

HAYATTA EN HAKİKİ
MÜŞİT İLİMDİR

K. ATATÜRK

DOĞU DİLLERİ DERGİSİ

Journal of Oriental Languages



Ankara Üniversitesi
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Doğu Dilleri Dergisi / Journal of Oriental Languages

Cilt/Volume: VI Sayı/Number: 1 Haziran/June 2021

ISSN 1301-2126

Yılda iki kez yayımlanır. / Published semi-annually.

Yayıncı: Ankara Üniversitesi / Publisher: Ankara University

Ankara Üniversitesi
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Adına Sahibi / Owner in Behalf of the Faculty
Dekan / Dean
Prof. Dr. Levent KAYAPINAR (Ankara Üniversitesi)

Baş Editör / Editor in Chief
Prof. Dr. Kemal TUZCU (Ankara Üniversitesi)

Editör Kurulu / Co-Editors
Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Derya ADALAR SUBAŞI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Yalçın KAYALI (Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Esra KÖKDEMİR (Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sinan LEVENT (Ankara Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Asuman BELEN ÖZCAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bedrettin AYTAÇ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Derya CAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Can ERKİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Ertan GÖKMEN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kemal TUZCU (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Gürhan KIRILEN (Ankara Üniversitesi)



Danışma Kurulu / Advisory Board

- Prof. Dr. A. Merthan DÜNDAR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayşe Nur TEKMEN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal SOYDAN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Derya ÖRS (Türkiye Cumhuriyeti Tahran Büyükelçisi)
Prof. Dr. Korhan KAYA (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Hakkı SUÇİN (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Faruk TOPRAK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Rahmi ER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. S. Sarraju RAYAVARAPU (Haydarabad Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdüsselam BİLGİN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Aykut KİŞMİR (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Bhim SINGH (Haydarabad Üniversitesi)
Doç. Dr. Celal Turgut KOÇ (Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Ganga Sahay MEENA (Jawaharlal Nehru Üniversitesi)
Doç. Dr. İnci İNCE ERDOĞDU (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Pınar ALTINDAĞ (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Osman DÜZGÜN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Vinod TİWARİ (Delhi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gonca ÜNAL (Ankara Üniversitesi)

Teknik Destek Ekibi / Technical Support Team

- Doç. Dr. Davut ŞAHBAZ (Ankara Üniversitesi)
Arş. Gör. Pınar ALTAY YILMAZ (Ankara Üniversitesi)

Yönetim Merkezi / Main Office

Ankara Üniversitesi
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Başkanlığı

Adres / Address

AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Atatürk Bulvarı, No:45-45/A
06100 Sıhhiye/Ankara
Türkiye

E-posta: dogudilleridergisi@gmail.com



İçindekiler / Contents

- Eskiçağ Hindistan Tarihinin İki Buddhist Hamisi: Maurya İmparatoru
Aşoka ve Kuşan Kralı Kanişka
*Two Buddhist Patrons of Ancient Indian History: The Empire of Maurya
Ashoka and the King of Kushan Kanishka*
- Yalçın KAYALI, Ilgaz HAKMAN** 1 -16
- Dayānanda Sarasvatī ve Satyārth Prakāṣaḥ
Dayānanda Sarasvatī and Satyārth Prakāṣaḥ
- Beyza Aybike DEVECİ** 17 - 27
- Arap Edebiyatında Tabakât (Biyografi) Türünün Gelişimi
The Development of the Genre of Tabaqât (Biography) in Arabic Literature
- Derya ADALAR SUBAŞI** 28 - 47
- Hindistan Melodramlarında Toplumsal Cinsiyet: Dilwale Dulhania Le
Jayenge Örneği
Gender in Indian Melodramas: The Case of Dilwale Dulhania Le Jayenge
- Hatice İlay KARAOĞLU** 48 - 56
- Hindî Dilinin Yabancı Dil Olarak Öğretimi - वदिशी भाषा के तौर पर हदिी की शक्ति
Teaching Hindi As A Foreign Language
- Ozan Cem AYDIN, Esra KÖKDEMİR** 57 - 67



ESKİÇAĞ HİNDİSTAN TARİHİNİN İKİ BUDDHİST HAMİSİ: MAURYA İMPARATORU AŞOKA VE KUŞAN KRALI KANIŞKA

Yalçın KAYALI *
İlgaz HAKMAN **

Öz

Bu makale aracılığıyla, Hint tarihi literatüründe Buddhist hamiler olarak adlandırılan kral Aşoka ve Kanişka'nın siyasi hayatı, kültür tarihi perspektifinden ele alınarak bir derlem çalışması olarak sunulmaya çalışılmıştır. Başta Hint Buddhizm'i olmak üzere Maurya İmparatoru Aşoka ve Kuşan Kralı Kanişka dönemlerinde Buddhist kültür içerisinde yaşanan değişimler ve gelişimler kronolojik bir sırayla aktarılmıştır. Amacımız, erken dönem Hint kültür tarihinde ve sonrasında Asya'ya yayılan Buddhist kültürün, Hint siyasi tarihindeki yerini, Aşoka ve Kanişka dönemleri özelinde incelemek olmuştur. Bu çalışmayla, öncelikle Hint, sonrasında da Asya kültüründe oldukça önemli bir yer edinmiş olan Buddhizm'in, siyasi tarihin iki farklı döneminde göstermiş olduğu gelişim, değişim ve etkileşim süreçlerine dikkat çekilmiş olmuştur.

Anahtar Kelimeler

Hint Kültürü
Buddhizm
İmparator Aşoka
Kral Kanişka

Makale Hakkında

Araştırma Makalesi
Gönderim Tarihi: 06.05.2021
Kabul Tarihi: 20.05.2021
E-Yayın Tarihi: 25.06.2021

TWO BUDDHIST PATRONS OF ANCIENT INDIAN HISTORY: THE EMPIRE OF MAURYA ASHOKA AND THE KING OF KUSHAN KANISHKA

Abstract

Through this article, the political life of kings Ashoka and Kanishka, who are called Buddhist patrons in the Indian history literature, is discussed from the perspective of cultural history and tried to be presented as a collection study. The changes and developments in Buddhist culture during the times of the Emperor Ashoka of Maurya and Kanishka King of Kushan, especially Indian Buddhism, were explained in chronological order. Our aim has been to examine the place of the Buddhist culture, which spread to Asia in the early Indian cultural history and later, in the Indian political history, specifically in the Ashoka and Kanishka periods. With this study, attention has been drawn to the development, change and interaction processes of Buddhism, which has gained a very important place in Indian and then Asian culture, in two different periods of political history.

Keywords

Indian Culture
Buddhism
Emperor Ashoka
King Kanishka

Article Info

Research Article

Received: 06.05.2021
Accepted: 20.05.2021
Online Published: 25.06.2021

* Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Hindoloji Anabilim Dalı; AÜ, Asya-Pasifik Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi (APAM), ykayali@ankara.edu.tr. ORCID: 0000-0002-4917-3530.

** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları (Hindoloji) Anabilim Dalı, ilgaz.h@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7217-7997.

GİRİŞ

Buddhist¹ düşünce, felsefi bir akım olarak Hindistan'da ortaya çıktığında; şehirler henüz kurulmuş ve siyasi birer merkez olarak yapılanmaya başlamıştı. Brahmanlığın, heterodoks olarak addettiği Buddhizm ve Cainizm gibi akımlar da işte bu şehir devletlerinin hızla büyüdüğü sırada gelişme göstermiş ve bu idari yapıların siyasi ve kültürel hayatını derinlemesine etkilemiştir.

Erken dönem Buddhist kaynaklarında, adı geçen şehirlere ithafen yedi ya da on farklı isimden bahsedilmektedir. Sonrasında hem edebiyatta hem de siyasi tarihte "solasa mahācanapada" adıyla bilinen on altı ayrı şehir devletinin varlığından söz edilmeye başlanmıştır. Erken dönem feodal yapılanmalarıyla birlikte Hint'e özgü kast sistemi de bütün keskin dogma ve kurallarıyla birlikte uygulanmaktadır (Nakamura, 2012: 11). İşte böyle bir dönemde ortaya çıkan Buddha, fikir ve öğretileriyle; hızla gelişen tüccar sınıfının kendisine, Brahmanizm'in izin verdiğinden daha yüksek bir sosyal konum sunmuştur. Öyle ki Buddhizm özü itibarıyla; özellikle toplumun alt kastlarının, Brahmanlar ve Kşatriyalar tarafından sömürülmesine izin vermiyor yani belli bir sınıfın diğerleri üzerinde sosyal üstünlük kurmasına felsefi olarak karşı geliyordu. Çalışmamıza konu olan Maurya İmparatoru Aşoka (M.Ö. 273-232) ve Kuşan Kralı Kanişka (M.S. 120-144) ise sözünü ettiğimiz geçiş döneminin akabinde Eski Hindistan'da hüküm sürmüş olan bu iki büyük imparatorluğa, tarihi bir ifadeyle, en parlak dönemlerini yaşatmış ve Hint tarihine adlarını; eskiçağ Hindistan'ının Buddhist hamileri olarak yazdırmışlardır.

Bu makalede Hint tarihi literatüründe Buddhist krallar olarak anılan Aşoka ve Kanişka'nın siyasi hayatı, kültür tarihi perspektifinden ele alınarak bir derlem çalışması olarak sunulmaya çalışılmıştır. Amacımız, erken dönem Hint kültür tarihinde ve sonrasında Asya'ya yayılan Buddhist kültürün, Hint siyasi tarihindeki yerini, Aşoka ve Kanişka dönemleri özelinde incelemek olmuştur. Bu çalışmayla, öncelikle Hint, sonrasında da Asya kültüründe oldukça önemli bir yer edinmiş olan Buddhizm'in, siyasi tarihin iki farklı döneminde göstermiş olduğu gelişim, değişim ve etkileşim süreçlerine dikkat çekilmek istenmiştir. Bu sebeple çalışmamızın "Hint Buddhizm'i Üzerine" başlığını taşıyan ilk alt bölümünde; konumuzun kültürel arka planına dikkat çekilmek istenmiştir. Sonrasında sırasıyla, Maurya İmparatoru Aşoka ve Kuşan Kralı Kanişka başlıklarını taşıyan alt bölümlerinde ise kültür tarihi perspektifinden; siyasi otorite ve din ilişkisi üzerinde durulmaya çalışılmış ve Eskiçağ Hindistan tarihindeki seyri ortaya konulmak istenmiştir.

1. Hint Buddhizm'i Üzerine

Buddhizm'in kurucusu olarak bilinen Buddha'nın tarihsel bir kişilik olarak gerçekliği, uzun yıllar boyunca araştırmacıların üzerinde düşündüğü bir tartışma konusu olmuştur.

¹ Çalışmanın genelinde; Sanskrit dili kökenli Buddhizm, Buddha, Buddhist ve Buddhacı gibi ilgili terminolojiye ait sözcüklerin aslına sadık kalınmış ve orijinal yazımları tercih edilmiştir. İlgili sözcükler dilimize Budizm, Buda, Budist ya da Budacı şeklinde aktarılsa da bu durum Sanskrit dili fonetiği kuralları gereğince hatalıdır.

Bunun temel sebebi, Buddha'nın ne yaşamı, ne de öğretilerine dair doğrudan hiçbir tarihi belge ya da bilimsel kaydın günümüze kadar ulaşmamış olması gösterilebilir. Bu konudaki bilgiler, çağdaşlarının ya da hemen ardından gelmiş olduğu sanılan kimselerin ilettikleri öykü ve anlatılara dayanmaktadır. Bu sebepten her ne kadar günümüzde -kesin yargılarla- Buddha'nın sarf ettiği iddia edilen sözlerine birçok farklı eserde yer veriliyor olsa da yaşamına dair kabul edilir gerçek bilgilere ulaşmak hiç de kolay değildir. Söz konusu bilgilere ancak farklı dönemlerde oluşturulmuş olan Buddhist Külliyat içerisindeki eserler ve Buddhist olmayan kaynaklarla yapılan karşılaştırmalı çalışmalar sonucunda elde edilen veriler aracılığıyla ulaşabilmek mümkündür.

Buddhizm'in kurucusu, kendini ne tanrının bir peygamberi ne de onun bir temsilcisi olarak ilan etmiştir. Gotama kendisinin, "Uyanmış" yani "Buddha" olduğunu söylemiş ve bu noktadan hareketle; ruhani bir rehber ve bir keşiş olduğunu ileri sürmüştür. Onun öğretileri ise yalnızca, insanların kurtuluşunu amaçlamıştır (Eliade, 2017, akt. Kayalı, 2018: 179). Dört soylu gerçek Buddha'nın öğretisinin özüdür. Aydınlanmasından kısa bir süre sonra, Benares'te verdiği ilk vaazda, bunları beş eski yol arkadaşının yani müridinin önünde dile getirmiştir. Buddha'ya göre, dünyanın bir tanrı, bir yaratıcı güç veya ruh tarafından yaratılmadığı açıktır. Dünya var olmaya devam eder, yani insanların iyi veya kötü davranışlarıyla sürekli yaratılır. Nitekim cehalet ve günahlar artınca, yalnızca insan hayatı kısalmaz, evren de bozulmaya yüz tutar. Bu yeniden yaratılma süreci, sadece Buddhizm'de değil, Hindistan menşeli tüm inanç sistemlerinde mevcuttur (Eliade, 2017, akt. Kayalı, 2018: 182).

Genel kanı, Buddha'nın kurtuluşa yani nirvanaya giden yolda yapılması gerekenleri, öğretileri vasıtasıyla müritlerine aktardığı yönündedir. Ancak Eliade'nin de ifade ettiği gibi, "Buddha hiçbir zaman Nirvāna tanımını sunmaz, ama sürekli onun bazı vasıfları üzerinde durur. Arhatlar'ın sarsılmaz mutluluğa eriştiğini, nirvananın bahtiyarlık olduğunu, aydınlanan kişinin ölüm-doğum çemberinden kurtularak bir tür ölümsüzlüğü elde ettiğini ve keşişlerin de bu mertebeye erişebileceğini bildirir" (Eliade, 2017: 125-126). Ancak nirvananın niteliği ne olursa olsun, ona ancak Buddha'nın öğrettiği yöntemle yaklaşılabileceği kesindir. Yüzyıllardır bilinen bir dizi meditasyon ve yoğunlaşma, Buddhist anlayışa özgü kurtuluşa ulaşmanın en önemli anahtarıdır (Kayalı, 2018: 183). İşte tüm bu Buddhist öğretiler ve felsefenin devamlılığı, Buddha'nın ölümüyle tehlikeye girmiş; sözlü Buddhist geleneğin kayıt altına alınması zaruri hale gelmişti. "Buddha'nın ardılı olamazdı. Buddha, dharmayı (yasa) açıklamış ve sanghayı (cemaat) kurmuştu. Şimdi dharmayı derleyip toparlamak yani Kutlu Kişinin (Buddha) vaazlarını bir araya getirerek dinin kurallarını saptamak gerekmekteydi" (Eliade, 2017: 282). Buddha'nın ölümünden sonra toplanan Buddhist konseylerde de işte bu kutlu gayeye ulaşmak amaçlanmıştı. Ancak bu faaliyetler yalnızca Buddhizm'in bir din olarak gelişimini desteklemekle kalmayıp tarihsel süreçte; Hint kültüründe, edebiyat, felsefe, din bilimleri ve siyasi tarih alanlarında da birtakım yenilik ve değişimlerin gerçekleşmesine zemin hazırlanmıştır. Sözü edilen bu gerçeklikler ışığında Buddhizm'in Eski Hint tarihinde kurumsal bir yapıya büründüğü ve imparatorluk dini olarak kabul edildiği iki farklı

dönemden bahsedilmektedir. Bunlar; çalışmamıza konu olan Maurya İmparatoru Aşoka'nın çağı ve Kuşan Kralı Kanişka'nın dönemleridir.

2. Maurya İmparatoru Aşoka

Hindistan tarihinde büyük bir öneme sahip İmparator Aşoka'nın hayatını ve devraldığı imparatorluğun yapısını daha iyi anlayabilmek için Maurya İmparatorluğu'nun Aşoka öncesi tarihine bakmak gereklidir. Hint edebî eserlerinde Purāṇalar, Aşoka'nın büyükbabası Çandragupta ve babası Bindusāra'nın saltanat sürelerini sırasıyla 24 ve 25 yıl olarak bildirmektedir. Ancak Buddhist geleneğe göre Bindusāra; 27-28 yıl hüküm sürmüştür. Çandragupta'nın MÖ 324'de kral olduğunu var saydığımızda, saltanatının MÖ 300'e kadar sürdüğünü söyleyebiliriz. Buna göre Bindusāra'nın saltanatı da MÖ 300 ve 273 yılları arasında tarihlendirilebilir.

Bindusāra'nın yerine Eskiçağ Hindistan tarihin en büyük figürlerinden biri olan oğlu Aşoka geçmiştir. Wells, In The Outline of History adlı eserinde Aşoka'yı "Tarihin sütunlarını dolduran on binlerce hükümdar ismi ve onlara ait heybet, nezaket, sakinlik ve kraliyet asilliği arasında; Aşoka'nın ismi neredeyse yalnız bir yıldız gibi parlamaktadır." şeklinde tanımlamıştır (Lahiri, 2015: 20). Bunu imparatorluğunun fiziksel boyutu nedeniyle değil; insan olarak karakteri, savunduğu idealler ve yönetim şekli, anlayışı sebebiyle yapmıştır. Aşoka bir kral olarak, Hindistan tarihinin bilinen ilk ve sınırları itibariyle en büyük imparatorluğuna hükmetmiştir. İran'dan Güney Hindistan'a kadar olan geniş bir bölge, ataları tarafından kendisine miras bırakılmıştır. Ayrıca Kalinga'yı da fethederek imparatorluğunun sınırlarına dâhil etmiştir.

Aşoka'nın tarihe bıraktığı eşsiz miraslardan biri de Hint mimarisinin ve mühendislik becerisinin dikkat çekici anıtları olarak bugüne kadar ulaşan monolitik sütunlar üzerindeki doğal kayalara oyulmuş yazıtlarda yer alan paha biçilmez kayıtlardır. Bu yazıtlar Aşoka'nın hayatının ve yaptıklarının kapsamlı bir somut kanıtı olma özelliği taşımaktadır. Aşoka, ideallerini ve başarılarını kaydetmek için emir veren bilinen ilk Hint kralıdır. Aşoka'nın yazıtları temelde üç farklı sınıfa ayrılabilir;

I- On Dört Kaya Fermanları: Büyük kaya fermanları olarak da bilinmektedir. Bunlar sekiz farklı yer kazılarak bulunmuş, on dört ayrı yazıttan oluşmaktadır. Bunlardan ikisi antik Kalinga bölgesinde, iki farklı yerde bulunan (Dhauri ve Cauğa) iki farklı yazıttır. Bu sebepten genellikle Kalinga fermanları olarak da bilinmektedirler.

II- Küçük Kaya Fermanları: On farklı bölge kazısından çıkartılmış toplamda iki ayrı yazıttan oluşan bir kaya setidir. Küçük Kaya Fermanları, Aşoka'nın saltanatının 11. yılında (kendi yazıtına göre, "seküler bir Buddhist olduktan iki buçuk yıl sonra") yani Kalinga'nın fethinden yaklaşık olarak iki buçuk yıl sonra yazılmıştır (Irwin, 1983: 263).

III- Yedi Sütun Fermanları: Yedi yazıttan oluşan bu seri, orijinali Topra'da bulunan bir sütuna kazılmıştır; ancak günümüzde bu sütun, Delhi'de bulunmaktadır (Mookerji, 2001: 71).

Bu yazıtlardan altıncısı, beş farklı yerde bulunan diğer sütunlara kazınmış durumdadır. Bunlardan birisi Meerut'dan çıkarılmış ve şu an Delhi'de sergilenmektedir.

Çoğunlukla sütun ya da mağara duvarlarına oyulmuş diğer fermanları ise yukarıdakiler gibi ayrı gruplara ayıramayacak kadar çeşitli karakteristik özellikler göstermektedir. “Çağların Kayaları” olarak adlandırılan bu yazıtlar, büyük imparatorun yaşamının ve kariyerinin araştırılması için son derece değerli veriler sunmaktadır. Çok fazla tarihi olaydan bahsetmese de benimsenmiş olduğu yasalar ve Aşoka tarafından konulan kanunları içermesi bakımından son derece önemlidir. Soylu ilkelerinin ve yüksek ideallerinin tarifi yapıldığından neredeyse onun bir otobiyografik görünümü olarak da değerlendirilebilir.

Ne yazık ki bu yazıtlar, yalnızca *Divyāvādāna* ve *Seylan Kayıtları* vasıtasıyla ulaşabildiğimiz Aşoka'nın erken dönem hayatına dair kesin bilgiler içermez. Yalnızca Pāli kaynaklarda kral olmadan önce Uccain valisi olarak görev yaptığı sırada Devi adında bir kadınla evlendiği bilgisine ulaşılmaktadır. Bu evlilikten Mahendra ve Sanghamitra adında iki çocuğu olmuştur (Gokhale, 1948: 58-59). Bu kaynaklar, aynı zamanda Aşoka'yı babasının ölümünden sonra doksan dokuz kardeşini öldürdüğü bir savaşın faili olarak gösteren ve vahşi bir tiran olarak da tasvir etmektedir. Böyle bir savaşın anlatıldığı farklı bir kanıt ise bulunmamaktadır. Hiç kuşkusuz hikâyenin gerçekliği oldukça tartışmalıdır. Kayıtlarda Buddhizm'i yüceltmek için Aşoka'nın adanmışlıktan önceki ve sonraki kariyeri hakkında derin bir zıtlık oluşturulmak amaçlanmış olabilir. Ayrıca kayıtlar Aşoka'nın resmi taç giyme töreninin tahta çıkış tarihinden dört yıl sonra gerçekleştiğini belirtmektedir. Pāli külliyat içerisindeki bir başka anlatı da Aşoka'nın kardeşleriyle tuttuğu savaşta onları öldürmesinin yanı sıra beş yüz veziri de öldürdüğü ifade edilmektedir. Bu durum daha sonra Sanskrit külliyat içerisinde yer alan Avadāna edebiyatına ait eserlerde de beş yüz vezirini öldürdüğü şeklinde yer almaktadır. Bu olaydan sonra “Caṇḍāśoka” unvanıyla taç giydiği düşünülmektedir (Chattopadhyaya, 2010: 53). Aşoka yazıtları da taç giyme töreni ile ilgili olarak benzer bir tarihlendirmeyi vermektedir. Bu sebepten birçok araştırmacı bu bilgiyi tarihi bir gerçek olarak kabul etmiştir (Mookerji, 2001: 72). Ancak unutulmamalıdır ki bu olağan dışı durumun sebebi hakkında herhangi tatmin edici bir açıklama bulunmamaktadır. Ayrıca Smith, bu uzun gecikmenin çok fazla kan dökülmesini içeren tartışmalı bir çatışmadan olabileceği iddiasının sadece gereksiz bir varsayım olduğunu ifade etmektedir. *Seylan Kayıtları* da bu durumun sebebini açıklamaz ve Aşoka'nın taç giyme töreninin tahta çıktıktan dört yıl sonra gerçekleştiğini ifade etmektedir (Smith, 1920: 185). Bu sebepten Aşoka'nın tahta çıkışıyla taç giyme töreni arasında dört yıllık bir zaman farkı olduğu varsayımını kanıtlayan somut neredeyse başka hiçbir genel geçer veri bulunmamaktadır.

Her ne kadar Aşoka tarafından gerçekleştirilmiş korkunç cinayetler efsanesini kabul etmesek de Buddhist yazıtlarda belirtilen taht kavgası ve Aşoka'nın üvey kardeşi Susīma karşısında başarı sağlamasıyla ilgili anlatılarda bir gerçeklik payı bulunabilir. Ancak gerçek ne olursa olsun dört ve beş numaralı taş yazıtlarda, Aşoka'nın akrabalara uygunsuz davranışları kınadığını ve erkek kardeşler, kız kardeşler, diğer akrabalara sevgiyle

yaklaşılması gerektiğini belirttiğini söylemek gerekir (Sen, 1956: 16). Eğer bu ifade doğruysa, Buddhist geleneğin iddia ettiği bütün kardeşlerini öldürdüğü varsayımının da bir kez daha geçerliliğini yitirmiş olduğunu düşünüyoruz.

Aşoka prensken bile bir asker ve devlet adamı olarak yeteneklerini kanıtlamıştır. Uccain’de valilik yapmış ve sonrasında Takshaşilā’ya vali olarak atanarak; oradaki isyanı ordusuyla birlikte bastırmıştır. Tahta çıktıktan sonra da hiç kuşkusuz büyükbabasının ayak izlerini takip ederek fetih ve saldırı politikasını sürdürmüş olması olasıdır. Buddhist metin *Dīvyāvadāna*, Svasa ülkesini fethettiğinden bahseder. Ancak diğer yazıtlarda bahsedilen bu türden tek bahis, tahta çıkışından sekiz sene sonra gerçekleştirdiği Kaliṅga fethidir. Kaliṅga şehrinin gösterdiği direnişin şiddeti ve bu nedenle savaştan kaynaklanan dehşet, On Üçüncü Kaya Fermanı’nda detaylı bir biçimde anlatılır; “Burada yüz elli bin kişi tutsak edildi, yüz bin kişi katledildi ve daha birçoğu öldü” (Mookerji, 2001: 74) ifadeleri yer almaktadır. Kaliṅga’nın fethiyle birlikte Aşoka’nın hâkimiyet alanı tamamlandı ve güney-doğuda daha korunaklı bir sınır sağlandı. Ancak genelde olanın aksine bu durum fetihlere olan açlığını arttırmak yerine; zihninde tam bir tepkiyle karşılaştı. Aşoka’nın büyüklüğü de işte bu olayla ilişkilendirilmektedir. Öyle ki bu savaş, kariyerinde bir dönüm noktası olmuştur.

Pāli külliyata ait Buddhist kaynaklara göre Aşoka, Kaliṅga savaşından kısa bir süre sonra kutsal keşiş Upagupta tarafından Buddhizm’e döndürülmüştür. Bu görüş büyük bir ölçüde fermanları tarafından da desteklenmektedir. On Üçüncü Kaya Fermanı’nda Aşoka olabilecek en dokunaklı dille savaşın sebep olduğu acılar yüzünden pişmanlık duyduğunu ifade eder (Sen, 1956: 17-19). Böylesine derin bir samimiyet ve inanç yansıtıldığından, fermanların bizzat imparatorun kendisi tarafından yazıldığı dahi düşünülür. İmparator savaşın acılarını tümüyle fark etmiştir. Öldürülen ve esir alınan çok sayıda kişi, şiddetle karşılaşmış veya sevdiklerinden ayrı düşmüştür. Aşoka tam olarak bu sebepten Kaliṅga konusunda derin bir pişmanlık hissetmiş ve Kaliṅga’da ölen, katledilen ve tutsak edilenlerin üzüntü verici olduğunu fermanlarında dile getirmiştir.

Dindar bir duygusallık bile olsa dünya tarihinde zafer kazanmış hiçbir hükümdarın böylesine bir ifade kullandığı bilinmemektedir. Ancak Aşoka’ya göre bu ifade; dindar bir duygudan daha fazlasıydı, bu sebepten iki ciddi kararı benimsemesine yol açmıştır. Bunlardan ilki gelecekte olabilecek tüm savaşlardan kaçınmaktır. Bundan sonra politikası herkesle, hatta ormanda yaşayan toplumlarla bile uzlaşmayı seçmek olacaktır. Bu, iyi eylemlere teşvik kararlarının ikincisinin temeliydi. Yani Dharma’sı (Dhamma veya Dindarlık Yasası) yalnızca kendi egemenliğinin bulunduğu halklar arasında değil, dünya çapında yayılmalıydı. Böylece herkes yaralanmama, nefsin kontrol etme ve nezaket gibi nimetlerle kutsanabilirdi. Bu kararlarını benimsemedeki samimiyeti ve onları eyleme çevirmesi birçok fermanla aktarılmaktadır. Silahlarla fetihler yapmaktan vazgeçerek Dharma yoluyla fethetmeyi tercih etmiştir. Bilindiği kadarıyla Aşoka ilkelerine uygun olarak bir daha başka hiçbir savaşa katılmamıştır (Thapar, 1961: 23).

Yazıtlarda kullanılan ifadeleri yorumlamanın zorluğu sebebiyle bazı belirsizliklere rağmen Aşoka'nın taç giyme töreninin onuncu yılında veya daha öncesinde, tümüyle Buddhizm'i benimsediği yönünde sağlam ipuçları vardır. Dolayısıyla Kaliṅga'da gerçekleşen katliamın vicdan azabı; temel ilkesi tüm canlılara zarar vermeme olan bir dine yönelmesinin nedeni olduğuna dair neredeyse hiç şüphe yoktur. Ancak Sanskrit külliyatta yer alan kimi Buddhist kaynaklara göre Aşoka'nın Buddhizm'e döndürülmesini sağlayan kişi keşiş Upagupta değildir. Bu eserlere göre Buddhizm'e döndürülmesinin öncesinde Aşoka'nın buyruğuyla "Aşoka'nın Cehennemi" olarak bilinen bir hapishane bulunmaktadır. Orada Aşoka'nın görevlendirdiği *Divyāvādāna'* da Caṇḍa-giri, *Aṣokāvādāna'* da Caṇḍa Girika olarak adlandırılan celladı tarafından birçok kişinin katledildiği aktarılmaktadır (Chattopadhyaya, 2010: 54). Anlatılara göre Aşoka, o hapishanede ölümü bekleyen Buddhist keşiş Samudra'yı ziyaretinin ardından Buddhist öğretiyi benimsemiştir. Aynı şekilde bahsi geçen bu anlatılarda Aşoka'nın Buddhizm'e döndürüldüğü bu olay sonrasında keşiş Upagupta'yla tanıştığı aktarılmaktadır.

Aşoka, Buddhizm'in felsefesinden çok, etik yönünden etkilenmiş ve yönetiminde de bu öğretiyi benimsemiştir. Hindistan'ın içinde ve dışında öğretisini yayma misyonuyla geziler yapmış ve çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Diğerlerinin kendisini takip edebilmeleri için vaazlar vermiştir. Çeşitli kayıtlarda hayırsever faaliyetlerinin listesi de yer almaktadır. Fakat bütün bunları gerçekleştirirken de imparatorluğunu yönetme konusundaki temel görevlerini aksatmamıştır. Aksine yüksek etik bakış açısı ona, imparatorluk görevlerine ilişkin yeni bir anlayış kazandırmıştır.

Aşoka, kaya yazıtlarında Dharma öğretisini veya ahlaki yaşamın temel ilke ve uygulamalarını öğütleyerek halkının ahlaki gelişimi için özellikle çalışmıştır. Bu doğrultuda aileyi ahlaki hayatın temeline koymuştur. Dinî görüşünde merhamet gibi ahlak öğretilerinin aile içinden başlaması gerektiğini savunur. Aynı şekilde öğretilerini paylaşan gurulara (öğretmenlere) saygı gösterilmeli; ayrıca çileci hayatı benimseyenlere, dostlara, yoldaşlara ve akrabalara da hayırseverlik gösterilmesini öğütlemektedir. Aşoka'nın düzenlediği dinî ve ahlaki yaşamın başlangıç noktası, çevresindeki herkesle doğru ilişkiler geliştirmesi yoluyla ev ve aile yaşamının arındırılmasını hedeflemiştir. Karakter, eylemler ve davranışlar Aşoka'nın ahlaki görüşünce, dinî ritüellerden veya törenlerden daha önemlidir. Aşoka, erdemli ve doğru davranış pratiğini gerçek ibadet olarak tanımlamıştır (Strong, 2008: 149).

Dinin temeli aile içindeki bireyler arasında doğru ilişkinin kurulmasına dayandırıldığından bu söz konusu durum; ev ve ailenin ötesinde topluma da yayılmıştır. Aşoka toplumun düzeni ve inançların uyumluluğu konusunda endişelidir. On İkinci Kaya Fermanı'nın tamamı yalnızca tüm dini mezheplere gösterilecek hoşgörü için değil, aynı zamanda insanların birbirlerine karşı duyduğu saygıyı geliştirmeye yönelik bir çağrıdır. Aşağıdaki önlem ve uygulamalarla da kendi dönemindeki toplumsal sorunların çözümlerini aradığı anlaşılmaktadır. Bunlar ortak zemin veya kök (mūla) gibi tüm dinlerin özünün teşviki; vachaguti (herhangi bir dine karşıtlık düşüncesini yaymamak) uygulanmasıyla veya farklı din ve mezhepleri eleştirilerin kısıtlanmasıyla tüm dinler arasında bir birlik duygusunun

geliştirilmesi; farklı dini mezheplerin temsilcilerinin dinî meclislerde bir araya (samavāya) gelmesi; bahuşruta (hayli bilgili) yani diğer dinlere ait kutsal metinlerin öğrenilmesi gibi uygulamalardı (Sen, 1956: 35). Aşoka her zaman olduğu gibi kendisi de tüm mezhepleri onurlandırarak ve onlara hediyeler vererek örnek olmuştu. Bunun kanıtlarını Barābar tepesi mağaralarını Ācivikalara ithaf etmesinde ve Hint alt kıtasına dışarıdan gelen dinlere, ileriki yaşlarında gösterdiği hoşgöründe görebiliriz.

Gautama Buddha'nın ölümünün ardından ikinci yüzyıl itibariyle; Buddhizm tarihinin artık tek, yekpare bir örgütün yani dinî yapının tarihi olmadığı açıktır. Hindistan'ın farklı bölgelerinde birbirlerinden bağımsız olarak yayılan fazla sayıda mezhep bulunmaktadır. Daha etkili olanları kendi Piṭakalarını yani Buddhist kutsal metinlerini derleyerek bunların; Efendi'nin gerçek sözleri olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun temel sebebi Buddhist toplumun farklı görüşleri düzenlemek ve Buddha'nın gerçek sözleri hakkındaki iddiaları çözmek için herhangi bir ruhani liderinin bulunmamasıdır. Buddhist bir keşiş hangi mezhebe ait olduğuna bakılmaksızın herhangi bir manastırda kalabilirdi. Bu aynı zamanda bir manastırın Chātuddisasaṅgha'ya (dört bir yandan keşişlere) ait olduğunu ima etmektedir. Bununla birlikte bazı yazıtlarda genel manastır kurallarına aykırı olsa da bağışta bulunan kişinin manastıra, kendi taraftarı olduğu mezhebin ismini verdiği kaydedilmiştir (Majumdar, 2001, 381). Aynı manastırda farklı mezhep üyeleri ikamet ettiğinde de iki haftada bir yapılan Uposatha törenlerinde bir takım zorluklar çıkmaya başlamıştır. Çünkü bu törenlerin ön koşullarından biri, törene katılan tüm yerleşik keşişlerin başlangıçta, önceki iki hafta içerisinde disiplin kurallarını ihlal etmediklerini beyan etmeleridir. Mezheplerin disiplin kuralları ve düzenlemeleri birbirlerinden farklı olduğu için kendi mezhebinin kurallarına uyan bir keşiş, diğer mezhepler tarafından suçlu sayılmayabiliyordu. Bu farklılıklardan dolayı iki haftada bir yapılan toplantılar yedi yıl boyunca Pātaliputra'da bulunan Aşokārāma'da yapılamamıştır. Geleneğin devamı için Aşoka'nın Uposatha töreninin manastırında yapılmasını istediği ve gerçekleştiğini görmek için bir veziri görevlendirdiği söylenmektedir. Anlatılanlara göre vezir, kralın emrini uygulamakta çok ileri gitmiş ve uygulamayı reddeden keşişleri infaz etmiştir. Aşoka, vezirin bu uygulamasının acımasızlığı yüzünden derin bir pişmanlık duymuştur. Dönemin en bilgili keşişlerinden olan ve yakın bir ormanda yaşayan Moggaliputta Tissa'dan tavsiye almıştır. Tavsiyesi üzerine Aşoka, kendisini Vibhaccavādinler (Theravādinler) olarak adlandırmayan bütün keşişleri kovmuştur (Conze, 2005: 46). Sonrasında Moggaliputta Tissa öncülüğünde Vibhaccavādinler tarafından bir konye düzenlenmiştir. Moggaliputta Tissa, Buddha'nın gerçek öğretisi olarak kendi görüşünü oluşturmak için Theravādin olmayanların bazı görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Söz konusu görüşlerini Theravādinlerin Abhidhamma Piṭaka'nın beşinci kitabı olarak kabul ettikleri Kathāvatthu adı altında derlemiştir (Majumdar, 2001: 383). Üçüncü Konye'in tarihsel gerçekliği birçok araştırmacı tarafından sorgulanmıştır. Bunun temel sebebi ne Sanskrit yazıtlarında ne de Çinli gezginlerin kayıtlarında yer almaması, saltanatının sonuna doğru Aşoka tarafından yayınlanan bildirimlerde bahsedilmemesi ve Aşoka'nın herhangi bir Buddhist mezhebi destekleyerek diğerlerinin dışlanmasına izin vermeyeceğini belirtmesidir. Aşoka ve

veziriyle belki de hiçbir bağı olmasa da Theravādinler için böyle bir konseyin düzenlenmiş olma olasılığı ile ilgili görüş, Hindistan tarihinde hâkim bir görüştür. Çünkü konseyin gerçekleşmesinden sonra misyonerlerin, Buddhist öğretileri farklı ülkelere yaymak için gönderildiği ifade edilmektedir.

Aşoka fermanlarının çoğunda, dikkatimizi çeken bir diğer kavram ise şiddetsizlik olarak karşıladığımız Ahimsā (şiddetsizlik) inancı ya da öğretisidir. Aşoka, tüm yaşamların kutsallığı konusunda ısrarcıydı. Kendisi de buna örnek olmak amacıyla kraliyet kurbanını ilk önce bir geyik ve iki tavus kuşuyla sınırladı, sonrasında tamamen kaldırmıştı (Sastri, 1988, 239). Ancak şiddetsizlik ilkesi yalnızca yemek ve özel hayatla sınırlı değildi. İlkeyi politika ve uluslararası ilişkiler kapsamında da genişletti. Savaşı tamamen, mutlak bir kötülük olarak ilan ederek ulusal politikasını şiddetten arındırdı. Artık kendini fetih ve zorlayarak topraklarını genişletmeye değil, Dharma'yı genişleterek insanları sevgiyle ahlaki bir hayata yönlendirmeye adanmıştı. Bu sebeple diğer ülkelere karşı askeri seferler düzenlemek yerine, yardım amacıyla Dūtaları (elçi) vasıtasıyla barış misyonları düzenlemekteydi. Böylece Aşoka, tarihte barış ve evrensel birliğin öncüsü olarak öne çıkmış; idealleri yalnızca kendi zamanının değil modern çağın da çok ilerisinde olmuştur.

Aşoka'nın Buddhist inanca olan tutkusuna bir tepki olarak, halefleri Buddhizm'le pek ilgilenmemişlerdir. Aşoka'nın en az dört oğlu vardır. Bunlar Tivara, Kunala, Caloka, ve Mahinda (Mahendra) adlarındadır. *Divyāvadāna*'ya göre Kunala üvey annesinin kıskançlığı sonucu kör olmuş ve daha sonrasında aydınlanmıştır. Mahinda ve Tivara'nın da keşiş olduğu bilinmektedir. Son olarak yalnızca Caloka, Kaşmir bölgesinde hüküm sürmüştür (Gokhale, 1948, 141). Ancak Seylan'a elçi olarak giden Mahinda hariç Aşoka'nın hiçbir çocuğunun veya torununun Buddhizm'i benimsediği net olarak bilinmemektedir. Puşyamitra'nın Maurya İmparatorluğu'nu sonlandırmasıyla beraber Buddhizm'e karşı tepkiler doruk noktasına ulaşmıştır. Bu hoşnutsuzluğun Buddhizm'in yayılması üzerindeki etkisi kesin olarak belirlenmemektedir. Ancak bir süre için popülerlik kazandığı kesindir. Özellikle stüpa ve manastırların arkeolojik kalıntıları ve Mathurā, Sānchī, Bhārthur, Bodh-Gayā ve diğer önemli merkezlerde bulunan çok sayıda yazıt, miladın ilk yıllarındaki olağanüstü gelişimi hakkında neredeyse hiç şüphe bırakmadığını söyleyebiliriz. Aşoka'nın hükümdarlığından sonra siyasi gelişmelerle yeniden şekillenen Hindistan tarihinin diğer bir Buddhist hamisinin tahta çıktığı bilinmektedir. O da Kuşan İmparatoru, Kral Kanişka'dır.

3. Kuşan Kralı Kanişka

Kuşan Hanedanlığı kronolojisine göre, II. Kadphises'ten sonra tahta, ünü Hindistan sınırlarının ötesine geçen ve belki de Kuşan kralları içerisinde en fazla değere layık görülen Kanişka geçmiştir. Kanişka'nın ismi Avrupa tarihi ve kültürü açısından çok büyük bir önem teşkil etmese de Tibet, Çin ve Moğolistan için oldukça önemlidir. Öyle ki Buddhist inanç ve kültür bağlamında Aşoka'dan sonra adından en çok bahsettiren isimdir. Kanişka ismi bu kadar önemli olmasına karşın, ilgili döneme ait tarihi bilgiler oldukça yetersizdir. Üstelik kendisine ait kronolojik bilgiler de oldukça değişkenlik göstermektedir (Smith, 1924: 233).

Genel kanı II. Kadphises'den sonra Kuşan tahtına Kanişka'nın geçtiği yönündedir. Ancak II. Kadphises'in ölüm tarihi ile Kanişka'nın tahta çıkış tarihleri karşılaştırıldığında tam anlamıyla net bir kronolojik denklik elde edilememektedir. Bu konuda nümizmatların madeni paralar üzerinde yaptığı incelemelerin sonuçları farklılık gösterse de araştırmacıların büyük bir bölümü Kanişka'nın, I. Kadphises ve II. Kadphises'den sonra, milattan sonraki birinci yüzyılda yaşadığını iddia ederken bir bölümü de milattan sonra ikinci yüzyılda, M.S. 120'lerde yaşadığı kanaatinde idirler (Smith, 1924: 226). Sircar'da; II. Kadphises ile Kanişka arasında da bir ya da daha fazla sayıda kısa süreli krallın tahta geçmiş olabileceği üzerinde durmaktadır. Zira II. Kadphises'in ölümünden sonra babasının kısa bir süre de olsa devletin yönetimini ele geçirdiği bilinmektedir (Sircar, 2002: 141). Bu durum aslında Kanişka'nın II. Kadphises'in doğrudan halefi olmadığını gösterir ve tahminler Kanişka'nın diğer Yüeci kabilelerinden birinin lideri olabileceği yönünde şekillenir. Bazı araştırmacılar ise Kanişka'nın Vima'nın ölümünden sonraki süreçte Kuşan yönetiminin zayıflığından yararlanmak isteyen istilacı biri olarak bölgeye geldiğini iddia etmektedir (Smith, 1924: 229). Batılı kaynaklar ise; Kanişka dönemini, Hindistan siyasi tarihinin başlangıcından itibaren en popüler ikinci dönem olarak adlandırır.

Kanişka'nın 1. yüzyılda yaşadığını savunanlar, hüküm sürdüğü tarihlerle ilgili olarak da M.S. 78 ile 102 yılları arasını işaret ederler. Bu tarihlendirmeyi destekleyen en önemli kaynaklardan biri olan Çin kaynaklarına göre de Kuşanlar'ın saltanatını bütün Hindistan'a yayan kişi Kanişka'dır. Bu kaynaklarda II. Kadphises'in saltanatının yaklaşık olarak M.S. 65-75'lere kadar devam ettiği belirtilmektedir. Kanişka'nın ise M.S. 1. yüzyılın son çeyreğinde yani 75-99 yılları arasındaki bir dönemde tahta geçtiği bildirilmektedir (Sircar, 2001: 142). Kuşan tarihi araştırmacılarından büyük bir bölümü de Fleet, Kennedy, Bhandarkar ve Zeimal; Kanişka'nın tahta çıktığı tarih ile ilgili olarak M.S. 78'i işaret ederler. Bunun yanı sıra Kanişka'nın tahta geçişi, bir görüşe göre M.S. 278; diğer bir görüşe göre ise M.S. 248'dir. Bu varsayımların hiçbiri kesinlik taşımadığından, tarihlendirme konusundaki belirsizlik bu dönem ile ilgili çalışmaları daha da zorlaştırmaktadır (Sircar, 2001: 143).

Pulleyblank da Kanişka'nın tahta çıkış tarihi ile ilgili olarak Ghirshman'ın da savunduğu M.S. 144 tarihini işaret eder. Göbl ise Kuşan madeni paraları üzerindeki yaptığı incelemeler sonucu Pulleyblank ve Ghirshman gibi M.S. 144 tarihine vurgu yapmıştır. Ancak daha sonraları bu fikrini değiştirmiş ve Kanişka'nın tahta çıkışını ile ilgili M.S. 232 yılı olabileceği konusundaki yorumunu dile getirmiştir. Bu değişikliğe sebep olarak da II. Şapur'un Merr'deki Sasani altın paraları kalıntıları ile I. Hormizd'in Kuşan-Sasani paraları arasındaki bağlantıyı göstermiştir. Bize göre bu tarihlendirme oldukça geç bir döneme işaret eder. Zira eğer Kanişka'nın tahta çıkışını M.S. 232 yılına yerleştirecek olursak kendisinden sonra gelen kralların kronolojisinde açıklanamaz bir değişiklik olur. Ancak bizce Göbl'ün Sasani paraları aracılığıyla ilişkilendirdiği Kanişka adlı Kuşan kralı muhtemelen ikinci ya da üçüncü Kanişka'dır.

Kanişka'nın tahta geçtiği tarihle ilgili olarak yapılan bu varsayımlar bir yana, onun siyasi tarihi ile ilgili olarak çoğu araştırmacı tarafından üstünde fikir birliğine varılan konu, Kanişka'nın, Vima Kadphises'in ölümünden az önce Kuzeybatı Hindistan'a gelerek Devaputra unvanlı Vima Kadphises'in yönetimini ele geçirip büyük Kuşan Hanedanlığının başına geçtiği gerçeğidir (Sircar, 2001: 141-142). Tarihlendirme konusunda bazı eksiklikler ya da anlaşmazlıklar olsa da Kanişka'nın Hindistan'la birlikte, içinde Baktria ve Afganistan'ın da bulunduğu büyük bir bölgede hüküm sürmüş olduğu gerçeğini göz ardı edemeyiz. Onun hükümdarlığı döneminde Kuşan devletinin sınırları Hindistan'ın Madhyadeşa, Uttarapatha ve Aparanta bölgelerine kadar genişletilmişti. Batı'da Bihar'dan doğuda Horasan'a, kuzeyde Hotan'dan güneyde Konkan'a kadar büyük bir bölgede, Kanişka yönetimindeki Kuşanlar egemenliği hâkimdi (Sircar, 2001: 141).

Kanişka dönemindeki epigrafik kayıtlar da onun hâkimiyetinin Pencap, Bhawalpur ve Sindh'in kuzey bölgelerine kadar uzandığını gösterir. Sançi'de yer alan Kanişka dönemine ait kalıntılarda ise Kanişka'nın Sind, Racputana, Malva ve Saurashtra'da egemen olduğu belirtilmiştir. El-Biruni'de *Kitâb'üt-Tahkik Mâ li'l-Hind* adlı eserinde Kanişka'nın idaresinin kuzey Hindistan'dan Afganistan'a kadar uzanan geniş bir bölgede hâkim olduğunu ifade etmiştir.

Çinli ve Tibetli araştırmacılar ise Kanişka'nın başarısını ve Kuşanlar'ın bölgedeki hâkimiyetini Saketa ve Pataliputra'ya düzenlenen seferlere bağlamaktadır. Çin ve Tibet Budhizm'ine ait metinlerde de Kanişka'nın Saketa ve Magadha'daki zaferleri hakkındaki anlatımlara rastlanılır. Bunlardan biri: "...Buddha'nın kutsal sadaka kâselerini, ünlü bilgin Aşvaghosa'yı ve sihirli bir horozu Kanişka'ya teslim ettiği" şeklindeki bir efsanedir (Sinor, 2012: 228). Ayrıca gaddar ve dik başlı bir Parth kralının Kanişka'ya saldırdığı, Kanişka'nın da dokuz yüz bin kişiyi birden öldürdüğü anlatılırken o kadar kişiyi katlettiği için işlediği günahattan dolayı vicdan azabı çektiği söylenir (Sinor, 2012: 228).

Râcatarangiñi ve bazı Buddhist kaynaklar ise Kanişka yönetiminin Keşmir'de de etkili olduğunu bildirir. Hiuen Tsang ise Kanişka'nın sadece başkent Peşavar ve çevresinde egemen olmadığını Tsung-ling dağlarının ötesine kadar olan bölgede hüküm sürdüğünü belirtir. Ayrıca Kanişka'nın sarayında rehin tutulan bir Çin prensesi ile ilgili hikâyeden de bahseder. Bu bilgiler Kanişka'nın kuzey Hindistan'dan Orta Asya'ya kadar uzanan hâkimiyetinin ve Çin'e komşu olan sınırlarının kanıtı olarak gösterilir. Kanişka ile ilgili bazı kayıtlarda Kanişka'nın ölmeden önce şu sözleri söylediği ifade edilir: "Üç bölgenin de tamamına hükmettim. Himayemdeki bütün insanlar sonsuz bir güven ve refah içerisinde yaşadılar. Ancak kuzey bölgelerde başarısız olduğum ise aşikârdır. Bu durumun sebebi ise kuşkusuz ki Çinli General Pan-Çao'nun bitmek tükenmek bilmeyen çabalarıdır." (Sircar, 2001: 143). Bu geleneksel anlatıda Kanişka'nın kuzey bölgelerde mutlak galibiyet ve egemenlik kurmadığının ispatı olarak gösterilir. Pan-çao döneminin en güçlü liderlerinden, imparator Ho-ti'ye vergi ödediği bilinir. Batılı krallıklarla devam eden diplomatik görüşmeler Çin'lilerle sınır çatışmaları ve siyasi anlaşmazlıklar nedeniyle M.S. 8. yüzyıla kadar askıya alınmıştı. M.S. 73-94 yılları arasında Pan-Çao temsilcileri Hotan ve Kaşgar krallarını da himayesi altına

almıştır. M.S. 87 de Kuşan İmparatorunun bir Çin prensesi ile evlenme teklifi Pan-Çao tarafından hakaret olarak sayılmış ve siyasi ilişkiler iyice gerilmişti. Bu siyasi hareketliliğin üzerine Kuşan İmparatorluğu 70.000 süvariye Tsung-ling sınırlarının ötesine göndermiştir. Bu ilerleme, o dönemki Çin siyasi tarihi açısından oldukça şaşırtıcıdır. Zira o güne değin Kuşanlar'ın Çinliler üzerinde böylesine etkili olduğu görülmemiştir. Kuşanlar'ın bu saldırısı, ordunun yorgun düşmesi sebebiyle, Pan-Çao'nun sarayı önündeki mücadelelere rağmen başarılı olamamıştır (Sircar, 2001: 143-144). Çin kaynaklarında Kanişka'nın çok kapsamlı bir fetih politikasına sahip olduğu, ordusunun bile zaman zaman çok yorgun düşmeleri sebebiyle şikâyetçi olduklarını kaydeder.

Kanişka dönemine ait madeni paralarda da tıpkı daha eski dönemlere ait madeni paralarda olduğu gibi, diğer bazı kültürlere ait semboller de resmedilmiş ve tanrı isimleri işlenmiştir. Örneğin Grek güneş ve ay inancı ile ilgili olarak Helios ve Selene'nin hem isimleri hem de tasvirleri Kanişka dönemine ait madeni paralar üzerinde sıkça yer almaktadır. Madeni paralar üzerindeki işlemlerde Grek tanrıları dışında Pers ve Hint tanrı tasvirlerine de yer verilmiştir. Nadir de olsa bazı madeni paraların üzerinde Buddha Şakyamuni tasvirlerinin altında, isminin Grek harfleriyle işlendiğine de rastlamaktayız. Aşoka döneminde Buddha tasvirlerinin diğer tanrılarla birlikte betimlendiği madeni para işlemlerine çokça rastlanmazken Kanişka döneminde bu durum tam tersinedir yani Buddha diğer Hint tanrılarının arasında yer bulmuştur. Söz konusu tavır, yeni Buddhist yaklaşımın bir sonucu olarak değerlendirilir. Zira Kanişka dönemi Mahâyâna mezhebinin doğduğu dönem olarak bilinir. Araştırmacılar saf Buddhizm'in diğer dinsel inançlarla etkileşimi sonucu bu durumun ortaya çıktığını ileri sürerler. Mahâyâna'nın, Buddhizm'in bir kolu olarak Hindu inancı, Zerdüştlük, Hristiyanlık ve Helenistik etkilerle biçimlenmiş şekli olduğu düşünülür. Hint coğrafyasında doğan ve özellikle de İskender'in Hint seferi sayesinde zamanla dışarı doğru yayılması, böyle bir değişime ve etkileşime sebep olmuş olabilir. Yeniden biçimlenen Buddhizm bu değişikliklerle, ermiş Gautama'nın uygulamalarını içeren bir hal almış, hatta özünde tanrısızlıktan bahsetmesine rağmen tanrılaştırma gerçekleşmiştir. Bu durum aslında erdemli öğretiler zinciri biçiminde gelişen Buddhizm'in zamanla, günahkâr inanırları ile tanrı arasında iletişimi sağlayan bir dine dönüşmesine sebep olmuştur. Böylece Buddha kendisine ibadet edilen bir tanrı olarak diğer Hint tanrı panteonu içindeki yerini almıştır. Kanişka sonrası dönemde örneğin Harsha döneminde de bu durum devam etmiş Şiva ve Buddha'ya eşit derecede hürmet gösterilmiştir (Smith, 1924: 232-233). Kanişka, Buddhist bir imparator olarak tanınır; ancak onun dönemine ait madeni paralarda yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Yunan, Sümer, İran ve Hindu tanrılarının çoğuna rastlanılırdı: Şiva, Şakyamuni Buddha, rüzgâr tanrısı Oada (İran), Vayu (Hint); ateş tanrısı Athşo/Ataş (İran); ay tanrısı Mao, Güneş tanrısı Miro (İran: Mitha, Hint: Mitra), Sümer ana tanrıçası Nana, Nanaia, savaş tanrısı Orlando, Yunan güneş tanrısı Helios, ay tanrıçası Selena işte bu bahsi geçen tanrılardan bazılarıdır. Kanişka dönemi madeni paralarındaki bu çeşitliliğin, Kuşan İmparatorluğunun komşu coğrafyalardaki siyasi güçlerle olan münasebetlerinin bir sonucu olduğu kanısı uyandırmaktadır. Zira bu ilişkiler, zamanla Kuşanlar'ın kültürel ilişki ve etkileşimlerinin de

bir parçası olmuş ve ilgili kültürel öğeler, paraların dahi üzerinde yer almayı başarmıştır. Kanişka döneminin sonrasında da komşu ve batılı devletlerle yürütülen siyasi faaliyetlere devam edilmiş; özellikle yabancı istilacıların bölgeye girişleri Kuşanlardaki siyasi ve kültürel gelişmeleri etkilemeye devam etmiştir. (Sircar, 2001: 143-144). Kanişka'nın başkenti Purushapura –modern Peşavar- Afgan dağları ile Hint düzlükleri arasındaki bölgede güvenliği sağlanmış önemli bir merkezdi. Koyu bir Buddhist olan Kanişka bu şehre, güzelliği ve ihtişamı ile dünya harikalarından biri sayılabilecek anıtsal bir yapı inşa ettirmişti. Bu anıt bütün ihtişamıyla yıllar boyunca ayakta kalmayı başarmıştı. M.S. 844 ile 892 yılları arasında hüküm süren Magadha kralı Devapāla'nın başkeşişi Nālanda'nın eğitmen olarak M.S. 9. yüzyılın sonlarına değin bu Buddhist eğitim merkezinde görev yaptığı bilinir. Muhtemelen Müslümanların Hindistan seferlerine kadar bu yapı hizmet vermeye devam etmiştir. Ancak müslümanların istilasından sonra diğer Buddhist yapılar gibi bu anıt da yok edilmiştir. Kanişka güçlü ordusunun yardımıyla Kaşgar, Yarkent ve Hotan'ı fethetti. Ayrıca Çin sınırlarından başlayarak Türkistan eyaletlerinin bir bölümünü ve Tibet'in kuzeyinden batı Pamir'e kadar uzanan bölgede birçok eyaleti de ele geçirmeyi başarmıştı. Benzer bir hedefle MÖ 90'larda bu zorlu maceranın peşinden giden Vima Kadphises ise başarısız olmuştu. Üstelik Kuşanlar Çin'e uzun bir süre vergi ödemek zorunda bırakılmıştı. Pan-cho'nu ölümü ve Kanişka'nın tahta geçmesinden sonra bu zorunluluk ortadan kalktı. Sinor, Kanişka'nın büyüklüğünün, askeri başarılarından çok barışçıl amaçları, din, sanat ve kültür alanındaki başarılarından kaynaklandığını ifade eder. Buddhist gelenek, Kanişka'yı Aşoka'dan sonra, Buddhizm tarihindeki en önemli kişi olarak addeder. Öyle ki onun himayesinde, kutsal Buddhist Edebiyat yeniden düzenlenmiş, açıklayıcı incelemeler derlenmiş ve kabul edilmiş mezheplerin kapsamı on sekiz mezhebi içine alacak ölçüde genişletilmiştir. Hiuen Tsang; "Kanişka'nın yeni ve zengin bu edebiyatı bakır levhalar üzerine işletip, taş muhafazalar içine yerleştirerek, özellikle bu amaç için yapılmış bir stupa içinde saklattığını nakleder... Edebi kaynaklarda da, ondan rehber dost anlamına gelen 'Kalyana Mitra' olarak bahsedilir ve Aşvaghōṣa, Paṛṣva, Vasumitra ve Sangharashka gibi tanınmış Buddhist bilginlerle ilişkilendirilir." Kanişka'nın Buddhizm'in Sarvastivada okulundan, geleneğinden yana olduğu bilinir. Ancak o da Aşoka gibi, imparatorluğun çok kültürlü unsurlarını hesaba katan bir dini hoşgörü politikası izlemiştir (Sinor, 2012: 232).

Buddhist gelenekte eserleri sebebiyle adından sıkça bahsedilen bir diğer isim ise şüphesiz ki Aşvaghōṣa'dır. İlgili literatürde aslında bir edebiyatçı olarak anılmakla birlikte kendisine atfedilen eserleri, Buddhizm'in farklı mezheplerince birer kutsal kitapmışçasına değer görmektedir. Buddhist anlayış Aşvaghōṣa'nın, MS 1. yüzyılda Kuşan kralı Kanişka'nın sarayında ve himayesinde yaşamış olduğunu ileri sürmektedir. Buddhist bir şair olarak eserlerinde Buddhizm'in propagandasını yapmıştır. Elbette ki onun Kanişka'nın sarayında ikamet etmiş olması bir tesadüf değildir. Buddhizm hakkındaki yorum ve görüşlerinden etkilenen Kanişka'nın, onu Gandhara'dan getirttirerek sarayında ağırladığı ve kendisinin isteği üzerine toplanan Buddhist konseyde başkan yardımcılığı görevine getirildiği bilinmektedir. Buddhist efsanelerde Kanişka'nın Pataliputra'ya saldırdığı ve Buddhist ermiş

Aşvaghōṣa'yı alıp götürdüğü anlatıla gelir. Bu efsane Kanişka ve Aşvaghōṣa'nın çağdaş olduklarının bir ispatı olarak sayılır. Eğer bu kronolojik bilgiyi doğru olarak kabul edersek Kuşan Hanedanlığının Kanişka döneminde batı Hindistan'ı da himayesi altına aldığı sonucuna da kolaylıkla varabiliriz. Dahası Kanişka döneminden Vasudeva dönemine kadar olan süreçte Kuşan Hanedanlığının Bihar'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada egemen olduğu anlaşılır (Smith, 1924: 233-234). Kanişka'nın Buddhizm'e olan hayranlığı ile ilgili olarak boş vakitlerinde saray hizmetinde olan Buddhist bir ermişin gözetimi altında Buddhist öğretilerini çalıştığı nakledilir. İşte bu çalışmaları sırasında farklı ekollerdeki Buddhist okullarının birbiriyle çelişen düşünce ve ifadelerini fark eder. Hocası saygıdeğer Parsha'ya otoriter bir gücün bu durumla ilgili ortaya çıkan kargaşaya dur demesi gerektiğini söyler. Hocası Parsha, Kanişka'yı onaylar bir tavırda başını sallar ve Buddhist teologlardan oluşan bir meclisin toplanması gerektiğini ifade eder. Aslında düzenlenen bu toplantıya davet edilenlerin büyük bir bölümü Sarvāstivādinler yani Hīnāyanacılarıdır. Ancak küçük bir grup ise Mahāyānacıları temsilen toplantıya çağrılmıştır. Bu konseyin Kundala-Vana-Virāha adı verilen bir manastırda toplanmış olabileceği ifade edilmektedir. Ayrıca konseyin toplanma amacının Buddhizm ile ilgili el yazmalarını ve şerhlerini bir araya getirmek olduğu ifade edilir. Konseyin başkanlığını Vasumitra yaparken başkan yardımcılığını Aşvaghōṣa'nın üstlendiği bilinir (Sircar, 2001: 146).

Keşiş Paramārtha da konsey hakkında bir takım detaylı açıklamalar yapmıştır. Konseyin Keşmir'de toplandığını ileri sürmüş ve Sarvāstivādinlere ait olan Abhidhamma Piṭaka'nın temelini atıldığı bu toplantının sonrasında Vibhāṣhā-śāstralar'ın da derlendiğini ve bu işlemin yaklaşık on iki yılda tamamlandığını aktarmaktadır (Majumdar, 2001: 384). Tibetli tarihçi Tāranātha da Konsey hakkında açıklamalar yapmıştır. Konseyde on sekiz mezhebin hepsi, Buddha'nın sözleri olduğu iddia edilen sözlerin doğru olduğunu kabul ederek mezhepsel yorumlarını belirtmişlerdir. Konsey'in önde gelen keşişlerinin çoğunun Sarvāstivādin mezhebinden oldukları açıktır. Dolayısıyla farklı mezheplerin yorumlarını dinlemiş olsalar da Sarvāstivādinlerin yorumlarına öncelik tanımış olabileceği iddia edilmektedir. Kanişka'nın Konsey üzerinde doğrudan herhangi bir etkisi olup olmadığı bilinmemektedir, ancak onun himayesinde yapıldığı ileri sürülmektedir. Ayrıca genel kanı Üçüncü Konsey'in Theravādinler tarafından toplandığını; Dördüncü Konseyin ise Sarvāstivādinlerce düzenlendiği ileri sürülmektedir. Bu konseyde alınan kararlar, Buddhizm düşüncesinin ve tarihinin yeniden şekillenmesinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Konsey sonrasında Buddhizm zamanla mezheplere ayrılmış ve Hindistan dışı coğrafyalara yayılmaya başlamıştır. Aşvaghōṣa da diğer paydaşlarıyla birlikte bu sürecin şekillenmesinde önemli bir görev üstlenmiş ve yeniden şekillenen Buddhizm tarihinde etkin bir yer almıştır. Bu durumun bizce en önemli sebebi, iyi bir Buddhist keşiş olmasından ziyade, edebî dehasını bu amaç için kullanmış olmasıdır. Bir düşünür, dahası yazar olarak ortaya koyduğu yapıtlar, Buddhist kültür tarihi açısından paha biçilmez bir değere sahiptir. Üstelik bu eserler sadece Buddhizm'in doğduğu Hint'te değil, öncelikle Çin, sonrasında da çevirileri yoluyla bütün Buddhist coğrafyayı ve toplumlarını etkilemiştir. Onun bu başarısı, sahip olduğu yorumculuk ve edebî güçlerinin sonucudur. Öyle ki sadece dinî bilgi verici metinler yazan bir yorumcu

değil, Hint Edebiyatı geleneğine hâkim, önemli bir kâvyâ yazarı da olmuştur. Oldukça sınırlı olan Sanskrit dilinde yazılmış Buddhist metin koleksiyonunun da ilk temsilcilerindendir. Hint, Çin, Tibet ve hatta batılı Edebiyat tarihçilerinin, Buddhist geleneğe ait birçok eseri Aşvaghosha'ya atfetme çabaları da bu yeteneğinin bir sonucudur. Kısacası Aşvaghosha, Buddhist gelenekleri ve öğretileri eserlerinde ustalıkla yansıtan bir deha olmasının dışında, Buddhist geleneğin Kanişka dönemi sonrasında da dünyaya yayılma sürecinin kıvılcımını oluşturan fikir adamlarından biri olduğu kanısını bizde uyandırmıştır.

SONUÇ YERİNE

Bu çalışma kapsamında Maurya İmparatoru Aşoka ve Kuşan Kralı Kanişka dönemlerinde Buddhizm tarihinde gerçekleşen önemli gelişmeler ve değişimler derlenerek aktarılmıştır. Bu konunun seçilmesinin asıl sebebi Maurya İmparatoru Aşoka ve Kuşan Kralı Kanişka'nın Buddhist öğretileri yalnızca kişisel hayatlarında değil; devlet yönetim sistemlerinde de kullanmış olmalarıdır. Bu doğrultuda ikisinin de barışçıl yaklaşımları, askeri zaferlerden vicdan azabı duyuyor oluşları, kanlı hükümdarlıklar tarihi için de dikkat çekici olmuştur.

Çalışmamız kapsamında da görüldüğü gibi Buddhizm, tarihî kurucusunun ölümünün ardından tek bir mezhebin tarihi olmaktan çıkmıştır. İki hükümdarın da Buddhizm içerisinde vuku bulan karışıklıkları çözmek istedikleri ve bu doğrultuda bir orta yol aradıkları görülmektedir. Öyle ki ilgili fikir ayrılıkları sonucunda, Buddhist mezhepler tarihi olarak nitelendirebileceğimiz bir dönem yaşanmıştır. Bu sebeple de her ikisinin de çağında, tartışmalı da olsa iki büyük Buddhist Konseyin gerçekleştiği varsayılmaktadır. Ayrıca İmparator Aşoka'nın Hint alt kıtası dışında gerçekleştirdiği misyonerlik çalışmaları, Buddhizm'in diğer ülkelere yayılmasında bir öncü görevi görmüş; daha sonrasında Kral Kanişka'nın kurduğu önemli kültürel bağlar sonucunda, Mahâyâna mezhebinin yükseliş dönemi yaşanmıştır. Öyle ki bu yenilenen haliyle Buddhizm, gitgide güç kazanmış ve popüleritesini arttırmıştır. Hatta bir dönem için diğer Hint menşeli dinî oluşumları da gölgesinde bırakmıştır. Akabinde Hindistan sınırlarının dışına çıkmış ve nihayetinde bir dünya dini haline gelmiştir. Bugün de etkisi hiç de azımsanacak bir durumda değildir. Dünyadaki inanırının sayısı bakımından Hıristiyanlık, İslamiyet, Hinduizm'den sonra Buddhizm gelmektedir yani dünya nüfusunun dördüncü büyük cemaatine sahiptir. Hazırlanmış olduğumuz bu derlem çalışmasında yukarıda bahsi edilen gelişmeler, kronolojik olarak sıralandığından bu alanda çalışacak araştırmacılara bir kaynak görevi görebileceği düşünülmektedir. Zira söz konusu dönemin tarihsel arka plan bilgisinin aktarıldığı bu makalenin, sosyal bilimlerin ilgili tüm disiplinlerine fikir verebileceği ve yapılacak olan sonraki çalışmaların literatür bilgisini destekleyebileceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Conze, Edward (2005). *Kısa Budizm Tarihi*. İstanbul: Yol Yayınları.
- Chattopadhyaya, Debiprasad (2010). *Tāranātha's History of Buddhism in India*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Eliade, Mircea (2017). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2*, (Çev. A. Berktaş), İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım.
- Gokhale, Balkrishna Govind (1948). *Buddhism and Asoka*. Baroda: Padmaja Publications.
- Kayalı, Yalçın (2018). *Antik Dönem Hindistan Tarihi ve Kültürü*. Konya: Çizgi Kitabevi,
- Irwin, John (1983). "The True Chronology of Aśokan Pillars". *Artibus Asiae Journal*, 44(4): s. 247-265.
- Lahiri, Nayanjot (2015). *Ashoka in Ancient India*. Cambridge: Harvard University Press.
- Majumdar, Ramesh Chandra (2001). "Religion and Philosophy". *The History and Culture of The Indian People, The Age of Imperial Unity*, (Editor: R. C. Majumdar), Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Mookerji, Radha, Kumud (2001). "Asoka, The Great". *The History and Culture of The Indian People, The Age of Imperial Unity*, (Editor: R. C. Majumdar), Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Nakamura, H. (2012). *Budha*, (Çev. Z. Seyhan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.
- Sastri, Kallidaikurichi Aiyah Nilakanta (1988). *Age of the Nandas and Mauryas*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Sen, Amulyachandra (1956). *Asoka's Edicts*. Calcutta: The Indian Publicity Society.
- Sinor, Denis (2012). *Erken İç Asya Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sircar, D. C. (2001). "Kushanas The History and Culture of The Indian People, *The Age of Imperial Unity*, (Editor: R. C. Majumdar), Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Smith, Vincent Arthur (1920). *Asoka: the Buddhist Emperor of India*. Oxford: The Clarendon Press.
- Smith, Vincent Arthur (1924). *The Early History of India From 600 BC to The Muhammadan Conques*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Strong, John (2008). *The Legend of Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*. Delhi: Motilal Banarsidass Publications.
- Thapar, Romila (1961). *Aśoka and the Decline of the Mauryas*. Oxford: Oxford University Press.



DAYĀNANDA SARASVATĪ VE SATYĀRTH PRAKĀṢAḤ

Beyza Aybike DEVECİ*

Öz

Tarihi çok eskilere dayanan Hinduizm dünyanın en eski dinlerinden biri olma özelliğine sahiptir. Hinduizm, zaman içinde gerek yeni görüş ve uygulamalarla gerekse de Hristiyanlık ve İslam gibi semavî dinlerin yayılmasıyla bazı değişimler göstermiştir. Özellikle Babür devletinin çöküşü ile birlikte Hinduizm içinden bazı hareketler ortaya çıkar. Raca Ram Mohan Roy, Mahadev Govind Ranede, Svami Vivekananada gibi kişilerin önderliğinde gelişen bu hareketler dinin özüne dönmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu kişilerden biri de Dayānanda Sarasvatī'dir. Vedaların doğruluğunu ve kutsallığını kabul eden Dayānanda Sarasvatī Hinduizm'deki birçok yaygın inançları kabul etmemiş ve kendi mesajını yaymaya çalışmıştır. Bunun için 1875'te Ārya Samāc hareketini kurmuş ve Hindistan'ın pek çok yerinde etkili olmuştur. Kendi düşüncelerini anlatan pek çok kitap kaleme almıştır. Ayrıca münazara bildirimleri ve mektupları da vardır. En önemli eseri ise Satyārth Prakāṣaḥ'tır. Eserin son üç bölümü farklı inançları karşılaştırmalı incelemesi ve eleştirmesi açısından oldukça önemlidir. Bu makalede genel hatlarıyla Dayānanda Sarasvatī ve Satyārth Prakāṣaḥ'ı hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler

Ārya Samāc
Dayānanda Sarasvatī
Hinduizm
Satyārth Prakāṣaḥ

Makale Hakkında

Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 20.05.2021

Kabul Tarihi: 01.06.2021

E-Yayın Tarihi: 25.06.2021

DAYĀNANDA SARASVATĪ AND SATYĀRTH PRAKĀṢAḤ

Abstract

Hinduism which history goes back a long way, has the distinction of being one of the oldest religions in the world. In this religion, various views and practices emerged over time, as well as undergoing some changes with the influence of external religions such as Islam and Christianity. Especially with the collapse of the Mughal state, some movements emerge from within Hinduism. These movements, which developed under the leadership of people such as Raja Ram Mohan Roy, Mahadev Govind Ranede, and Svami Vivekananada, argued that religion should return to its essence. One of these people is Dayānanda Sarasvatī. Daynanda Sarasvatī, who accepted the truth and holiness of the Vedas, did not accept many common beliefs in Hinduism and tried to spread his own message and It has been effective in many parts of India. For this, he founded the Ārya Samāc movement in 1875. In addition, he has written many books describing his own thoughts. There are also debating notices and letters. His most important work is Satyārth Prakāṣaḥ. The last three parts of the work are very important in terms of comparative analysis and criticism of different beliefs. In this article, general information will be given about Dayānanda Sarasvatī and Satyārth Prakāṣaḥ.

Keywords

Ārya Samāc
Dayānanda Sarasvatī
Hinduism
Satyārth Prakāṣaḥ

Article Info

Research Article

Received: 20.05.2021

Accepted: 01.06.2021

Online Published: 25.06.2021

GİRİŞ

Tarihi süreç içerisinde insanoğlunun avcı toplayıcı toplumdaki yavaş yavaş önce yarı göçebe daha sonra da yerleşik hayata geçmesi ile birlikte çeşitli topluluklar oluşmaya başlar. Bu topluluklar zaman içerisinde büyüyerek kendilerine has sistemlerini, kültürlerini oluşturur. Söz konusu yapıların bazıları başka toplumları da etkilemeye devam eder. Hint alt kıtasında ortaya çıkan Hint medeniyeti de bunlardan birisidir. Yapılan arkeolojik çalışmalar neticesinde burada yaşayan halkın yerleşik bir hayat sürdürdüğü, şehirleşmenin ve mimarinin gelişmiş olduğu, bereket kültürünün ve onunla bağlantılı tanrıça inancının benimsendiği anlaşılır. Ancak milattan önce yaklaşık iki binlerin ortasında bölgeye gelen avcı-toplayıcı ve ataerkil Āriler ile birlikte bölgenin siyasi ve sosyal yapısında, kültüründe ve dini anlayışında değişimler meydana gelir. Zamanla Āriler ile burada yaşayan yerli halk Dravidlerin kaynaşması sonucunda ortak bir dini yapı ortaya çıkar. Farklı kültürel ve dinî öğeleri oluşturan bu ortak yapı zamanla Hinduizm olarak adlandırılır. Bu dinî inanç anlayış ve kültürde ayinler özellikle *agnihotra* (ateşe kurban töreni) ve *aşvamedha* (at kurban töreni) gibi kurban törenleri kurtuluş ve dünyevi istekleri için birer araç olmaktan çıkıp amaç haline gelir. Din adamları tarafından kutsal metin dili Sanskrit'in tekelleştirilmesi, halk tarafından öğrenilmesi ve konuşulmasının yasaklanması toplumda var olan sınıflaşmada *brahman* kastının daha belirginleşmesinde etkili olur. Böyle bir ortamda *saṃhita* adı verilen dini metinler oluşmaya başlar. Ancak MÖ 6. yüzyılda Buddha ve Mahavira önderliğinde daha sonra birer dine dönüşecek iki dini akım ortaya çıkar. Bu iki akım toplumdaki sınıflaşmaya özellikle de din adamlarının otoritesine karşı çıkar, dinin özüne dönmeyi savunur ve insanlığı acıdan kurtarmayı hedefler.

Hinduizm içerisinde bazı doktrinlere karşı olarak yeni dini sistemler oluşurken dine farklı yorumlar getiren Vişṇuculuk, Şivacılık, Şaktacılık gibi mezheplerin temelleri yavaş yavaş oluşmaya başlar. Bu mezhepler bir yandan kendi dinlerini, Buddhizm ve Jainizm gibi heretik gördükleri oluşumlardan korumaya çalışırken diğer yandan başta ana tanrıça kültü, adanma, yoga, tantra gibi kökeni çok eskilere dayanan düşünce ve inançlarını kendi dini inanç ve öğretileri ile birlikte dönemin sosyo-kültürel yapısına göre yorumlamaya çalışır. Hint alt kıtasında meydana gelen siyasi değişiklikler de bahsedilen dini geleneği ve düşünceyi etkiler. Nitekim başta Samanoğulları (874-999) olmak üzere Gazneliler (963-1186), Gurlular (879-1215) ve Babür İmparatorluğu (1526-1857) ile İslam, Hint topraklarına girmeye ve burada etkin olmaya başlar. 9.-16. yüzyıllar arasından tebliğ amaçlı birçok sofi ve derviş Arabistan'dan, Irak'tan, Suriye'den, Semerkant'tan ve Buhara'dan Hindistan'a gelmesi ile Nakşibendi, Kadiri, Çiştî, Sühreverdi gibi önemli tarikatlar ortaya çıkar. Bu tarikatlar İslam'ın Hindistan'da yayılmasında etkin bir rol oynar. Hinduizm'in tekrardan başka bir kültür ve din ile etkileşim içerisine girmesi ile mezhepler içinde yeni dini görüşler ve yorumlar ortaya çıkar. Örneğin Güney Hindistan'da *bhakti* düşüncesi ortaya çıkar. Bu düşünce Nāyanmār ve Ālvār olarak adlandırılan ermişlerin farklı tanrılara yerel dillerde adanma şarkıları söyleyerek seyahat etmesiyle, soyut ve tek bir tanrı inancı düşüncelerini anlatmasıyla, kast sistemine ve ritüellere karşı durması ile yaygınlaşır. Zamanla bahsedilen ermişlerin gezileri ile *bhakti* düşüncesi

kuzey Hindistan'a yayılır. Burada Vişnuculuk içinde ağırlık kazanır. Bir diğer düşünce ise Buddhizm, Şivacılık ve Yoga geleneğindeki düşünceleri birleştiren Nath'tır. Bu düşünce Tanrı Şiva'yı ilk guru olarak kabul eden hareketin kurucusu 10. yüzyılın başında yaşamış olan Matsyendranāth tarafından ortaya konulur. Bu geleneğin en büyük temsilcisi de Goraknāth'tır. Münzevi hayata önem veren Nath geleneği kast sistemini reddetmesinden dolayı *parya* olarak adlandırılan kast dışı kimseler tarafından benimsenir. Tüm bunlarla birlikte İslam'ın, Nath ve Sant düşüncesinin etkisi ile Hint topraklarında Gurmat olarak isimlendirilen yeni bir dini sistem ortaya çıkar.

Babür Devleti'nin çöküşü, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin ticaretin yanında Hint siyasi hayatında ağırlık kazanması ile birlikte Hint toplumunda ve dini hayatında birtakım değişimler yaşanır. Temelini coğrafi keşifler, Rönesans ve Reform hareketlerinin oluşturduğu aydınlanma ve sanayi devrimi ile hız kazanan dinî, siyasî, sosyal ve kültürel alandaki değişimler de Hint toplumunu ve Hindu dini geleneğini etkiler. Bunun sonucunda 17.-18. yüzyıldan günümüze kadar devam eden Hindu dininde reform hareketleri başlar. Bu dönemde Raca Ram Mohan Roy (1772-1833) önderliğinde Brahmā Samac, Mahadev Govind Ranede (1842-1901) tarafından Prartana Sama, Svami Vivekananda öncülüğünde Rama Krishna Misyon Hareketi ve Dayānanda Sarasvatī'nin liderliğinde Ārya Samāc hareketi kurulur. Bu hareketlerden Ārya Samāc bir başka ifade ile Hinduizm'in arkaik inancı olarak bilinen MÖ 1500'lerde ortaya çıkan Veda dinine dönmeyi amaçlamaktadır. MÖ. 6. yüzyıldan sonra ortaya çıkan Hinduizm ise, eski inanışları ret etmeyip Vedizm ve Brahmanizm inanışlarındaki tüm olgularla birlikte kutsal kitapları da kabul ederek yeni tanrı üçlemesiyle Hinduizm dini ortaya çıkmıştır. İşte bu hareketler ile, tamamen geriye dönüş olan Vedizmin kutsal kitapları olan Vedaları savunarak Hinduizm'inde özünü bulması amaçlanmış olduğu düşünülmektedir. Diğer dinleri özellikle de İslam'ı ve Hristiyanlığı en büyük tehdit olarak gören bu hareket din değiştiren Hinduların tekrar dinlerine dönmeleri için Şuddhi (arınma, temizlenme) adı altında sosyo-politik akım başlatması açısından oldukça önemlidir.¹ 18. ve 19. yüzyılda ortaya Hindu dini geleneği içinde çıkan bu reform hareketleri ile ilgili ülkemizde gerek doktora gerek makalede olarak çeşitli akademik çalışmalar yapılmaktadır. Bununla birlikte Sevan Nişayan ve Can Başkent Dayānanda Sarasvatī'nin Satyārth Prakāṣaḥ eserinin son bölümünün bir kısmını çevirir ve kendi yorumları ile birlikte okuyucuya sunar. Bizde aşağıda hem Hint alanında çalışma yapmak isteyen kişilere Dayānanda Sarasvatī'nin hayatı ve kurmuş olduğu hareketi hakkında genel bir malumat sunmak hem de bir tür reddiye olarak ele alınabilecek Dayānanda Sarasvatī en önemli eserleri Satyārth Prakāṣaḥ hakkında bilgi verilecektir.

1. Dayānanda Sarasvatī (1824-1883)

Asıl adı Dayaram Mula Şankar olan Dayānanda Sarasvatī 1824'te günümüz Gucarat eyaletinin Morbi bölgesinde küçük bir kasabada dindar *brāhmaṇ* bir ailede doğar. Babası

¹ Ārya Samāc hareketinin Müslümanlarla olan ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Chundunnummal Muhammad, "Bir Hindu Akımı olan Arya Samaj ile Müslümanlar Arasındaki Dini Diyalog ve Tartışmalar", Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Konya, 2019.

toprak sahibi bir *brāhmaṇ*, gelir toplayıcısı ve mütedeyyin bir Şivacı'dır. Dayānanda sekiz yaşında Veda eğitimi alması için kabul töreni onaylanır; Sanskr̥t ve Vedaları öğrenmeye başlar. Babası onun iyi bir Şiva inancını olmasını ister. Ancak o, bir gün tapınakta Şivaliṅganın üzerinde bir farenin oynadığını, onun kutsallığını bozduğunu, ona sunulan tatlıları ve meyveleri döktüğünü görür. İnancı sarsılan Dayānanda böyle bir şeyin nasıl olabileceğini, en yüce varlığın kendini neden koruyamadığını düşünmeye, kendini daha fazla okumaya ve araştırmaya yönelir. Önce kardeşinin birkaç yıl sonra da sevgili amcasının ölümü onu derinden etkiler. O, yaşadığı bu acı ile dünya hayatının geçiciliğini öğrenir ve gezgin olmak için evden kaçır. Genç dilenci Dayānanda 1847 *sanyās* derecesine törenle kabul edilmeden önce Upaniṣad'ın monistik felsefesini birkaç hoca ile okur. On üç yıl gezgin hayatından sonra o 1860'ta guru olarak kabul ettiği Sanskr̥t dil bilgisi uzmanı Viracānand (1779-1868) ile çalışmak için Mathura'ya yerleşir. O burada ondan Sanskr̥t dil bilgisi eğitimi alır, r̥şiler tarafından oluşturulan Vedaların tek gerçek metinler olduğunu öğrenerek Viracānand'dan bu metinlerin hakikati konusunda bilgi edinir. Dayānanda 1863'te gurusundan öğrendiği mesajları yaymak için Mathura'dan ayrılır.

1863-1973 yılları arasında Dayānanda zamanın çoğunu çeşitli Hindu toplulukların temsilcileri ve tartışma konusu olan mezhep *paṇḍit*lerin toplandığı Ganga nehri boyunca – günümüz Batı Uttar Pradeş eyaleti- yer alan küçük şehirlerde geçirir. Burada edindiği tecrübeler neticesinde heykel tapımı hakkındaki şüphelerini onaylar ve onun sadece Viṣṇucuları değil formsuz Şiva tapınıcılarını bile içine alan tüm Hindu mezhep geleneklerini reddetmesine neden olur. O, mezhepçilik ve kast yerine monoteizmi ve Veda ahlakını temel alan tek bir Hinduizm'i savunur. Bu dönem boyunca Dayānanda bir yogin gibi peştamal giymeye, vücuduna kül sürmeye ve tartışmalarını Sanskr̥t dilinde yapmaya devam eder. Bu nedenle onun mesajı savunduğu görüşlerin karşısında olan daha katı Ortodoks Hindular ile sınırlı kalır. O, 1873'te Brāhma Samāc hareketinin önde gelen kişilerinden Devendranāth Takur/Tagor'un (1844-1884) misafiri olarak dört ay Kolkātā'da kalır. Dayānanda burada Brāhma Samāc hareketinin sözcüsü Keṣvaçandra Sen (1838-1884) ile dini konular ve batılı Hindu entellektüeller hakkında tartışır. Ayrıca o burada Brāhma Samāc hareketinin etkisini görür, onların eğitim programlarını, konferanslarını, yayınlarını öğrenir. Kendi görüşlerinin kabulü için Keṣvaçandra Sen'den Peştuca ve Sanskr̥t dilinde tartışmayı terk etmesi gerektiği tavsiyeleri alır. Dayānanda değişmeyen mesajı fakat daha kapsamlı bakış açısı, yeni görünümü ve Hindī anlatımı, yazımı ile kendisini dinleyecek bir grup arar. O böyle bir topluluğu Ārya Samāc'ı kurduğu Bombay'da bulur. Ancak topluluğun dönüm noktası yükselen tüccar sınıfının olduğu, Hıristiyan misyoner hareketine karşı Hinduizm'i savunan Pencap olur. O, önemli doktrinlerini Satyārth Prakāṣaḥ isimli eserinde toplar. Dayānanda 1883'te Codhpur'da ölür (Garg, 1984:1-98; Hopkins, 2005: 2226-2227; Klostermaier, 2003: 56,57; Salmond, 2004: 65-70).

Dayānanda'nın görüşleri genel olarak dokuz ana başlık altında toplanabilir.

- a. İnsanoğlu her zaman doğru kabul ettiği evrensel ve kucaklayıcı ilkelere dayanan dine inanır.
- b. Dört Veda'nın Tanrı'nın kelamı olduğuna inanır. Samhita olarak da bilinen ve hatadan yoksun olan bu eserler kendi içlerinde bir otoritedir. Otoritelerini sürdürmek için herhangi bir kitaba ihtiyaçları yoktur. Brāhmaṇalar, altı Vedanga, altı Upanga, dört Veda ve bin yüz yirmi yedi Şakta Veda metinlerinin yorumudur. Bu nedenle Dayānanda onları özellik konusunda Vedalara bağlı eserler olarak görür. O bu eserleri Veda öğretileri ile uyumlu olduğu müddetçe otorite kabul eder, Vedalara aykırı olan kısımlarını ise reddeder. Bunların dışında kalan eserleri ise tanımaz.
- c. En yüce gerçek brahma'dır. Parātman olarak da adlandırılan bu gerçek *sat* (varlık), *çit* (bilinç), *ānand* (brahma ve atmanın birleşmesi sonucu oluşan mutluluk) olarak her yerdedir. O, şekilsizdir, sonsuzdur, her şeye kadirdir, merhametlidir, evreni yaratan, devam ettiren yok edendir. Tanrı'nın ve ruhun doğası, sıfatları ve özellikleri farklı olduğundan iki ayrı varlıktır. Ancak onlar birbiriyle bağlantılı olup birbirlerinden ayrılmazlar. Kurtuluş acıdan ve kederden ruhun kurtulmasıdır.
- d. *Dharma* kelime, eylemde, düşüncede doğruluk ve benzer erdemlerin birlikte olduğu eşitlikçi adalet uygulamasıdır. Haklı olarak edinilen refah *artha*'yı, kurallara aykırı kazanılan refah *anartha*'yı oluşturur. Sınıf ve düzen kişinin yapmış olduğu erdem ve erdemsizlikle belirlenir.
- e. Devapūcā bilge ve bilgili olana, kişinin babasına, annesine, hocasına, adil bir hükümdara, sadık eşlere saygı göstermekten ibarettir. Hac sefalet okyanusunu geçme anlamına gelir. Bilge ve iyi toplum geliştirmeden, doğru bilgin edinmeden, doğru uygulamadan oluşur. Ölülere ve hareketsiz nesnelere tapılmaz. Sözde kutsal kabul edilen yerlere ve sulara hac yapılmaz.
- f. Doğum, ruh ve beden birliği ölüm ise bu bağın çözülmesidir.
- g. Ruhun dünyevi esaretinin nedeni cehalettir. Bu cehalet insanı Tanrı dışındaki nesnelere tapmaya sevk eder. Kurtuluşun anlamı tanrıya tapınmak, doğru eylemlerin yapılması, *brahmaçaryanın* uygulamaları ile doğru bilginin kazanılmasıdır. Tanrıya ibadet *stuti* (hamd), *prārthanā* (en yüksek bilgiyi ve diğer lütufları vermesi için tanrıya yalvarma) ve *upāsana* (yoga pratikleri ile kalpte tanrının varlığını hissetme) şeklinde üç aşamadan oluşur.
- h. *Samskaralar* ölü yakma töreni dışında kişinin fiziksel, zihinsel, ruhsal gelişimine katkıda bulunan ritüeller olup on altı tanedir. Bunların yapılış sürelerine ve kurallarına riayet etmek zorunludur.

Soylu kişiler Aryan hilekârlar, dolandırıcılar Dasyu olarak adlandırılır. Bu ülke yaratılışın başlangıcından beri Aryanların yaşadığı yer olduğundan Aryāvarta olarak isimlendirilir (Garg, 1984: 116-118, Sharma, 1912: 63-75; Rai, 1915: 81-91).

2. Ārya Samāc

Geleneksel Hindu inancını Hindistan halkına göstermeye ve açıklamaya çalışan Dayānanda Sanksṛt dil bilgisini öğretir, Vedanta, Gītā gibi önemli Hindu kutsal kitapları okutur. Gittiği şehirlerdeki Brāhmaṇlarla ve Hristiyanlarla dinî konularla tartışmalar yapar. Daha sonra Dayānanda görüşlerinin pratik bir biçimde yer almasını ister ve bu amaç doğrultusunda 1875 yılında Bombay’da benzer ilkeleri ve görüşleri benimseyen çağdaş Prarthana Samāc ile ortak hareket eder ve Ārya Samāc olarak bilinen dinamik bir organizasyon kurar. Ancak dönemin ve bölgenin siyasi şartlarından dolayı bu hareket kısa bir süre sonra dağılmak zorunda kalır. Tüm aksiliklere rağmen harekete çok sayıda kişi katılır. Panachand Anadaci Parekh Dayānanda ile istişare ederek hareketin kurallarını yeniden yazar. Sonunda 10 Nisan 1875’te resmi olarak açılır (Konow-Tuxen, 1949: 198-199; Upadhyaya, 1940: 30-31; J.T.F, 1960: 134-135). Dayānanda Sarasvatī Ārya Topluluğu veya Soylu Topluluk olarak çevirebileceğimiz bu hareket ile Vedaların gerçeğini ortaya koyar ve yaymaya çalışır. Dayānanda’nın halka açık yaptığı konuşma ve münazaralarda hareket hızla yayılır. Bu topluluğu kurana kadar Sarasvatī düşünceleri etrafında toplanan kişiler 1877’de etkinliklerini Pencap’a taşır. O burada Avrupa eğitimi almış ancak kendisini bu eğitime kaptırmayan gençler arasında düşüncelerini kabul edecek ve yayacak daha istekli öğrenciler bulur. Ārya Samāc en başından beri güçlü bir milli niteliğe sahip olması onun güçlü bir şekilde büyümesine neden olur. Nitekim 1941’de harekete katılanların sayısı yaklaşık iki yüz elli bine yaklaşır (Konow-Tuxen, 1949: 198-199). Hareketin kabul ettiği görüşler on ilke şeklinde sağlanır. Bu on ilkeyi kabul eden kişi Ārya Samāc hareketinin bir üyesi olur. Söz konusu prensipler şu şekildedir:

1. Tüm gerçek bilgi kaynağı Tanrı’dır.
2. Tanrı hakikatin, bilginin ve mutluluğun somutlaşmış halidir. O, merhametli, başlangıcı olmayan, her şeyi kapsayan, her şeyi bilen, ebedi, evrenin sebebi olan Tanrı’dır.
3. Gerçek bilginin vasıtası Vedalar’dır. Onları okumak, öğretmek, vaaz etmek tüm Āryanların en önemli görevidir.
4. Hakikati kabul etmeye ve hakikat olmayan şeyden vaz geçmeye hazır olunmalı. Gerçek, kabul edilmeli ve yol gösterici ilke haline gelmelidir.
5. Her şey *dharmaya* göre yani neyin doğru neyin yanlış olduğunu düşündükten sonra yapılmalıdır.
6. Hareketin (Ārya Samāc) amacı dünyaya iyilik yapmak bir başka ifade ile fiziksel, sosyal, entelektüel ve ahlaki koşulları iyileştirerek dünyaya fayda sağlamaktır.
7. Herkese sevgiyle ve onların hak ettiğine göre adaletle davranılmalıdır.
8. Cehalet kaldırılmalı ve bilgi yayılmalıdır.
9. Hiç kimse kendi kişisel gelişimiyle yetinmemeli, herkesin ilerleyişini kendisininmiş gibi saymalıdır.
10. Herkes kendini sosyal ve tüm yararlı kurallara uymaya mecbur olarak görmelidir (Upadhyaya, 1940: 6; Mal, 1962: 214-222; Chisholm, 1910-1911: 713).

3. Satyārth Prakāṣaḥ

Öze dönüşü ve Veda öğretilerinin evrenselliğini savunan ve bu öğretileri yaymaya çalışan Dayānanda Sarasvatī'nin Vedāṅgalar, Ṛgveda ve Yacurveda hakkında yazdıkları eserler başta olmak üzere toplamda yetmişden fazla eser kaleme alır. Bu eserlerin içinde Śāstrārtha Kāsi (1869), Śāstrārtha Hugli (1873) gibi münazara bildirileri ile Riṣi Dayānada Sarasvatī Ke Patra Aur Vicñapanam Ke Pariṣit gibi mektupları da bulunmaktadır (Garg, 1984: 108-114.) "Arya SamācKke Niyam Aur Upniyam" (1974), "Āryodeṣya Ratna Māla" (1877), "Sandhyā" (1863), "Bhāgavata Khaṇḍanam" (1864), "Advaita Mat Khaṇḍanam" (1870) gibi eserleri onun görüşlerini göstermesi açısından önemlidir. Ancak Dayānanda Sarasvatī'nin en yaygın olan ve diğer dinleri eleştirmesi açısından mühim olan başyapıtı Saryārth Prakāṣaḥ'tır.

Dayānanda ilk kez derslerini ve konferanslarını Benares'te Hindī olarak yapar. Ona Sanskrī'ten Hindī'ye geçişi sorulduğunda o, *paṇḍit*lerin konuşmalarını yanlış yorumlaması şeklinde cevap verir. Benares'in başkan yardımcısı ondan öğretilerini bir kitap şeklinde düzenlemesini ister. Onun bu önerisi ile kendi gücüyle aşkın olan kişisel bir yaratıcıya inanan Dayānanda pek çok soru özellikle de Tanrı ile dünya hakkında olanları cevaplamak için 1874'te öğretilerini yazar. Yaklaşık dört yüz yedi sayfadan oluşan eser 1875'te Benares'te Star yayınevinden Saryārth Prakāṣaḥ isminde basılır (Garg, 1984: 46-47; J.T.F, 1978: 60). Bil fiil Dayānanda tarafından yazılan bu eserin son iki bölümü yani Hıristiyanlık ve İslam'a karşı yönelttiği eleştiriler yayıma gecikeceğinden dâhil edilmez. Daha sonra Ārya Samāc tarafından güvenilir, doğru kabul edilen, son iki bölümü içeren ve tekrar düzenlenen ikinci baskısı 1882'de yayımlanır (Garg, 1984: 46-47). Yaklaşık yirmi üç farklı dile çevrilen eser Dayānanda Sarasvatī'nin düşüncelerinin ve eski Ārya inancının özeti niteliğindedir. O kitabının başında bu eseri kaleme almasının amacının yaygın olan Veda yazıtlarının doğru yorumunu vermek, neyin doğru neyin yanlış olduğunu açıklamak olduğunu belirtir (Sarasvatī, 1908: 65).

Hakikat IşığI şeklinde tercüme edebileceğimiz Saryārth Prakāṣaḥ iki bölüm ve on dört alt başlıktan oluşmuştur. Birinci kısımda ilk on, ikinci kısımda ise son dört alt başlık yer almıştır.

Birinci bölümde yüce varlığın isimlerinin önemi açıklanmıştır. İkinci bölümde çocuk eğitimi, üçüncü bölümde öğrencilik hayatı (*brahmaçarya*), kuralların orijinal ve yapay bir listesi, kitaplar ve çalışma planı, dördüncü bölümde evlilik kurumu, aile hayatının (*grhastha*) görevleri incelenmiştir Beşinci bölümde münzevi hayat (*vanaprastha*) ve misyonerlik hayatı (*sanyastha*), altıncı bölümde kralların görevleri, yedinci bölümde Vedalar ve tanrı, sekizinci bölümde evrenin yaratılışı, korunması ve yıkımı ele alınmıştır. Dokuzuncu bölümde bilgi, cahillik, lanet, kurtuluş, onuncu bölümde ahlaki ve gayri ahlaki tutum ve davranışlar, buyrulmuş ve yasaklanmış yiyecekler hakkında bilgi verilmiştir. On birinci bölümde Hint inanışlarının doğru olmadığı anlatılmış ve reddedilmiştir. Kısaca kitabın on bir bölümü Āryavarta insanının dini yöntemleri ve gelenekleri üzerinde durmuştur. Modern Purāṇa öğretileri (mitolojik ve kozmolojik kitaplar) ve Tantralar (ritüelistik ve şeytani kitaplar) buraya dâhil edilmemekle birlikte bu kitapların içerdiği düşünceler çürütülmüştür.

On ikinci bölümde Çakrava dini yani materyalizmi, Buddhizm ve Caynizm eleştirilmiştir. Bu üç düşünce ateist olarak görülse de Çakrava dinî diğerlerinden daha çok

ateist görülmüştür. Caynizm ve Buddhizm aynı düşünceyi savunsa da aralarındaki farklılıklar bu bölümde detaylı bir şekilde incelenmiştir. Buddhizm ile ilgili bilgiler Dipabansha ve diğer kitaplardan alınmıştır. Caynizm'in ise Mūla Sūtra, Angalar, Upangalar, Cheda Sūtra, Kalpa Sūtra gibi otorite kabul ettikleri eserlere müracaat etmişlerdir.

On üçüncü bölüm Hıristiyan dinini tanımlar. Kutsal kitapları İncil üzerinden özel ve önemli tüm doktrinlerini ele alır.

On dördüncü bölüm İslam dinini detaylı bir şekilde tasvir eder. Kutsal kitapları Kuran üzerinden başlıca doktrinleri incelenir.

Yazar Purāṇalara, Cain kutsal kitaplarına, Kur'an'a, İncil'e ön yargı ile bakmadan ele aldığını belirtir. Ayrıca o, onların içinden doğru olan şeyleri kabul, yanlış olan şeyleri de reddettiğini de ifade eder. Bu dinlerdeki birkaç noksanlığı gösterdiğini, mantıklı bir kişinin doğru ve yanlış din arasında karşılaştırma yaparak hükme varabileceğini söyler. Dayānanda Veda dininin önemli doktrinlerinin bir özetini içeren Saryārth Prakāṣaḥ'da yer alan bir konunun doğru anlaşılması için de akankṣa (etkileycilik), yogina (uygunluk), āsatti (kullanım/deyim) ve tatparya (niyet) şeklinde ifade ettiği dört husus etrafında okunması gerektiğine işaret eder (Sarasvatī, 1908: 68-69).

SONUÇ

Her dini düşünce ve gelenekte olduğu gibi tarihi çok eskilere dayanan Hinduizm de dönemin sosyo-kültürel ve siyasi olaylarının etkilenmiştir. Bunun sonucunda Hinduizm kimi zaman heretik düşüncelere karşı kendi düşünlerini geliştirmiş kimi zaman da kendi içinden dine karşı yeni görüşler ortaya çıkmıştır. Söz konusu durum gerek Hindistan'ın kendi içinde bulunduğu ortamdan kaynaklandığı gibi başta İslam olmak üzere diğer dinlerin gelişinden kaynaklanmıştır. Özellikle 10. yüzyılda sofilerin Hindistan'a gelmesi ve Türk-İslam devletleri olarak isimlendirebileceğimiz yönetimler ile Hinduizm İslam ile etkileşim halinde olmuştur. Bununla birlikte 18. yüzyılda Hristiyan tüccarlar ve misyonerler hem yönetimde etkili olmaya hem de kendi dinlerini yaymaya çalışmıştır. Bu durum karşısında karşı Hinduizm'in içinden öze dönmeyi hedefleyen Brahmā Samāc, Prartana Samāc, Rama Kriṣṇa Misyon ve Ārya Samāc hareketleri ortaya çıkmıştır. Zikredilen hareketlerden Ārya Samāc, Dayānanda Sarasvatī önderliğinde 1875'te kurulmuştur. Kısa süre içinde Hindistan'ın pek çok yerinde etkili olan hareket Ortodoks Hindu dini geleneğini reform etmeyi çabalamıştır. Bunun için Veda kültürünü, değerlerini vurgulayan Gurukul eğitim sistemini kurmuştur. Dayānanda Sarasvatī hareketin düşüncelerinin daha iyi anlaşılması ve daha geniş kitleye ulaşması için Hindī dilinde eserler vermiştir. Bu eserlerden en önemlisi ise ekte örnekleri verilen Saryārth Prakāṣaḥ'dır (EK-1 ve EK-2). Bu eserin özelliği Hindu dini geleneğinin kuralları hakkında bilgi vermesinin yanında Buddhizm, İslam ve Hıristiyanlık gibi heretik olarak gördükleri dinleri eleştirmesidir. Bu dinler hakkında yorumlar yapılırken ele aldığı din hakkındaki bilgiler şifahi ve gördüklerinden yola çıkılarak yapılmış olsa da Hindular nezdinden diğer dinlerin nasıl anlaşıldığını göstermesi açısından önemlidir.

EK-1

२ और ईश्वर ने कहा कि उंजियाला होवे और उंजियाला हो गया। और ईश्वर ने उंजियाले को देखा कि अच्छा है।

४।। १। आ० ३। पर्व-

2. *Ve Tanrı dedi: Işık olsun ve ışık oldu. Ve Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü...*

Tekvin 1.3-4.

समीक्षक (Dayānanda Sarasvatī)- क्या ईश्वर की बात जड़स्वरूप उंजियाले ने सुन ली? जो सुनी हो तो इस , समय भी सूर्य और दीप अग्नि का प्रकाश हमारी तुम्हारी बात क्यों नहीं सुनता? प्रकाश जड़ होता है वह कभी , किसी की बात नहीं सुन सकता। क्या जब ईश्वर ने उंजियाले को देखा तभी जाना कि उंजियाला अच्छा है? पहिले नहीं जानता था? जो जानता होता तो देखकर , अच्छा क्यों कहता? जो नहीं जानता था तो वह ईश्वर ही नहीं । , इसीलिए तुम्हारी बायबिल ईश्वरोक्त और उस में कहा हुआ ईश्वर सर्वज्ञ नहीं है ।।२।।

Eleştirmen (Dayānanda Sarasvatī): Işığın kaynağı Tanrının sözünü duydu mu? Duyduysa kandilin, güneşin, ateşin ışığı bizim dediklerimizi neden duymuyor? Işık kaynaktır/maddedir. O hiç kimsenin sözünü duyamaz. Tanrı onu gördüğünde ışığın iyi olduğunu bildi mi? Önceden bilmiyor muydu? Eğer biliyorsa gördükten sonra neden iyi dedi? Eğer bilmiyorsa o zaman Tanrı olamaz. Bu nedenle senin İncil'in Tanrı tarafından söylenmedi. Orada söylenen Tanrı her şeyi bilen değildir.

३ और ईश्वर ने कहा कि पानियों के मध्य में आकाश होवे और पानियों को पानियों से विभाग करे।। तब ईश्वर ने . आकाश को बनाया और आकाश के नीचे के पानियों को आकाश के ऊपर के पानियों से विभाग किया और ऐसा हो गया।। और ईश्वर ने आकाश को स्वर्ग कहा और सांज्ञ और बिहान दूसरा दिन हुआ।।

पर्व० २। आ० ६। ७। ८

3. *Tanrı, "Suların ortasında bir kubbe olsun, suları birbirinden ayırsın" diye buyurdu. Ve öyle oldu. Tanrı gök kubbeyi yarattı. Kubbenin altındaki suları üstündeki sulardan ayırdı. Tanrı kubbeye "Gök" adını verdi. Akşam oldu, sabah oldu ve ikinci gün oluştu.*

Tekvin 1.6-8.

समीक्षक (Dayānanda Sarasvatī)- क्या आकाश और जल ने भी ईश्वर की बात सुन ली? और जो जल के बीच में आकाश न होता तो जल रहता ही कहाँ? प्रथम आयत में आकाश को सृजा था पुनः आकाश का बनाना व्यर्थ , यह कहना , फिर ऊपर को स्वर्ग है , हुआ। जो आकाश को स्वर्ग कहा तो वह स्वव्यापक है इसलिए सर्वत्र स्वर्ग हुआ व्यर्थ है। जब सूर्य उत्पन्न ही नहीं हुआ था पुनः दिन और रात कहां से हो गई? ऐसी ही असम्भव बातें आगे की आयतों भरी हैं।।३।।

Eleştirmen (Dayānanda Sarasvatī): Gök ve su Tanrının konuşmasını duydu mu? Göğün arasında su olmasaydı nerde olacaktı? İlk dizede Tanrı göğü yarattı sonra onu tekrar yaratması anlamsız. Göğü sema olarak adlandırdı ise o her yeri sarar. Bu nedenle gök her yerdedir. Sonra o yukarıdadır demek gereksizdir. Güneş yaratılmadıysa tekrar gündüz ve gece nasıl oldu? Böyle imkânsız ifadeler daha sonraki ayetlerde de bulunur.

EK-2

सब स्तुति परमेश्वर के वास्ते है जो परवरदिगार अर्थात् पालन . करनेहारा है सब संसार का। क्षमा करने वाला दयालु है।।

१।२मं०१। सि०२। सूरतुल्फातिहा आयत

2. *Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla. Hamd (övme ve övülme), âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur.*

Fatiha Suresi 1.2.

समीक्षक (Dayānanda Sarasvatī)- जो कुरान का खुदा संसार का पालनेहारा होता और सबपर क्षमा और – तो अन्य मत वाले और पशु आद ,दया करता होताि को भी मुसलमानों के हाथ से मरवाने का हुक्म न देता। जो क्षमा करनेहारा है तो क्या पापियों पर भी क्षमा करेगा? और जो वैसा है तो गे लिखेंगे कि “ काफिरों का क़तल करो” अर्थात् कुरान और पैगम्बर को न मानें वे काफिर हैंऐसा क्यों कहता ,? इसलिये कुरान ईश्वरकृत नहीं दीखता।।२।।

Eleştirmen (Dayānanda Sarasvatī): Kur'an'ın Tanrısı tüm yaratılanların koruyucusu, bağışlayıcısı, herkese merhametli ise o diğer dinlerdeki insanları ve hayvanları Müslümanlara öldürmeyi emretmez. O bağışlayıcı ise günahkârları da bağışlayacak mı? Eğer yaparsa neden kâfirleri (Kur'an ve peygambere inanmayan) öldürün diyor. Bu nedenle Kur'an Tanrı'nın işi görülmez.

३ मालिक दिन न्याय का।। तुझ ही की हम भक्ति करते हैं और तुझ ही से सहाय चाहते हैं।। दिखा हमको सीधा . रास्ता।।

५।। ४। १। आ०३। मं० १। सि० १। सू-

3. *O, rahmândır ve rahîmdir. Ceza gününün mâlikidir. Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden medet umarız. Bize doğru yolu göster.*

Fatiha Suresi 3-6.

समीक्षक (Dayānanda Sarasvatī) - क्या खुदा नित्य न्याय नहीं करता? किसी एक दिन न्याय करता है? इससे तो अँधेर विदित होता है। उसी की भक्ति करना और उसी से सहाय चाहना तो ठीक है परन्तु क्या बुरी बात का , भी सहाय चाहना? और सूधा मार्ग एक मुसलमानों ही का है वा दूसरे के बुराई की ओर का तो नहीं चाहते ? यदि भलाई सबकी एक है तो ,तो फिर मुसलमानों ही में विशेष कुछ भी न रहा और जो दूसरों की भलाई नहीं मानते , ३।। पक्षपाती हैं।।

Eleştirmen (Dayānanda Sarasvatī): Tanrı her zaman yargılamaz mı? O belirli günlerde mi yargılar? Ona ibadet etmek, ondan yardım istemek doğrudur. Onlar kötü sözler/işler için de yardım isteyecek mi? Neden Müslümanlar doğru yolu kabul etmesin? Bu yol onların sevmediği kötülüğe yol açar mı? Eğer iyilik bir bütünsel Müslümanlar içinde özel bir şeyler yoktur. Eğer onlar diğerlerinin iyiliğini istemez ise taraflı olurlar.

KAYNAKÇA

- Garg, Ganga Ram (1984). *World Perspectives on Swami Dayananda Saraswati*, Foreword by Kenneth W. Concept, Jones, New Delhi: Publishing Company.
- Hopkins, Thomas J. (2005). "Dayananda Saraswati", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones. USA: Thomson Gale.
- J.T.F, Jordens (1978). *Dayananda Saraswati: His Life and Ideas*. Delhi: Oxford Universitesi Press.
- Klostermaier, Klaus (2003). *A Concise Encyclopedia of Hinduism*. England: Oneworld Publications.
- Konow Sten- Tuxen, Poul (1949). *The Religions of India*. Copenhagen: G.E.C. Gad Publisher.
- Mal, Bahadur (1962). *Dayanand*. India: Dev Dutt Sastri.
- Rai, Lajpat (1915). *The Arya Samaj*. London: Green And Co.
- Salmond, Noel A. (2004). *Hindu Iconoclasts*. Canada: Wilfrid Laurier University Press.
- Sarasvatī, Dayānanda (1908). *Saryārth Prakāṣaḥ*. (Trans. Durga Prasad). Lahore: Vircanand Press.
- Sarasvatī, Dayānanda (2005). *Saryārth Prakāṣaḥ*. Acmer: Vaidik Pustakalay.
- Sharma, Pandit Vishnun Lal (1912). *The Arya Samaj*. Allahabad: Indian Press.
- The Encyclopedia of Britannica*. (1910-1911). (ed. Hugh Chisholm) Vol. II, New York: Cambridge University.
- Upadhyaya, Ganga Prasad, (1940). *The Origin, Scope and Mission of The Arya Samaj*, Allahabad: Arya Samaj.
- Werner, Karel (2005), *A popular Dictionary of Hinduism*, UK: Curzon Press.



ARAP EDEBİYATINDA TABAKÂT (BİYOGRAFİ) TÜRÜNÜN GELİŞİMİ

Derya ADALAR SUBAŞI*

Öz

Arap Edebiyatında hicri II. Yüzyıldan sonra tedvin hareketinin başlamasıyla bilimsel ve edebi alanda çeşitli konularda kitaplar yazılmış, bunlar arasında özellikle İslam medeniyetine dair fıkıh, tarih, hadis ve Kur'ân bilimleri üzerine olan eserler öne çıkmıştır. Emeviler Döneminde Arapların bir devlet düzenine sahip olmalarının ardından, yazının da standart bir forma kavuşmasıyla bu ortamda birçok kültürel, politik ve dini eğilimler oluşmuştur. Farklı ilim dallarına özgü bu eğilimlerin bir kuram olarak kabul edilmesinde kendini kanıtlamış, yaşadığı zaman dilimi ve bulunduğu mekânın ilmi atmosferinde dikkat çeken ve ilmî gelişmenin başını çeken âlimlerin, edebiyatçıların, şairlerin hayat hikâyeleri kronolojik olarak, künyeye veya başka ölçütlere göre tabakât adı verilen biyografik eserlerin malzemesi olmuştur. Bu çalışmada Arap Edebiyatında tabakât olarak ortaya çıkışından modern dönemde biyografik eser görünümüne kavuşuncaya kadar geçen zaman dilimi içinde bu türün gelişimi incelenecektir.

Anahtar Kelimeler

Arap Edebiyatı
Tabakât
Biyografi
Âlim
Şair

Makale Hakkında

Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 31.05.2021

Kabul Tarihi: 02.06.2021

E-Yayın Tarihi: 25.06.2021

THE DEVELOPMENT OF THE GENRE OF TABAQÂT (BIOGRAPHY) IN ARABIC LITERATURE

Abstract

With the start of the writing movement in Arabic literature after the second century, books were written on literal and scientific fields, among which the works on fiqh, history, hadith and the Qur'an about Islamic civilization came to the fore. After the Arabs had a state order during the Umayyad period, many cultural, political and religious tendencies were formed in this environment, with the standard form of writing. The life stories of scholars, men of letters and poets, who have proven themselves in the acceptance of these tendencies peculiar to different branches of science as a theory, draw attention in the scientific atmosphere of the time period and the place where they live, and lead the scientific development, are chronologically the material of the biographical works called Tabakât. In this study, the development of this genre will be examined in the time period from its emergence as a Tabakât in Arabic literature to its modern biographical work.

Keywords

Arabic Literature
Tabaqat
Biography
Scientist
Poet

Article Info

Research Article

Received: 31.05.2021

Accepted: 02.06.2021

Online Published: 25.06.2021

* Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. adalar@ankara.edu.tr. ORCID: 0000-0002-3308-1295.

GİRİŞ

Tabakât eserleri, İslâm'ın bireysel kaynaklarından bir tür olarak bilginin ve ilmin nesilden nesile aktarılması için İslam Medeniyet Tarihi'nin erken aşamalarında ortaya çıkan, başka medeniyetlerde benzeri görülmeyen eserlerdir (Bûşiye, 2012: 52).¹

Bu eserlere isim olan *Tabakât* طبقات sözcüğü, *tabaka* طبقة sözcüğünün çoğuludur. *Tabak* kelimesi herhangi bir şeyin örtüsü, kapağı anlamındadır. Çoğulu الطبق، أطبق، طباق، etbâk, etbika, et-tabak sözcükleridir. Bu kavram yirmi, otuz, elli ve yüz yıllık zaman dilimi anlamına da gelir. Ayrıca derece, mertebe, konum, durum, dönem ve yaş olarak benzeyen kavimler demektir. Nesilden nesile anlamını da taşımaktadır. Tabakât kavramı isnad için hadis ilminde eleştirinin gelişimiyle birlikte hicri II. yüzyılın başlarında İslami bir kavram olarak ortaya çıkmıştır (Bûşiye, 2012, :54). Sarıkaya, hadisçilerin bu kavramı kullanmaktaki amaçlarının, hadislerin isnat zincirinde yer alan râvîleri özenle ve dikkatle inceleyebilmek için tabakalara ayırarak, yaşadıkları dönemi belirlemek ve bu dönemi paylaştıkları akranlarını, nesillerini, kuşaklarını ortaya koymak olduğunu aktarmaktadır. Hadisçiler “tabaka”yı “nesil/kuşak” anlamında kullanırken, eleştirilenlerin orjinallik, çokluk, kalite gibi kriterlerin hâkim olduğu değer merkezli bir tabakat anlayışını kabul ettiklerini belirtmekte, şairlerin konumlarını ve derecelerini belirlemenin eleştirilenlerin başlıca amacı haline gelmiş olmasına değinmektedir (2013: 66).

Herhangi bir alandan önde gelen, yaşlı, âlim kişileri, hayatlarını, onlarla ilgili rivayetleri, tabaka tabaka, çağ çağ, o âlimin yaşadığı döneme kadar kapsayan bu eserler bir zamana veya tarihe özgü bir tabakayı ele almaktadır. Örneğin, sahâbenin bir tabakası, tâbi'ûn'un bir tabakası, onlara tâbi olanların başka bir tabakası bulunur. Belli zamansal veya tarihsel bir dilimi ifade eden tabaka kavramı ile anlatılmak istenen bu tabakalarla belirtilen kişilerin yaşadığı zamansal farklılıklardır. Kişi, bu eserlerde sıralanırken mensup olduğu tabakada bulunduğu yere göre, mezhebe göre veya ilmi menzilesine göre sıralanmaktadır (Beyâtî, 2011: 84). Hicri II. Yüzyıldan sonra tedvin (yazma) hareketinin yayılması farklı konularda birçok kitap yazılmasına neden olmuştur. Bu eserler arasında özellikle İslam ulusuna dair yazılmış kitapların çokluğu göze çarpar. Bu yüzden özellikle fıkıh, tarih, hadis ve Kur'ân bilimleri hakkında yazılmış eserler dikkat çekmektedir. Bu tür eserler arasında genellikle tabaka veya tabakât kelimesini içeren *tabakâtu'l-müfessirîn*, *tabakâtu'l-fukehâ'*, *tabakâtu'l-kurrâ*, *tabakâtu'l-huffâz*, *tabakâtu's-süfiyye*, *tabakâtu'l-etibbâ*, *tabakâtu'l-muhdesîn*, *tabakâtu's-Şu'arâ'* olarak isimlendirilmiş olsa da içeriğine göre biyografi eseri olup tabakât ismini taşımayan eserler de vardır. Hicri 4. yüzyılın sonlarında vefat eden İmam Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed b. Hişâm el-Halebî'nin *Târîhu 'Ulemâ'i'l-Endelüs* adlı eseri bu kabildendir. Ayrıca hicri 5/milâdi 12. yüzyıldan 14. yüzyılın ortalarına kadar yaşamış erkek ve kadın âlimler, sûfiler, kurrâlar olmak üzere 1815'den fazla kişinin kısa biyografilerini içeren bir fihrist niteliğindeki *Ricâlâtu'l-'ilmi'l-'Arabî fi Suwis* adlı eser Muhammed el-Muhtâr es-Suvisî'ye aittir ve kapsamlı bir biyografi mecmuasıdır (Bûşiye, 2021: 54).

¹Batıda biyografik eserlerin azlığı ve alanın geliştirilmesi gerektiğini anlatan bir makale için bkz. Parsons, Laila (2010), Some Thoughts on Biography and the Historiography of the Twentieth-Century Arab World, *Journal of the Canadian Historical Association / Revue de la Société historique du Canada*, vol. 21, no:2, p. 5-20.

Tabakât Türünün Gelişimi

Emeviler Döneminde ortaya çıkan kültürel, politik ve dini eğilimler tabakât türünün gelişimine zemin hazırlamıştır. Bunda Arapların bir devlet düzenine sahip olmaları ve Arap Yazısı'nın standart bir formunun oluşması etkili olmuştur. Bu tür, batılı ve Arap araştırmacılar tarafından farklı şekillerde kategorilere ayrılmıştır. Batılı araştırmacı Jaques ilk olarak biyografik bir sözlük olarak nitelendirilebilecek olan *tabakât* türünden bahsederken, bu minvalde *mu'cem* sözcüğüne de değinmektedir. Bunlar alfabetik biyografi sözlüğü niteliğinde, madde başlarının da alfabetik olarak verildiği eserlerdir. İkinci tür olan *mu'cem*, modern tarihçiler için daha belirgin bir bilgi kaynağıdır; ancak bu eserlerde türü tanımlamaya ve çıkarım yapmaya yönelik ayrıntılı analizler yer almamaktadır (Jaques, 2007: 12-13). Bu eserlerde kişiler sıralanırken ünlü olsun olmasın, ister şair, ister bilim adamı olsun kısa bilgilerle, bazen sadece doğum ve ölüm tarihlerinin belirtilmesi suretiyle verilmektedir. Cooperson'un "*If poetry is the archive of the Arabs biography is the archive of the Muslims*" (Şayet şiir Arapların arşiviye, biyografi de Müslümanların arşividir) ifadeleri biyografi türünün Arap ve Müslümanlar için önemini yansıtmaktadır. Buradan Arapların geçmişine dair bilgilerin şiirlerinde bulunduğu, biyografi türünün ise tüm Müslüman âlimleri kapsayan daha genel bir tür olduğu anlaşılmaktadır. (Cooperson, 2000: xi). Biyografi türünün İslami Dönem öncesinde Arapların neseb (soy) bilimi türünün bir görünümü olarak ortaya çıktığı iddiası tabakât kelimesinin sözcük anlamlarından yola çıkılarak doğrulanabilir. Sözcük anlamı olan *sıra, dizi, nesil, sınıf, derece* kavramları türün muhtevasına da uygun görünmektedir. Hicri 2. ve 3. yüzyıllarda zirve noktasına ulaşan tabakât türü bu zaman diliminde önde gelen veya önemli kabul edilen kişiler üzerine yoğunlaşmak ve onları sınıflandırmak suretiyle kaleme alınmıştır. Ancak özellikle ünlü ve önde gelen şairleri ele almayan eserler de bulunmaktadır. Muhammed b. el-Cerrâh'ın, *el-Varaka fi ahbâri's-şu'arâ'* adlı eserinde altmıştan fazla şairin biyografisine yer verilmekte, şairler fuhûl olarak kabul edilmeyen, tanınmayan, daha da önemlisi şiir söyledikleri halde şair kabul edilmeyen şairler olarak sınıflandırmakla sistem olarak diğer tabakât kitaplarından çok farklı bir yapı arz etmektedir. İbnu'l Mu'tez'in, *Tabakâtu's-şu'arâ'* adlı eserinde de benzer bir durum söz konusudur. Örneğin İbnu'l Mu'tez şair 'Ammâra b. 'Ukayl'den bahsederken yerleşik hayatın şairlerin şiir yeteneğini körelttiğini, sanatsal melekelerini zayıflattığını ileri sürmektedir (Sarıkaya, 2013: 73, 160). Yerleşik hayat her ne kadar şairin tanınırlığını artıran bir unsur olsa da Mu'tez tarafından olumsuz bir değerlendirme yapılmıştır.

Özellikle İslami dönemden sonra biyografi geleneğinin başlamasında Hz. Muhammed'in *العلماء ورثة الأنبياء* *Âlimler peygamberlerin varisleridir* hadis-i şerifinin etkili olmuş olabileceği belirtilmektedir (Jaques, 2007:15). Âlimleri ve ilim adamlarını konum olarak yücelten bu ifadenin etkisiyle yaşadıkları zaman diliminde önemli addedilen bu kişileri ölümsüzleştirmek ve unutulmalarının önüne geçmek biyografik eserlerin yazılması için en büyük dayanak olmuştur. Böylece farklı alanlardan din bilgini, hukukçu, gramerci, sözlük bilimci, şair, filozof, tabip gibi âlimlerin biyografilerini içeren eserler yazılmıştır. Hicri 2. yy'dan 14. yy'a kadar yazılan tabakat örnekleri incelendiğinde *Tabakâtu's-şu'ara* adı verilen şair biyografilerine dair eserlerin de bulunduğu ve bu eserlerin 9. yüzyılda sayıca çoğaldığı gözlenmektedir (Jaques, 2007: 15-17). Biyografik eserlerin içeriğinde biyografisi verilen âlimin doğum ve ölüm tarihleri, künyesi, isimleri, yazmış olduğu eserleri, ders aldığı kişiler gibi detaylı bilgiler yanı sıra sosyal ve tarihi şöhretinin mahiyeti de belirtilmekteydi; biyografisi

verilen kişi ne kadar şöhretli ise hakkındaki detaylı bilgilere ulaşmak da bir o kadar kolaydı (Reynolds, 2001: 40-41). George Makdisi'nin "*Tabaqat-biography*" adlı çalışmasında ilk üç tabakât eseri olarak zikredilen eserlerin farklı alanlardan âlimlerin biyografilerinin yer aldığı eserler olduğu görülmektedir. Bu eserlerden ilki, Mu'tezile ekolünün kurucusu, din felsefesi ve kelâm ekolü âlimlerinden Vâsıl b. 'Atâ (d. 700-öl. 748)' nın, *Tabakâtu ehli'l-'ilm ve'l-cehl* adlı eseridir. Bu eserin yazılış tarihi hicri (80-131) miladi (699-748) yıllarına götürülür. İkincisi, Hadis âlimlerinden el-Mu'afe ibn 'Imrân ibn Nufeyl el-Mavsîlî (öl. 184/800)'nin ismi belirtilmeyen eseri, üçüncüsü ise dilbilimci Yahyâ b. el-Mubâk el-Yezîdî (öl. 202/818) tarafından yazılan ve şairleri ele alan bir tabakât eseridir. Bu çalışmaların üçü de günümüze ulaşamamış olsa da İslâm'ın 2. yüzyılına ait olarak bilinen tabakat eserleridir; izleyen yüzyıllarda bu eserlerin sayısı 28'e kadar çıkacaktır (Maqdisi, 1993: 374). Günümüzde klasik biyografi türüne dair yapılan Arapça çalışmalarda bu eserlerin tasnif yöntemi daha farklıdır. Örneğin Beyâtî, tabakât eserlerini zamansal, mekânsal, ilmi ve topluluklara özgü olmak üzere dört gruba ayırmaktadır.

Zamana özgü tabakât eserleri modern ve son beyanlara özgü tarihle ilgili olan eserlerdir. İbn Sa'd'ın (öl. 160/777) et-Tabakâtu'l-Kubrâ adlı eseri, Halife b. Hayyât'ın (öl. 240/854-855) Tabakât'ı, ez-Zehebî'nin (öl. 748/1348) Târîhu'l-İslâm'ı bu eserlere örnek olarak verilebilir.

Mekâna özgü tabakât eserlerine örnek olarak el-İsbehânî'nin, Tabakâtu'l-İsfehâniyyîn, Ebû Fazl Sâlih b. Ahmed b. Muhammed es-Simsâr el-Hâfız el-Mu'ammer el-Hemedânî'nin, Tabakâtu'l-Hemedâniyyîn verilebilir.

İlmî tabakât eserleri herhangi bir özelliğiyle ayrıcalık kazanan, tarihe mâl olmuş, haklı olarak üne kavuşmuş şahsiyetlerin hayat hikâyelerinin biyografi/tabakat yazarı tarafından bir araya getirilerek sınıflandırılmasıyla oluşmuş eserlerdir. Suyûtî'nin Tabakâtu'l-Huffâz'ı, Muslim b. el-Haccâc'ın, Ricâlu 'Urve b. ez-Zebîr ve Cemâ'atun mine't-Tâbi'în adlı eseri bu gruba örnek olarak gösterilebilir.

Topluluk veya hiziplere dair tabakât eserleri arasında Hâfız İbn. Hacer el-'Askalânî'nin, Ta'rîfu ehli't-takdîs bi-merâtibi'l-mevsûfîn bi't-tedlîs bulunmaktadır.

Yukarıda yapılan sınıflandırma incelendiğinde eserlerin herhangi bir kurala veya belirli bir düzene göre sıralanmadığı görülmektedir (Beyâtî, 91, 92). Bu görüş batılı araştırmacı Jaques tarafından da dile getirilmiştir. Jaques, hem tabakât, hem mu'cem türündeki biyografi eserlerinde biyografisi verilen kişilerin, özellikle de şairlerin isimlerini sıralarken sistemsel açıdan belli standart bir yöntem takip edilmemesini eleştirmektedir. Bunu dile getirirken şairin nisbesi, lakabı, ismi ve baba adından hangisinin madde başı olarak seçileceğine dair karışıklıklar bulunduğu, sıralamanın alfabetik olma durumunun bile eserden esere değiştiği belirtilmektedir. Verilen örneğe göre, *Ebû Ahmed Muhammed b. 'Abdullâh b. Mâlik eş-Şehâbeddîn ed-Dimaşkî el-Hanbelî en-Nahvî el-Esedî* isminin, bir eserde künyeye göre Ebû Ahmed, isme göre Muhammed, lakaba göre Şehâbeddîn ya da nisbeye göre ed-Dimaşkî, el-Hanbelî, en-Nahvî, el-Esedî şeklinde sıralanabilmektedir (2007: 22-23). Biyografi yazarı, bu öğelerden hangisini seçeceğini kişisel zevkine, yöntemine, bilgileri toplayış tarzına, elinde olan verilerin mahiyetine göre dikkatle şekillendirmektedir. Gerekli detayları verirken incelenen kişinin aynı isimdeki başka bir kişiyle karıştırılması yazarın bu dikkatine bağlı olarak sağlanacaktır. Bazı yazarların ismiyle, bazılarının nisbesiyle, bazılarının da künyesiyle öne çıktığı

düşünüldüğünde derleme yapan kişinin biyografisini verdiği kişiyi öne çıkan yönüyle veya en çok tanındığı isimle sunması o dönemin şartlarında son derece doğal görünmektedir. Yukarıda da değinilen farklı mesleki gruplara ait tabakât eserleri incelendiğinde edebi açıdan en dikkat çekici grubun şairler olduğu görülecektir. İslamiyet öncesinde Arap edebiyatının yegâne edebi türünün şiir olduğu ve nitelikli şairlerin Arap toplumunda gördükleri itibar düşünüldüğünde bu hiç de şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla şairleri tabakalara ayırma düşüncesinin temel sebebi edebi ürünlerin çokluğu, bu ürünleri belirli bir sistem dâhilinde konularına göre sınıflandırmanın sebebi de şiirlerin çokluğu olmalıdır. Temel bilgi alanlarının birçoğunun müstakil bir ilim dalına dönüşmeye başladığı III. asır başlarında telif edilen eserlerde bilginin konularına göre baplara ve fasıllara ayrılması ihtiyacı duyulduğu da belirtilmektedir (Sarıkaya, 2013: 74).

Tabakâtu'ş-Şu'arâ'

Klasik Arap Edebiyatında Şair Tezkireleri adlı eserimizde daha önce kısaca değindiğimiz gibi şair biyografisi yazma sürecinin nasıl olduğu tam olarak belirlenemese de, kaynaklar bu eserlerin yazılmasındaki ilk aşama konusunda bizlere bir yön çizmektedir.² Arap-İslam Bilim Tarihçisi Fuat Sezgin'e göre özellikle Arap edebi mirasının yazıya geçirildiği hicri I. /miladi VII. yüzyıllar bu çalışmaların başlangıç dönemi olarak kabul edilmelidir. Sezgin'in Frankfurt'ta yaptığı araştırmaların ve bilimsel çalışmaların çok önemli bir ürünü olan ve Almanca olarak kaleme alınan *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS), Carl Brockelmann'ın, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL) adlı eserine bir ek olarak yazılmaya başlanmış olsa da sonuçta ortaya daha kapsamlı ve müstakil bir eser çıkmıştır. Bu eserin ikinci cildinde *Kutubu't-tabakât* başlığı altında tabakât türündeki eserlere dair hayli ayrıntılı bir sınıflandırma sunulmaktadır. GAS'ın, *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî* (Arap Kültür Tarihi) adıyla yapılan Arapça çevirisinin ikinci cildi vasıtasıyla edinilen bilgilere göre Sezgin, tabakât türünün ilk aşamasının şairle ilgili bir bilginin eserlerde *haber* veya *ahbâr* başlığıyla verildiğini belirtmektedir. Özellikle Tabakâtu'ş-Şu'arâ' kitapları hakkında edinilebilecek kaynak bilgilerin farklı dönemlerde yazılan ve aşağıda isimleri verilen kaynaklar vasıtasıyla edinilebileceğini söylemektedir. Bunlar arasında, Tayâlisî'nin *Kitâbu'l-Mukâsere*'si, Muhakkik A. İkbâl'in İbnu'l-Mu'tez'in, *Tabakâtu'ş-Şu'arâ' el-Muhdesîn* adlı eserinin girişinde yazdıkları, Blachere'in, *Histoire de la Littérature Arabe* adlı eseri, Jeorge Cramer'in Arap dilbimi üzerine yazdığı farklı bilgiler, Zolondek'in İbn Kuteybe'nin, *Şi'r ve Şu'ara'* adlı eseri üzerine yapmış olduğu çalışma, Flaşhammer'in İsfehânî'nin, *Kitabu'l-Ağânî* adlı eserinde şairler üzerine yazmış olduğu iki kitap bulunmaktadır. Sezgin, kaynaklarda adı geçen ve şairleri ele alan genel kitaplar bulunduğu da değinmektedir. Bu kitaplar eserde aşağıdaki gibi sıralanmaktadır:

- 1- *Kitâbu'ş- Şu'arâ' el-Mezkûrîn*, Hâlid b. Kulsûm el-Kelbî (Ebu 'Amr b. 'Alâ'nın çağdaşdır) (İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 66)

² Klasik Arap Edebiyatında Şair Tezkireleri (2016, Ankara) adlı çalışmamızda Tabakatu'ş-Şu'arâ' başlığı altında biyografi türünü tanımlarken, gerek tanımlar, gerek örnekler açısından sınırlı bilgiler verilmişti. Yaklaşık yirmi-otuz civarında örnekle yetindiğimiz bu eserlerin sayısı bu makalede yaklaşık 100 adede çıkarılmış, yeni kaynaklar ve detaylı tanımlarla konu geliştirilerek, detaylı bir şekilde incelenmiştir.

- 2- *Kitâbu's- Şu'arâ'*, Muhammed b. el-Hasan Zebâle, hicri 2. yy. 'ın ikinci yarısı/miladi 8. yy. (*el- Fihrist*, Tahran baskısı, 120)
- 3- *Kitâbu'd-Dîbâc fî Ahbâri's- Şu'arâ'*, Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (öl. h. 204/819) (*el- Fihrist*, 97)
- 4- *Kitâbu's-Şi'r ve's- Şu'arâ'*, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (*el- Fihrist*, 54) Sezgin'e göre bu kitap, yazarların ismi verilmeksizin edebiyat kitaplarında şairlerin hayatları hakkında geçen bilgilerden de iktibas yaptığı görülmektedir.
- 5- *Kitâbu's- Şu'arâ'*, 'Abdu'l-Melik b. Kureyb el-Asma'î, Bu eser et-Tayâlisî'nin el-Mukâsere adlı eserinde zikredilmiştir. el-Asma'î'nin, *Kitâb Fuhûletu's-Şu'arâ'* adlı eserine gelince meşhur şairler hakkındaki hükümlerden başka bir şey içermemektedir.
- 6- *Kitâbu's-Şuarâ'*, Ebû 'Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm (*el- Fihrist*, 71) Bu eserin, hicri 7. /miladi 13. yüzyılda, Halep kütüphanelerinin birinde bulunduğu bilgisine yer verilmektedir.
- 7- *eş-Şi'r ve's- Şu'arâ'*, Ebû Di'âme Alî b. Bureyd el-Kaysî (öl. h. 225/840) (*Tarîhu Bağdad* 11/303, *İrşâdu'l-Erîb*, 5/105, *el- Fihrist*, 47-48' de bu serin ismi geçmektedir.
- 8- *Tabakât Fuhûli's- Şu'arâ'*, Muhammed b. Sellâm el-Cumâhî (öl. 231/845) (*el- Fihrist*, 133) Bu eser Cahiliye Dönemi şair tabakalarının kitabı ve İslami dönem şair tabakalarının kitabını içermektedir.
- 9- *Kitâb Ahbâri's- Şu'arâ'*, 'Alî b. Muhammed el-Medâ'inî (*el- Fihrist*, 103). Ebu'l-Ferec el-İsfehânî'nin, *Kitâbu'l-Ağânî* adlı eserindeki dayanaklarından biridir. Hicri 7. /miladi 13. yüzyılda, Halep kütüphanelerinin birinde bu eserin bulunduğu bilgisine yer verilmektedir.
- 10- *Tabakâtu's- Şu'arâ'*, Ebu Hassân el-Hasan b. 'Usmân ez-Zebâdî (öl. h. 243/857) (*el- Fihrist*, 110) (Halep'te kütüphanelerden birinde hicri 7. yüzyılda bu eserin bir nüshasının bulunduğu belirtilmektedir).
- 11- *Kitâb fî Ahbâri's- Şu'arâ' ve Tabakatihim ve Kitâbu's- Şu'arâ' ve Ensâbihim*, Muhammed b. Habîb (İbn Nedîm her ikisini de zikretmektedir, s. 106) (Halep'te kütüphanelerden birinde hicri 7. yüzyılda bu eserin bir nüshasının bulunduğu belirtilmektedir).
- 12- *Kitâb Tabakâti's- Şu'arâ'*, Di'bil b. 'Alî el-Huzâ'î, Di'bil, bu eseri yaklaşık h. 246/860 yıllarında yazmıştır. Kitap Cahiliye döneminden kendi dönemine kadar olan şairleri içermektedir. Bölümlere ayrılması bakımından Cumâhî'nin *Tabakâtu's-Şu'ara'sına* benzemektedir. Eser Hicaz şairleri, Basra şairleri, Bağdat şairleri, Horasan şairleri kitabı başlıklı bölümlere ayrılmaktadır. Sezgin'in verdiği bilgiye göre eserin ayrıntılı bir parçası Zolondek tarafından bir araya getirip tahkik edilmiş ve 1961 yılında bir dergide makale olarak yayınlamıştır. Bu eserin *The Life and writings of an early 'Abbasid poet Di'bil İbn 'Alî al-Huza'i* adıyla kitaplaştırıldığı da görülmüştür. Zolondek, Leon (1961), "The Life and writings of an early 'Abbasid poet Di'bil İbn 'Alî al-Huza'i", University of Kentucky Pr., Lexington, 188.

- 13- *Kitâb Tabakâti's- Şu 'arâ'* - Ebu'l-Mun'im. Kaynaklara göre hicri üçüncü yüzyılın ortalarında yaşamıştır (*el-Fihrist*, 109).
- 14- *Kitâbu's-Şi'r ve's- Şu 'arâ'*, Amr b. Bahr el-Câhiz (öl. 255), *Hizânetu'l-Edeb*, 1/10:69'da zikredilmektedir.
- 15- *Kitâbu'l-Erba'a fi Ahbâri's- Şu 'arâ'*, Ebû Hiffân Abdullâh b. Ahmed (öl. 255/869) (*el-Fihrist*, 144) Ebu'l-Ferec el-İsfehânî'nin, *Kitâbu'l-Ağânî* adlı kitabında kullandığı kaynaklardandır.
- 16- *Kitâbu's-Şu 'arâ'* - Ebu Zur'a 'Ubeydullâh b. 'Abdulkerîm er-Râzî (öl. 264/878) (İbnu'l-Hacer, *İsâbe* adlı eserinde 3/110'da bu eseri zikretmektedir).
- 17- *Kitâbu's-Şi'r ve's- Şu 'arâ'*, Ömer b. Şebbe (öl. 264/877) (*el-Fihrist*, 112) Ebu'l-Ferec el-İsfehânî bu eseri kaynakları arasında göstermektedir.
- 18- *Kitâbu's-Şi'r ve's- Şu 'arâ'*, Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî (öl. 274 (887) Yakût bu eseri *İrşâdu'l-Erîb* adlı eserinde 2/31'de zikretmektedir.
- 19- *Kitâbu's- Şu 'arâ'*, 'Abdullâh b. Ebî Sa'd el-Verrâk (öl. 274/887) (*el-Fihrist*, 108) Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbu'l-Ağânî* adlı eserinde bu eseri dayanakları arasında göstermektedir.
- 20- *Kitâbu's- Şu 'arâ'i'l-Kudemâ' ve'l-İslâmiyyîn*, Ali b. Yahya el-Munecim (öl. 275/888) Cumâhî'nin ve Ebî Ca'fer Muhammed b. Ömer el-Curcânî'nin (*Merzubânî*, 319, es-Safedî'nin *el-Vâfî*'si 4/245) rivayetlerine dayanmaktadır. Oğlu Yahyâ b. Ali el-Munecim bazı muhdes şairleri eklemiştir. (*el-Fihrist*, 143-144, *İrşâdu'l-Erîb*, 5/459) Ebu'l-Ferec el-İsfehânî'nin, *el-Ağânî*'deki kaynakları arasındadır.
- 21- *Kitâb 'ani's- Şu 'arâ'*, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Kasım b. Mihreveyh (öl. ? 275/888) (*el-Fihrist*, 80), *Merzubânî*, *el-Muvaşşah* adlı eserinde bu eserden 13 alıntı yapmıştır. İbn Cerrâh, *el-Varaka'*da 16 alıntı, İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's- Şu 'arâ'*da iki alıntı, es-Sûlî, *Ahbârû's- Şu 'arâ'*da ve el-İsfehânî, *el-Ağânî*'de bu eserden alıntı yapmıştır.
- 22- *Kitâbu's-Şi'r ve's- Şu 'arâ'*, İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Bu eser günümüze ulaşmıştır.
- 23- *Kitâb Ahbâri's- Şu 'arâ'*, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme (öl. 279/892) (*el-Fihrist*, 230) el-Merzubânî'nin, *el-Muvaşşah*'ında, el-İsfehânî'nin, *el-Ağânî*'de kullandığı kaynaklar arasındadır.
- 24- *Kitâbu'l-Câmi' fi's- Şu 'arâ' ve Ahbârihim- Kitâb Esmâ'i's- Şu 'arâ'*, Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfûr (öl. 280/893) (*el-Fihrist*, 146) İbn Hacer'in el-İsâbe eserinde *Kitâbu's- Şu 'arâ'* adıyla zikrettiği bu eser, el-Merzubânî'nin, *el-Muvaşşah*'ında, el-İsfehânî'nin, *el-Ağânî*'de kullandığı kaynaklar arasındadır.
- 25- *Kitâbu's-Şi'r ve's- Şu 'arâ'*, Ebu Hanîfe Ahmed b. Dâvud ed-Dîneverî (öl. 282/895) (*el-Fihrist*, 78)

- 26- *Mu'cemu's- Şu'arâ'*, Ahmed b. Yahyâ Sa'leb (öl. 291/904), Hacı Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn* adlı eserinde bu eserden bahsetmiştir.
- 27- *Kitâbu Esmâ'i Fuhûli's- Şu'arâ'* (eş-şi'r), Ahmed b. 'Abde ('Abdurrahmân) b. Suleymân b. Hâcib el-'Abdî (öl. 300/912), Kehhâle'nin *Mucemu'l-Mu'ellifîn* 10/142'de ve *el-Fihrist*, 105'te bu eser zikredilmektedir).
- 28- *Kitâbu's-Şi'r ve's- Şu'arâ'*, Muhammed b. 'Abdullâh b. Muhammed el-Has'amî (öl. h. 3/m. 9. yy) (*el-Fihrist*, 109).
- 29- *Kitâbu Tabakâti's- Şu'arâ' el-Câhiliyyîn*, Ebu Halîfe el-Fadl b. el-Hubâb el-Cumahî (öl. 305/917) (*el-Fihrist*, 114), (Yâkût, *İrşâdu'l-Erîb* 6/134) Ebu Halîfe'nin rivayetine göre Muhammed b. Sellâm el-Cumahî'nin *Tabakât Fuhûli's- Şu'arâ'* adlı eserinin bir bölümü olduğu görünmektedir.
- 30- *Kitâbu's-Şi'r ve's- Şu'arâ'*, Muhammed b. Halef b. el-Merzubân (öl. 309/921) (*el-Fihrist*, s. 150) Bu eser el-İsfehânî'nin *el-Ağânî*'de kullandığı kaynaklar arasındadır.
- 31- *Kitâbu's-Şi'r ve's- Şu'arâ'*, Ebû Bekr Muhammed b. es-Sırrî es-Sirâc (öl. 316/928) (*el-Fihrist*, 63), Halep'te kütüphanelerden birinde hicri 7. yüzyılda bu eserin bir nüshasının bulunduğu belirtilmektedir.
- 32- *Kitâbu's-Şi'r ve's- Şu'arâ'*, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Tabâtabâ (öl. 322/934) (*el-Fihrist*, 136).
- 33- *Kitâbu's-Şi'r ve's- Şu'arâ'i'l-Kebîr*, Ca'fer b. Muhammed b. Hamdân el-Musûlî (öl. 323/935), Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn*, 3/147, *el-Fihrist*, 149, Yâkût, *İrşâdu'l-Erîb* 2/419) Bu eser takriz konumundadır. Bununla birlikte tamamlanmamış olduğu da söylenmektedir. Muhammed b. Ahmed b. el-Huseyn b. el-Hârûn (4. Yüzyılın ilk çeyreğinde yazıyordu) (*el-Fihrist*, 148, *İrşâd*, 2/279).
- 34- *Kitâbu's-Şi'r ve's- Şu'arâ'*, Muhammed b. Ahmed b. el-Huseyn b. el-Hârûn (4. Yüzyılın ilk çeyreğinde yazıyordu) (*el-Fihrist*, 148, *İrşâd*, 2/279).
- 35- *Kitâbu Tabakâti'l-'Arab ve's- Şu'arâ'* - 'Abdulazîz b. Yahyâ el-Celûdî (öl. 332/944) (*en-Necâşi-Ricâl*, 182)
- 36- *Kitâbu Ahbâri's- Şu'arâ'*-Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'îl en-Nehhâs (öl. 338/950) (*İrşâdu'l-Erîb*, 2/73), Halep'te kütüphanelerden birinde hicri 7. yüzyılda bu eserin bir nüshasının bulunduğu belirtilmektedir.
- 37- *Kitâbu Ahbâri's-Şu'arâ'*, 'Ubeydullâh b. Ahmed Cahcah en-Nahvî (öl. 353/964), (Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn*, 6/235, Hacı Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*'da da zikretmiştir, 27).
- 38- *Kitâbu's-Şu'arâ'i'l-Meşhûrîn*, Ebu'l-Kâsım Hasan b. Bişr el-Âmidî (öl. 371/981), Âmidî, *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif* adlı eserinde çoğu kez bu eserden bahsetmiştir (10, 15, 33, 35, 37 vb.)

- 39- *Kitâbu Tabakâti's- Şu'arâ'*, Ebu 'Alî İsmâ'îl b. Yahyâ b. el-Mubârek el-Yezîdî (öl. 375/985) (Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn*, 2/300, el- Fihrist, 51, el-Merzubânî, 90, Yâkut, *İrşâdu'l-Erîb* 2/359).
- 40- *Mu'cemu's- Şu'arâ'*, Muhammed b. 'Imran el-Merzubânî (öl. 384/993) Bu eser elimize ulaşmış ve tahkik edilmiştir. Yazarın, *Ahbâru's-Şu'arâ' eş-Şi'a* başlıklı bir eseri de bulunmaktadır. *Kitâbu'l-Mu'ennak* başlıklı, beş bin sayfadan fazla bir eseri de kaybolmuştur. Bu eserde Cahiliyye döneminden İbn Hereme ve el-Huseyn b. Mutayyar nesline kadar olan meşhur şairler incelenmiştir (*el- Fihrist*, 146).
- 41- *Kitâbu'l-Mukâsere 'inde'l-Muzâkere*, Ca'fer b. Muhammed b. Ca'fer et-Tayâlisî (hicri 4. yüzyılın ikinci yarısında yaşamıştır) Bu eser 32 şair hakkında haberleri içermektedir. Elimize iki elyazması olarak ulaşmıştır. (Fatih, 5306 (*el-Evrâk* 69-88) R. Geyer, 1927 yılında, Wien'de bu eseri tahkik etmiştir. Muhammed et-Tancî 1956 yılında İstanbul'da yayınlamıştır.
- 42- *Kitâbu Ahbâri's- Şu'arâ'*, Ebû Dulef Muhammed b. el-Muzaffer el-Ezdî (hicri 5. /miladi 11. yüzyılın ilk yarısında öldüğü muhtemeldir) Necâşî, *er-Ricâl'*inde bu eserden bahsetmektedir).
- 43- *Kitâbu'l-İhsâ' li-Tabakâti's- Şu'arâ'*, Ebu 'Ubeyde 'Abdullah b. 'Abdü'l-Azîz el-Bekrî (öl. 487/1094) (*Simtu'l-Le'âlî*, 231).
- 44- *Mu'cemu's- Şu'arâ'*, Ebu Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Selefi (öl. 576/1180), Brockelman, I, 365.
- 45- *Ahbâru'l-Mulûk ve Nuzhetu'l-Melik ve'l-Memlûk fi Tabakâti's- Şu'arâ' el-Mutekaddimîn mine'l-Câhiliyyeti ve'l-Muhadramîn*, Ebu'l-Me'âlî el-Melik el-Mansûr Muhammed b. 'Umer b. Şâhenşâh (öl. 617/1221), (Brockelman, 1/324) Bu eserin 9. Cildi bize ulaşmıştır. Leiden doğu yazmaları bölümünde 239 numarada kayıtlıdır (260 sayfadır, hicri 602 tarihlidir).
- 46- *Mu'cemu'l-Udebâ' el-Musemmâ bi-İrşâdi'l-Erîb* (İrşâdu'l-Erîb olarak isimlendirilen edipler sözlüğüdür.) Yazarı Yâkût el-Hamevî el-Rûmî (öl. 626/1229) Bu eser elimize ulaşmış ve tahkik edilmiştir. Ancak *Ahbâru's- Şu'arâ'* adlı eseri yazar *İrşâdu'l-Erîb* 1/380, 4/212, 5/151 ve *Mu'cemu'l-Buldân* 3/442) adlı iki eserde zikretmiştir.
- 47- *Mesâliku'l-Ebsâr fi Memâliki'l-Emsâr*, Ahmed b. Yahyâ b. Fadlullâh el-'Umerî (öl. 749/1349) (Brockelman 2/141) Bu eserin Ayasofya'da 2426, 2427, 2428, 2431 numaralarda kayıtlı 13, 14, 15, 18. Ciltleri bulunmaktadır. Çok sayıda şairin hayatını ve şiir örnekleri içermektedir. Paris 2327 numaralı yazmada Mağrib şairleri hakkında bir bölüm de bulunmaktadır.

Bir grup şair biyografisi eserleri de *Kutubu Terâcimi's-Şu'arâ'* olarak şairlerin isimlerine ve özelliklerine göre tertib edilmiştir. İsimlerine, künyelerine, toplumsal statülerine, ilim alanlarına, güçlerine veya kaderlerine göre ya da şiirlerinin kendilerine hoş gelen şekillerine göre sınıflandıran biyografik eserler de bulunmaktadır. Bu eserlerin bazıları hakkında başlıkları dışında bilgi bulunmamaktadır. *Kitâbu Tabakâti'l-Fursan*, *Kitâbu'l-Mevâlî* gibi. Şüphesiz bu eserler sadece bir gruba ait şairlere özgü kitaplar değildir. Bu, günümüze

ulaşmayan erken dönem kitapların muhtevasında başka içerikler de bulunmakta olduğu kuşku götürmez. Bazı eserlerin isimleri ve yazarları aşağıdaki gibi sıralanabilir (Sezgin, 1991: 157-161).

- 1- *Cem'u's-Şu'arâ'i'l-Musemmîn bi-'Amr*, Ebû Damdam el- Bekrî'nin (öl. 150/767) (el-Asma'î'nin amcasıdır) el-Asma'î, Ebû Damdam'ın bu eserde hepsinin ismi 'Amr olan 70 veya 80 şairi tanıttığını söylemektedir. Bu bilgiler yeteri derecede kesin olmamakla birlikte el-Merzubânî'nin 348 no'lu alıntısında belirtilmektedir.
- 2- *Kitâbu'l-Hurrâb ve'l-Lusûs*, Lakît b. Bukeyr el-Muhâribî (öl. 190/ 806) ((Bu kitabın hürsüz şairlerle ilgili bilgiler içerdiği görülmektedir.
- 3- *Kitâb men kâle beyten mine's-şî'r ve nusibe ileyhi* (Bir beyit söyleyen ve bu kendisine nisbet edilen şairler) Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (öl. 204/819) (Bu eseri İbnu'n-Nedîm, *el- Fihrist* adlı eserinde zikretmiştir, 96-97) Ayrıca Tayâlisî'nin *el-Mukâsere* adlı kitabının tahkikinin mukaddimesinde de R. Geyer bu eserden bahsetmektedir. *Kitâbu'l-Mu'ammerîn'e* gelince (el- Fihrist, 69), Ebu Hâtim es-Sicistânî'nin aşağıda adı geçecek aynı adlı kitabından iktibas yapılmıştır, 25, 35, 45, 49. İsmi Ömer olan şairleri de ele almaktadır.
- 4- *Kitâbu'l-Hurûf- Ebû 'Amr eş-Şeybânî* (öl. 206/821) Bu eser İbnu'n-Nedîm'in Tahran baskısında zikredilmektedir, 75. (Âmidi, *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif* 118-119).
- 5- *Kitâbu'l-'Akaka ve'l-Berere*, Ebu 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (öl. 209/824). Elimize ulaşmış ve tahkik edilmiştir. Birinci derece şairleri ele almaktadır. Alıntılar yoluyla onun *Tabakâtu'l-Fursân*, *Kitâbu Lusûsi'l-'Arab* ya da *Kitâbu's-Sa'âlik*, *Kitâbu'l-Mevâlî* adlı eserlerinden de haberdar oluyoruz (el- Fihrist, 53, 54, *Simtu'l-Le'âlî*, 184) Bu eserler şairler de dâhil pekçok konuyu ele almaktadır.
- 6- *Kitâbu'l-Mulûk- Ebû'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Mucâşî'î* (öl. 221/830) (el- Fihrist, 52)
- 7- *Kitâb men nusibe mine's- Şu'arâ' ilâ ummihi*, İbnu'l-A'râbî (öl. 230/845) (Annelerine nisbet edilen 50 şairi içermektedir. *İrşadu'l-Erîb* adlı eserde zikredilmektedir. 5/451)
- 8- *Kutub fî Ahbâri's- Şu'arâ'- Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Medâ'inî* (el- Fihrist, 103-104)

Ahbâru'l-Şu'arâ' adlı bu tip eserler de şairleri ele alırlar ancak başlıkları her zaman açıkça verilmez. Bu da demek oluyor ki hangi yöntemi takip ederek şairleri sıraladığı net değildir. İçeriğinde şairler aşağıdaki başlıklar altında verilebilir. Örneğin; *Kitâb men nusibe ila ummihi mine's-Şu'arâ'* (Annesine nisbet edilen şairler), *Kitâbu's-Şuyûh* (Yaşlılar (şeyhler) kitabı), *Kitâb men hâdene ev gazâ* (Gaza yapanların kitabı), *Kitâb men temessele bi-şi'rin fî maradihi* (hastalığında şiir beyti söyleyenlerin kitabı), *Kitâb men vakafa 'alâ kabrin fe-temessele bi-şi'rin* (bir mezarın önünde durup şiir söyleyenlerin kitabı), *Kitâb men faddala'l-'arabiyât 'ale'l-Hadariyyât* (Bedevi kadınları, hadari kadınlara tercih edenlerin kitabı), *Kitâb men kâle şî'ren 'alâ'l-bedîhe* (Kendiliğinden şiir söyleyenlerin kitabı), *Kitâb men kâle şî'ren fî'l-Evâbid* (Abideler konusunda

şiiir söyleyenlerin kitabı), *Kitâb men kâşe şî'ren ve summiye bihi* (Söylediği şiiirle isimlendirilenlerin kitabı), *Kitâb men kâle fî'l-hukûmeti mine's- Şu'arâ'* (Hükümet/yönetim hakkında şiiir söyleyen şairlerin kitabı), *Kitâb men nedime 'ale'l-medîh ve men nedime ale'l-hicâ'* (Medih söyledikten veya hiciv söyledikten sonra pişman olanların kitabı, *İrşâdu'l-Erîb* 5/317), *Kitâb men kâle şî'ren fe-ucîbe bi-keîâmîn* (Şiiir söyleyip, bir sözle kendisine cevap verilenlerin kitabı), *Kitâbu'l-akaka ve'l-berere* (İsyankar ve masumların kitabı, görünüyor ki bu başlık altında da şairler ele alınmaktadır. Ebu 'Ubeyde'nin *Kitâbu Ahbâri'l-'Akaka ve'l-berere* adlı bir eseri günümüze ulaşmıştır. Bu eserde anne babasına isyan eden ve onları bırakıp çölden şehre gelen şairlerin cezası ya da anne babasına iyi davranan şairlerin iyilikleri anlatılmaktadır.

9- *Kitâbu'l-Mugtâlîn mine'l-Eşrâf fî'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm ve esma'i men kutile mine's-Şuârâ'* (Cahiliye ve İslam döneminden suikastçilerin ve öldürülen şairlerin kitabı) Bu eser, Ebu Ca'fer Muhammed b. Habîb (öl. 245/860) tarafından yazılmıştır. Elimize ulaşmış ve tahkik edilmiştir. GAS adlı eserde dil bilimlerine özel bölümde incelenmiştir. Yazarın aşağıda isimleri verilen eserleri de bulunmaktadır. *Kitâb men nusibe ilâ ummihi mine's- Şu'arâ'* (Annesine nisbet edilen şairlerin kitabı), Eser elimize ulaşmıştır, tahkik edilmiştir. *Kitâbu kunâ eş-Şu'arâ' ve men ğalebet kunyetuhu 'alâ ismihi* (Şairlerin künyeleri ve künyesi isminin önüne geçen şairler) Elimize ulaşmış ve tahkik edilmiştir. *Elkâbu's- Şu'arâ' ve men yu'ref minhum bi-ummihi* (Şairlerin lakapları ve onlardan annesiyle bilinenler) Elimize ulaşmıştır. Tahkik edilmiştir.

10- *Kitâbu'l-Mu'ammerîn*, Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî, Elimize ulaşmış ve tahkik edilmiştir.

11- *Risâle fîmen yusemmâ mine's- Şu'arâ' 'Amren*, (Amr olarak isimlendirilen şairlerin risalesi) 'Amr b. Bahr el-Câhiz (*İrşâd*, 6/78), Câhiz'in *Kitâbu'l-Mevâlî* adlı eseri de şairleri ele almaktadır.

12- *Men kâle beyten fe-lukkibe bihi* (bir beyit söyleyip onunla isimlendirilen) Ebu Sa'îd el-Hasan b. el-Huseyn es-Sukkerî'nin iki eserinin ilkidir. Bu eserin bir parçası *Kitâbu'l-Aġânî*'de bulunmaktadır (19/188). İkincisi ise *Kitâbu'l-Ma'rûfîn bi-ummihâtihim* (anneleriyle bilinenlerin kitabı) adını taşımaktadır. Âmidî, *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif* adlı eserinde bu eseri zikretmiştir (148, 149, 158, 159).

13- *Kitâbu elkâbi's- Şu'arâ' ve men 'urife bi'l-kunâ ve men 'urife bi-ismihi* (Şairlerin lakapları ve künyeleriyle bilinen, isimleriyle bilinen şairlerin kitabı) *Kitâb men enşede şî'ren ve ucîbe bi'l-keîâm* (Bir şiiir söyleyip, bir sözle kendisine cevap verilenlerin kitabı), *Kitâbu'l-Mu'tezirîn* (Özür dileyenlerin kitabı) Zikredilen eserlerin hepsi Ebû Fadl Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfûr'a (öl. 280/893) aittir (*el-Fihrist*, 146).

14- *Kitâbu Eş'âri'l-Mulûk*, Abdullâh b. el-Mu'tez (öl. 296/908) (*el-Fihrist*, 116, *Keşfu'z-Zunûn*, 104)

- 15- *Kitâb men ismuhu 'amrun mine's- Şu'arâ' fi'l-câhiliyyeti ve'l-islâm-* Muhammed b. Dâvud b. el-Cerrâh (öl. 296/908) Cahiliye ve İslam döneminde ismi 'Amr olan şairlerin biyografilerini içermektedir. Elimize ulaşmış ve tahkik edilmiştir.
- 16- *Kitâbu'l-Mecânîn el-Udebâ'*, Ebu Sehl Ahmed b. Muhammed b. 'Âsım el-Hulvânî (öl. yaklaşık 300/912) (*el- Fihrist*, s. 80, *İrşâd*, 2/58)
- 17- *Kitâbu'l-Fursân-*Ebû Halîfe el-Fadl b. el-Hubâb el-Cumahî (öl. 305/917) (*el- Fihrist*, s. 114)
- 18- *Kitâbu Elkâbi's- Şu'arâ'*, Muhammed b. el-Merzubân (öl. 309, 921) (*el- Fihrist*, s. 165).
- 19- *Kitâbu'l-Vişâh*, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd, Şairlerin isimlerini verdiği bir bölümle başlar. Bu şekilde şiirlerinden aldıkları lakaplarıyla tanınan 59 şairi ele alır. Sonra künyeleriyle tanınan 101 şairi ele alır. Sonra el-A'sâ, en-Nâbiga vb. olarak lakaplandırılan şairleri ele almaktadır. Eser elimize ulaşmıştır.
- 20- *Kitâb men 'aşika mine's-Şu'arâ'* (Aşık olan şairlerin kitabı), *Kitâb men evsâ bi-şi'rin ceme'ahu* (Topladığı şiirlerle nasihatta bulunanların kitabı)
Kitâb men kâle şî'ren fi vasiyyetihi (Vasiyetinde şiir söyleyenlerin kitabı)
Bu eserler, 'Abdulazîz b. Yahyâ el-Celûdî (öl. 332/944) tarafından yazılmıştır.
Necâşî'nin, *er-Ricâl* adlı eserinde (182-183) zikredilmektedir.
- 21- *Tefsîru Esmâ'i's- Şu'arâ'*, Gulâmu Sa'leb olarak bilinen Ebu 'Umer Muhammed b. 'Abdulvâhid ez-Zâhid (öl. 345/956) (*el- Fihrist*, 76)
- 22- *Kitâbu'l-Memâlîki's- Şu'arâ'*, Ebu'l-Ferec el-İsfehânî (*İrşâdu'l-Erîb*, 5/101)
- 23- *Kitâbu'l-Mu'telif ve'l-Muhtelif fi esmâ'i's- Şu'arâ' ve kunâhum/elkâbuhum ve ensâbuhum ve ba'di şî'rihim*, Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Bîşr el-Âmidî (öl. 371-981). Günümüze ulaşmış ve basılmıştır. Bu eserde İmru'l-Kays, Nâbiga, A'sâ, Amr, Muhammed gibi isim, künye, lakap ve nisbe açısından birbirine benzeyen şairleri tasnif ederek bu şairlerin isimlerinin birbiriyle karıştırılmasını önlemeye çalışmıştır (Durmuş, 2010: 289).
- 24- *Kitâbu'l-Mufid*, Muhammed b. 'İmrân el-Merzubânî (öl. 384/993), birçok konu içermektedir. Bunlardan biri de şairlerin lakapları, bedensel özellikleri, kusurları, mezhepleri üzerinedir. Son bölüm dini veya başka sebeplerle şiir nazmetmeyi bırakmış şairlere ayrılmıştır. Kitap 5000 sayfadan fazladır. (*el- Fihrist*, 146)
- 25- *Kitâbu's- Şu'arâ'i'n-Nudemâ'* veya *Kitâb Eş'âri'n-Nudemâ'* (Pişman olan şairlerin veya pişmanların şiirlerinin kitabı) Muhammed b. Ahmed el-Müteyyem el-İfrîkî (öl. h. IV. yüzyılın sonu, *İrşâdu'l-Erîb*, 2/80'de bu eserden bahsedilmektedir) es-Se'âlibî, *Yetîmetu'd-Dehr*, 1/306, Hicri 7. Yüzyılda Halep kütüphanelerinin birinde bir nüshası bulunmaktadır.
- 26- *el-Muhammedûn mine's-şu'ar'a' ve eş'ârihim*, Ebu'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf el-Kıftî (öl. 646/1284) Eser elimize eksik bir şekilde ulaşmıştır. Tahkik edilmiştir (Ma'merî, Riyad, 1970), Eserde ismi ya da lakabı Muhammed olan şairlerin haberleri şiirleriyle birlikte

verilmektedir. el-Âmidî (öl. 371/981) *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif* adlı eserinde (s. 9-10) ismi İmru'l-Kays ve Farazdak olan 10 şairi zikretmektedir. Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* adlı eserinde (2/244, Kahire 1913) bu isimde 11 şairi zikretmektedir. Suyûtî, *el-Muzhir*'de 2/456, 15 şair zikretmiştir.

Ünlü kadın şairlerin hayat hikâyelerini, şiirlerini içeren biyografi kitapları da vardır (Sezgin, 1991: 162-163). Bu eserlerin birçoğunu bugün sadece kaynaklarda isimleri geçtiği için bilebiliyoruz. Yapılan alıntılar da sayılırsa bu eserlerin sayısı daha da artacaktır. Bu eserler hakkında Salah el-Munecid tarafından, Şam, Arap ilim enstitüsü dergisinde, *Mâ ullife 'ani'n-Nisâ'* (Kadınlar hakkında telif edilenler) başlıklı bir yazı kaleme alınmıştır (16/1941, s. 212-219).

- 1- *Kitâbu'l-Mu'arrifât mine'n-Nisâ' fî Kureyş*, Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (öl. 206/821) (Kureyş kabilesinden tanınmış kadınlarının biyografilerini içermektedir, *el-Fihrist*, s. 96)
- 2- *Kitâbu'l-Hurrât ve Kitâbu'n-Nevâ'ih* (Hür ve ağıt yakan kadınların kitabı), Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (öl. 210/825), (*el-Fihrist*, 53-54).
- 3- *Kitâbu'n-Nisâ' ve'l-Gazel*, 'Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe (öl. 276/889) (*el-Fihrist*, s. 85)
- 4- *Kitâb Ahbâri'n-Nisâ'*- Hârûn b. 'Alî b. Yahyâ el-Müneccim (öl. 288/901) Bir nüshasının hicri VII. yüzyılda Halep kütüphanelerinin birinde olduğu bilgisi verilmektedir. Bu eseri İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist* adlı eserinde *Kitâbu'n-Nisâ' ve mâ câ'e fihinne mine'l-ahbâr ve mehâsin mâ kîle fihinne mine'-ş-si'r ve'l-kelâmi'l-husn* adıyla zikretmiştir.
- 5- *Kitâbu'n-Nisâ' ve'l-Gazel*, Muhammed b. Halef b. el-Merzubân (öl. 309/921) (*el-Fihrist*, 150)
- 6- *Kitâbu'l-İmâ' eş-Şevâ'ir*- Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, İrşâdu'l-Erîb 5/151, Cariye şairleri ele almaktadır. Suyûtî, *el-Mustazraf* adlı eserinde (13, 15) bu eserden bahsetmektedir.
- 7- *Ahbâru'n-Nisâ'*, Usâme b. Murşid b. Munakkad (öl. 584-1188) Suyûtî, *el-Mustazraf* adlı eserinde (21, 54, 56, 57) bu eserden bahsetmektedir. Ayrıca Brockelman 1/319'da da yer almaktadır.
- 8- *Cihâtu'l-E'immeti'l-Hulefâ' mine'l-Harâ'ir ve'l-imâ'*, Ebu Tâlib 'Alî b. Enceb b. es-Sâ'î (öl. 784/1275), Veliyyuddîn'de bir 2624 numarada bir mecmua içinde yazma olarak bulunmaktadır. Mustafa Cevâd tarafından *Nisâ'u'l-Hulefâ'* adıyla Kahire'de yaklaşık 1960 yılında tahkik edilmiştir.
- 9- *Kitâbu'n-Nisâ' eş-Şevâ'ir*, Nâcî B. 'Abdulvâhid b. et-Tarrâh 720/1320 de yaşamıştır) Kehhâle, Mu'cemu'l -Mu'ellif in 13/67), Suyûtî, *el-Mustazraf* 13, 16, 17, 1'de bu eseri zikretmiştir.
- 10- *el-Mustazraf min Ahbâri'l-Cevâri*, Celâluddîn 'Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî (öl. 911/1505) Salâh Munecid, Beyrut'ta, 1963 yılında bu eseri tahkik etmiştir.

Yapılan tasnif incelendiğinde Fuat Sezgin'in GAS adlı eserinde şair biyografilerine dair eserleri son derece ayrıntılı olarak incelediği görülmektedir. Aslında bu eserlerin çokluğu Arapların şairlere verdiği önemi de gözler önüne sermektedir. Bu eserler başlıkları itibariyle

incelendiğinde sınıflandırma konusunda ne kadar detaya inildiği de görülmektedir. Sezgin, bu tasnifi yaparken *GAL ve Kitâbu'l- Fihrist* ağırlıklı olmak üzere, *İrşâdu'l-Erîb, el-Mustazraf, Kitâbu'l-Ağânî, Mu'cemu'l-Mu'ellifin, Yetîmetu'd-Dehr, Keşfu'z-Zunûn* gibi eserlerden, bu eserlerde yapılan iktibaslardan ve yazma kataloglarından yararlanmışır. Eserlerin birçoğunun açıklamasında hicri 7. Yüzyılda Halep kütüphanelerinin birinde bulunmaktaydı ifadesinde belirttiği üzere Halep doğumlu Paul Sbath (1887-1945) tarafından derlenen *Al-Fihris Catalogue de manuscrits arabes* ve *Les manuscrits orientaux de la bibliothèque du R. P. Paul Sbath* adlı yazma kataloglarından da faydalanmışır.

Bütün bu sınıflamalar incelendiğinde özellikle telif ve tasnif hareketinin başlamasıyla birlikte, toplanan şiirlerin bir takım kriterlere göre tasnif edildiği görülmektedir. Tabakat yazarlarına göre değişmekle birlikte şairler genellikle ya yaşadıkları döneme göre *cahiliye, İslamî dönem, muhadram, muhdes/müvelled* olarak tasnif edilmiş veya isim, lakap veya künyelerine göre alfabetik tertiple, ya da şiirlerinin kalitesi, sayıca çokluğu, şiire kazandırdıkları yenilikler, şiir konuları gibi şiir merkezli tabakalara ayrılmışlardır (Sarıkaya, 2013: 75).

Arap edebiyatındaki şair biyografisi eserleri ilk etapta kimin en ünlü şair olduğu sorusu üzerine yoğunlaşmışır. Bunu ifade ederken ö dönemde çöl yaşantısında güçlü, erkek binek hayvanları için kullanılan *fahl* kavramı kullanılmışır. Gerek *Asma'î, Fuhûletu's-Şu'arâ'* sında, gerekse *Cumâhî, Tabakât Fuhûli's-Şu'arâ'* sında şairleri *fahl* olup olmamalarına göre değerlendirmişir. Fuhûle kavramının tanımları üzerine ayrıntılı bir çalışma yapan Güler, bu sözcüğün "*erkek olup dişi olmayan, güçlü olup narin olmayan, dölleme gücüne sahip olup içdiş edilmiş olmayan, şerefli olup sıradan olmayan, basit ve sıradan olmayıp önemli olan*" anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir (2011: 130). *Fuhulu's-Şu'arâ'* deyimini ise Cerîr, Farazdak ve benzerleri gibi hicvettikleri karşısında üstün gelenlerle 'Alkame b. 'Abede gibi çekiştiği şairler karşısında üstün gelen şairler için kullanılmışır (Ceviz, 2002: 176). Dolayısıyla burada *fahl* (aygır) derken kastedilen işinin ehli ve üstâdı anlamıdır.

Sarıkaya, *fahl* kavramı ile ilgili verdiği ayrıntılı bilgilerde Arapların soyut kavramları, içerik ve şekil bakımından sürekli gözlerinin önünde bulunan somut varlıklara benzeterek tarif etme alışkanlıklarına değinmekte, el-Aşma'î'nin devesinin yanında durarak, şairlik ile erkek deve arasında bir ilgi kurmasını ve şairliğin her bir özelliğini, devesinin bir özelliğine benzetmesini örneklemektedir Ayrıca bu eserlerde *fahl* sıfatı ile nitelenen şeyin şairde bulunan şairlik yetisi, ibarelerinin asaleti, akranlarına galip gelmesi, şiiri ile sivrilmesi, kelimeleri daha önce kullanılmadıkları bir şekilde kullanması, kelimelere yeni anlamlar kazandırması, üslûbunun akıcılığı gibi özelliklerle açıklandığına değinmektedir (2013:78).

Şairlerin bu denli sınıflandırılması ve değerlendirilmesi tabakât kitaplarının aynı zamanda ilk kuramsal edebi eleştiri eserleri olabileceğini de bizlere göstermektedir. Özellikle *Asma'î* ve *Cumâhî*'nin eserlerinde öne çıkan ve eserlerin mukaddimelerinde yer alan *fahl* kavramı etrafında yapılan eleştiriler, İbn Kuteybe'nin, *Kitâbu's-Şi'r ve's-Şu'arâ'* adlı eserinin girişinde bir eleştirmen gözüyle şiir ve şairler üzerine kendi eleştiri ölçütlerini ve hükümlerini

vermesi, şiirin bölümlerinden, nedenlerinden, şiir yazma vakitlerinden, şairler arasındaki üstünlük yarışından bahsetmesi³ eleştiri boyutunda önemli adımlardır.

Sarıkaya, mukaddimelerin tabakat yazarlarının şairleri sınıflandırmaya başlamadan önce, okuyucuyu tabaka fikrine alıştırmak ve şairleri derecelendirmenin yapılması gereken zorunlu bir iş olduğuna ikna etmek için yazdıklarını söylemektedir. Mukaddimelerde eleştirmenlerin mensup oldukları dil mektebi, edebi eleştiride takip ettikleri metot ve şairleri seçme ve derecelendirmede dayandıkları esaslar ana hatlarıyla özetlenmektedir. Bu bakımdan edebi eleştirinin o dönemdeki sorunlarına en fazla ışık tutan, en geniş kapsamlı mukaddimenin İbn Sellâm'a ait olduğu, İbn Kuteybe'nin, *eş-Şi'r ve's ş'u 'arâ'* adlı eserinin başına eklediği mukaddime ile onun izinden gittiğini de belirtilmektedir (2013: 56). Şüphesiz edebi eleştirinin ilk tohumları olarak kabul edebilecek bu hükümler günümüz edebi eleştirisi kuramlarının gelişmesine de katkı sağlamıştır.

Tabakâtu'n-Nuhât ve'l-Lugaviyyîn

İbn Sellâm el-Cumahî'nin Basra mektebine mensup kadîm nahiv âlimlerini beş nesil halinde sınıflandırması, nahivcilerle beraber şair biyografilerini de eserine alması kendinden sonra gelen tabakât yazarlarını etkilemiştir. Ebu'ṭ-Ṭayyib el-Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn* adlı eserinde tabakât yerine onun eşanlamlısı olan "merâtib" ismini kullanmış ve Ebu'l-Esved ed-Du'elî'den başlayarak 59 nahiv ve lugat âliminin biyografisini şehirlere göre, hoca-öğrenci ilişkisini de göz önünde bulundurarak vermiştir (Sarıkaya, 2013: 125) Fuat Sezgin ise GAS adlı eserinin 8. Cildinde nahiv âlimlerine ait tabakât eserlerini tasnif etmiştir (8/s. 26-30) Bu eserlerin önde gelenlerinin isimleri aşağıda sıralanmaktadır:

- 1- *Kitâb fi'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, Muhammed b. Selâm el-Cumahî (öl. 232/846)
- 2- *Kitâb fi'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, Ebû Ca'fer b. Rustem et-Taberî (öl. 310/922)
- 3- *Nusûs fi Terâcimi ba'di'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn ve'l-'Udebâ'*, Ebu Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî (öl. 335/946)
- 4- *Ahbâru 'Ulemâ'i Kûfe*, Ebu Tayyib Ahmed b. Ahmed b. Ahâ eş-Şâfî'î Varrâk el-Cehşiyârî (öl. muhtemelen 350/961'den önce)
- 5- *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan ez-Zubeydî (öl. 379/1275)
- 6- *Kitâbu'l-Muktebes (fi ahbâri'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn ve'n-Nasibîn*, Muhammed b. 'Imrân el-Merzubânî (öl. 384/993).
- 7- *Ahbâru'n-Nahviyyîn veya Kitâb fi Tabakâti'n-Nuhât ve'l-Lugaviyyîn*, Ebu 'Abdullâh Muhammed b. el-Hüseyn b. 'Umer el-Yemenî (öl. 400/1009)

³ el-'Ukkeş, 'Umer, Musellim (2005), *İbn Kuteybe ed-Dîneverî ve Cuhûduhu el-Luğaviyye*, el-Mecma'u's-Sekâfî, Abu Dabi.

- 8- *Kitâbu Târîhi'l-'Ulemâ'i'n-Nahviyyîn mine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn / gayrihim*, Ebu'l-Mehâsin el-Mufaddal b. Muhammed et-Tenûhî (öl. 442/1050)
- 9- *Kitâbu Tabakâti'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. İsmâ'îl b. Muhammed b. Hazrec el-Lahmî el-İşbîlî (öl. 478/1085)
- 10- *Nuzhetu'l-Elibbâ' fî Tabakâti'l-Udebâ'*, Kemâluddîn Ebî'l-Berekât 'Abdurrahman b. Muhammed b. 'Abîdullah b. el-Enbârî (öl. 577/1181)
- 11- *el-Bulegâ' fî Târîhi e'immeti'l-Luga*, Ebu Tâhir Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (öl. 717/1415)
- 12- *Bugyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât*, Celâluddîn 'Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî (öl. 911/1505)

Diğer Tabakât Eserleri

Bu başlık altında çeşitli dönemlerde öne çıkmış bazı biyografik eserlere kısaca değinilecektir. Bu bağlamda kronolojik sıra içinde İbnu'l-Cerrâh'ın (öl. 296/909) *el-Varaka*'sının biyografik derleme niteliğinde bir eser olup 1953 yılında Kahire'de yayınlandığı bilgisine ulaşılmaktadır (Demirayak ve Çöğenli, 2000: 231).

Ebu'l-Ferec el-İsfehânî'nin (öl. 356/967) *Kitâbu'l-Ağânî* adlı eseri de Emevîler devrinde ve Abbasilerin ilk dönemlerinde yaşayan şarkıcı ve bestekârlarla, bunların şarkı ve bestelerini ele alırken, şair biyografilerine de yer vermiş bir eserdir. Fuat Sezgin'in derlemelerinde bu eserden sıklıkla yararlandığı gözlenmektedir. Eser, ilk defa 1868 yılında, Bulak'ta yirmi cilt olarak basılmıştır (Kılıç, 1994: 317). Eserin tüm ciltleri el-Hey'etu'l-Mısriyye tarafından yayınlanarak 1970-1974 yıllarında 24 cilt olarak tamamlanmıştır (Demirayak ve Çöğenli, 2000: 233).

İbnu'l Farâdî'nin (öl. 403/1013) *Târîhu 'Ulemâ'i'l-Endelüs* adlı eseri herhangi bir alanla sınırlanmadan Endülüslü bilim adamlarının biyografisini bir araya getiren tabakât eserleri arasında günümüze ulaşmış en eski eserdir (Adıgüzel, 2018:174).

Musa Yıldız'ın derlediği ve günümüze yakın tarihlerde yazılan bazı eserler de bu başlık altında değerlendirildiğinde Hârûn b. 'Alî İbnu'l-Müneccim'in (öl.?) *el-Bârî' fî Ahbâri's-Şu'arâ'i'l-Muvelledîn* adlı eseri, 160 şairi yetiştikleri bölgelere göre tasnif eden, ilk eser olarak dikkat çekmektedir. Burada kastedilen elimize ulaşan ilk eser olduğudur. İbn Sellâm el-Cumâhi, Tabakât Fuhûli's-Şu'arâ' adlı eserinde Cahiliye dönemi şairlerini yaşadıkları bölgelere göre de tasnif etmiştir. el-Bârî'nin bu eserinin zeyli, es-Se'âlibî (öl. 429/1038) tarafından, *Yetîmetu't-Dehr* adıyla yazılmıştır ve bu eser de şairleri yetiştikleri bölgelere göre gruplandırmıştır; eş-Şenterînî'nin (öl. 542/1147) *ez-Zahîre fî Mehâsini Ehli'l-Cezire*'si de bu eserin etkisinde yazılmış olup Endülüslü şair, edip, tarihçi gibi kişileri incelemiştir. Alî b. Hasan Bâharzî'nin (öl. 467/1075) *Yetîmetu't-Dehr*'e zeyl olarak yazdığı *Dumyetu'l-Kasr*, onun da zeyli olan Dellâlu'l-kutub Sa'd b. 'Alî el-Hazîrî'nin (öl. 568/1172) *Zînetu't-Dehr fî 'Usreti ehli'l-'Asr'ı*,

Dumyetu'l-Kasr'ın bir diğer zeyli olan İmâdüddîn el-İsfahânî'nin (öl. 597/1201) *Harîdetu'l-Kasr*'ı da aynı yöntemle yazılmış biyografik eserlerdendir.

Umeyye b. 'Abdulazîz'in (öl. 460/1067) *el-Hadîka fi Şu'arâ'i'l-Endelus* ve Muhammed b. İbrâhîm'in (öl.?) *ed-Durer ve'l-gurer fi Şu'arâ'i-Endelus* adlı eserleri Endülüslü şairleri ele almaktadır. İbn Dihye'nin (öl.633/1235) *el-Mutrib fi Eş'âri ehli'l-Mağrib* adlı bu yapıda bir biyografik eseri de bulunmaktadır (Yıldız, 2010: 305).

İbn Hallikân'ın (öl. 681/1282) *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân* adlı eserinde Cahiliye döneminden h. VII. Asra kadar yaşamış önemli kimselerin biyografileri verilmektedir. Eserin İbn Şâkir el-Kutubî (öl. 764/1363) tarafından yazılan *Fevâtu'l-Vefeyât* adlı bir zeyli bulunmaktadır. es-Safedî'nin (öl. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* adlı eseri de Câhiliye döneminden, yazarın kendi dönemine kadar geçen dönemde yaşamış kişilerin biyografilerini içermektedir (Demirayak, 2016: 459, 461, 462).

Abdulkâdir el-Bağdâdî (öl. 1093/1682) *Hizânetu'l-Edeb* adlı eserinde Arap şairlerini Cahiliyyûn, Muhadramûn, İslamiyyûn ve Muhdesûn (muvelledun) diye gruplara ayırmıştır. Bu yönüyle Cumâhî'nin yöntemini geliştirerek uyguladığı söylenebilir (Yıldız, 2010: 305).

Bu eserler dışında es-Sûlî'nin (öl. 335) *Kitâbu'l-Evrâk* adlı eserinin şair biyografilerini içeren bölümü İngiliz oryantalist J. Heyworth tarafından, *Kitâbu'l-Avrak (Section on Contemporary Poets)* adıyla 1936 yılında Londra'da basılmıştır. Bu eser, Arapça olarak *Kitâbu'l-Evrâk, Kısmu Ahbâri's- Şu'arâ'* adıyla da yayınlanmıştır (es-Sûlî, 1936: 143).

Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı ürünleri içinde de 16. yy'dan itibaren tabakât türündeki eserlere rastlanmaktadır. Bu dönemde biyografi kitaplarına (*tercûme-i hâl* ç. terâcim-i ahvâl) denilirken, *vefeyât, tezkire, ravza, riyâz, gülzâr, gülşen, hadîka, sefine, tuhfe* gibi isimler ve Arapça "ulu ağaç" anlamındaki *devha* da tabakat ve tezkire gibi biyografik bilgileri içeren eserler için kullanılmıştır. Bu eserler arasında Taşkoprîzâde Ahmed Efendi'nin (öl. 968/1561) Arap tabakat geleneğine uyararak telif ettiği, farklı kesimlerden kişilerin biyografik bilgilerini içeren *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmaniyye* adlı eseri, biyografi alanının önünü açmıştır (Özcan, 2010: 299, Sarıkaya, 2013: 126). Osmanlı devletinin kuruluşundan telif tarihi olan 965 (1558) yılına kadar gelen eserde her padişah dönemi "tabaka" ana başlığı altında ele alınmış, 371'i âlim, 150'si şeyh olmak üzere toplam 521 kişinin hayatı anlatılmıştır (Özcan, 2010: 485-486). Eserin, Edirneli Mecdi Mehmet Efendi (öl. 991/1591) tarafından yazılan *Hadâ'iku's-Şakâ'ik* adlı zeyli yanı sıra Nev'izâde Atâî (öl.1045/1635) tarafından yazılmış *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik* adlı zeyli ve bu zeylin Şeyhî Mehmet Efendi (öl.1145/1732) tarafından yazılan *Vekâiyu'l-Fudalâ'* adlı devamını kapsayan zeyilleri de bulunmaktadır (Demirayak, 2016: 467-468).

17. yüzyıla, eser isimlerine göre tasnif ettiği *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn* ve *Sullemu'l-vuşûl ilâ Tabakâti'l-fuḥûl* adlı eserleriyle Kâtip Çelebi (öl. 1067/1657) damga vurmuştur. Ayrıca Muhammed Emin el-Muhibbî'nin (öl. 1111/1699) *Ḥalâşatu'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer'i* ile zeyli olan Muhammed Halîl Murâdî'nin (öl. 1206/1791) *Silku'd-durer fi a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer'i* daha çok Osmanlı Arap dünyasında yetişmiş ünlü şahsiyetlerin biyografilerinin verildiği tabakat geleneğinin örneklerinden kabul edilebilir. Bağdatlı İsmail Paşa'nın (d. 1839/öl.1920) *Hediyetu'l-ârifîn*, Mehmed Süreyyâ Bey'in (d. 1845/öl.1909) *Tezkire-*

i Meşâhîr-i Osmâniyye'si ile Bursalı Mehmed Tahir'in (d. 1861/ öl. 1925) *Osmanlı Müellifleri* adlı eserleri de birer tabakâttır (Sarıkaya, 2013: 126).

Bazı tabakat kitapları ise biyografisine yer verdiği edip, şair veya ilim erbabının ölüm tarihlerine göre tertip edilmiştir. Bunlar arasında İbnu'l-İmâd'ın (öl. 1089/1679) *Şezerâtu'z-zehab'i* ile Hafız Zehabî'nin (öl. 748/ 1348) *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm'ı* gibi eserler bulunmaktadır. Ayrıca eserleri ve fikirleriyle adından söz ettirmiş önemli şahsiyetlerin biyografilerini toplayan *a'lâm, kamûs, mevsû'a (ansiklopedi) ve Dâ'iratu'l-me'ârif* gibi adlar altında da kitaplar yazılmış, bir tabakat kitabında bulunması gereken şair ve edebiyatçı biyografilerine bu kitaplarda da yer verilmiştir. Bunlar arasında 'Umer Rızâ Kehhâle'nin (d. 1905/ öl.1987) *Mu'cemu'l mu'ellifin'i*, Hayruddîn ez-Ziriklî'nin (d. 1893/1976) *el-A'lâm'ı* gibi eserler bulunmaktadır (Sarıkaya, 2013: 126-127).

SONUÇ

Araplarda tabakât türü, İslam Medeniyetinin ve İslami Bilimlerin gelişimiyle doğru orantılı olarak gelişmiş, İslâm'da âlimlere verilen değer, bu âlimleri ve eserlerini tanıtmak, isimlerini ölümsüzleştirmek adına çeşitli tasnifler yapılmasını sağlamıştır. Emeviler Döneminde geçmiş yüzyıllara ait Arap edebi mirasının yazıya geçirilmesi çalışmalarıyla birlikte bu tasnifler bilimin çeşitli alanlarına yayılmış ve farklı türden biyografik derlemelerin ortaya konulmasına yönelik çalışmalar hız kazanmıştır. Abbasiler Dönemi ve sonrasında edebi incelemeler ve eleştiri kuramlarıyla yoğrulmuş usta yazarlar tabakası oluşması ve yenilikçi, modernist yöntemlerin edebi eserlere tatbik edilmesiyle biyografi türünde yazılan eserler de bir hayli çeşitlenmiş, bu eserlerin mukaddime bölümleri yazarların edebiyat alanındaki kıstaslarını sunup, eleştirel yorumlarını yaptıkları bir arena olmuştur. Bu bağlamda bu eserleri ilk edebi eleştiri kaynakları olarak da kabul etmek yanlış olmayacaktır. Çalışmanın başında da değinildiği gibi Arap-İslam Medeniyetinde burada isimlerini zikredemeyecek kadar çok sayıda ve farklı tarzlarda biyografik derlemeler yapılmıştır. Bu çalışmada ayrıntılı olarak incelenenler daha çok Arap Dili ve Edebiyatı bağlamında şair, edebiyatçı, nahiv ve dil âlimlerinin biyografilerinin verildiği eserler olmuştur. Eserler verilirken kronolojik bir sıralama yapılmasına özen gösterilmiştir. Fuat Sezgin'in GAS adlı eseriyle özellikle klasik derlemelerin sistematik bir şekilde tasnif edilmesi, bilim tarihinin her alanında olduğu gibi Arap şiiri, şairleri ve tabakât eserleri alanında da ayrıntılı bir edebi mirasa dikkat çekmiştir. İncelenen biyografik eserlerin sayıca çokluğu ve verilen ayrıntılar göz önüne alındığında Sezgin'in ortaya koyduğu bu sınıflandırma böylesi ayrıntılı eserlerin yazılmış olduğunu bizlere kanıtlamanın yanı sıra bu eserlere ulaşabilmek için de bir merak uyandırmaktadır. Ayrıca Arapların edebi ve dilsel alanda şairlere, şiire, dile ve edebiyata verdiği önemi de göstermektedir. Bu tip bir sınıflandırmanın başka edebiyatlarda olmaması veya Arap edebiyatından çok daha geç dönemde ortaya çıkması bu çalışmaların öncü nitelikte eserler olduğunu göstermektedir. Eserlerin adının geçtiği kaynaklar, sayfa numaraları, eserlere değinen veya alıntı yapan yazarlar Sezgin'in sınıflandırması içinden aktarılmış, böylece Almanca orijinli bir eserde yer alan bilgiler bu eserin Arapça çevirisi vasıtasıyla araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Ayrıca Sezgin'de yer almayan biyografik eserlere de yer verilmiş, günümüze yakın dönemde yazılan biyografi derlemeleri ve bazı kuramsal değerlendirmeler için ise daha yakın tarihli kaynaklar kullanılmıştır. Bu bağlamda şairlerin üstünlüğünü ve şiirsel gücünün gösteren *fahl* kavramına kısaca değinilmiş farklı

araştırmacıların bu kavram üzerine değerlendirmeleri sunulmuştur. Yapılan araştırma neticesinde tabakât türündeki eserlerin tahkiklerinin erken dönemde genellikle oryantalistler tarafından yapılmış olduğu gözlenmektedir. Arap-İslam Biyografi Geleneği alanında batılı araştırmacıların halen çok kapsamlı eserler verdikleri güncel kaynaklardan da anlaşılmaktadır. Arap araştırmacılar modern dönemde bu tahkikleri ve el yazmalarını inceleyerek yeni ve güncel tahkikler ortaya koymakta gecikmemiş ve adeta bu türe sahip çıkmış olsalar da bazı eserlerin tahkiklerinin giriş bölümünde yaptıkları yorumlarda bu incelemeler için neden geç kaldıklarını sorguladıkları görülmektedir. Böylece geçmişten gelen bu köklü ve kapsamlı edebi mirasın değerini bilerek, bugün bile araştırmaya ve incelemeye, akademik çalışmalar ve matbu eserler ortaya koymaya devam etmektedirler.

KAYNAKÇA

Adıgüzel, Cumhur Ersin (2018). Endülüs'te Biyografi Yazıcılığının Doğuşu ve Gelişimi (III-VII/IX-XIII. Yüzyıllar), *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, İstanbul: Ensar Yayınları.

Beyâtî, Velîd Hasan Mustafa, (2011), Mefhûmu't-Tabakât 'inde'l-Muhdesîn, *Mecelletu'l-Câmi'ati'l-'Irâkiyye*, Volume 26, Issue 3, 81-114

Bûşiyê, Muhammed Şâfi'î Miftâh (2012), *Kutubu't-Tabakât: Zuhûruhâ ve Devruhâ ve Muhtevâhâ ve Hasâ'isuhâ: Dirâse Tahlîliyye*, 52-87, <http://search.mandumah.com/Record/623235>, e.t.10.05.2021

Ceviz, Nurettin (2002), Cahiliye Döneminde Süvari Şairler, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 6, S.10, Kış, 175-204.

Cooperson, Michael (2000) *Classical Arabic Biography, The Heirs of the Prophets in the age of al-Ma'mûn*, 1-23, Cambridge: Cambridge University Press.

Demirayak, Kenan (2016), *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, İstanbul: Cantaş Yayınları

Demirayak, Kenan, Çöğenli M. Sadi (2000). *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi, 3. Baskı, Erzurum: Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını.

Durmuş, İsmail (2010). "Tabakât, Arap Edebiyatı", *D.İ.A.*, C.39: 288-290.

Güler, İsmail (2011). Asma'î'nin Şiir Eleştirisinde Fuhûle Kavramı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:2, 129-136.

Jaques, R. Kevin (2007). Arabic-Islamic Prosography: The Tabaqat Genre, *Prosography Approaches and Applications: A Handbook*, England: Unit for Prosographical Research.

Kılıç, Hulusi (1994). *Ebu'l-Ferec el-İsfehânî*, *D.İ.A.*, C. 10, 316-318.

Makdisi, George (1993). Tabaqât, Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam, *Islamic Studies*, Winter, Vol. 32, No:4, 371-396.

Özcan, Abdulkâdir (2010). "eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye", *D.İ.A.*, C. 38, 485-486.

Özcan, Abdulkadir (2010). "Tabakat", *D.İ.A.*, c.39, 299-301.

Parsons, Laila (2010). Some Thoughts on Biography and the Historiography of the Twentieth-Century Arab World, *Journal of the Canadian Historical Association / Revue de la Société historique du Canada*, vol. 21, no:2, 5-20.

Reynolds, Dwight, F. (2001). *Interpreting the Self, Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, London: University of California Press,

Sarıkaya, Muammer (2013). *Arap Edebiyatında Tabakâtü's-Şuarâ (Kavram ve Kriterler)*, Kayseri: Tezmer Yayınları.

Sezgin, Fuat (1988). *G. A. S./ Târîhu't-Turâs el-'Arabî*, Arapçaya Çeviren: 'Arafa Mustafa ve Mâzin 'Îmâdî, C. VIII, Suudi Arabistan: İdâretu's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmi'a.

Sezgin, Fuat (1991). *G. A. S./ Târîhu't-Turâs el-'Arabî*, Arapçaya Çeviren: Mahmûd Fehmi Hicâzî, C. II, Suudi Arabistan: İdâretu's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmi'a.

Subaşı Adalar, Derya (2016), *Klasik Arap Edebiyatında Şair Tezkireleri*, Ankara: Engin Yayınevi

Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ (1934), *Kitâbu'l-Evrâk, Kısmu Ahbâri's- Şu'arâ'*, Mısır: Matba'atu Sâdî

el-'Ukkeş, 'Umer, Musellim (2005), *İbn Kuteybe ed-Dîneverî ve Cuhûduhu el-Luğaviyye*, Abu Dabi: el-Mecma'u's-Sekâfî,

Yıldız, Musa (2010), "Tabakâtü's- Şu'arâ'", *Istılâh D.İ.A.* , C. 39, 304-306.



HİNDİSTAN MELODRAMLARINDA TOPLUMSAL CİNSİYET: DİLVĀLE DULHANIYĀ LE CĀYENGE ÖRNEĞİ

Hatice İlay KARAOĞLU*

Öz

Bir ülkeye ait sinema sektörü o ülkenin toplumundan, kültüründen, gelenekleri ve tarihi gibi birçok dalından beslenmektedir. Bu nedenle Hindistan melodramlarını anlamak için yine Hindistan'ın kültürü, tarihi, insanı, dini, dili gibi birçok dalı hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Ancak, farklı kültürlerin birbirinden beslendiği göz önünde bulundurulsa, dünya sinemalarının da birbirinden bağımsız olmadığını söylemek doğru olacaktır. Çalışmada değinilecek toplumsal cinsiyet kavramı yalnızca Hindistan'da değil tüm dünyada karşılık bulan bir sorundur. Sinema da bu sorunun kolayca gözlemlenebileceği alanlardan biridir. Yalnızca Hint sineması değil çoğu sinema sektöründe var olan kadın algısı toplumsal cinsiyet sorununu tetiklemekte, kadını ikinci plana, edilgen bir konuma yerleştirmektedir. Bu sebeple çalışmada Hint melodramlarında var olan kadın imajını açıklayabilmek için öncelikle toplumsal cinsiyet konusuna yer verilecek ve toplumsal cinsiyet konusu temel alınarak seçilen filmdeki kadın karakter üzerinden bir inceleme yapılacaktır. Çalışma için 1995 yapımı Dilvāle Dulhaniyā Le Cāyenge filmi seçilmiştir. Seçilen film hakkında bilgi verilip, filmin konusuna değinilecek ardından filmdeki baş kadın karakter, yapılan toplumsal cinsiyet tanımlaması aracılığıyla incelenecektir. Hint sinemasından seçilmiş bu film örneğinde kadının nasıl konumlandırıldığı ve ona hangi rollerin yüklendiği araştırılacaktır. Çalışmada, seçilen film üzerinden kadın başkarakter okuması yapılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Toplumsal Cinsiyet
Melodram
Hint Sineması
Hindistan

Makale Hakkında

Araştırma Makalesi
Gönderim Tarihi: 29.05.2021
Kabul Tarihi: 19.06.2021
E-Yayın Tarihi: 25.06.2021

GENDER IN INDIAN MELODRAMAS: THE CASE OF DILWALE DULHANIA LE JAYENGE

Abstract

The cinema sector of a country is fed by the society, culture, traditions and history of that country. For this reason, in order to understand Indian melodramas, it is necessary to have information about many branches of India such as culture, history, people, religion and language. However, considering that different cultures feed off each other, it would be correct to say that world cinemas are not independent of each other. The concept of gender to be addressed in the study is a problem not only in India but also all over the world. Cinema is one of the areas where this problem can be easily observed. The perception of women, which exists not only in Indian cinema but also in most cinema sectors, triggers the gender problem and places women in a passive position. For this reason, in order to explain the female image in Indian melodramas, first of all, the subject of gender will be included and an analysis will be made on the female character in the selected film based on the gender issue. The movie Dilwale Dulhania Le Jayenge (1995) has been chosen for the study. Information about the selected movie will be given, the subject of the movie will be mentioned, and then the main female character in the movie will be examined through the definition of gender. In this example of a movie selected from Indian cinema, how the woman is positioned and what

Keywords

Gender
Indian Cinema
Melodrama
India

Article Info

Research Article

Received: 29.05.2021
Accepted: 19.06.2021
Online Published: 25.06.2021

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Cultural Studies Bölümü.
haticeilay@gmail.com. ORCID: 0000-0002-4009-9813.

roles are assigned to her will be investigated. In the study, it is aimed to make a female protagonist reading through the selected movie.

GİRİŞ

Filmlerde yer alan kadın karakterler ve onlara biçilmiş roller, bu karakterlerin ait olduğu kültürlere göre belirlenmekte ve kodlanmaktadır. Bazı yargılar, kültürel alışkanlıklar, gelenekler, bir topluma ait yazılmamış kurallar bir diğer toplumda da görülmekte hatta bu yargılarla şekillenen toplumlar arasında üst düzey benzerliklere de rastlanmaktadır. Dolayısıyla, bir Hint filmde yer alan kadın imgesi, Hint kültürünün geleneksel kaynaklarından beslenebilirken, Hollywood filmindeki kadın imajından da etkilenebilmektedir. Bu durumun tersi için de farklı ülkelerin sinema filmlerini incelemek ve bu filmlerin temalarının, karakterlerinin ve en geniş anlamıyla hikâye akışlarının benzerliğine dikkat etmek yeterli olacaktır. Ancak bu kıyaslama sinematik çerçevede değil toplumsal cinsiyet bakış açısıyla yapıldığında daha büyük oranda bir benzerliğe rastlamak zor değildir. Bunun sebebi ise toplumsal cinsiyete ait söylem ve kavramların hemen hemen her toplumda karşılık bulabilmesidir. Çünkü toplumsal cinsiyet, hegemonik süreçlere, kültürel emperyalizme, sermayenin söylemleri kendi hukukuna göre düzenleme ve etrafa yayma gücüne sahiptir. Dolayısıyla, Doğu ve Batı filmlerinin küresel bir okumasını yapmak için toplumların dinamiklerini ve bu dinamiklerin film metinlerinin biçim ve içeriği üzerindeki etkilerini hesaba katmak gerekmektedir.

Toplumsal cinsiyet kavramının bilinirliğinin yaygınlaşmasıyla birlikte on dokuzuncu yüzyıl melodramları toplumsal cinsiyet hakkında düşünmek için önemli bir araç haline gelmiştir. Melodram, modern çağın oluşumunda önemli bir yere sahiptir ve o çağın melodramının söylemi çağın bir yansıması olarak görülmektedir. En genel anlamıyla melodram modern sanayileşmiş toplumlarda bireyler ve yönetim sistemleri arasındaki ilişki ile ilgilidir. Çünkü melodramlar her çağda toplumun söylemini yansıtmaktadır. On sekizinci yüzyıl Avrupa'sında ortaya çıkan melodrama, nihayet on dokuzuncu yüzyılda, modern toplumun gelişen karmaşıklık duygusunu ve ezici gücünü açıklamak için ahlaki değerlerin ve fiziksel duyguların kodlandığı, çizildiği ve estetikleştirildiği popüler bir teatral form olarak yer aldığı görülmektedir. Melodram, batılı olmayan toplumlarda başta sömürgecilik aracılığıyla daha sonra Hollywood filmlerinde gelişmiş estetik stil olarak yer edinmektedir. Batılı olmayan izleyiciler tarafından kolayca tüketildiği ve dünyanın dört bir yanındaki sanatçılar ve film yapımcıları tarafından hevesle kopyalandığı piyasanın gücü aracılığıyla da ithal edilmiştir. Dolayısıyla bir ülkeye ait melodramı incelemek için yalnızca o ülkenin toplumsal normlarına hâkim olmak yeterli olmamaktadır. Çünkü o ülkede üretilmiş bir melodram eser esasında başka kültürlerden ve bu kültürlerin toplumsal normlarından da beslenmektedir.

Melodram

Melodram, tragedyanın sonsuzluğu ve evrenselliği vaat eden söyleminden ziyade; burjuva sınıfının güncel konularını sonlu ve yerel söylemler içinde ele alması ve uygulaması

sonucunda yaygınlaşan, izleyicinin gündelik duygularına hitap eden bir biçim olarak tanımlanmaktadır (Tunalı, 2006: 29-42). Bu yüzden melodram tragedyaya kıyasla çok daha gerçektir ve konularını gündelik hayatın içinden seçen bir tür olarak bilinmektedir. Melodram her ne kadar 'gerçek' olarak nitelendirilse de rüya kavramına da benzetilebilmektedir. Tıpkı Freud'un rüyayı "gerçeklerden kaçış" olarak tanımlaması gibi melodram da hayattan, gerçeklerden kaçış olarak tanımlanabilmektedir (Tunalı, 2006: 43-65; Freud, 2020: 47-50).

Melodramın Hollywood sinemasında en yaygın olduğu dönemlerde bir kaçış yolu olarak yer aldığı açıkça görülmektedir. Örneğin, Hollywood aile melodramlarının ardı ardına üretildiği ve çok sayıda yapımın ortaya çıktığı 50'li yıllardaki filmler, toplumsal ve ideolojik anlamda bir kaçış sağlamayı başarmıştır. II. Dünya Savaşı sonrasında yorgun ve tehdit altında hisseden, korkuları nedeniyle toplumsal bir paranoya yaşayan Amerika'nın gerçekteki görüntüsü bu melodramlar sayesinde örtülmüştür. Bir bakıma 'Amerikan Rüyası'nın bağnaz anlayışla harmanlanarak 'mutluluk' ve 'kaçış' vaat eden görüntüleri, öyküleri ve söylemi melodram aracılığıyla ortaya konmuştur (Tunalı, 2006, 66-96).

Sadece Hollywood'da değil Türkiye'de ve Hindistan'da da melodramlar ülkenin o dönemdeki siyasi, ekonomik ve toplumsal sorunlarından kaçmak kullanılabilen en değerli eğlence araçlarıdır. İzleyiciyi -hayatın işleyişine uygun- gerçekliğiyle içine aldığı sırada, dış dünyayı tamamen izole eden, izleyiciyi bulunduğu ortamdan ve o dönemin sorunlarından bambaşka bir dünyaya taşıyan melodramlar kesin suretle mutlu sona sahip olan ideal hikâyeyi izleyiciye aktarmaktadır. Melodramın gerçek hayatın içinden gelen hikâyeleri, izleyiciyi bu gerçekliğe inandırma konusunda büyük başarı sağlamaktadır. Hâlbuki bu sözde gerçeklik, esas gerçeklikten -gerçek hayattan- bir kaçış; bir diğer deyişle rüyadan farklı değildir. Melodramın gerçek hayatla bu denli uyumlu olması izleyiciyi içine çeken ve izleyici üzerinde ideolojik ve/veya duygusal açıdan büyük etkiler yaratan bir unsur olarak görülmektedir (Tunalı, 2006: 43-65). Bu, sözde gerçekliğin, o toplumun normları ve söyleminden beslenmesiyle birlikte izleyici üzerinde ideolojik bir etki yaratmak için kolaylıkla kullanılabileceği ve bu konuda başarılı olunabileceği anlamına da gelmektedir.

Örneğin Türkiye'de melodram, özellikle 1950'lere kadar yaşanan siyasi değişikliklerden etkilenmiştir. 1930'larda laik reformların üzerinde önemle durulurken 50'lerden sonra İslam'ın yeniden yükselişi ile bu vurgunun tersine çevrildiği söylenmektedir. Bu nedenle melodramların inşasında din, aile, çocuk ve tabii ki geleneksel kadın imgesinden yararlanılmıştır. Özellikle 50'lerden sonra üretilen melodram filmler, birebir aynı kalıptan faydalanan farklı filmler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Yeşilçam'ın ürettiği sayısız film, esasında aynı temelden yani Türk toplumuna has melodram yapısından beslenmiştir (Tunalı, 2006: 173-206).

Melodram filmlerde klasik anlatı yapısı belli bir başlangıç, gelişme ve sonuç olmak üzere üç aşamadan oluşmaktadır. Bu aşamalar, filmin bir melodram olmasını sağlayan düğüm, çatışma ve çözümü de içinde barındırır. Melodramlar izleyicinin başkahramanla özdeşleşmesini sağlamaktadır. Bunun sebebi ise bu tür filmlerin doğrudan duygu ile bağlantılı olması, izleyiciyi o an kuracağı duygusal bağ sayesinde kazanmasıdır. Kahraman ile özdeşleşen izleyici yaşanan bütün gerilimi hissetmektedir. İzleyici, kahraman ile özdeşleştiği gibi olayın gerçekleştiği her ana tanıklık etmekte; heyecan, korku, gerilim ve aşkı hissederek bu sekanslara tanıklık etmekten haz almaktadır. İzleyici karakter ile birlikte girdiği onca çatışmadan sonra mutlu sona da özdeşleştiği bu karakter sayesinde ulaşmaktadır. Melodramlar ilk etapta izleyicide bir beklenti yaratmaktadır. Sonraki aşamada melodram,

izleyiciyi tatmin edici olaylar geliştirmekte; izleyicinin korku ve endişe duymasını sağlayıp ardından o korkuyu yatıştırmaktadır. Melodramlar yer verdiği olaylar zinciri sayesinde izleyicinin duygularında bir dalgalanma yaratarak izleyiciyi her an heyecanlı tutmaktadır (Tunalı, 2006: 43-65).

Melodramların kadın filmleri olduğu ve kadınlara hitap ettiği söylene de bu filmlerin erkek egemen filmler olduğunu söylemek yanlış olmaz. Freud'un psikanalistik çözümlemesinde olduğu gibi kadın, melodramlarda da edilgen konumdadır (Tunalı, 2006: 43-65). Melodramlardaki hikâyeye bir kadının başından geçiyor olsa da muhakkak bir ya da birden çok erkeğin (sevgili, oğul, koca, baba) varlığıyla şekillenmektedir. Hikâyede kadın ne kadar özgür bir rolün içinde olursa olsun sonunda toplumun kadın için belirlediği ideal kadın (ideal eş, ideal anne) rolüne bürünerek "mutlu son"a ulaştırılmaktadır.

Melodramın klasik anlatısı, kullanıldığı ülkenin kültürüne göre şekilleniyor olsa da temelde aynı amaç için, aynı materyallerle işlenmektedir. İki farklı ülke, toplumunda ne kadar benzerlik barındırıyor ise ürettiği filmlerin de o kadar benzer olması muhtemeldir. Yeşilçam sineması, çok sayıda özgün ve başarılı film ortaya koymuş, bunun yanı sıra dünya sinemasından da sayısız film uyarlaması yapmıştır. Bu uyarlama filmlerden birkaçı Hint sinema sektörünün bir parçası olan Bollywood'dan esinlenerek yapılmıştır. Bollywood'dan Türk sinemasına uyarlanan en ünlü film, başrolünde Sadri Alışık'ın oynadığı 1964 yapımı *Avare* filmidir. 1951 yılında Bollywood'da çekilen film *Avārā'nın* başrolünü Râc Kâpūr üstlenmiştir. Bu film, konusu itibarıyla hem Hindistan hem de Türkiye'de çok sevilmiş ve bir kült haline gelmiştir. Bu filmin her iki ülkede de büyük önem teşkil etmesinin sebebi ise her iki ülkedeki izleyici profiline çoğu açıdan benzerlik göstermesidir.

Melodramlarda işlenen aşk/sevgi, arkadaşlık/dostluk, aile, ölüm, yaşam gibi konular her ülkenin sinemasında farklı unsurlardan beslenerek farklı şekilde beyazperdeye yansıtılmaktadır. Coğrafi olarak birbirine çok yakın olmayan bu iki ülke, seyirci profili bakımından benzerlik göstermektedir. Türkiye ve Hindistan, değer yargıları, aile ilişkileri gibi birçok konuda ortak özelliğe sahiptirler. Dolayısıyla bu iki ülkenin seyircisi sinemadan benzer şeyler beklemektedir.

Toplumsal Cinsiyet

1690'da John Locke, "İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme" isimli kitabında tabula rasa fikrini dile getirmiştir. Bu kavram yeni doğan bir insanın boş bir levha gibi olduğunu ve bu levhanın insanın deneyimleriyle doldurulacağını öne sürmektedir. Bunun anlamı, kişilik gelişimi gizil gücü açısından tüm bireylerin doğuştan biyolojik olarak özdeş olduğu; yetişkin kişiliklerin doğum sonrası yaşadıkları ve kültürden kültüre değişen deneyimlerinin bir ürünü olduğu düşüncesidir (Haviland, 2008: 265; Sezer, 2015: 31). Doğal olarak her farklı toplum kendi kültürünü oluşturmuş; her yeni doğan insana da kendi kültürünü aktarmıştır. Dolayısıyla insan hangi toplumda yetiştiyse o toplumun kültürü ile yoğrulmuş ve şekillenmiştir artık. Cinsiyet algısı da toplum tarafından şekillendirilen bir şey haline gelmiş, her toplumun biyolojiden farklı olarak cinsiyet ayrımı yapan metaforları meydana gelmiştir. Örneğin; Batı toplumlarında erkeğin güçlü, saldırgan, baskın, öz güvene sahip ve başarı sarhoşu; kadının nazik, edilgen, uysal ve şefkatli olması beklenmektedir. Çoğuna göre, cinsiyetlere bağlı bu kişilik farklılıkları o kadar doğaldır ki biyolojik temelli oldukları düşünülmektedirler; yani köklü, değişmez ve evrenseldirler.

Margaret Mead'in öncü çalışmalarının ortaya koyduğu ve karşılıklı kültürel çözümlerinin doğruladığı verilere göre, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıklara rağmen, aralarında hiçbir kişilik farkı yoktur. Buna rağmen toplumlar, doğan her bireyden cinsiyetine göre değişiklik gösteren davranışlar beklemektedir. Yeni doğan bir bebek kendinden beklenen bu davranışlara göre yetiştirilmektedir (Haviland, 2008: 278). Bu durum, toplumsal cinsiyet olgusunu, bireylerin cinsiyetlerinin oldukça farkında olmalarını, bir birey olmaktan öte kadın ya da erkek olmanın daha önemli, baskın bir anlayış olmasını da sağlamaktadır. Oluşturulan bu algı ve beklentiler her toplumda kadın ve erkeğin yerini ve sınırlarını belirleyen en önemli unsur olarak görülebilmektedir. Giddens'a göre (2012: 506) toplumsal cinsiyet ve toplumsal cinsiyet rollerine ait kavramlar, çoğunlukla toplumsal normlar tarafından şekillendirilmekte ve toplumdaki kişinin genel anlamda konumlandırılmasıyla ilişkilendirilmektedir. Bu çıkarımlar gündelik hayatın olağan işleyişinde yer alan ilişki ve davranışlarda bile oldukça görünürdür.

Tunalı, kadının edilgen/nesne konumunda yer almasını şu şekilde açıklamaktadır: Freud'un bireysel/kişisel alan olarak tanımladığı 'nesne' seçimi yani simgesel alan 'baba' olarak tek bir figüre sabitlenir. Lacan, bu simgesel alanı kültürel olana doğru genişleterek 'Babanın Adı ya da Yasa' olarak betimler. Aslında Lacan'da daha geniş bir alana yayılan 'özne'; Freud'da tekil bir özneyi işaret eder. Ancak Batı toplumunun gelişme sürecine bakıldığında, bu ister simge olarak kültürü; isterse baba figürünü işaret etsin, sonuçta eril bir paradigmanın önermesi doğrultusunda kadının çeşitli analizlerden sonra bir 'muamma' ya da 'şey' olarak nitelenmesine bağlanır (2006: 43-65).

Kadının baskı altına alınması Marx'ta şöyle yorumlanır: Aile bir babanın mutlak mülkiyetidir. Bir erkek, egemenliğinin bir kadın tarafından elinden alınması korkusunu taşır. Bu nedenle kadın baskı altına alınarak erkeğin hükmettiği 'şey' konumuna itilir. Marx aileyi mülkiyet olarak tanımlamaktadır (Brown, 2015: 236-237). Marx'a göre mülkiyet kavramı, kişinin bir başkasının beceri ve gücünden olağan bir biçimde yararlanması olarak ortaya konmaktadır. Dolayısıyla aile, iş bölümünün etkilerinin gözlemlendiği bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. İş bölümünün bu özel biçimi ailede kadınların ve çocukların baskılanmasına neden olmaktadır. Brown'a göre (2015: 236-237), "Kadınlar ve çocuklar ailenin erkeklerinin köleleri haline gelirler çünkü erkekler, kadınlar ve çocukların da dâhil olduğu mülkün sahibidir."

Toplumlar geliştikçe biyolojik farklar daha az etkili birer faktör haline gelmektedir. Bu nedenle Marx için temel insan doğası yoktur, aksine sadece "insan doğasının tarihsel belirli biçimleri vardır, yani insan doğası feodalizm, kapitalizm, sosyalizm ve diğerlerine özeldir." (Brown, 2015: 255-256). Marx'ın bu düşüncesinden yola çıkarak toplumsal yargıların biyolojik farklılıklardan daha etkili olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Toplumda hâlihazırda var olan cinsiyet ayrımı doğal olarak sinemaya da yansımıştır. Hayatta var olduğu gibi sinemada da kadınlara "kadına özgü" erkeklere "erkeğe özgü" roller biçilmiştir. Örneğin; çoğunlukla reklam filmlerinde –reklam filmi ne olursa olsun- kadın mutfakta, erkek ise televizyon başında resmedilmektedir.

Sinema, toplumsal cinsiyetin varlığından etkilendiği gibi yine toplumun kültürü, siyaseti, ekonomisinden beslenen bir araçtır. Yeşilçam sinemasının da aynı unsurlar ile beslenmesi kaçınılmaz bir sonuçtur. Aynı toplumdaki beslenen sinema ve cinsiyet algısı birbiri içinde barınmakta ve birbirini beslemektedir. Toplum yargılarıyla var olan cinsiyet ayrımı Yeşilçam sinemasındaki kadın ve erkek olgusunun şekillenmesini ve aynı topluma

sunulmasını sağlamış; Yeşilçam sineması da bir karşılık olarak toplumda oluşan bu algıyı en güçlü şekilde besleyen, görsel olarak sunan ve kabullendiren bir araç olmuştur. Hint sinemasında/ Bollywood'da 1950'lerden sonra yapılmış sayısız film ile Yeşilçam filmleri – özellikle melodramlar- benzerlik göstermektedirler. Toplumsal cinsiyet konusu tıpkı bu iki sinema sektörü gibi her iki ülkede benzer biçimde var olmuştur. İki ülkede de kadın geri planda bırakılmakta ve erkek tarafından baskılanmaktadır. Temelde aynı biçimde, iki ülkenin günlük yaşamına yansıyan toplumsal cinsiyet konusu sinemada da işlenmektedir. Hint melodramlarında ideal kadın imajı yaratılmakta ve topluma 'bir Hint kadının nasıl olması gerektiği' öğretilmektedir.

Dilvāle Dulhaniyā Le Cāyenge

Dilvāle Dulhaniyā Le Cāyenge (Cesur Yürek Gelini Alacak), Hindistan'ın en bilinen ve güçlü film sektörü olan Bollywood'a ait bir filmidir. Kasım 1995'de gösterime giren ve son verilere göre 2019 yılında, halen gösterime girdiği ilk sinema salonunda gösterilmeye devam edilen bu film, Bollywood'un en önemli filmlerinden biri olarak nitelendirilmektedir. Aditya Chopra'nın yönettiği bu filmde Shah Rukh Khan, Kajol ve Amrish Puri gibi Bollywood dünyasının ünlü isimleri başrollerde yer almaktadırlar.

Film, İngiltere'de yaşayan Rac Malhotra ve Simran Singh (Shah Rukh Khan ve Kaccol) adlı iki Hintlinin hikâyesini anlatmaktadır. Rac, zengin bir iş adamı olan Dharamvir Malhotra'nın (Anupam Kher) şımarık oğludur. Simran, ebeveynleri Baldev Singh ve Lacvanti tarafından geleneklerine bağlı Hintli bir genç kız olarak büyütülmüştür. Baldev Singh katı ve muhafazakâr bir babadır, Rac ise çok liberal olan babası Dharamvir Malhotra tarafından büyütülmüştür. Simran'ın en büyük arzusu hayatının aşkıyla tanışmaktır ve bunun hayaliyle yaşar. Bir gün Simran'ın babası Baldev, Hindistan'ın Pencap kentinde yaşayan arkadaşı Acit'ten bir mektup alır. Ajit mektupta, Baldev ile 20 yıl önce birbirlerine verdikleri sözü tutmak istediğini yazmıştır: Bu söz Simran'ın, oğlu Kulcīt ile evlenmesidir. Simran, hiç tanışmadığı biriyle evlenmek istemediği için bu haberi aldığı anda hayal kırıklığına uğramıştır.

Bu sırada Rac arkadaşlarıyla birlikte Avrupa'da bir tren gezisine çıkmaya karar verir ve Simran'ın arkadaşları da aynı geziye gitme kararı almışlardır. Dolayısıyla Simran'ı da bu geziye davet ederler. Simran, gönlü olmadığı halde Pencap'da yaşayan Kulcīt'le evlenmek zorunda olduğunu bildiği için itiraz etmez fakat babasından son bir ricada bulunur: Arkadaşlarıyla Avrupa gezisine gitmek. Babası ise isteksiz olmasına rağmen Simran'ın bu son isteğini kabul eder. Rac ve Simran bu seyahatte karşılaşır. Rac, Simran'la sürekli flört etmeye çalışır, fakat Simran Rac'ın şımarıkça hareketlerinde hoşlanmaz ve gittikçe sinirlenir. Bu ikili Zürih'e giden treni kaçırmış ve baş başa kalırlar. Arkadaşlarından ayrı kaldıklarında birlikte seyahat etmeye başlayan Rac ve Simran keyifli zamanlar geçirmeye ve arkadaş olmaya başlarlar. Rac yolculuk sırasında Simran'a âşık olur ve Londra'da yollarını ayırdıkları o anda Simran da Rac'a âşık olduğunu fark eder. Simran evde annesine gezide tanıştığı çocuğu anlatır; Baldev konuşmaya kulak misafiri olur ve kızına öfkelenir. Ertesi gün Baldev tüm ailesini apar topar Hindistan'a götürür. Bu arada Rac, babasına Simran'ı sevdiğini ve onunla evlenmek istediğini söyler. Rac, Simran'ın da onu sevdiğine inandığını söylediğinde, babası onu peşinden gitmeye teşvik eder. Rac, Simran'ın evine gider, ancak komşuları evlerini satıp Hindistan'a taşındıklarını öğrenir. Ertesi sabah Rac, Simran'ın yanına Hindistan'a gider ve ikili tekrar bir araya gelir. Simran Rac'a onunla kaçması için yalvarır, ancak Rac reddeder ve onunla yalnızca babasının rızasıyla evleneceğini söyler. Simran'ın annesi Lacco Rac ve

Simran'a kaçmalarını söyler, ancak Rac yine reddeder çünkü o Simran'ın babasının rızasını almadan Simran'la evlenmek istememektedir. Rac ve babası tren istasyonunda gitmek için beklerken Rac'ın Simran'a olan sevgisini öğrenen Kuljeet, arkadaşlarıyla birlikte gelir ve onlara saldırır. Sonunda, Baldev ve Ajit gelip kavgayı durdururlar ve Rac, babasıyla birlikte kalkan trene biner. Simran daha sonra annesi ve kız kardeşiyle birlikte tren istasyonuna gelerek Rac'a yetişmeye çalışır ama Baldev onu durdurur. Simran, Rac olmadan yaşayamayacağını söyleyerek gitmesine izin vermesi için babasına yalvarır. Baldev, kızını Rac'dan daha çok kimsenin sevemeyeceğine ikna olur ve Simran'ın Rac'la gitmesine izin verir.

Baş Kadın Karakter: Simran ve Filmdeki Rolü

Simran 18 yaşında, Londra'da yaşayan Hindistan'lı bir ailenin büyük kızıdır. Tutucu ve milliyetçi bir aileye sahip olan Simran, babasının istediği gibi saygılı, ahlaklı ve söz dinleyen Hint gelenek görenekleriyle büyümüş tipik bir Hintlidir. Simran henüz 18 yaşında olmasına rağmen hayatının erkeğini beklemekte, onun için hayaller kurmakta ve bu hayale şiirler yazmaktadır. Fakat Simran babasının aldığı karar sonucu bir başkasıyla evlenmek zorunda olduğunu öğrenerek hayallerine veda eder. Babası Hindistan'da yaşayan eski dostunun oğlu ile Simran'ı evlendirmeye karar vermiştir. Simran üzülmüş olsa da babasına karşı gelmez. Simran çıktığı Avrupa gezisinde esas karakter olan Rac ile karşılaşır ve ona âşık olur. Her ne kadar artık sevdiği biri olsa da babası onu evlendirmek üzere zorla Hindistan'a götürür. Simran babasının bu baskıcı tavrı karşısında hiçbir şey demez. Kaderine razı olur ve herhangi bir çabada bulunmadan yoluna devam eder.

Hikâyedeki olay örgüsü her ne kadar Simran'ın etrafında gelişiyor gibi görünse de, Simran öznenen çok bir nesne görevi üstlenmektedir. Böyle bir tanımlama yapılmasının sebebi ise Simran'ın başına gelen her durumdan Rac sayesinde kurtuluyor olmasıdır. Babası Simran'ın hayatını kendi isteklerine göre yönetmekte, Simran itiraz bile etmemektedir. Rac'a âşık olan Simran aşkı için bir şey yapmak yerine kaderine razı gelmektedir. Simran'ın isteği yalnızca ve yalnızca yine Rac'ın isteği ve kararlılığı sayesinde gerçekleşmektedir. Filmde baş erkek karakter olan Rac sportif, macera ruhlu, şımarık, başına buyruk gösterilirken, Simran, dini ritüeller yapan, anne babasına saygılı, erkeklere karşı mesafeli ve erkeklere karşı koyduğu mesafe sayesinde "ahlaklı" biri olarak gösterilmektedir. Filmin içinde yer alan, kısa sahnelerle anlatılan bu özellikler bile bizlere Hint toplumsal cinsiyeti ile ilgili ipuçları vermektedir. Üç saat süren bu filmde yer alan toplumsal cinsiyete ait unsurlar göze çarparken aslında Hint toplumunda erkek ve kadına hangi rollerin biçildiğini, bu iki cinsiyetin toplumda hangi şekilde var olmaları gerektiğini görmekteyiz.

Yalnızca hayalini kurduğu erkeğin ve babasının istek ve kararları doğrultusunda hareket eden kadın imajı, birçok ülkenin melodramında olduğu gibi Hindistan'da da özel olarak oluşturulmaktadır. Filmde Simran'ın birçok kez ahlakı konusunda endişeye düştüğüne şahit olsak da Rac hiçbir zaman böyle bir korkuya kapılmamaktadır. Özellikle bir sahnede Simran Rac ile geçirdikleri geceyi hatırlamayı endişeyle Rac'a dün gece neler olduğunu sorduğunda, Rac ona şaka yaparak birlikte olduklarını söyler. Simran Rac'ın söyledikleri karşısında gözyaşlarına boğularak derin bir şok yaşar. Rac ise yaptığı şaka sayesinde eğlendikten sonra Simran'a "Ben Hindistan'lı bir erkeğim, asla böyle bir şey yapmam ve Hindistan'lı bir kız için namusun ne demek olduğunu iyi bilirim" der. Simran olanların şaka olduğunu öğrendiğinde Rac'a minnetle sarılır ve Rac'ın onun "namusunu" korumuş olmasından mutluluk duyar. Rac, Simran'ı tanıdıkça ona âşık olmaktadır. Filmde Rac'ın

HİNDİSTAN MELODRAMLARINDA TOPLUMSAL CİNSİYET: DİLVĀLE DULHANIYĀ LE CĀYENGE ÖRNEĞİ

Simran'a âşık olduğunu anlamamızı sağlayan sahnelerde Simran, ya namusu için endişeleniyor ya dini ritüeller yapıyor ya da milliyetçi tavırlar sergiliyordur. Bu sahneler, bir Hint kadınına namuslu, geleneklerine bağlı ve milliyetçi olmasını öğütüyor denebilir.

SONUÇ

Çalışmada ilk olarak sinema dünyasının önemli bir türü olan melodram konu edinilmiştir. Ardından tüm dünya toplumlarında karşılık bulabilen toplumsal cinsiyet kavramından ve bu kavramın toplum üzerindeki yansımalarından bahsedilmiştir. Hint melodramlarında toplumsal cinsiyet sorununun yansımalarını net bir şekilde görebilmek adına seçilen film Dilvāle Dulhaniyā Le Cāyenge'nin konusuna değindikten sonra araştırmanın odak noktası olan filmin baş kadın karakteri Simran ve bu karakterin filmdeki rolü üzerine bir analiz yapılmıştır. Araştırma için seçilen filmde toplumsal cinsiyet kavramına örnek olabilecek birden çok sahneye değinilmiştir. Filmin başkarakterleri Rac ve Simran Hint toplumunun birer yansıması olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Filmdeki karakterlerin her ikisi de Hindistan gençlerinin birer prototipi olarak yaratılmış olsa da bu yaratım sürecinin kadın ve erkek karakterler üzerinde farklı sonuçlara yol açtığını söylemek mümkündür. Film, toplumsal cinsiyet kavramının idrakı ile izlendiği takdirde filmin kadın ve erkek karakterlerinin ne denli birbirinden ayrıştırıldığı; erkek karakterlerin güçlü, cesur, umursamaz ve itaat edilmesi gereken karakterler olarak resmedilmesi fakat kadın karakterlerin itaatkâr, namuslu, ahlaklı, boyun eğen, saf ve temiz karakterler olarak ortaya konması kolaylıkla görülebilmektedir. Yapılan analiz, bu tür filmlerin Hintli bir kadına, namusunu düşünen ve namus kavramı için endişe duyan; eril bir varlığın yani babası, erkek kardeşi veya kocasının sözünden çıkmayan; dini inançlarını yerine getiren, milli duyguları gelişmiş ve aynı zamanda kendi hayatı üzerinde hak sahibi olmayan; kendi kararlarını kendi vermek ve bunun için mücadele etmek yerine boyun eğmeyi tercih eden bir kadın olmasını öğütlediğini göstermiştir. Seçilen film üzerinden erkek karakter incelemesi yapıldığında filmin Hintli erkeklere cesur, bağımsız, korkusuz, isteğini açıkça talep eden ve istediğini alan güçlü karakterler olmalarını öğütlediği görülmektedir. Filmin günümüz Hint sinemasına kıyasla daha muhafazakâr bir bakış açısıyla çekildiğini göz önünde bulundurduğumuzda araştırmada bahsedilen toplumsal cinsiyet sorununun geçmişte kaldığını düşünmek mümkündür. Fakat dikkatli analizler yapıldığı ve izleyici kitlenin toplumsal cinsiyet konusunda farkındalık edindiği takdirde günümüz Hint sinemasında da toplumsal cinsiyetin yansımalarının açıkça görülmesi mümkün olacaktır. Toplumun bu farkındalığı kazanması adına daha çok film, reklam, televizyon dizisi gibi medya ürünlerinin incelemesini yapmak ve toplumu medya okuryazarlığı konusunda bilinçlendirmek doğru bir adım olacaktır.

KAYNAKÇA

- Brown, H. A. (2015). *Marx'ta Toplumsal Cinsiyet ve Aile*. Ankara: Dipnot Yayınevi.
- Fiske, J. (2003). *İletişim Çalışmalarına Giriş*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Freud, S. (2020). *Rüyaların Yorumu*. İstanbul: Say Yayınları.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Haviland, W. A. (2008). *Kültürel Antropoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Sezer, M. Ö. (2015). *Masallar ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Tunalı, D. (2006). *Batıdan Doğuya Hollywood'dan Yeşilçam'a Melodram*. Ankara: Aşına Kitaplar.



HİNDİ DİLİNİN YABANCI DİL OLARAK ÖĞRETİMİ

Ozan Cem AYDIN*
Esra KÖKDEMİR**

Öz

Günümüzde dil bakımından çeşitlik gösteren en zengin ülke Hindistan Cumhuriyeti resmi adıyla bilinen Hindistan'dır. Dünyanın ikinci büyük nüfusuna ve yedinci büyük kıtasına sahip olmasıyla da bu çeşitlilik farklı dillerin ve farklı lehçelerin ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Diğer yandan, bağımsızlığını ilan edene kadar farklı etnik gruplar tarafından yönetilmesiyle de bir takım kültürel etkileşimleri beraberinde getirmiştir. Bu etkileşimlerin en başında 12 Eylül 1949 yılında çıkan yasa ile ülkenin ulusal dili olarak kabul edilen Hindî Dili yer almaktadır. MÖ 1500'lerde Ari ırkının bu coğrafyaya gelmesiyle başlayan tarihi kronolojik olarak, Mağadha İmparatorluğu'nun yükselişi ile birlikte Mahacânâpadalar Dönemi, Akhemenid Dönemi, Makedon Kral III. Alexandros'un Seferleri doğrultusunda şekillenen dönem, Maurya İmparatorluğu dönemi, Gupta Dönemi, Harsha Dönemi, Kuzey ve Güney Krallıklar Dönemi, Türk-Moğol İmparatorlukları Dönemi, Arapların, Gazneli Mahmut'un ve Babür Devleti'nin İstila Dönemleri, Portekiz'in hakimiyet dönemi ve son olarak İngiltere'nin hâkimiyet dönemi vasıtasıyla, Hindistanın resmi tarihi şekillenmiştir. Şekillenen bu tarihte sosyo-kültürel etkileşimin bir örneği olarak Hindî (Hintçe) Diline Arapça, Farsça ve İngilizce kökenli sözcüklerin geçtiği bilinmektedir. Kalem, hava, insan, doktor, şayet, lakın gibi sözcükler bunlardan bazılarıdır ve bu tür sözcükler Hindî (Hintçe) Dilinde önemli ölçüde yer almaktadır. Bu açıdan yabancı dil olarak Hindî (Hintçe) Dili öğrenimi kolay gibi görünse de aslında sadece Türkçe ve Hindî (Hintçe) Dilinde ortak kelimelerin kullanımı söz konusudur. Diğer yandan Hindî (Hintçe) dil bilgisi kuralları Türkçeden tamamen farklı olup, ilgili dil öğreniminde birtakım zorluklarla karşılandığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada ise, bu zorlukların giderilmesine yönelik yabancı dil olarak Hindî (Hintçe) Dilinin nasıl öğrenileceği ve öğrenilirken nelere dikkat edilmesi gerektiği incelenecektir. Bu sorunsal çerçevesinde, yakın gibi görünen Türkçe ve Hindî (Hintçe) Dili arasındaki farklar da ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Hindistan
Hint Dilleri
Hindî Dili
Hindî Dil Bilgisi

Makale Hakkında

Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi:

02.05.2021

Kabul Tarihi:

06.06.2021

E-Yayın Tarihi:

25.06.2021

TEACHING HINDI AS A FOREIGN LANGUAGE

Abstract

In these days, the most variation related to the languages in India, which is also known by the name of Republic of India. With this variation, India is the second largest population and seventh largest in the world in the origin of many languages and dialects. Apart from this, there is also the mutual effect of the gathering of many kinds of people under the rule till independence is achieved. On 14 September 1949, Hindi became the national language of India under a rule. If seen in chronological order, a series started in 1500 BC with the arrival

Keywords

India
Indian Language
Hindî Language
Hindî Grammar

* Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Hindoloji Anabilim Dalı. ozanaydinc@gmail.com.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Hindoloji Anabilim Dalı. ekokdemir@ankara.edu.tr. ORCID: 0000-0002-3339-0071

of the Aryans. The history of India took shape with after the rise of Magadha dynasty, Mahajanapada, Achaemenid kingdom, Alexander, Maurya dynasty, Gupta dynasty, Harsha dynasty, North and South dynasty, Turk-Mughal dynasty, Arab dynasty, Mahmud Ghaznavi, Mughal empire, Portugal and last under British rule. In this connection, the effects of languages like Arabic, Persian, English etc. have mutually fallen into Hindi. Words like pen, wind, human, doctor, maybe, but these are just a few. You will find such words comfortably in Hindi language. Common words are more in Turkish and Hindi but there is also a difference in grammar and pronunciation. Due to this difference, the difficulty of learning Hindi has been determined by language scientists. In this article, along with the special methodology of learning Hindi, ways to reduce this difficulty are also described. Generalities and differences in Turkish and Hindi languages have also been introduced.

Article Info

Research Article

Received: 02.05.2021

Accepted: 06.06.2021

Online Published:

25.06.2021

विदेशी भाषा के तौर पर हिंदी की शिक्षा

Ozan Cem AYDIN*

Esra KÖKDEMİR**

सारांश

इन दिनों में भाषा से संबंधित सबसे अधिक विभिन्नता इंडिया में है जो कि भारत गणराज्य नाम से भी जाना जाता है. इस विभिन्नता के साथ कई भाषाओं और बोलियों की उत्पत्ति में भारत की विश्व में सबसे अधिक दूसरी जनसंख्या और सातवां सबसे बड़ा उपमहाद्वीप होने का प्रभाव है. इसके अतिरिक्त स्वतंत्रता प्राप्त करने तक कई किस्म के लोगों के शासन में इकट्ठे रहने का भी पारस्परिक असर है. 14 सितम्बर 1949 में एक नियम के तहत हिंदी भाषा भारत की राजभाषा बनी. कालानुक्रमिक क्रम में देखा जाए तो ईसापूर्व 1500 में आर्य लोगों के आने के साथ एक सिलसिला आरंभ हुआ. तत्पश्चात मगध राजवंश के बढ़ने के बाद महाजनपद, हखामनी साम्राज्य, सिकंदर, मौर्य राजवंश, गुप्त राजवंश, हर्षवर्धन, उत्तर एवं दक्षिण राजवंश, तुर्क-मंगोल राजवंश, अरब राजवंश, महमूद गज़नवी, मुगल साम्राज्य, पुर्तगाल और अंतिम में ब्रिटिश राज के शासन में भारत के इतिहास ने आकार ले लिया. इस सिलसिले में अरबी, फ़ारसी, तुर्की आदि भाषाओं के असर पारस्परिक रूप से हिंदी में पड़ गए हैं. कलम, हवा, इंसान, डॉक्टर, शायद, लेकिन जैसे शब्द इनमें से कुछ ही हैं. हिंदी भाषा में इस तरह के शब्द आपको आराम से मिल जाएंगे. तुर्की तथा हिंदी में सामान्य शब्द अधिक है मगर व्याकरण और उच्चारण में अंतर भी बहुत है. इस अंतर के कारण हिंदी सीखने की कठिनाई भाषा-वैज्ञानिकों के द्वारा निर्धारित की गयी है. इस लेख में हिंदी सीखने के विशेष प्रद्धति के साथ इस कठिनाई को घटाने के तौर तरीके भी बताए गए हैं. तुर्की तथा हिंदी भाषा में सामान्यता एवं अंतर भी प्रस्तुत किए गए हैं.

Anahtar Kelimeler

भारत,
भारतीय भाषाएँ,
हिंदी,
हिंदी व्याकरण

Makale Hakkında

Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 02.05.2021

Kabul Tarihi: 06.06.2021

E-Yayın Tarihi: 25.06.2021

प्रस्तावना

भारत की आधिकारिक भाषा हिंदी बोलने वालों की संख्या लगभग 50 करोड़ है. केवल भारत में नहीं, बल्कि न्यूजीलैण्ड, ऑस्ट्रेलिया, अमेरिका, इंग्लैंड, नेपाल, फिजी, दक्षिण अफ्रीका तथा संयुक्त अरब अमीरात आदि मुल्कों में भी रहने वाले भारतीयों के द्वारा हिंदी बोली जाती है. "हिंदी" शब्द का मूल रूप फ़ारसी है, मगर असल में "हिंदी, हिन्दू" शब्द "सिंधु" शब्द से बने हैं जिनका मूल रूप संस्कृत है. सिंधु शब्द सिंधु नदी का वर्णन करता है. 2015 में प्रकाशित हुई ऑक्सफोर्ड इंग्लिश डिक्शनरी में "हिंदी" शब्द के दो अर्थ हैं; १. (स्त्रीलिंग संज्ञा) हिंदी भाषा.

*अंकारा विश्विद्यालय, भाषा व इतिहास-भूगोल संकाय, पूर्वी भाषाएँ एवं साहित्य विभाग, इंडोलॉग्य (भारतीविद्या) विभाग ozanaydinc@gmail.com.

**अंकारा विश्विद्यालय, भाषा व इतिहास-भूगोल संकाय, पूर्वी भाषाएँ एवं साहित्य विभाग, इंडोलॉग्य (भारतीविद्या) विभाग ekokdemir@ankara.edu.tr.

२. (विशेषण) हिंदी से संबंधित साहित्य या भाषा. इसलिए तुर्की भाषा में हिंदी का नामकरण "Hintçe" (अंग्रेजी: Indian) नहीं होना चाहिए. "Hintçe" शब्द विशेष रूप से "हिंदी" को परिभाषित नहीं करता, "Hintçe" का अर्थ "भारतीयों की भाषा" होता है. भारत में असम, ओडिशा, पंजाब, गुजरात, राजस्थान एवं महाराष्ट्र जैसे कई राज्य हैं. तेलंगाना के साथ 29 राज्य हैं. हरियाणा, उत्तर प्रदेश और मध्य प्रदेश जैसे कुछ क्षेत्र में हिंदी बोली जाने के बावजूद भी कुछ राज्यों में गुजराती, पंजाबी, बांग्ला, उर्दू जैसी अनेक भाषाएँ भी बोली जाती हैं. इस बहुभाषाई के कारण कुल मिलाकर 22 भाषाएँ आधिकारिक मानी जाती हैं. यानी कि हर भारतीय निवासी की मातृ भाषा हिंदी नहीं है. कुछ ऐसे भी भारतीय हैं जिन्हें हिंदी बिलकुल नहीं आती. भारत में हिंदी के अलावा कई भाषाएँ आधिकारिक मानी जाती हैं. "Hintçe" शब्द तमाम भारतीय भाषाओं का वर्णन करता है, केवल हिंदी का नहीं. 14 सितम्बर 1949 में एक नए कानून के तहत हिंदी राजभाषा बनी. हर वर्ष 14 सितम्बर को हिंदी दिवस मनाया जाता है (कोकडेमिर, २०२०: ९; कोकडेमिर, २०२१: ६).

इंडिया ने तुर्क-मंगोल, अरबी, महमूद गज़नवी, मुगल साम्राज्य जैसे विभिन्न समाजों और साम्राज्यों की मेज़बानी की है. पुर्तगाल एवं ब्रिटिश राज के शासन में कुछ धार्मिक और सांस्कृतिक प्रभाव हो गए हैं. इन प्रभावों में से एक तो अरबी, फ़ारसी, तुर्की एवं अंग्रेजी शब्दों का हिंदी में प्रयोग किया जाना आरम्भ हो गया है. यद्यपि हिंदी तथा तुर्की में अधिक सामान्य शब्द और सामान्यता है, इस लेख का एक और उद्देश्य तुर्की और हिंदी का अंतर भी प्रदर्शन करना है. अंतर दिखाने के लिए दोनों भाषाओं के विभाजक मुद्दे प्रस्तुत किए गए हैं.

विदेशी भाषा के तौर पर हिंदी व्याकरण

हिंदी भाषा इतिहास में कभी खतरे में नहीं रही, अपना व्याकरण, भाषी-संरचना, ध्वन्यात्मकता (फ़ोनेटिक) बिना खोए आज तक आयी है. हिंदी के ध्वन्यात्मकता ने अपनी लिपि यानी देवनागरी से संबंधित क्रमशः रूप ले लिया है. हिंदी के संरचना के अनुसार अनेक सूफिक्सेस हैं. बिना सूफिक्स लगे शब्द "धातु" (अंग्रेजी: Root तुर्की: Kök) कहलाता है. एक शब्द से कई सूफिक्सेस जोड़कर कई नए शब्द एवं अर्थ बनाए जा सकते हैं. धातु के चार अलग प्रमुख समूह माने जाते हैं: (१-संज्ञा, २-क्रिया, ३-सर्वनाम, ४-विशेषण). सामान्यतः क्रिया की धातु एक ही शब्द से बनते हैं (देख-, लिख-, बैठ- आदि). इसके अतिरिक्त हिंदी में संज्ञाओं में लिंग की बात भी आ जाती है. लिंग के अनुसार विशेषण एवं क्रियाविशेषण भी बदलते हैं. यानी कि केवल संज्ञा नहीं बल्कि विशेषण और क्रियाविशेषण से भी कई सूफिक्सेस लगाए जा सकते हैं. संज्ञाओं के साथ विशेषण और क्रियाविशेषण भी "धातु" रूप में आपको मिलेंगे. यही हिंदी तथा तुर्की भाषा में अंतर दिखाई देता है. हिंदी भाषा में किसी भी शब्द से सूफिक्सेस लगाकर लिंग या वचन को लेकर बदलाव किया जा सकता है, अलग मतलब निकाला जा सकता है. इस तरह सूफिक्स को अंग्रेजी में "Derivational Affix" कहते हैं. इनके उदाहरण; "-वाला, वाले, -वाली, -ना, -ने, -कर" आदि हैं. इन सूफिक्सेस का प्रयोग करके संज्ञा से नया संज्ञा, संज्ञा से क्रिया और क्रिया से संज्ञा बना सकते हैं. इसके अतिरिक्त "-ए, -इ+याँ, -एँ" जैसे संज्ञाओं से लगने वाले सूफिक्सेस भी हैं. इन्हें अंग्रेजी में "पोस्सेसिवे, केस, इंतेर्रोगैटिवे सूफिक्सेस" और हिंदी में "संबंध कारक, तद्धित प्रत्यय, प्रश्रवाचक सर्वनाम" कहते हैं. क्रिया से लगने वाले सूफिक्सेस

की बात करें तो; "-हूँ, -है, -हो, -हैं, -रहा, -रहे, -रही, -ऊँगा, -ऊँगी, -एगा, -एगी, -एँगे, -एँगी, -ओगे, -ओगी" आदि सूफिक्सेस शब्द की धातु से लग सकते हैं। ये सूफिक्सेस लिंग, काल और वचन के अनुसार शब्द से लगते हैं। हिंदी भाषा में कुछ कालों में ये सूफिक्सेस और बाकी भाषी तत्व एक दूसरे से मिश्रित करके भी प्रयोग किये जाते हैं (कुमार, २००८). उदाहरण: "रहा हूँ".

शब्दों के छः प्रकार माने जाते हैं; १-संज्ञा, २-विशेषण, ३-सर्वनाम-कारक, ४-क्रियाविशेषण, ५-क्रिया, ६-सम्बन्धबोधक. संज्ञाओं के लिंग के तहत दो प्रकार (पुल्लिंग-स्त्रीलिंग) होते हैं, विशेषणों के विशेषता एवं वचन के तहत कुछ प्रकार होते हैं। इनके अतिरिक्त सर्वनाम के भी प्रकार पढ़ें;

१-पुरुषवाचक सर्वनाम (मैं, तू, वह)

२-निजवाचक सर्वनाम (अपना, अपने, अपनी)

३- निश्चयवाचक सर्वनाम (यह, वह)

४-प्रश्नवाचक सर्वनाम (क्यों, क्या, कब)

५-अनिश्चयवाचक सर्वनाम (कुछ, कोई)

६- संबंध कारक (का, के, की) (जयनारायण, १९९०; अशोक, १९९५)

जिन शब्दों से क्रिया की विशेषता का पता चलता है उन्हें क्रियाविशेषण कहते हैं। क्रियाविशेषण के भेद;

१-सर्वनाम से यौगिक क्रियाविशेषण (यहाँ, वहाँ, कहाँ)

२-कालवाचक क्रियाविशेषण (शाम, आज, रात)

३-रीतिवाचक क्रियाविशेषण (जल्दी से, आराम से, धीरे-धीरे)

४-परिमाणवाचक क्रियाविशेषण (बहुत, बिलकुल, छोटा-सा) (जयरामन, २०१०)

क्रिया की बात करें तो क्रिया कर्ता के लिंग, वचन और वाक्य के काल के अनुसार बदलते हैं। भूतकाल में क्रिया के दो प्रकार हैं, जिन्हें सकर्मक-अकर्मक क्रिया कहते हैं। क्रिया के संरचना के अनुसार दो तरह के क्रिया होते हैं जिन्हें सरल और यौगिक क्रिया कहते हैं। जैसे; "देखना, बोलना (सरल)", "मर जाना, समझा देना (यौगिक)". शब्दों का एक और प्रचार तो संबंधबोधक है। संबंधबोधक के भी क्रिया की तरह सरल एवं यौगिक के तौर पर दो प्रकार होते हैं। जैसे; "में, पर, से (सरल), "के लिए, की तरफ़, के बाहर, के कारण (यौगिक). संबंधबोधक के हिंदी व्याकरण में १२ भेद होते हैं। संबंधबोधक हमेशा किसी शब्द से जुड़ा होता है। अकेला प्रयोग नहीं किया जाता। हिन्द-यूरोपीय

भाषा-परिवार में आने के बावजूद हिंदी की वाक्य रचना यूरोपीय भाषाओं के तुलनीय अलग रहती है. वाक्य का अर्थ, किसी संज्ञाओं या क्रियाओं का प्रयोग करके सार्थक समूह बनाना होता है जिससे भाव स्पष्ट हो. इस समूह में जितने भी संज्ञा, क्रिया, कर्ता, संबंधबोधक, विशेषण आदि हैं इन्हें वाक्य के तत्व कहते हैं. इन्हीं से वाक्य बनता है. हिंदी में जिस क्रम से वाक्य बनता है, तुर्की भाषा में भी उसी क्रम से बनता है (गुप्ता, २०१२).

HINDĪ	TRANSLĪTERASYON	TÜRKCĒ
अंग्रेज (İng.)	<i>angrez</i>	İngiliz
अगर (Far.) ¹	<i>agar</i>	eğer
अजनबी (Ar.)	<i>acnabī</i>	ecnebi
अमीर (Ar.)	<i>amīr</i>	amir
अस्पताल (İng.)	<i>aspatāl</i>	hastane
आज़ाद (Far.)	<i>āzād</i>	azat
आवाज़ (Far.)	<i>āvāz</i>	avaz
आसमान (Far.)	<i>āsmān</i>	asuman
इंतज़ार (Ar.)	<i>intazār</i>	intizar
इजाज़त (Far./Ar.)	<i>icāzat</i>	icazet
इबादत (Far./Ar.)	<i>ibādat</i>	ibadet
इम्तहान (Ar.)	<i>imtahān</i>	imtihan
इरादा (Ar.)	<i>irādā</i>	irade
इलाज (Ar.)	<i>ilāc</i>	ilaç
इशारा (Ar.)	<i>işārā</i>	işaret
उस्ताद (Far.)	<i>ustād</i>	üstat
औरत (Far./Ar.)	<i>aurat</i>	kadın
कंप्यूटर (İng.)	<i>kampyutar</i>	bilgisayar
क़लम (Ar.)	<i>kalam</i>	kalem

¹ ऑक्सफोर्ड डिक्शनरी (२०१५), इस सूची में शब्दों की जड़ में जानकारी के लिए इस्तेमाल किया गया है.

कसूर (Ar.)	<i>kasūr</i>	kusur
कागज़ (Far.)	<i>kāgaz</i>	kağıt
काफी (Ar.)	<i>kāfi</i>	kâfi
कार (İng.)	<i>kār</i>	araba
किताब (Ar.)	<i>kitab</i>	kitap
किनारा (Far.)	<i>kinārā</i>	kenar
कॉलेज (İng.)	<i>kolec</i>	kolej
गरीब (Ar.)	<i>garīb</i>	garip
गर्दन (Far.)	<i>gardan</i>	gerdan
चाय (Far.)	<i>çāy</i>	çay
चूँकि (Far.)	<i>çünki</i>	çünkü
चेहरा (Far.)	<i>çehrā</i>	çehre
जमीन (Far.)	<i>zamīn</i>	zemin
जरूर (Ar.)	<i>zarūr</i>	zaruri
जवाब (Ar.)	<i>cavāb</i>	cevap
जान (Far.)	<i>cān</i>	can
जानवर (Far.)	<i>cānvar</i>	canavar
ज़िंदा	<i>zindā</i>	zinde
ज़्यादा (Ar.)	<i>zyādā</i>	ziyade
डॉक्टर (İng.)	<i>doktar</i>	doktor
तबियत (Far./Ar.)	<i>tabiyat</i>	tabiat
तरफ़ (Ar.)	<i>taraf</i>	taraf
तशरीफ़ (Ar.)	<i>taşrif</i>	teşrif
तस्वीर (Ar.)	<i>tasvīr</i>	tasvir

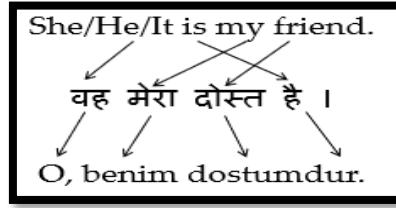
तूफान (Ar.)	<i>tūfān</i>	tufan
दफ्तर (Ar.)	<i>daftar</i>	ofis, yazıhane
दरजी (Far.)	<i>darzī</i>	terzi
दावत (Far./Ar.)	<i>dāvat</i>	davet
दावा (Ar.)	<i>dāvā</i>	dava
दिक्कत (Far./Ar.)	<i>dikkat</i>	dikkat
दिमाग (Ar.)	<i>dimāg</i>	dimağ
दुकान (Far./Ar.)	<i>dukān</i>	dükkan
दुश्मन (Far.)	<i>duşman</i>	düşman
दूरबीन (Far.)	<i>dūrbīn</i>	dürbün
दोस्त (Far.)	<i>dost</i>	dost
नजर (Ar.)	<i>nazar</i>	nazar
नफरत (Far./Ar.)	<i>nafrat</i>	nefret
पनीर (Far.)	<i>panīr</i>	peynir
फर्क (Ar.)	<i>fark</i>	fark
फायदा (Ar.)	<i>fāydā</i>	fayda
फुरसत (Far./Ar.)	<i>fursat</i>	fırsat
बराबर (Far.)	<i>barābar</i>	beraber
बाज़ार (Far.)	<i>bāzār</i>	pazar
मज़बूत (Ar.)	<i>mazbūt</i>	mazbut
मदद (Ar.)	<i>madad</i>	medet
मशहूर (Ar.)	<i>maşhūr</i>	meşhur
मशीन (İng.)	<i>maşīn</i>	meşin
मालूम (Ar.)	<i>mālūm</i>	malum

मीनार (Far./Ar.)	<i>mīnār</i>	minare
मुलायम (Ar.)	<i>mulāyam</i>	mūlayim
मुश्किल (Ar.)	<i>muşkil</i>	müşkül
मुसीबत (Far./Ar.)	<i>musibat</i>	musibet
मुहब्बत (Far./Ar.)	<i>muhabbat</i>	muhabbet
मेडिसिन (İng.)	<i>medisin</i>	ilaç
मैदान (Far.)	<i>maidān</i>	meydan
मोटर (İng.)	<i>motar</i>	motor
याद (Far.)	<i>yād</i>	yâd
रंग (Far.)	<i>rang</i>	renk
रईस (Ar.)	<i>rais</i>	reis
लाल (Far.)	<i>lāl</i>	lal
वादा (Ar.)	<i>vādā</i>	vaat
शरबत(Far./ Ar.)	<i>şarbat</i>	şerbet
शहर (Far.)	<i>şahar</i>	şehir
शहीद (Ar.)	<i>şahid</i>	şahit
शायद (Far.)	<i>şāyad</i>	şayet
शैतान (Ar.)	<i>şaitān</i>	şeytan
साफ़ (Ar.)	<i>sāf</i>	saf
साबुन (Ar.)	<i>sābun</i>	sabun
सिगरेट (İng.)	<i>sigret</i>	sigara
सूरत (Far./ Ar.)	<i>sūrat</i>	suret
स्कूल (İng.)	<i>skūl</i>	okul
हफ्ता (Far.)	<i>haftā</i>	hafta

हराम (Ar.)	<i>harām</i>	haram
हवा (Ar.)	<i>havā</i>	hava
हाल (Ar.)	<i>hāl</i>	hal
हालत (Far./ Ar.)	<i>hālat</i>	halat
हैरान (Ar.)	<i>hairān</i>	hayran
होटल ² (İng.)	<i>hotal</i>	otel

हिंदी भाषा में वाक्य रचना एवं व्याकरणिक विश्लेषण

वह मेरा दोस्त है. = O, benim dostumdur. = She/He/It is my friend.



ऊपर प्रस्तुत किए उदाहरण देखें तो हमें यह पता चलेगा कि हिंदी तथा तुर्की भाषा में वाक्य "कर्ता + कर्म + क्रिया" इसी क्रम से बनते हैं. "वह" सर्वनाम का लिंग अनजान है. "मेरा" शब्द "मैं + का" से बना हुआ है. "वह" सर्वनाम का लिंग "मेरा" शब्द से ही पता चलेगा क्योंकि किसी पुरुष की बात हो रही है, यदि वह व्यक्ति स्त्री होती तो "मेरा" की जगह "मेरी" कहते. या तो किताब जैसा कोई निर्जीव स्त्रीलिंग शब्द होता तो "मेरी" ही कहते. यद्यपि किताब जैसे हजारों शब्द तुर्की में भी प्रयोग किये जाते हैं तुर्की भाषा में किसी भी शब्द का लिंग नहीं होता. इसलिए हिंदी पढ़ते/पढ़ाते समय या तो तुर्की से हिंदी में अनुवाद करने के दौरान लिंग पर ध्यान देना ज़रूरी है.

वह हर सुबह चाय पीती है.

O, her sabah çay içer.

She drinks tea every morning.

इस वाक्य में हमें क्रिया से ही कर्ता का लिंग पता चलता है. "-ता -ते -ती" से "-ती" लगने के कारण कर्ता स्त्रीलिंग बन जाता है. हर, सुबह, चाय जैसे शब्द तुर्की में भी प्रयोग किये जाते हैं मगर तुर्की भाषा में जैसे कि पहले वर्णन किया गया, कोई लिंग नहीं है. इस मामले में क्रिया का व्याकरणिक विश्लेषण करना बहुत महत्वपूर्ण है.

² इन शब्द, रुपर्ट स्नेल (२०१०) हिंदी डिक्शनरी से लिया जाता है.

अँग्रेज़ी में पुरुषवाचक लिंग के हिसाब से प्रयोग किये जाते हैं मगर तुर्की भाषा में पुरुषवाचक लिंग से संबंधित नहीं होते. इसलिए अँग्रेज़ी में अनुवाद करने में ज़्यादा आसानी हो सकती है.

वह हर सुबह चाय पीता है.

O, her sabah çay içer.

He drinks tea every morning.

पिछले उदाहरण का पुल्लिंग वाला उदाहरण देखें तो इसमें केवल क्रिया में लिंग का अंतर है. तुर्की में अनुवाद किया जाए तो दोनों वाक्यों में कोई अंतर नहीं होगा क्योंकि तुर्की भाषा में लिंग नहीं है.

मैं ऑफिस में तुम्हारा इंतज़ार कर रहा हूँ.

Ben seni ofiste bekliyorum.

I am waiting for you in the office.

यद्यपि इस उदाहरण में अरबी एवं अँग्रेज़ी शब्दों का प्रयोग किया गया है फिर भी कर्ता की लिंग का पता लगाना ज़रूरी है. विशेष रूप से तुर्की में अनुवाद करते समय. इस उदाहरण में क्रिया पढ़कर हमें यह समझ आएगा कि कर्ता एकवचन और पुल्लिंग है क्योंकि "रहा हूँ" यानी अपूर्ण-वर्तमान काल पुल्लिंग एकवचन कर्ता के तहत प्रयोग किया गया है. बाकी जो भाषा रचना तो तीनों भाषाओं में समान है. (मैं + हूँ, Ben + m, I + am)

मैं ऑफिस में तुम्हारा इंतज़ार कर रही हूँ.

Ben seni ofiste bekliyorum.

I am waiting for you in the office.

पिछले उदाहरण का स्त्रीलिंग वाला उदाहरण पढ़ें तो केवल क्रिया में लिंग का अंतर है. तुर्की में अनुवाद करते समय विशेष रूप से लिंग का वर्णन किया जाना चाहिए.

तुम अस्पताल में वेट करो.

Sen hastanede bekle.

You wait in the hospital.

इस उदाहरण में अरबी तथा फ़ारसी के अलावा अँग्रेज़ी शब्द का भी प्रयोग देख सकते हैं. वेट के साथ "कर" लगा हुआ है. जैसे हिंदी में अरबी, फ़ारसी शब्दों का प्रयोग किया जाता है, वैसे ही अँग्रेज़ी शब्दों का भी किया जाता है. इसे इंतज़ार कहें वेट कहें कोई अंतर नहीं है. अँग्रेज़ी, फ़ारसी, अरबी, तुर्की शब्दों का किस तरह से प्रयोग किया जाए यह तो बोलने वाले के ऊपर है. मगर अलग भाषाओं के शब्दों का प्रयोग करने से वाक्य की शुद्धता या तो अर्थ की गहराई बदल सकती है, इस पर भी ध्यान देना ज़रूरी है (स्नेल, २०१४)..

इतिहास में हिंदी के विकास के साथ यह कह सकते हैं कि हज़ारों शब्द एवं कुछ भाषा-संबंधी संरचना, सूफिक्सेस आदि हिंदी तथा तुर्की में मिलते जुलते हैं। मगर हिंदी सीखने में लिंग एवं वचन को ढंग से समझना बहुत महत्वपूर्ण है। इसलिए हिंदी से तुर्की में अनुवाद करना हो तो विशेष रूप से कर्ता के लिंग का वर्णन करना ज़रूरी है चूँकि तुर्की में पुरुषवाचकों का लिंग हिंदी जितनी आसानी से पता नहीं चलता। जैसे हिंदी में लड़का बोलें तो तुरंत समझ आएगा कि लड़का शब्द पुल्लिंग है, मगर तुर्की में जब तक विशेष रूप से नहीं समझाएँगे या तो व्यक्ति का नाम नहीं लेंगे तब तक समझ नहीं आएगा कि व्यक्ति पुरुष है या स्त्री। तुर्की व्याकरण में कोई लिंग नहीं है। हिंदी की पढ़ाई में छात्रों को यह अच्छे से सिखाना चाहिए कि वे छात्र शब्द सीखते समय अर्थ के साथ लिंग भी सीखें।

संदर्भ

कविता कुमार (२००८) हिंदी "फॉर नॉन-स्पीकिंग पेओप्ले". नई दिल्ली: रूपा. जो.

एसरा कोकडेमिर (२०२०) हिंदी व्याकरण. कोन्या: इगीतिम पब्लिशिंग.

एसरा कोकडेमिर (२०२१) हिंदी के पढ़ने और लिखने. कोन्या: इगीतिम पब्लिशिंग.

कौशिक जयनारायण (१९९०) हिंदी शिक्षण. चंडीगढ़: हरियाणा साहित्य अकादेमी.

गुप्त अशोक (१९९५) सचित्र व्याकरण बोध तथा रचना. दिल्ली: आर्य पब्लिशिंग हाउस.

जयरामन, प (२०१०) अ कोर्स इन हिंदी. नई दिल्ली: वाणी प्रकाशन.

र.स. मक्ग्रेगोर (२०१५) हिंदी-इंग्लिश डिक्शनरी. ऑक्सफ़ोर्ड : ऑक्सफ़ोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस.

रुपर्ट स्नेल (२०१०) हिंदी डिक्शनरी. उक : मजगराव- हिल्ल कम्पनीज.

रुपर्ट स्नेल (२०१४) गेट स्टार्ट हिंदी. उक : मजगराव- हिल्ल कम्पनीज.

सुशील गुप्ता (२०१२) हिंदी पथ. मुंबई: लोकभारती प्रकाशन.