; ve Müslümanların Merkezî Federal Kongresi'nde Hindistan devletleri gibi İngiliz Hindistan'dan gelen temsilcilerden oluşturulmuş bir Hükümet Meclisi veya Meclisleri içerisinde toplanabilmek için %33 oranındaki koltuk sayısını nasıl talep ettikleri görülmeye devam edecektir. Ümit ederim ki Müslüman delegeler, Yuvarlak Masa Konferansı'nda tartışıldığı şekliyle federal tasarının karmaşıklıklarının bütünüyle farkındadırlar. Önerilen Tüm Hindistan Federasyonu'nda Müslümanların temsili konusu, şu ana kadar tartışılmamıştır. Reuter'in özeti der ki: “Ara rapor, Federal Yasama Meclisi'nde her biri İngiliz Hindistan'ı ve İngiliz Devleti'nin temsilcilerini barındıran iki meclisi tasarlamaktadır. Katılım oranı, Alt-Komite için şu ana kadar bahsedilmeyen başkanlığın sorumluluğu altında sonradan dikkate alınacak bir konu olacaktır.” Benim kanaatime göre, oran sorunu en büyük

NİÇİN PAKİSTAN?

öneme sahiptir ve Kongre'nin yapısı hakkındaki ana sorunla eşzamanlı olarak ele alınmalıdır.

Zannediyorum ki en iyi yöntem, sadece bir İngiliz Hindistan Federasyonu ile başlamak olacaktır. Demokrasi ile despotizm arasında kutsal olmayan bir birlikten doğan federal tasarı, İngiliz Hindistan'ı üniter Merkezî Hükümet'in aynı tehlikeli çemberinde tutmaktan başka işe yaramaz. Bu tür bir üniter formun en büyük avantajı İngilizler için, İngiliz Hindistanı'nda çoğunluk toplumu için ve Hindistan Prensleri için olabilir; ancak on bir Hindistan Eyaletinin beşinde bütün 'yerleşik güç'lerle birlikte üstünlük ve Federal Kongre'nin Hükümet Meclisi'nin bütününde koltukların 1/3 paylaşımı haklarını elde etmedikçe Müslümanlar için hiçbir avantaj olmayabilir. İngiliz Hindistan Eyaletleri'ndeki iktidar meselesine gelince, Bhopal Kralı H. H., Sir Ekber Haydarî ve Mr. Cinnah'ın pozisyonu tartışılmazdır. Bununla birlikte, Hindistan Federasyonu'nda Prenslerin katılımı karşısında, şimdi İngiliz Hindistan Kongresi'nde yeni bir anlayış içinde temsil talebimizin gereğini yapmak zorundayız. Sorun, İngiliz Hindistan Kongresi'nde Müslümanların payı sorunu değildir; Fakat, Tüm Hindistan Federal Kongresi'nde İngiliz Hindistan Müslümanlarının temsiliyle bağlantılı bir sorundur. Bizim %33'lük talebimiz, Federasyon'a giren Müslüman devletler için tahsis edilen özel payın Tüm Hindistan Federal Kongresi'nde aynı oranda bir talep olarak dikkate alınmak zorundadır.

Savunma Problemi

Hindistan'da federal bir sistemin başarılı olması önündeki diğer bir engel, Hindistan'ın savunma problemidir. Bu problem hakkındaki müzakerelerinde Kraliyet Temsilcileri, ordunun Krallık yönetimine uygun bir durum oluşturmak için Hindistan'ın bütün yetersizliklerini sıraladılar. Temsilciler der ki, "Hindistan ve İngiltere o kadar bağlantılıdır ki Hindistan'ın savunması, *şimdi ve görüş alanı içerisindeki gelecekte* tamamen Hindistan'ı ilgilendiren bir konu olarak ele alınamaz. Bu tür bir ordunun kontrol ve yönetimi, İmparatorluk Hükümeti'nin temsilcilerinin elinde kalmak zorundadır. Şimdi, bu durumdan İngiliz subaylarının ve ordularının yardımı olmaksızın savunma işini yeterli düzeye yerine getirene kadar kısıtlanan İngiliz Hindistan'ında sorumlu Hükümet'in teşkilinin engellendiği sonucu çıkar mı? *Başka şeyler gibi, yapısal gelişme çizgisi üzerinde de bir engel vardır.* 20 Ağustos 1917 deklarasyonunda tanımlanan son hedefe doğru Merkezî Hükümet'teki bütün gelişme umutları, eğer Nehru Raporunda örneklerle açıklanan düşünce, seçilmiş Hindistan Yasama Meclisi'nin otoritesi altındaki ordunun yönetimini reddetmeyi içeren gelecekteki herhangi bir değişmeyi savunursa, belirsiz bir şekilde engellenme tehlikesi altındadır." Üstelik argümanlarını güçlendirmek için onlar, dinlerin rekabeti ve geniş ölçüde farklı kapasitedeki rakip ırklar gerçeğine vurgu yaparlar ve "Hindistan'ın tabii ve sıradan anlamıyla bant bir ulus olmadığı gerçeği en açık biçimde, savaşçı ırklar ile savaşçı olmayan diğer ırklar arasındaki farkın dikkate alınmasıyla ortaya çıkar." düşüncesine vurgu yaparak problemi içinden çıkılmaz bir görünüşe sokmaya çalışırlar. Problemin göze çarpan bu

özellikleri, İngilizlerin, Hindistan'ın güvenliğini sadece dış tehditlerden korumak için değil, aynı zamanda iç güvenliğin “tarafsız” koruyucuları da olduklarını göstermek için vurgulanmaktadır. Bununla birlikte, federasyondan anladığım kadar, federasyon halinde birleştirilmiş bir Hindistan'da, problemin sadece dış savunma gibi tek cephesi olacaktır. İç barışı sürdürmek için gerekli olan eyalet ordusundan başka, Hindistan Federal Kongresi, bütün eyaletlerden askere alınmış birimlerden oluşan ve bütün topluluklardan seçilen etkili ve tecrübeli kişilerin komuta ettiği, Kuzey-Batı Sınırı'nda güçlü bir Hindistan Sınır Ordusu buldurmaya devam edebilir. Hindistan'ın etkili askerî subaylara sahip olmada yetersiz olduğunu biliyorum ve bu gerçek, Krallığın idaresi için öne sürülen argümanın yararına Kraliyet Temsilcileri tarafından istismar edilmektedir. Bu noktada, Rapor'dan benim fikrime göre, Temsilciler tarafından üstlenilen duruma karşı en iyi argümanı sunan bir diğer pasajı alıntı yapacağım. Rapor der ki: “Şimdiki zamanda, Kral'ın Temsilcisi'nin sahip olduğu yüzbaşidan daha yüksek rütbeli bir Hindistanlı yoktur. Biz biliyoruz ki, yirmi beşi alaya ait sıradan işlerde olan otuz dokuz yüzbaşı vardır. Onlardan bir kısmı, emekli olmadan önce gerekli imtihanı geçmiş olsalar bile, daha yüksek rütbeye erişebilmeyi engelleyen yaşadılar. Bunların pek çoğu, Sandhurst sürecinden geçmemişler, fakat Temsilciliklerini Büyük Savaş esnasında almışlardır. Şimdi, beklenti ne kadar gerçek olursa olsun ve bu dönüşüm için çalışma isteği ne kadar aşırı olursa olsun, yine de mücbir şartlar, üyeleri Başkan ve Ordu Sekreteri dışında Hindistan beyefendileri olan Skeen Komitesi tarafından şu sözlerde o kadar etkili bir şekilde dile getirilmektedir: ‘Gelişim... her safhada sağlamaştırılan başarıya ve bu tür bir gelişmeyi düzenli ve yavaş olarak başından sonuna kadar icra etmede askerî yeterliliği sürdürmeye bağlı olmak zorundadır. Daha yüksek bir komuta, hepsi ast rütbelere ve sınırlı tecrübeye sahip Hindistan subaylarının var olan kadroları ile kısa sürede gelişemez. Subay sınıfı için az sayıda damla damla gelen uygun Hindistanlı acemi erleri –ve biz samimiyetle sayılarının artmasını arzu ediyoruz-, daha büyük bir miktarda artana kadar; yeterli Hindistanlıların tecrübe elde etmelerine ve her nasılsa, bazı Hindistan alaylarının bütün subaylarına zorunlu eğitimi şart koşana kadar; Hindistan subaylarının yüksek komuta için başarılı bir ordu kariyeriyle yeterli olmalarına kadar, gözle görülür bir biçimde tamamıyla Hintli askerlerle donatılmış orduyu meydana getirecek bir durum için Hintlileştirme politikası geliştirmek mümkün olmayacaktır. Hatta, sürecin tamamlanabilmesinden önce yılların geçmesi zorunludur.”

Şimdi ben, gidişatın şimdiki durumundan kimin sorumlu olduğunu sormaya cüret ediyorum? Bizim savaşçı olan ırklarımızın bazısının doğasında olan yetersizlik için veya askerî eğitim sürecinin yavaşlığı için bedel ödeme zamanı gelmiş midir? Savaşçı ırklarımızın askerî kapasitesi inkâr edilemez. Askerî eğitim süreci, diğer insanî eğitim süreçleriyle karşılaştırıldığında aynı derecede yavaş olabilir. Bu konuda yargıda bulunmak için askerî uzman değilim. Fakat meslekten olmayan bir kimse olarak bu tartışmanın, ifade edildiği gibi, bu sürecin hemen hemen sonsuza kadar var olabileceği

NİÇİN PAKİSTAN?

yanlıgısına düşeceğini hissediyorum. Bu durum, Hindistan için kalıcı kölelik anlamına gelir ve Hindistan'ı, Nehru Raporu tarafından önerildiği gibi, personelin karşılıklı anlaşma ile yerleştirilebileceği bir savunma komitesini görevlendirmekten Sınır Ordusu'nun sorumlu olacağı şeklindeki daha fazla ihtiyacı ortaya çıkarır.

Bundan başka, Hindistan'ın kara sınırı sorununa olağanüstü önem veren Simon Raporu değerlidir, fakat onun denizle ilgili konumu için sadece referans vererek geçmektedir. Hindistan şüphesiz kara sınırlarından istilâlara karşı göğüs germek zorundadır; fakat onun şimdiki yöneticilerinin Hindistan'ın deniz kıyısının savunmasızlığı sebebiyle onun egemenliğine sahip oldukları bilinmektedir. Kendi kendini yöneten ve özgür bir Hindistan, bugünlerde kendi deniz kıyısına kara sınırlarından daha büyük bir dikkat göstermiş olacaktır.

Eğer Federal Hükümet kurulursa, Müslüman federal devletlerin Hindistan'ın savunması amacıyla tarafsız Hindistan ordusunun ve deniz kuvvetlerinin oluşumunu gönüllü bir şekilde kabul edeceklerinden şüphe etmiyorum. Hindistan'ın savunması için bu tür tarafsız bir askerî güç, Moğol Egemenliği günlerinde gerçek olmuştur. Gerçekten Ekber zamanında Hindistan sınırı bütünüyle, Hindu generallerden görevlendirilen orduyla korundu. Ben kesin olarak emimin ki, federasyon olmuş bir Hindistan'a bağlı tarafsız bir Hindistan ordusunun tasarımı, Müslümanların yurtseverlik duygusunu yoğunlaştıracaktır ve sonuç olarak, sınırların ötesinden Müslümanlarla birleşen Hindistan Müslümanları hakkındaki, eğer herhangi bir istilâ olayı meydana geldiğinde, herhangi bir şüphe ile ilgili güveni yerleştirecektir.

Alternatif

Hindistan'ın en önemli iki yapısal problemine göz atmak üzere, bana göre Hindistan Müslümanları için olması gereken yolu özetle belirtmeye çalışıyorum. Toplumsal problemin sürekli çözümünü sağlamak için tasarlanan İngiliz Hindistan'ının yeniden dağılımı, Hindistan Müslümanlarının temel isteğidir. Bununla birlikte, eğer Müslümanların toplumsal problemin bölgesel çözümü talebi görmezlikten gelirse, o zaman ben, Tüm Hindistan Müslümanları Birliği ve Tüm Hindistan Müslümanları Konferansı yoluyla tekrar tekrar ısrarla dile getirilen Müslümanların talebini mümkün olduğu kadar kesin bir şekilde desteklerim. Hindistan Müslümanları kendilerinin çoğunluk haklarını etkileyecek, Pencab ve Bengal'de ayrı seçmenler yoluyla ele geçirilecek veya herhangi bir Merkezî Yasama Meclisi'nde onların %33'lük temsiline güvence vermede yetersiz kalacak herhangi bir yapısal değişikliği kabul edemezler. Müslüman siyasî liderlerin içine düşecekleri iki tuzak vardı. Birincisi, Hindistan milliyetçiliğinin yanlış bir değerlendirmesinden kaynaklanan ve Hindistan'da herhangi bir siyasî güç elde şansından Hindistan Müslümanlarını mahrum bırakan Lucknow Pact'ın reddettiği tehlike idi. İkincisi ise, Pencab Müslümanlarını neredeyse azınlık durumuna düşüren bir teklifle sonuçlanan Pencab Köylülüğü diye

adlandırılabilir şeyin menfaatine İslâmî birlik ve dayanışma fedakârlığının dar tasavvurudur. Hem Pact'ı hem de teklifi kınaması, bu birliğin görevidir.

Simon Raporu, Pencab ve Bengal'de yasal bir çoğunluk önerilmeyerek Müslümanlar için büyük bir adaletsizlik ortaya koyar. Müslümanlar ne Lucknow Pact'e yapışıp kalır ne de birleşik seçmenler tasarısını kabul eder. Hindistan Hükümeti'nin Simon Raporu'nu derhal sevk etmesi, Müslüman toplumun Rapor ile önerilen alternatiflerden herhangi birini kabul etmeye gönüllü olduklarının ifade edilmediği dokümanın yayınlanmasından bu yana, Raporu kabul ettiği anlamına gelir. Raporun sevk edilmesi, başka yerlerde Müslüman azınlıklara verilen önem yüzünden yalnızca onların nüfusları oranında Pencab ve Bengal'de konsilde temsil edilmelerinden mahrum bırakılmaları için olabilecek yasal bir şikayeti onaylamaktadır. Fakat Hindistan Hükümeti'nin sevki, Simon Raporu'nun adaletsizliğini düzeltmede beklenen sonucu veremez. Pencab'ı ilgilendirdiği ölçüde –bu durum çok önemli bir noktadır- o, Pencab Hükümeti'nin resmî memurları tarafından neticelendirilen ve Pencab Müslümanlarına Hinduların ve Sihlerin birliği üzerine çoğunluk ve Meclis'te bir bütün olarak %49'luk bir oran sağlayan ve 'dikkatli bir şekilde dengelenmiş tasarı' diye adlandırılan tasarımı desteklemektedir. Pencab Müslümanlarını, Meclis'in bütününde belirgin bir çoğunluktan daha az bir şeyin memnun edemeyeceği gün gibi ortadadır. Bununla birlikte Lord Irwin ve onun Hükümeti, onların oy vermesiyle kurula daha çok uygun olarak nüfuslarını yansıtan ayrıcalığın artmasına kadar durdurulmadıkça, ve dahası, eyalet konsilinde Müslüman üyelerin 2/3'lük çoğunluğunun ayrı temsil etme hakkından vazgeçmeyi tam bir ittifakla kabul etmedikçe, çoğunluk toplumlara için ortak seçmenleri haklı çıkarmayı onaylar. Yine de ben, niçin Hindistan Hükümeti'nin Müslümanların şikayetinin meşruiyetini tanıdığını ve Müslümanların Pencab ve Bengal'de yasalarla belirlenmiş çoğunluğunu önermek için bir cesarete sahip olmadıklarını anlayıyorum.

Hindistan Müslümanları, en azından Sind'i ayrı bir eyalet olarak oluşturmada başarısızlığa düşecek ve Kuzey-Batı Sınırı Eyaleti'ni ikinci derecede siyasî statüye sahip bir eyalet olarak ele alacak bu tür herhangi bir değişikliği kabul edemez. Sind'in niçin Belucistan ile birleştirilemeyeceği ve ayrı bir eyalete dönüştürülemeyeceği konusunda bir neden göremiyorum. Sind'in Bombay Başkanlığı ile ortak olarak hiçbir şeyi yoktur. Hayat ve medeniyet bakımından Kraliyet Temsilcileri Sind'i Hindistan'dan daha çok Mezopotamya ve Arabistan'a yakın bulurlar. Müslüman coğrafyacı Mes'ûdî, "Sind, İslâm'la yönetilen ülkelere *daha yakın* bir ülkedir." dediğinde çok önceleri bu birbirine benzerliğe işaret etmişti. İlk Emevî hükümdarının Mısır için şöyle dediği bildirilmektedir: "Mısır'ın arkası Afrika'ya, yüzü Arabistan'a doğrudur." Gerekli değişikliklerle aynı görüş, Sind'in tam konumunu tanımlamaktadır. Onun arkası Hindistan'a, yüzü Merkezi Asya'ya doğrudur. Üstelik onun, Bombay Hükümeti'nden bir duygudaşlık istemeyeceği tarımsal problemlerinin tabiatına karşın onun sonsuz ticarî imkânları, Hindistan'ın ikinci metropolü içinde Karaçi'nin kaçınılmaz

NİÇİN PAKİSTAN?

büyümesine bağlıdır. Sind'i, bugün dostça olsa bile bir Başkanlığa bağlı olarak tutmak mantıklı değildir ve uzak olmayan bir süreçte bir rakip olması muhtemeldir. Konuştuğumuz malî zorluklar, ayrılma yoluna yön göstermektedir. Bu konuda, herhangi bir kesin güvenilir resmî bildiri bilmiyorum. Fakat, bu tür problemlerin var olduğu kabul edilirken Hindistan Hükümeti'nin niçin, bağımsız gelişme mücadelesinde geleceği parlak bir eyalet için geçici olarak malî yardım veremeyeceği konusunda bir neden göremiyorum.

Kuzey-Batı Sınır Eyaleti'ne gelince, Kraliyet Temsilcileri'nin, bu eyaletin insanlarının reform için herhangi bir hakka sahip olduklarını hemen hemen tanımadıklarını belirtmek acı vericidir. Onlar, Bray Komitesi'ne ulaşmaktan uzaktırlar. Onlar tarafından önerilen konsil, Başkan Temsilcisi'nin otokrasisini gizlemek için sadece bir kafestir. Afgan'ın bir sigara yakması için doğal hakkı, sadece bir barut evinde yaşıyor olması yüzünden azaltılmaktadır. Kraliyet Temsilcileri'nin nükteli tartışması yeteri kadar hoştur ama inandırıcı olmaktan oldukça uzaktır. Siyasî reform bir ışıktır, ateş değildir; ve bir barut evinde veya bir maden ocağında yaşamak için bulunuyor olsa da her insanoğlunun aydınlanmaya hakkı vardır. Yasal istekleri için katlanmaya cesur, zeki ve azimli olan Afganlar, tam olarak kendi kendine gelişmenin imkânlarından kendilerini mahrum bırakmak için herhangi bir teşebbüsten dolayı memnun olmayacaklarından emindirler. Bu tür tartışan bir insanı elde tutmak, hem İngiltere'nin hem de Hindistan'ın menfaatinedir. Talihsiz şu eyalette son zamanlarda ne olduysa, Hindistan'ın geri kalan kısmında özerklik prensibine yol açtığı için insanlara üvey anne davranışının gösterilmesinin bir sonucudur. Ben sadece ümit ediyorum ki İngiliz devlet adamlığı, söz konusu eyalette bugünkü huzursuzluğun konu ile ilgili olmayan herhangi bir sebep dolayısıyla olduğu şeklindeki inanç içerisinde kendi kendisini kandırmasıyla, mevcut durumun görünüşünü anlaşılmasız bir hale getirmeyecektir.

Kuzey-Batı Sınır Eyaletinde bir miktar reformun başlangıcı için bir öneri hazırlayan raporu Hindistan Hükümeti'nin derhal sevk etmesi de tatmin edici değildir. Raporu sevk etme, statüyü bir tür temsilci Konsili ve yarı resmî temsilcilerden oluşan bakanlar kurulu önerisinde bulunan Simon Raporu'ndan daha ille götüreceğine şüphe yoktur; fakat bu önemli Müslüman Eyaleti'ne diğer Hindistan eyaletleriyle eşit bir ilişki sağlamada yetersiz kalacaktır. Gerçekten Afganlar, içgüdüyle, demokratik kurumlara Hindistan'daki diğer insanlardan daha çok ayak uydururlar.

Yuvarlak Masa Konferansı

Ben şimdi, Yuvarlak Masa Konferansı hakkında bazı gözlemler yapmak üzere davet edildiğimi düşünüyorum. Kişisel olarak ben, bu Konferans'ın sonuçları hakkında iyimser değilim. Toplumsal çekişmenin gerçek manzarasının sona ereceği ve değişmiş bir atmosfer içerisinde daha iyi olan önerinin geçerli olacağı ve Hindistan'daki iki büyük topluluk arasındaki farklılıkların gerçek bir uzlaşmanın görünüşte Hindistan'ın özgürlüğünü

getireceği umut edilmişti. Bununla birlikte şimdiki sonuçlar, farklı bir hikâyeyi söylemektedir. Gerçekten Londra’da toplumsal problem tartışması, Hindistan’ın iki büyük kültürel birimleri arasındaki temel eşitsizliği olduğundan daha açık bir şekilde göstermiştir. Hâlâ İngiltere Başbakanı, Hindistan sorununun millî olmadığını, milletlerarası olduğunu kavramaya görünüşte yanaşmamaktadır. O, şunu söylemiş olması için bilgilendirilmiştir: “Hindistan Hükümeti’nin ayrı seçmenlerin himayesi için Parlamento’ya teklifler sunması zor olacaktır. Çünkü İngiliz demokratik düşüncelerine göre ortak seçmenler çok daha fazladırlar.” Apaçıktır ki Başbakan, birçok milletlerden oluşan bir ülkede İngiliz demokrasi modelinin herhangi bir kullanımının mümkün olamayacağını ve ayrı seçmenler sisteminin, problemin bölgesel çözümü için sadece az bir bedel olduğunu anlamamaktadır. Azınlıklar Alt Komitesi, muhtemelen tatmin edici bir uzlaşmaya ulaşamayacaktır. Problemin bütünü, İngiliz Parlamentosu’nun önüne gitmek zorunda kalacaktır; ve biz sadece ümit edebiliriz ki, İngiliz Milleti’nin zeki görüşlü temsilcileri, bizim pek çok Hindistan siyasetçilerimizin aksine, gidişatın dış görünüşünü delip geçebilecekler ve Hindistan gibi bir ülkede barış ve güvenliğin gerçek temel ilkelerini açık bir şekilde göreceklidir. Homojen bir Hindistan kavramı üzerine bir yapı bina ettirmek ve İngiliz demokratik düşünceleriyle zorla kabul ettirilmiş Hindistan ilkelerini uygulamaya koymak, farkında olmadan Hindistan’ı bir iç savaşa hazırlayacaktır. Görebildiğim kadarıyla, Hindistan bünyesi içindeki çeşitli insanlara, aniden kendi geçmişleriyle ilgilerini kesmeksizin modern çizgi üzerinde özgür bir şekilde kendi kendilerini geliştirecek imkânlar verilene kadar bu ülkede barış olmayacaktır.

Yuvarlak Masa Konferansı’ndaki bizim Müslüman delegelerimizin, Hindistan’ın milletlerarası problemi diye isimlendirdiğim şeyin gerçek bir çözümünün önemini tamamen fark ettiklerini söyleyebilmekten memnunum. Onlar, tamamen karara bağlanmış Merkezî Hükümet’in sorumluluğu probleminin önce, toplumsal problemin bir çözümü için ısrar etmede tam olarak haklıdırlar. Hiçbir Müslüman siyasetçi, Başbakan’ın İngiliz demokratik görüşleri diye adlandırdığı şeyi kendi çıkarına kullanması için açık ve net bir şekilde planlanan propaganda kelimesi olan komünalizmde somutlaşan meydan okumaya ve İngiltere’yi Hindistan’da gerçekten olmayan şeylerin durumunu gerçek kabul etmesi konusunda yanıltmaya karşı duyarsız olamaz. Büyük çıkarlar tehlikede bulunmaktadır. Biz yetmiş milyon kişiyiz ve Hindistan’da herhangi diğer milletlerden daha fazla homojen (mütecane) bir milletiz. Gerçekten Hindistan Müslümanları, kelimenin modern anlamında bir millet olarak lâıyk olduğu şekilde tanımlanabilen tek Hindistan milletidir. Hindular, hemen hemen bütün noktalarda bizden ileride olsalar bile, İslâm’ın karşılıksız bir armağan (ihsan) olarak size vermiş olduğu, bir millet için gerekli olan bir tür homojen hale gelmeyi hâlâ başaramamışlardır. Şüphesiz ki onlar, bir millet haline gelmek için yoğun olarak isteklidirler, fakat bir millet olmanın süreci, doğum sancısı çekmenin bir türüdür ve Hindu Hindistan olduğu takdirde onun sosyal yapısını tam olarak elden geçirmeyi gerektirir. Müslüman liderler ve siyasetçiler, Türkiye, İran ve diğer

NİÇİN PAKİSTAN?

Müslüman ülkelerin belli bir bölgeye ait olma gibi millî çizgiler üzerinde geliyor oldukları şeklindeki yanlış bir argümanla, hilekâr bir şekilde kendilerini büyülenmeye bırakmamalıdır. Hindistan Müslümanları, farklı bir şekilde yerleşmişlerdir. Hindistan dışındaki İslâm ülkeleri, nüfusu hemen hemen bütünüyle Müslümandır. Kur'ân dilinde 'ehl-i kitap' olarak adlandırılan azınlıklar, oraya aittir. Müslümanlarla 'ehl-i kitap' arasında sosyal engeller yoktur. Bir Yahudi veya bir Hıristiyan veya bir Zerdüş, bir Müslümanın yiyeceğini ona dokunarak kirletmez ve İslâm Hukuku 'ehl-i kitap' ile evlenmeye izin verir. Gerçekten, insanlığın nihaî birleşmesinin gerçekleşmesine doğru götüren İslâm'ın uygulanabilir ilk adımı, hemen hemen aynı etik ideale sahip insanların meydana çıkmaları ve birleşmeleri için davet etmektir. Kur'ân şunu ilân eder: "Ey ehl-i kitap! Hepimiz için ortak olan Allah'ın Birliği 'kelimesi'nde birlikte toplanmaya gelelim." (bk. Âl-i İmran 3/64; çev.) İslâm'ın ve Hıristiyanlığın savaşları ve daha sonra çeşitli şekillerde Avrupa saldırılarının, İslâm Dünyası'nda kendisine yol bulmasına bu âyetin mutlak anlamı izin veremez. Günümüzde İslâm ülkelerinde bu birleşme, Müslüman Milliyetçiliği olarak adlandırıldığı şekliyle tedricî olarak gerçekleştirilmektedir.

Bana göre şunu eklemek oldukça gereklidir: Delegelerimizin başarısının özgün testi, Delhi Yasa Tasarısı'nda somutlaştığı gibi, Konferans'ın Müslüman olmayan delegelerine bizim taleplerimizi kabul ettirebilecek düzeyde olmalarıdır. Eğer bu talepler kabul edilmezlerse, o zaman çok büyük ve bir hayli ulaşılan önem sorunu, bu topluluk için artacaktır. Bu durumda, Hindistan Müslümanları tarafından bağımsızlığın ve çok güçlü siyasî hareketin önemi ortaya çıkacaktır. Eğer siz idealleriniz ve istekleriniz hakkında bütün tehlikelerle karşı karşıya iseniz, bu tür bir aksiyon için hazır olmak zorundasınız. Bizi yöneten kişiler, bir çok siyasî görüşü ortaya koydular ve onların düşüncesi tabii ki bizi, şimdi Hindistan'da ve Hindistan dışında insanların kaderlerini şekillendiren güçlere karşı az veya çok duyarlı hale getirdi. Fakat ben soruyorum: Bu düşünme, yakın gelecekte ortaya çıkabilecek bir durumun gerektirdiği bir tür aksiyon için bizi hazırlamış mıdır? Açıkça söylememe izin verin, şimdiki zamanda Hindistan Müslümanları iki belâdan ıstırap çekmektedirler. Birincisi, kişilerin isteğidir. Sir Malcolm Hailey ve Lord Irwin, Aligarh Üniversitesinde toplumun liderler yetiştirmede başarısız olduğunu söyledikleri zaman, bilimsel kararlarını tam olarak düzeltmişlerdi. Liderler dendiğinde ben, modern tarihin eğilimi hakkında güçlü bir algı ile beraber, eşit olarak İslâm'ın ruhu ve kaderi hakkında, Allah vergisi veya tecrübeyle, güçlü bir algıya sahip kişileri kastederim. Bu tür insanlar gerçekten bir insanın gücünü harekete geçirebilirler; onlar Allah'ın lütfüdürler ve sipariş edilemezler. Hindistan Müslümanlarının ıstırabını çektiği ikinci belâ, sürü içgüdüğü diye adlandırılan şeyden toplumun süratle ziyan görmesidir. Bu sürü içgüdüğü, toplumun genel düşüncesine ve faaliyetine katkı yapmaksızın bağımsız mesleklere başlamak için kişilere ve gruplara imkân hazırlar. Biz bugün siyaset alanında, asırlardır din alanında yapmakta olduğumuz şeyi yapıyoruz. Fakat, dinde değiştirilebilir biçimde olan incir çekirdeğini doldurmayacak

kadar önemsiz tartışmalar, bizim birlik ve dayanışmamıza çok fazla zarar vermez. Onlar, en azından, bir insan olarak yapımızın özgün prensibini hazırlayan şeye olan ilginin belirtisidir. Üstelik bu prensip, o kadar geniş olarak düşünülmektedir ki, bir grup için İslâm'ın genel gövdesinden kendisini bütünüyle ayırması ölçüsünde başkaldırmak hemen hemen mümkün değildir. Fakat siyasî aksiyonda farklılık, insanlarımızın yaşamının en iyi menfaati için ihtiyaç olunan bir hareketi ilgilendirdiği zaman tehlikeli olabilir. O zaman biz bu iki belâyâ nasıl çare bulacağız? Birinci belânın çaresi elimizde değildir. İkinci belâyâ gelince, bir çıkar yol keşfetmenin mümkün olduğunu düşünüyorum. Ben bu konuda açık ve kesin görüşlere sahibim; fakat ben, gerçekten ortaya çıkan durumu kavrayıncaya kadar onların anlatımını ertelemenin uygun olduğunu düşünüyorum. Eğer ihtiyaç olan durum ortaya çıkarsa, bütün farklı fikirlerde kılavuzluk yapan Müslüman liderler bir araya toplanmak, teklifleri göz ardı etmemek, en sonunda Müslümanların tavrını belirlemek ve somut başarıya gidecek yolu göstermek zorunda olacaklardır. Bu söyleyimde, söz konusu alternatiften sadece sizin onu hafızanızda koruyabileceğinizi arzu ettiğimden ve bu arada onun hakkında bazı ciddi görüşler aktarmayı istediğimden dolayı bahsettim.

Sonuç:

Beyefendiler, konuşmamı tamamlamış oldum. Sözü bitirirken, hem bir toplum olarak kendi menfaatiniz için hem de bir bütün olarak Hindistan'ın menfaati için Müslüman toplumunda tam bir organizasyonu ve irade ve amaç birliğini gerektiren Hindistan tarihinin şimdiki krizi hakkında sizin üzerinizde derin bir tesir bırakabilirim. Hindistan'ın devam eden siyasî köleliği ve sonu gelmeyen sefaletin kaynağı, Asya'nın bütünü içindir. O, Doğu'nun ruhunu sindirdi ve onu, bir zamanlar kendisini büyük ve muhteşem bir kültürün yaratıcısı yapan kendini ifade etme zevkinden bütünüyle mahrum bıraktı. Yaşamak ve ölmek için kaderimizin belirlendiği yer olan Hindistan ile ilgili bir sorumluluğa sahibiz. Asya, özellikle Müslüman Asya ile ilgili bir sorumluluğumuz var. Mademki tek bir ülkede yetmiş milyon Müslüman İslâm için, Müslüman Asya'daki bütün ülkelerin bir araya gelmesinden daha fazla değerli bir varlık oluşturuyor, o zaman Hindistan problemine sadece Müslüman bakış açısıyla değil, aynı zamanda Hindistan Müslümanı olma sıfatı bakımından bakmak zorundayız. Asya ve Hindistan ile ilgili görevimiz, belirli bir amaç üzerinde kararlaştırılmış olacak bir organizasyon olmaksızın sadakatle yerine getirilemez. Hindistan'ın diğer bağımsız siyasal varlıkları arasında bağımsız siyasal bir varlık olarak kendi menfaatiniz için bu tür bir donatım, kayıtsız şartsız bir ihtiyaçtır. Bizim alt üst olmuş durumumuz, toplumsal hayatımız için çok gerekli olan siyasî konuları çoktan birbirine karıştırmıştır. Toplumlar arası karşılıklı bir anlayıştan ümitsiz değilim, fakat yakın bir gelecekte, mevcut krizin üstesinden gelmek için bağımsız bir aksiyon çizgisini benimsemek üzere toplumumuzun vazifeye çağrılabilirliği kanaatini sizlerden gizleyemem. Bu tür bir krizde bağımsız bir siyasî aksiyon çizgisi, tek bir amaçla bir merkezde toplanmış bir iradeye sahip kararlı insanlar için tek mümkün yoldur. Birleştirilmiş bir iradenin organik

NİÇİN PAKİSTAN?

bütünlüğünü başarmak sizin için mümkün müdür? Evet. Artan yukarıdaki bölgesel çıkarlar ve özel istekler, bireysel ve kolektif aksiyonun değerini belirlemeyi öğrenmek, temsil ettiğinizi zannettiğiniz idealin ışığında yine de maddî sonuçları göstermektedir. Ruh için maddeden geçiniz. Madde çokluktur; ruh aydınlık, canlılık ve birliktir. Müslümanların tarihinden bir ders öğrenmiştim. Onların tarihinde kritik anlarda Müslümanları kurtaran İslâm'dır, *tersine* değildir. Eğer bugün, tasavvurunuzu İslâm üzerinde bir noktada toplarsanız ve İslâm'da somutlaşmış ebedî olarak diriltten ideadan ilham bulmaya çalışırsanız, ancak o zaman, dağıttığınız güçlerinizi yerine koyuyor, kaybettiğiniz bütünlüğünüzü yeniden elde ediyor ve İslâm'a uyarak top yekûn yok olmaktan kendinizi kurtarıyor olacaksınız. Kutsî Kur'ân'da en etkileyici âyetlerden biri bize, bir tek insanın doğumu ve yeniden doğumu gibi bütün bir insanlığın doğumu ve yeniden doğumunu öğretir. Siz, niçin, yaşayan, hareket eden ve tek bir kişilik olarak varolan bir insan olarak, bu mükemmel insanlık kavramına ilk uygulayan taraftarı olmak için hakkıyla sahip çıkabilecek kişi olamıyorsunuz? Hindistan'daki işlerin, varolmak için göründükleri gibi olmadıklarını söylediğim zaman hiç kimseyi şaşkırtmayı istemiyorum. Bunun anlamı, onlara dikkatle bakmak için, sadece gerçek kolektif bir benliği başarmış olduğunuz zaman üzerinize gün ağarmaya başlayacaktır. Kur'ân'ın ifadesinde: "Ey İnananlar! Siz kendinize sağlam bir şekilde sahip olunuz. Siz doğru yolda olduğunuz takdirde, yoldan sapmış hiç kimse size zarar veremez." (bk. el-Mâide 5/105.)

İRAN ŞİİRİNDE ÜSLUP VE EKOLLER*

Muhammed Hüseyin Şehriyâr

Çev. Fahrettin Coşkuner**

Özet: Şehriyâr son asırda İran’da yetişen dünyanın en büyük şairlerindedir. Farsça ve Türkçe olmak üzere iki dilde divanı vardır. Onun en büyük özelliği; klasik ve moderni başarılı bir biçimde birleştirebilmesidir. Bu şekilde kendine has bir tarz ortaya koymuştur. Ortak kültür değerlerimiz bakımından bu denli üstün bir şairin görüş ve değerlendirmeleri Türk Edebiyatı açısından da büyük önem taşımaktadır. Şehriyâr’ın dünya edebiyatına olan vukûfiyeti şiirlerinde ve az sayıdaki yazılarında görülmektedir. Onun burada çevirisi verilen “İran Şiirinde Üslup ve Ekoller” başlıklı yazısı şiire ve sanata dair önemli bilgiler içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Şehriyâr, İran Edebiyatı, Üslup ve Ekoller.

Methods and Schools of Iran Poetry

Summary: Shehriyar, who lived in Iran in the last century, is one of the most important poets in the world. He has two divans both in Turkish and Persian languages. The most spectacular characteristics he has is to be able to combine the classical and modern literature. Thus, he created a new method peculiar to him. With regard to our common values, that he has evaluations and opinions as a great poet is also crucial for Turkish literature. His mastery over world literature can be seen in his poetry and in his prose, writings, which are not many in number. His article titled “The Methods and Schools of Iran Poetry” the translation of which has been given here contains important information concerning art and poetry.

Keywords: Shehriyar, Persian Literature, Methods and Schools.

* Muhammed Hüseyin-i Şehriyâr, “Sebkhâ ve Mektebhâ-yi Şi’r-i İran”, Divan-ı Şehriyâr, Tahran 1380 hş. (20. baskı), I, 78-89.

** Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü.

İRAN ŞİİRİNDE ÜSLUP VE EKOLLER

Giriş:

Son yüzyılın yetiştirdiği en büyük şairlerden olan Şehriyâr 1906 yılında Hoşgenâb¹ köyünde doğmuştur. Babası Tebriz adliyesi avukatlarından, 1934'te vefat eden hattat ve alim Hacı Mir Agâ-i Hoşgenâbî'dir. Adı, Muhammed Hüseyin Behcet-i Tebrizî'dir. Şehriyâr mahlasını, çok fazla etkisinde kaldığı Hâfiz-ı Şirâzî'nin (ö.792/1389) divanından fal tutarak almıştır. Tıp eğitimi görmüş, fakat ortaya koyduğu eserlerine de yansıyan aşkı yüzünden son sınıfta okulu bırakmıştır. Farsça'ya ve ana dili olan Azeri Türkçesine son derece hakimdir. 83 yıllık verimli şairlik yaşamı 5 Ağustos 1988'de sona ermiştir. Kabri Tebriz'de Şairler Mezarlığı'ndadır.

Gazel, kaside, mesnevi ve diğer şiir türlerini ustalıklı kullanan ve her türlü güncel konuda şiir yazan Şehriyâr'ın üç cilt Farsça, bir cilt de Türkçe divanı bulunmaktadır. Şair, annesinin bir gün kendisine; "Sen büyük bir şair olmuşsun, diyorlar. Ama ne yazık ki ben senin yazdıklarını okuyup anlayamıyorum. Öz dilinde yazsan da ben de okuyup anlasam," demesi üzerine iki bölüm ve 121 kıtadan oluşan büyük şaheseri *Haydar Baba'ya² Selam* manzumesini söylemiştir.

Farsça ve Türkçeyi çok iyi kullanabilen, Arap ve Batı edebiyatlarına da oldukça vakıf olan Şehriyâr, klasikle modern arasında bir köprü kurmuştur. Ona göre şiirde önemli olan şey sadece yenilik değil gönüllerde yer etmesidir. Sonuçta şairle okuyucu aynı noktaya varabilmelidir.³ Özellikle gazelde kendisinden öncekilerin üsluplarını devam ettirmiştir. Fransız, Osmanlı, Türk ve Kafkas şair ve yazarlarına olan ilgisiyle modern edebiyatı ve romantizmi onlardan alarak klasik edebiyatla birleştirmiştir. Ortaya çıkan bu yeni oluşumu 'Şehriyâr Ekolu' olarak adlandıranlar da olmuştur.⁴

Şiirleriyle dünyada büyük üne kavuşan, edebiyattaki gelenekçi ve yenilikçi akımlara açık olan Şehriyâr'ın, şiir hakkındaki görüş ve düşünceleri de oldukça önemlidir. Onun İran şiirindeki üslup ve ekolleri anlattığı, kanaatimizce şiir ve sanat konusunda farklı değerlendirmeler içeren "*Sebkhâ ve Mektebhâ-yi Şi'r-i İran*" (İran Şiirinde Üslup ve Ekoller) başlıklı yazısı edebi görüşlerine yer verdiği yazılarından birisidir.

"Konuya başlamadan önce küçük bir giriş sunacağım:

Konulu metinle pek yakınlığı olmayanların daha çok haşiyelerle meşgul oldukları, bunun aksine her konuda metne aşına olanların da haşiyelere fazla ilgi göstermedikleri genel bir kuraldır. Çünkü haşiyeler genellikle metnin açıklamasıdır. Metni ortaya çıkaran müellifin veya sağlam görüşüyle ve derin akıyla metnin kendisinden yeterince faydalanarak müellifin amacını anlayan bir kimsenin, hatalarının olması çok muhtemel olan başka birisinin açıklamasına ihtiyacı yoktur.

Hız. Ali efendimiz (a.s.) mucizevî buyruklarının birinde; "İlim bir noktadır, onu cahiller çoğalttı" diye buyuruyor. Yani her şeyin ilmi, bir noktadan fazla değildir ve cahiller o tek noktayı çekip uzatırlar.

Falan şair filan şiiri söylemiştir, başkaları da o şiirle karşılaştıklarında şiirin güzelliği veya kusuru hakkında deliller dile getirmek isterler. (Bu kişiler genellikle keçeden bir şapka yapmakla servet elde etmeleri gerektiğini düşünen kimselerdir.) Her şeyde gerçek güzelliği ve çirkinliği nitelemek müm-

kün değildir. Şiirde de lafızların ardında aynı şekilde imkansızdır bu. Bir beyitte, örneğin şiirin ifadesinin tasannuyla değil, lütf ve tabii maharetle bir yerde topladığı *su, toprak, rüzgar ve ateş* kelimelerini veya *el, ayak, göz ve kulak* kelimelerini bulurlar. O zaman şiirin bu özelliğinden sözgelimi *müra'at-ı nazîr* sanatını yaptığını söyleyip öyle isimlendirirler. Bu, bedi' sanatları arasında da yerini almıştır. Okulda bedi' ilmini okuyup, kendi hayal dünyasıyla bu dar kapıdan şiir alemine girip şair olan falanca genç şair de, başlangıçtan şiir meleşinin ilhamına kulak vermek ve kendi şiirini söylemek yerine müra'at-ı nazîr sanatını kullanır ve daha baştan taklidin dar geçitlerine kendisini mahkum eder. Sonuçta gerçek bir şairse, kendi dehasını yakar veya yıllarca geride kalır. Şair diye geçinenlerden de şiir mide bulandıracak şekilde çıkar ve bazen gördüğümüz gibi ters tepkiler doğurur.

Elbette bedi' ilmi olmasın demiyorum. Fakat bedi' ilmi en azından şiiri tanımanın ölçüsü olsun, şiir yapmanın değil. Her bedi' kitabının başına şu cümle yazılmalıdır: "Bedi' ilmi şiirin ürünüdür, şiir bedi' ilminin ürünü değil." Şair bilmelidir ki manzum söz eğer tasannu ve tekellüfle ya da gramatikal ve zorlama konularda yazılmışsa tamamen yapmacık olur ve genellikle de şiir olmaz, ama faydalı bir nazım olabilir.

Bu kendimden verdiğim bir örnekti. Avrupaî ekolleri de aynı şekilde düşünebilirsiniz. Onlar da ekole önem verdikleri kadar ekolün içeriğine dikkat etmezler. Onlar da ekolcülük oynama ve ekol yapma hastalığına müptela olmuşlardır. Onların tanımları da o kadar müphem, karışık, zıt ve noksandır ki gerçekten genç bir şair, bu karışık tariflerden bir kural çıkarıp kendine bir yol çizse, daha sonra bazen gördüğümüz gibi, beyni sersemleşip felç olacaktır. Benim bu son 30-40 yılda hatırladığım -az çok Avrupalıların eserlerini gördüm- beni tam olarak tatmin edebilen tek edebiyat şaheseri Meterling'in *Mavi Kuş* adlı eseridir; küçük şeylerin çok azı seçkin eserler olarak algılanır. Gerçek Fransız şiiri, ilham ve düşünce düzeyinde, bizde Sadî ve Hafızla donduğu gibi, Hugo döneminde durmuştur.

Elbette biz de, onlar da çok şeyler söyleyip 'sîr'i (sarımsak) 'sîb' (elma) diye yutturabiliriz. Daha üstün olduğumuzu söylemek de kolaydır. Ama gerçek, ifade edildiği gibidir.

Fransız şiirini, Hugo romantizmiyle doğru yolda ilerleyen ve istenilen olgunluk hedefine de yaklaşmış bir yolcuya benzetebiliriz. Ne yazık ki yine onun natüralizme saptığını, natürizm, fütürizm ve kubizmde sapmanın son noktasına ulaştığını görüyoruz. Sonunda dadaizmde tamamen maskara olmuş, sürrealizm ve realizmde tekrar adam olmuş, parnasizmde cümle bağlamayı, vezin ve kafiyeyi sağlamaştırarak klasiğe yaklaşmış, yolun tozundan sıyrılmıca kendisini romantizmin makul tahayyül ve fantazisiyle ikiz olan *sanat için sanat* zahmetine sokmuştur. Ancak sanatın asıl amacı olan hedef ve ideali kaybetmiştir. Bunun altında saklı olansa, Allah'tan istemek gerektiğidir.

Fransa'da ortaya çıkan en önemli edebî çatışma; klasizm ve romantizm çatışmasıdır. Sebep tamamen, sanatı araç olarak değerlendiren siyasî ve suni bir konudur. Bu tartışmayla sanatın ruhu tamamen yok olmuştur. Çünkü klasizm ve romantizm, sadece birbirinin zıddı değil, aynı zamanda birbirinin

İRAN ŞİİRİNDE ÜSLUP VE EKOLLER

tamamlayıcıydılar. İlgilenenler klasizmin konuyu özetleyip sıkıştırmaya yaradığını, romantizmin ise konuyu yaymak için kullanıldığını bilirler. Kimi zaman konu çok olur, özetlemeye ihtiyaç vardır. Kimi zaman önemli küçük bir konuda önemli bir görüş olur, okuyucunun zihninde yer etmesi için bir hayli şerh edilmesi, açıklanması, ayrıntıya inilmesi gerekir. Birincisi klasizmle, ikincisi romantizmle ifade edilmelidir. Benim divanımda yer alan ve gece efsanesi tablolarımdan biri olan *Şem u Pervane* kıtası elli altmış beyit civarında olup Hafız'ın şu bir beytinin şerhidir:

“Ateş, gülmesiyle mumun ağladığı şey değildir.

Ateş, harmanda kelebeği yaktıkları şeydir.”

Hafız'ın bu beyti, o anlamın klasik biçimidir. Benim *Şem u Pervane*'m ise aynı anlamın romantik tarzıdır.

Noksan aklımla bendeniz genç şairlere şunu tavsiye ediyorum: Dünya-daki edebî ekollere yönelmek yerine dünya edebiyatının şaheserlerini okuyup kendi şiirlerini söylesinler ve şairin Allah vergisi zevk ve kabiliyetinin şiir güzelini ne şekilde yaratacağını, vücuduna hangi elbiseyi giydireceğini, elbisenin model ve renginin ne olacağını bilen yaratıcı bir güç olduğuna inansınlar.

Şairin şiiri, büyük alemden bir numune ve yansımadır: Allah şairin benliğinde bir dalga vurur, akıl dünyasını ortaya çıkarır, akıl dünyasından ruh dünyası, ruh dünyasından da madde dünyası doğar. İnsan kendini mütala etmeye başlarsa Allah'a ulaşır.

Şairin duyguları da bir dalga vurur, konu ortaya çıkar, konu manalara dönüşür ve manalar lafızlara dökülür.

Okuyucu bu taraftan girer. Yani lafızlardan mananın peşine, manadan konuya, konudan duygular kendisinde oluşur, bu duygular şairinkiyle aynı olmalıdır. Yoksa bu iki tezgahtan birinde, ya verende ya da alanda bir kusur ve noksanlık vardır.

Üsluplar ve Ekoller

Bendenizin İran manzum edebiyatında günümüze kadar gelen ve bir dereceye kadar birbirinden ayrılan üslup ve ekollerle ilgili düşüncem aşağıdaki şekildedir:

1- Türkistan Üslubu: Daha çok hamasî şiirler için uygundur. Saray mensuplarının, kumandanların ve askerlerin ifadelerinde olduğu gibi emreder bir havası ve silahşörce söz edası vardır. Elbette kendine has kelime, ıstılah ve cümle kuruluşlarına da sahiptir. Bunun da anlaşılabilmesi, sadece Horasan şairlerinin eserlerindeki şiir ve mütala örnekleriyle mümkündür. Bu üslupta şiirin sağlamlığı, genelde zarafet ve letafet üzerinde yoğunlaşır. Latif ve zarif kelimelerin seçiminde fazla sınırlayıcı değildir.

Bu üslubun mesnevî örneği Şehnâme, nesir örneği Târih-i Beyhakî, kaside örneği Rûdekî ve Ferruhî'nin kasideleri, kıt'a örneği İbn-i Yemîn'in eserleri, gazel örneği Şeyh Attâr'ın ve son zamanlarda da Vüsûku'd-Devle'nin gazelleridir.

Şu noktayı da söylemek gerekir: Genellikle Horasan dışında bu üslupla şiir söyleyen bir kısım şairler, Ferruhî-i Sistanî, Suruş ve Kaanî'nin bazı ka-

sidelerinde olduğu gibi zarafet ve letafeti Türkistan sağlamlılığı düzeyine, belki de daha üst bir dereceye ulaştırmış ve onun alt bir dalı olan Türkistan-Irak alt üslubunu ortaya koymuşlardır. Örnek:

Kalk ey köle! Yıldırım gibi giden ve şimşek gibi hareket eden o atı eyerle.

2- Irak Üslubu: Aşk, irfan ve öğüt içeren şiirler için daha uygundur. Yumuşak, tatlı, irfanî ve tasavvufî bir ruha sahiptir. Kelimelerin seçiminde şairi tamamen latif ve alışılmış olanlarla sınırlar.

Bu üslubu, her biri nispeten belirgin bir şahsiyete ve meşrebe sahip bulunan İsfahan-Irak, Şiraz-Irak ve Azerbaycan-Irak üslupları şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Şunu da eklemek gerekir: Herkesçe ve hatta bütün dünyaca kabul gören Farsça şiir üstatlarının her biri, tabii oldukları üslup ve ekollerinin yanında ancak ince araştırmalarla anlaşılacak kendine mahsus özelliklere de sahiptirler. Bu şiir üstatlarının her birinin özelliklerini ayrı ayrı açıklamak istesek her birisine ayrı bir veya birkaç cilt kitap yazmak gerekir.

3- Yenilikçilerin Üslubu: Batılılar buna; nev-klasizm veya yeni klasizm diyorlar. Tıpkı Türkistan ve Irak üslupları gibi zamanın rengine bürünerek zamana göre sürekli değişime maruz kalmaktadır.

Bu üslup zamanımızdan ziyade yaklaşık olarak Safavî ve Zendiye şairleriyle başlar ve meşrutiyetin ilk yıllarında, daha çok *Molla Nasuriddin-i Kafkaz* dergisindeki yazar ve şairlerin, özellikle Şirvanlı büyük şair merhum Sabir Efendi'nin eserlerinin yankı bulması vesilesiyle toplumsal ve eleştiri konularında kendini gösterir.

Yeni Irak üslubunun örnekleri; merhum Dehhüdâ'nın kıt'aları, merhum Edibü'l-Memâlik'in kasideleri, merhum Vahîd-i Destgerdî'nin musammatları, Arif ve aşık Şâdrevân-ı Şeydâ'nın gazelleri ve tasnif ettiği eserleridir.

Yeni Türkistan üslubunun örnekleri; merhum Melikü's-Şuarâ Bahâr'ın kasideleri, merhum Vüsü'd-Devle'nin gazelleri ve kasideleri, Edib-i Pişâverî'nin bazı eserleridir.

Bu üslup sürekli renk değiştirerek bugüne kadar uzanır. Çağdaş şairlerin klasik eserlerinin çoğu da bu üslubun bir parçası sayılır.

4- Sade Üslup: Halkın normal konuşma dilini şiire tatbik etmeye çalışan bir üsluptur. Bu üslup yenilikçilerin üslubuyla bazen çok yaklaşır ve sonunda teşhisin güç olacağı bir durum oluşur. Ancak çoğu zaman aralarında mesafe olur ve tam olarak ayırt edilebilir.

Bu üslubun tam belirgin nesir örneklerini, kendi döneminin dahilerinden olan merhum Talibof-i Tebrizî yazmıştır. İran halkının uyanışı için çok değerli hizmetlerde bulunmuştur. Ne yazık ki kalem erbabı ondan yeterince söz etmemiştir.

Bu üslubun belirgin şiir örneğinde de dikkate değer beyan gücüne sahip olan merhum İrec'in (Celâlü'l-Memâlik) adı ortaya konmalıdır. Onun özellikle iki şaheseri *Arifnâme ve Zühre vü Menuçihir*, kendi türünde hâlâ eşsizdirler.

Merhum İrec'in de ilk özünü çok değerli şairlerden olan merhum Hakîm La'li-i Tebrizî'den almış olduğunu söylemeden geçemeyeceğim.

İRAN ŞİİRİNDE ÜSLUP VE EKOLLER

Ekoller

İran Edebiyatında belirgin dört ana ekol vardır:

1-Nizamî Ekolü veya Azerbaycan Ekolü: Bu ekol, kendi dağlık bölgesinin yoğun ve kahredici tabiatından aldığı istilâ ve yücelik havasını eski ve tarihi medeniyetlerin, iktidarların ve medenî toplumların etkisiyle edindiği incelik ve nezaket havasıyla karıştırmıştır.

“Hem ona hem buna sahip olan dilberime yalvarırım.”

Bu ekolün üslubu da, Irak ve Türkistan üslupları ile kendine has bir dizi güzelliklerin karışımıdır.

Doğru olan, bu ekolü Fars şiir üslubunun ana umdelerinden sayarak Fars şiirini Türkistan, Azerbaycan ve Irak olmak üzere üç ana üslup olarak kabul etmemizdir. Fakat bizden öncekiler bu işi yapmadıklarından, onlara hürmet için ve bir Azerbaycanlı olarak bana yönelik bir tür bid’at ve bencillik şeklinde algılanabileceğinden bu üslubu ekol olarak adlandırdım.

Bu ekolün özelliklerini Nizamî’nin eserlerinde ve benim bu kitabımda (*Divân-ı Şehriyâr*) göreceğiniz *Tablohâ-yi Efsâne-i Şeb-i Men* isimli şiirimde daha iyi fark edebilirsiniz.

2- Hind Ekolü: Farsça yazan Hind şairlerinden veya Sâ’ib, Kelim, Feyz ve diğerleri gibi Hindistan’da bulunan İranlı şairlerden ortaya çıkmıştır. Mazmunu her şeyden önde tutarak sanki maksat sarayının zirvesine ulaşmak için tahayyül ve tefekkürün dar ve dolaşık merdivenlerinden yukarı çıkıyor gibidir.

Ben Hind edebiyatına âşına değilim. Ama bu ekol minyatür ve dekor sanatlarında olduğu gibi Hintlilerin işlemelerini tatlı ve zarif bir zevkle uyguladığı için, büyük ihtimalle Hind şiirinin zevk ve meşrebini almıştır. Zayıf bir ihtimalle de Hind ekolü, Azerbaycan ekolünden temel alıp Sâ’ib-i Tebrizî ve öğrencileriyle belirginleşerek şahsiyet bulmuş olabilir. Ne olursa olsun, Fars edebiyatı için hazineler içeren definelerden birisidir.

Son asırda devrinin edebî ve ictimai dehalarından ve nadir kişilerinden Pakistanlı merhum üstad İkbâl bu ekolün önderi ve bayraktarı olmuş ve de olmaktadır. Gerçekten Fars dili, böyle bir gönüldeş ve dildeşe sahip olmakla geleceğinden ne kadar ümidvar olsa ve kendisiyle övünse yeridir.

3- Mahallî Ekoller: İran’ın Horasan, Geylan, Azerbaycan, Kürdistan, Loristan, Fars, Kirman gibi mahallî lehçeleri ve diğer her bölgenin masal, terane, gazel, kıta ve dubeytiler türünden her biri kıymetli bir hazine olan edebiyatı vardır. Bu sandukalarda gizli kalmış ne kadar çok edebî güzellikler ve hazineler mevcuttur. Maalesef her biri, kendi bölgesinde doğup Fars edebiyatı denizine ulaşmaya hiçbir şekilde yol bulamayan ırmaklar gibidir. Bir gün gerçek kültürü bulursak çalışmak için ne kadar alanlara sahip olacağız. Elbette üslup bakımından da onlar incelenmelidir.

Örneğin bizim Azerbaycan’da Farsça söyleyen şairlerin dışında mahallî dille şiir söyleyen ve hakkı verilmeyen şairler de vardır. İçinde bulunduğumuz bu son asırda aşağıda örneklerini vereceğimiz bir çok edebî dehâ vardır:

a) Merhum Mirzâ Abdülhüseyn Hâzin: Meşrutiyetin başlarında şiir mahfillerinde ve meclislerinde onun vatanî gazelleri okunurdu. Hatırlıyorum; birinin onun bir beytini dinleyip de etkilenmemesi mümkün değildi. Hiç okuma

yazması yoktu. Fakat o kadar ilginç bir edebî kişiliğe sahipti ki eğitim görseydi, Hâfız olurdu. Onun Türkçe bir gazelinden hatırladığım üç beyti buraya yazıyorum:

Ayaktan düşmüşem sâki elimden dut ayağ⁵ ile
Elimde sâger-i zerrîn görüm hemvâr, var olsun.
Kızıl gül goncası tek lahte lahte kan olan gönlüm
Açılmaz yirde âlemde eğer yüz min behâr olsun.
Ne şehden çare var biz millete yârân, ne meclisten
Bize her kim yâr olsa ona Allah yâr olsun.⁶

b) Merhum Hacı Rıza Sarrâf: Azerbaycan edebiyatının dâhilerindedir. Divanı basılmıştır ve şiirleri hâlâ dillerde dolaşmaktadır.

c) Hekim La'li: Merhum üstad İrec'e yakındır ve onun divanı incelendiğinde İrec'in şairane zevk, meşrep ve inceliklerinin özü bulunabilir. Daha sonraları İrec'in Fars diline takdim ettiği sade üslup, ortaya çıkışını biraz bu kişiye borçludur. Mesleği hekimlik idi. Duvarına astığı tabloda Kur'an'da bir ayet olan 'İnnahu Le'aliyyün Hekîm' yazılıydı. 'İnnahu' ibaresi küçük yazılmıştı. Uzaktan 'La'li Hekîm', yakından 'İnnahu Le'aliyyün Hekîm' şeklinde okunuyordu.⁷

Divanı yeni basıldığından ve içerisinde çok sayıda Farsça şiirler de bulunduğundan ondan bir şey aktarmıyorum. Onun fıkraları da hâlâ dillerdedir.

d) Merhum Abbasalı Mazhar: Muhammed Şah ve Nasuriddin Şah döneminde yaşamıştır. Hüsün ve güzelliğiyle meşhurdur. Şiir divanı vardır ve basılmıştı fakat şimdi bulunmuyor. Şu birkaç beyit onun bir gazelinden alınmıştır:

Ne küfürden gamım, ne imandan endişem var
Ey muğbeççe yaşadıkça aşkının yükünü çekerim.
Çocuklar arkamda, bense önde zincir çekerim
O perişan zülften büyük neşem vardır.
Ey virane gönüllerin ustası, benim de
Senin ayağımın altında viran olmuş bir kulübem var.
Mazhar, bu güzel gazeli okudu ve maşuk dinleyince;
Benim de bunun gibi bir şiirim var, dedi.
Ben asker güzeliyim, hançer ve zırhım var.
Örölmüş kakülüm ve bükölmüş kirpiğim var.
Aşıkları öldürür ve tekrar diriltirim.
Zira elimde kılıç, dudağımda hayat çeşmesi var.

e) Merhum Behâr-i Şirvânî: Gerçekten dâhilerindedir. Ondan ne duymuşsam şaheserdir. İrec, onun şiirlerinden bir kısmını ezberlemişti. Şu beyitler onun iki gazelinden hatırimda kalmıştır:

Zahidin zühdü herkese rehberdir, kendisi ise yolunu kaybetmiş,
Tıpkı körün avucunda bulunan bir kandil gibi.

.....

Allah'ın evine zahitlerin riya gözyaşı döküldü,
Kahpe, gayr-ı meşru çocuğu camiye attı.

Kürt bölgesine gidip orada öğrenciler de yetiştirmiştir. Son yolculuğu Horasan'a olmuş ve orada vefat etmiştir. Sürekli yanında bulundurduğu kendi

İRAN ŞİİRİNDE ÜSLUP VE EKOLLER

el yazması divanı bir daha bulunamamıştır. Fransızca'dan Farsça'ya bir sözlük de yazmıştır. Söylendiğine göre o da batılı bir yabancı yani Tebriz'deki Fransız konsolosu adıyla basılmıştır.

4- Batılı Ekoller: İran'ın mahallî manzum edebiyatında yabancı ekoller için şunlar söylenmelidir: (Nitekim onlar da kendi edebiyatlarında doğunun şiir ve sanatının büyüleyici etkisinden bahsederler.)

a) Fars edebiyatı kendisine bu yolla nasip olabilecek gelişim ve tekamül sürecinden mahrum kalmamıştır.

b) İster istemez yabancı edebiyatla meşgul olan gençlerin hisleri ve zevk çeşitliliği kaybolmamıştır.

c) Bizim edebiyatımıza da girmiş bulunan bazıları uluslararası olmuş ve bütün dünyanın kabul ettiği yabancı kelimeleri, terimleri, atasözü ve deyimlerin tercümesini bu ekolle açıklıyoruz. Yani kelime ve tabirin kendisi yabancı ise, onun ekolü de yabancı olur. İyilik ve kötülüğü kendilerine kalır, bizim üslubumuzun mahrem alanı da korunmuş olur.

Fakat yabancı ekol, bu kadar kolay ve ayrı birkaç parça sanatla revaç bulup resmiyet kazanacak bir şey değildir. Bir ekolün resmen tanınabilmesi ve edebiyata dahil edilebilmesi için bir asırlık zamanın geçmesi, sanat şaheserlerinin verilmesi ve insanların hafızasının kabulü gerekir.

Elli altmış yıl öncesinden beri edebiyatımıza giren, üzerine şiir ve nesir şaheserleri bina edilen, hâlâ istesek de istemesek de edebiyatımızda kendine yer açan ve bir takım ihtiyaçlarımızı da gideren, başlangıçta romanlarla giren ve yavaş yavaş mükemmelliğe ve olgunluğa ulaşan yabancı ekol, sadece romantizm ekolüdür.

Nesirde kendine has bir yazım tarzı da olduğu için bunu üslup olarak isimlendirmemiz yerinde olur. Nitekim bir çoğu 'romantik üslup' diye isimlendirmiştir. Fakat benim kanaatime göre, yabancı olduğundan kendi üsluplarımızın sahasını korumak için yine nesirde de romantizmi ekol olarak adlandırmamız daha güzel olur. Zaten bütün dünyada ekol olarak isimlendirilmektedir.

Romantizmin dünyanın çeşitli yerlerinde farklı anlamları vardır. Aslında edebî konular bilimsel konular gibi değildir ki ilgili bütün konuları içeren ve farklı hususları dışarıda tutan kapsamlı bir tanımlı yapılabilir. Hatta biz kendi Irak ve Türkistan üsluplarımızı bile kapsamlı ve kesin bir şekilde tanımlayamıyoruz. Romantizmin tanımı konusunda Avrupalılar, sanatta özgürlük, duyguların ifadesi, hayal ve fantazi, edebî resim ve tablo sanatı, daha sonra hayal süsleme (aşırı öznel) gibi bir takım kavramlar ortaya koymuşlardır. Şimdi romantizmin Farsça şiirde yukarıdaki tanımlardan hangisiyle açıklanabileceğine bakalım:

1- Sanatta Özgürlük: Sanatta özgürlükten amaç, faydasız kayıtlardan olan klasik dolgu ve fazlalıkları göz ardı etmektir. Biz bu işi kendi yenilikçi üslubumuzda da yapmalıyız, yaptık da. Mesela şu anda zevk-i selime göre tamamen yersiz ve faydasız olan dal, zal, vav, belirtili ve belirtisiz ya'nın uyumu gibi. Şöyleki: 'resîd', 'şenîd', 'harîd' gibi sonu dal ile yazılan ve dal olarak telaffuz edilen kelimelerin Arapça 'lezziz' kelimesiyle kafiye yapılmasına bu dalların bir zamanlar zal olmasından dolayı cevaz verir veya verme-

yiz. Ya da söz gelimi; ‘beneşîni’ ve ‘beguzîni’ gibi ikinci tekil şahıs sigasıyla çekilmiş fiilleri, hepsindeki ‘ya’ belirtili olduğu için ‘miskîni’ gibi master ya’sı alan kelimelerle kafiye yapıyoruz. Elbette telaffuzda çirkin göründüğünden selim zevk bunu uygun bulmaz.

O halde bu bakımdan romantizmin gelip bize sanatta özgürlük vermesine ihtiyacımız yoktur.

2- Duyguların İfadesi veya Hayalin Gerçekliğe (Realizm) Hakim Oluşu: Bu görüş aşırı olursa edebiyatımızda reddedilir. Şiirimizin tahayyül ve renkliliği sürekli olarak gerçeklerin hizmetinde olmuştur. O halde romantizmin bize bu hizmeti vermesini istemiyoruz.

3- Hayal ve Fantazi: Bu özellik İran’ın nazım edebiyatında özellikle Azerbaycan ve Hind üsluplarında çok güzel ve üstün bir şekilde vardır. Ancak romantizm için bir tür yeni hayal ve fantaziden de söz edilebilir.

4- Resim ve Tablo Sanatı: Bizim edebiyatımızdaki tablo sanatı klasik olduğu için edebiyatımızda yeri olmayan romantik resimle farklılık arzeder. (Klasik resim sanatı gözün yöneldiği tek noktaya odaklanır ve çevreyle bir işi yoktur.)

Farsça şiirdeki romantizmin temel mefhumu, az çok ince bir tabloculuk olduğu için manzara ve temadan bütün yönleriyle amacı ilgilendiren son sınırın daha titiz ve daha renkli gösterilmesi gerekir.

Örneğin Sa’dî’nin buyurduğu,

“İşittim ki can verme anında Nûşîrevân Hürmüz’e şöyle dedi”

beyitinden bir tablo yapmak istesek bu resim, Nûşîrevân’ı yatağında yatıp yanında oturan oğlu Hürmüz’e vasiyet eder şeklinde gösterecektir. Fakat bu konuyu romantizmle açıklarsak ve ondan bir tablo çizmek istersek, bu tablonun, doğu ülkesinin bir padişahının yatak odasını bütün süslemeleri ve özellikleriyle göstermesi gerekir. Sonra çok daha renkli olması gereken Nûşîrevân ve Hürmüz’e ek olarak sarayda tedavi yapan hekimlerin jest ve mimikleri, örneğin padişahın diğer çocuklarıyla melike ve aynı şekilde haremın cariyeleri dizilmiş, saygılı ve üzüntülü bir halde her biri kendine özgü davranış şekliyle az çok gösterilmesi gerekir.

‘İşkî’nin *Se tablo* şiiri, Fars edebiyatında romantik tabloculuk alanında yazılmış ilk şiirdir. Nîmâ’nın *Efsane* şiiri ise empresyonizm (izlenimcilik) ekolu olarak bilinen, yeni hayal ve fantazi ve de romantizmin özlü ifadesi alanında yazılan ilk şiirdir.

Empresyonizm romantizmden ayrı bir şey değildir. Aslında romantizmin özeti ve küçülmüş halidir. Romantizm, bir manzaranın önünde durup onu nispeten daha kapsamlı tanımlayan birisinin anlatımıdır. Empresyonizm ise, bir manzaranın önünden geçip, o manzaranın sadece zihninde resmedebildiği kısmını tanımlayan kişinin ifadesidir.

Mesela kıtalardan oluşturulan uzun bir hikayeyi dile getirmek istediğimizde empresyonizme ihtiyacımız olur. Kıtaların her birini ayrıntılı olarak tanımlamak istersek hikayemiz yorucu olur. O yüzden her bir kıtayı özet ve empresyonist şekilde hızlıca gösterip geçmemiz gerekir. (Benim eserlerimden olan *Eyvân-ı Mâderem*, *Haydar Baba*, *Hezeyân-ı Dil* ve *Du Murg-i Behiştî* kıtaları aşağı yukarı romantik ve empresyonisttir.)

İRAN ŞİİRİNDE ÜSLUP VE EKOLLER

Şimdiye kadar batılı ekollerden edebiyatımızda istifade edileni, işte bu romantizm ekolüdür.

Diğer Avrupaî ekoller özel yazım üslubuna sahip olmadıkları gibi bize öğretecekleri bir şeyleri de yoktur. Hatta bu isimlendirme ve sınıflandırmalar, şair ve yazarın, hayatlarının çeşitli safhalarında doğal olarak ulaştıkları konular ve inançlar bakımındandır. Çünkü insanın bir yitiği vardır ve Allah'ı aramaktadır. Tabiatıyla bir kısım vadilerden geçmesi gerekir ve bu vadilerden bazısı hidayet edici, bazısı da saptırıcı olabilir. İran edebiyatında inançlar, fikri ve akli meşrepler açısından bir sınıflandırma ve isimlendirme yapacak olursak bu ekollerden yüzlercesi ortaya çıkabilir.

Diğer batılı ekollere kendi gözlüğümüzle bakarsak ve anladığımızı ifade etmek istersek açıklama ve tanımlamamız şöyle olabilir:

1- Realizm: Romantizmin aşırı hayalciliğini engelleyerek onu hakikate ve gerçekliğe daha yakın kılar. Yani romantizmden bir şey eksiltir, ona bir katkıda bulunmaz. Bu, klasik olan geriye bir eğilimdir. Örneğin Sa'dî'mizin ifadesi kıyaslandığında Hâfız'a göre realisttir.

2- Naturalizm: Şairin yalnızca doğal unsurların etkisi altında olduğunu kabul eden ve onun bir seçme hakkının olmadığına inanan tıpkı bizdeki Cebriye inancı gibidir. Bizim gerçek bilgilerimiz bu inancı daha sonra reddetmiş ve ikisinin ortası yani ne mutlak irade, ne de mutlak cebir olan bir yargıyı tanımıştır. İnsan, içindeki şartlar ve çevre ile dünyaya geldiği geçmişine yönelik olarak zorunluluğa tabidir. Fakat geleceğinde irade sahibidir ve şu andan sonrası için kendi kaderini değiştirebilir. Yoksa cebrin gereği, insanın kendi iradesiyle hiçbir işe müdahale edememesi ve kendisini tabiatın akışına teslim eden cansız bir varlık gibi olmasıdır.

3- Sembolizm: Bir konuyu, söyleyenin amacını da zımnen anlatan benzer bir konuyla değiştirmektir. Bu ekol edebiyatımızda tam manasıyla vardır. Arif ve sufi meşrep şairlerimizin tümü bu ekolün takipçisidir. Özellikle Hâfiz, hemen hemen bütün eserlerinde gerçeği mecaz şeklinde ifade eder. Firdevsî'nin tamamen sembolist olan bir kıtası vardır. O kıtanın son iki beytini anahtar olarak verelim:

Ahmağın birisi bir ateş böceği aradı
Ülker yıldızı ona tam denk idi.
O gönül gözü kapalı eblehin bir eşeği vardı
Onun ruhu eşeğin ruhuyla bir idi.
Ele gelmeyen öyle bir ateş böceğini
Duydum ki, eşeğin boynuna astı.
Ben o seher vaktinin ateş böceğiyim
Biz aya tabi oldukça ayı aydınlat.
Fakat ebleh alametli talih beni
Zamanenin boynuna bağlamıştır.

4- Sanat İçin Sanat: Sanatçının sanatın kendisine sevgi beslediği doğal bir aşamadır ve bu aşama olmadıkça sanat kendi olgunluğuna ulaşamaz. Elbette yukarı aşamalarda sanatı topluma, ahlakın ıslahına ve insanların hidayetine tahsis etmektedir ki bu da tabii bir durumdur.

5- Parnasizm: Kelime seçimine, cümlelerin sağlamlığına, vezin ve kafiye, şiirin musikisine çabalayan klasizme geri dönüştür. Yani manadan ziyade kelimeyle meşgul olur. Bu da yine tabii bir aşamadır. Bizim de kelimeler dünyasında dolaşan, hâlâ manaların ve konuların güzelliklerine ulaşamayan birçok şairimiz olmuştur ve olmaktadır.

6- Naturizm: Yaklaşık olarak, aslında doğuya ait bir meşrep olan ve batıda ‘tabiata aşk’ veya insanın yaratılış yönünden mütalası şeklinde ortaya çıkan vahdetin kesrette tecellisi veya olaylarda Allah’ın cilvesidir.

7- Fütürizm (dinamik ve sanatsal yaşam): İnsanın yaratılış yönünden mütalaasıdır. Bunun doğudaki meşrebi, olguların insan vücudunda kemale ulaştığı insanîyet mertebesinde ilerleme ve kendini tanımadır.

8- Tek Vatan Dünya: Fütürizmin olgunluk seviyesidir. Bütün insanları, evi yeryüzü olan bir topluluk ve bir aile olarak kabul etmek ister. Bizler ise, “İnsanoğlu birbirinin organlarıdır.”

şairiyle onlardan çok daha önceden beri bu ekolün bayraktarıyız.

9- Unanizm: Bu da tek vatan dünya ekolünün olgunluk seviyesidir. Gizlilik duygusu ister. İnsanlık toplumu için tek bir ruh öngörür. Bu da aynı şekilde doğu irfanında var olan halktan Hakka bir yolculuk duygusudur. Maalesef batıda bu tek ruh da insan fertlerinin özel bir kesimine yöneliktir. Bu da muhakkak ırk veya milliyet konusunda ya da bir kesimi diğer bir kesime üstün tutmak gibi bir sonuca varır. Doğudaki tek ruh duygusunun bir hususiliği varsa o da her şeye gücü yeten, huzurunda siyah ve beyazın aynı olduğu Allah’a iman olgusudur. Çünkü imanın ideali eşitliktir ve inançlı bireye sabır, alçak gönüllülük ve kendi türüne hizmetten başka bir şey emretmez. İman ve takvada bir fazilet ve üstünlük varsa o da ahirete ilişkindir, dünyaya değil.

10- Kubizm: Düşünsel etkinin ortaya çıkmasını; manzaranın arkadan, önden, yukardan, aşağıdan ve diğer tüm yönlerden görüp tanımlamak ister. Bu da önceki bilgiler, zan veya his dışında başka bir şeyle olamaz. Peygamber’in katında böyle bir şeyin gerçekliği olmadığından mucize konuları dışında bu tür bir gösteriye başvurmaz.

11- Sürrealizm: Burada da ilham arayışında gizli bir Avrupalı duygusu vardır. Bizim aslında şairliğin şartı saydığımız bir ilham. Biz şairin dilini gaybî hazinelerin anahtarı ve şairliğin de Peygamber’in ayağının altında bir makam olduğuna inanırız. Ama yol alma esnasında insan ilhama ulaşmıyorsa, işinin dağınık sözlere kalması kolaydır.

Fransız şiiri, ilhamı Hugo ekolünde ve Dadaizm’de bırakmış, bunlar ise istiyor (kendilerinde olanı yabancıdan bekliyor.)

Benim yabancı ekollere yönelik ifade ettiğim bu düşünceler sadece yüzeysel bir bakış açısının sonucudur. Bu kanaatlerin hata ve yanıldan tamamen uzak olduğunu savunmuyorum. Ancak bir defa okumaya değecek bir şeydir.”

Tebriz, Deymah 1335 (1956) Seyyid Muhammed Hüseyin-i Şehriyâr.

¹ Azerbaycan’da Karaçemen’e yakın bir köydür.

² Haydar Baba, Erdebil şehrine yakın yüksek bir dağın adıdır. Şehriyâr’ın çocukluğu bu dağın eteklerinde geçmiştir.

İRAN ŞİİRİNDE ÜSLUP VE EKOLLER

³ Adnan Karaismailoğlu, “Şehriyâr’a Göre Şiir”, *Hikmet ve Toplum*, 15 Yıl Sonra Şehriyâr’a Selam Anma Günü Bildirisi, 30 Eylül 2003.

⁴ Zekeriya Terzemi, “Şehriyâr”, *Aşina*, Yaz 1995, sayı 2.

⁵ Ayağ, kadeh demektir.

⁶ Şehriyâr, aslı Türkçe olan bu beyitlerin Farsça çevirisini de yapmıştır.

⁷ Zuhuruf suresi, 43/4. Ayetin tam meali şu şekildedir: “Şüphesiz o, bizim katımızda ana Kitap’ta mevcut, yüce ve kıymet dolu bir kitaptır.”

TANITIM

YÛNUS EMRE KÛLLİYATI

Musa Yıldız*

Mustafa Tatçı'nın hazırlamış olduğu *Yûnus Emre Külliyyâtı*, Millî Eğitim Bakanlığı, Bilim ve Kültür Eserleri arasında 5 cilt olarak 2005 yılında İstanbul'da yayımlandı.

Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatının ilk ve önemli temsilcilerinden olan Yûnus Emre (1240/1—1320/1), tasavvufî ve insanî fikirleriyle evrensel bir üne ulaşmıştır. Yûnus Emre, sade fakat derin ifade gücüyle kaleme aldığı şiirlerinde, Türkçeyi edebîleştirmiş, millî dil ve edebî formlarla kendisine has bir varlık, bilgi, aşk ve ahlâk felsefesi ortaya koymuştur.

Bilindiği gibi, Anadolu Türklüğü XIII. yüzyılda siyâsî ve ekonomik sorunlar yüzünden bir bunalım çağını yaşamıştır. İşte böyle bir çağda Yûnus, insanlığı tanış olmaya, birliğe, sevgiye, ilme ve ahlâka davet etmektedir. Edebiyat tarihimizde kendisine has bir tarzın kurucusu olarak tanınan Yûnus, özellikle bu tarzıyla, kendisinden sonra yaşayan pek çok şâiri etkilemiştir.

Bu araştırma, Yûnus Emre dîvânının tenkitli metni ve dîvânın dinî-tasavvufî unsurlarının tahlili üzerine bir denemedir. Bu çalışmada, Yûnus'un edebî kişiliği, eseri ve eseri tahlili ilmî ve sistematik bir metotla incelenmiştir.

Yûnus Emre Divânı, bugüne kadar pek çok kez yayımlanmıştır. Buna rağmen, Dîvân'ın sağlam yazmalara dayalı ve karşılaştırmalı tam bir neşri gerçekleştirilememiştir. Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Yûnus Emre Divânı*, (İstanbul 1943) adlı eseri bu hükmün dışındadır. Ancak, Gölpınarlı'nın bu çalışmasında da pek çok eksik söz konusudur. Nitekim merhum, künyesi verilen neşrinden, daha sonra vazgeçmiştir. Yayımlanmış olan divânlarda, okuma hataları, mısra atlamaları, yanlış anlamlandırmalar, beyit eksiklikleri, benzer redifli şiir karışıklıkları, dışarıda bırakılan veya yazma sayfalarında kalan şiirler, mahlas karışıklıkları ve başka Yûnuslar'ın şiirlerinin ayrıştırılmaması gibi bir çok problem bulunmaktadır. Yûnus Emre'nin eserinin yazar tarafından yeniden ele alınmasının sebebi, yukarıda sıralanan problemlerin giderilmek istenmesidir.

"Yûnus Emre Divânı" adını taşıyan bu araştırma, birbirini takip eden dört kitaptan oluşmaktadır. Bunlardan;

I. cilt, "Yûnus Emre Divânı-İnceleme";

II. cilt, "Yûnus Emre Divânı-Tenkitli Metin";

III. cilt, "Yûnus Emre Divânı-Risâletü'n-Nushiyye-Tenkitli Metin";

* Doç. Dr., Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü
(ymusa@gazi.edu.tr).

TANITIM

IV. cilt "Yûnus Emre Divânı-Âşık Yûnus" adlarını taşımaktadır.

Çalışmanın II. cildini oluşturan tenkitli metin, daha önceki neşirlerden oldukça farklıdır.

Türk düşünce tarihinde, tasavvufun manâ ve mahiyetini tam olarak belirleyebilmek için özellikle Yûnus takipçilerine ait eserlerin tahlil edilmesi gereklidir.

Çalışmanın sonunda, yazarda şu kanaat hâsıl olmuştur:

“Yûnus Emre, Anadolu Türklüğü içinde yetişmiş olgun bir sûfidir. Türkçeyi edebîleştirme yolunda en büyük gayreti gösterenlerin başında Yûnus Emre bulunmaktadır. Yûnus'un bir başka özelliği de, Türkçe dinî, tasavvufî ve millî bir terminoloji geliştirip kullanmasıdır. O, bir yönüyle varlık, bilgi, aşk, ahlâk, tevhîd, vahdet-i vücûd, Tanrı konularında cevaplar arayan bir düşünür olarak karşımıza çıkmakta; diğer taraftan şâir yüzünü göstermektedir. Dolayısıyla biz, Yûnus'un dünyasına panteist, mistik ve hümanist terminolojiyle değil, kendi terminolojisiyle girebiliriz.”

Sonuç olarak; “Ete kemiğe büründüm, Yûnus gibi göründüm” diyen halk ve hak adamının dünyasına sirayet etmek, titiz bir çalışma ve uzun yılların birikimiyle hazırlanmış olan bu eseri okumak ve onu bir başucu kitabı yapmakla olur. Bu vesileyle Türk okuyucusunun kültür tarihimizin kilometre taşı mümtaz şahsiyetlerle ilgili olarak yayımladığı çok sayıda eserleriyle yakından tanıdığı Yard. Doç. Dr. Mustafa Tatçı beye şükranlarımı arz ederken, bu eseri yayın dünyamıza kazandıran Millî Eğitim Bakanlığı yetkilerine de teşekkürü bir borç bilirim.