

MİZAH-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL BİR DEĞERLENDİRME DENEMESİ (SELÇUKLU KAYNAKLARINDAN HAREKETLE)

Metin ARIKAN*

Gaye YAVUZCAN**

Özet

Gülme ve mizah ile siyaset, aynı toplumsal zihniyet dünyasının bereketli bahçesinde, aynı tarihsel kök ve kültür özelliklerinden beslenerek doğmuştur. Gülme ve mizah, her ne kadar ilmî açıdan ciddi bir çalışma sahasına karşılık gelse de, doğası itibarıyla siyasetin ağırbaşlı tınısını çağırıştırmaz. Bu karşılığa rağmen gülme ve mizah ile siyasetin belirli bir toplumda idrak ettiği tarihsel seyir ve bunun sonucunda ulaştığı genel kabul görür hal, söz konusu toplum için ortak ve bu ortaklık değişen şartlarda ortaya çıkacak gelişim ve farklılaşmalar için de aynı kalacaktır. Başka bir ifadeyle, toplumsal bir olgu olarak gülme ve mizah ile siyaset, toplumların tarihsel sürekliliğinden beslenerek oluşur, evrilir, gelişir ve değişirler. Bu bakımdan mizah, toplumsal tarihin de konusudur. Toplum etkileyen her türden olay, mizahın malzemesidir. Belirli bir kültürün toplumsal analizini yapmak için veri sağlamada mizahı malzeme olarak kullanılan sosyal tarih, önemli miktarda veriyi taşıma kapasitesine sahiptir (Eker 2014:43). Değişen toplum düzeni ve dünya görüşüyle beraber mizah da değişir ve eski devirlere ait komik olaylar, yeni devirde artık mizahî olmaktan çıkabilir (Usta 2009:49).

Bu çalışma, mizah teorileri ışığında Selçuklu devri kaynaklarından seçilen örnekler çerçevesinde, tarihsel süreçte mizah-siyaset ilişkisine dair bir tespit denemesidir. Bu bağlamda coğrafya ve siyasal yapı ayırımına gidilmeden Selçuklu kaynaklarından, mevcut mizah teorilerini örnekleyen anekdotlar veri olarak kullanılmıştır. Böylelikle, gerçekliğin tasarlanması ve sunulmasında kolektif algının bir dışı vurumu olarak mizah-iktidar ilişkisinin Ortaçağ kaynaklarındaki yansımalarının tespiti hedeflenmiştir.

Anahtar kelimeler: Mizah, iktidar, Selçuklu, mizah teorileri, meşruiyet.

AN ATTEMPT TO DETERMINE THE RELATIONSHIP BETWEEN HUMOR AND POLITICS IN THE HISTORICAL PROCESS (IN THE CONTEXT OF EXAMPLE SELECTED FROM THE SELJUK PERIOD)

Abstract

Laughter and humor along with politics are born from the same historical root and cultural characteristics, in the fertile garden of the same social mindset. Laughter and humor, although scientifically corresponding to a serious field of study, do not evoke the dignified tone of politics by nature. Despite this opposition, the historical course of laughter, humor, and politics in a particular society, and the generally accepted conclusion reached as a result, are common to society, and this partnership will remain the same for developments and differentiations that will emerge under changing conditions. In other words, laughter, humor and politics as a social phenomenon occur, evolve, thrive and change by feeding on the historical continuity of societies. Humor in this respect is also a topic of social history. Every kind of event that affects society is the material of humor. The social history used as a humorous material in data-robustness to carry out a particular cultural

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, metin.arikan@deu.edu.tr.

** Yrd. Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, gaye.yavuzcan@usak.edu.tr

analysis of the society has a significant carrying capacity (Eker 2014) Humor changes with the changing society order and world view, and comic events of the old times can come out of being humorous in the new period (Usta 2009)

This study is an attempt to determine the relationship between humor and politics in the historical process in the light of humor theories in the context of examples selected from the Seljuk period. In this context, the anecdotes of the existing theories of humor from Seljukid sources were used as data without going to distinction between geography and political structure. Thus, it is aimed to determine the reflections of humor-power relations on medieval sources as an outward manifestation of the collective in designing and presenting the reality.

Key Words: Humor, Power, Seljuk Period, Humor Theories, legitimacy



Gerçeğin olumsuz yönlerini güldürücü bir biçimde öne çıkarmaya çalışan bir düşünce biçimi (Fenaglia ve Georjeon 2007:8 Yağcı 2016: 17); acıdan tasarruf etme aracı (Freud, Şahin 2012:11, Yağcı 2016:17), muhalif tutum takınma ve tavır alabilme becerisi (Güleç 2012: 47), kişinin tekdüzeliğe ve tek biçimliliğe yönelik bir karşı çıkış biçimi (Özkan 2016: 35), sosyal yaşamın çeşitli alanlarında “anlamlarla oynama” (Zijderveld 1982, Kuipers 2016: 61), “duygusal boşalma” ve “utañç-karşıtı” (Scheff 1980, Kuipers 2016: 53;) gibi yüzlerce farklı mizah tanımı Milan Kundera’nın “hiçbir şey mizahı anlaşılır kılmak kadar güç olamaz” (Isıyel 2012: 123, Yağcı 2016: 21) şeklinde ifade ettiği düşüncesini doğrular niteliktedir. Ona göre güçlüğün sebebi çeşitlilik, içerik, kişiden kişiye toplumdan topluma değışen yorumlama biçimleridir. İnsanoğlunun mizaha kayıtsız kalamamasının temelinde onun komedi yoluyla düşünme ve dünyadaki konumunu anlamlandırma çabasının yattığı iddia edilmektedir (Trahair 2007:15, Sütçü 2016: 3).

Louis Cazamian, 1906 yılında Reveue Germaine’te “mizahı neden tanımlayamayız” başlıklı bir yazı yayımladıktan 44 yıl sonra, yani 1950 yılında mizahla ilgili düşüncelerini, “The Development of English Humor” adlı kitapta okuyucuyla paylaşır. Robert Escarpit’e göre mizahın adeta tarihçesi sayılan düşünceleri onun eserinden şu şekilde özetleyebiliriz: Araplar aracılığıyla Batıya aktarılan suyk kuramına göre, hekim ve simyacılar, insan vücudundaki sıvı salgıların insan huylarını belirlediğini iddia ediyorlardı. MÖ. 400’lerde Hipokrat insan huylarını dört türe ayırıyordu ve ona göre insan bedeninde hangi akışkan baskınsa o huy baskın demekti. Safra ile ateş (sıcak), kara safra ile toprak (soğuk), kan ile hava (kuru), sümük ile su (ıslak). MS. II. yüzyılda Galien, suyk (akışkan) öğretisini mizah için belirleyici yönde ilerletir. Ona göre bütün sayrılıklar, bünyedeki akışkanlardan birinin olağandışı biçimde öne çıkmasına bağılı idi. Kısacası iki bin yıl önce Hipokrat’ın belirlediği suyklar kuramı ana çizgilerini ortaçağın sonunda da korumaya devam etmekteydi. Nihayet, 1771’lere gelince Encyclopaedia Britannica’da mizah maddesini hazırlayan sözlük uzmanı mizaha doyurucu bir tanım getiremeyeceğini anlayınca “humour” başlığı altında okuru anlamdaş sayılabilecek iki ayrı sözcüğe göndermeyi tercih etmişti: 1) Humour: bk. Fluid (Akışkan) 2) Humour: bk. Wit (Nükte) . Görüldüğü üzere anlamdaşların her birisi çok değışik anlam alanlarına girmektedir. Fluid, yukarıda kısaca bahsettiğimiz gibi humour’un tıp bilimine dayanan tarihine gönderme yapmaktaydı. İngilizce humour, kökeninde akışkan anlamına gelen Fransızca “une humeur”dur. Anlamdaş olarak gösterilen wit ise fluid sözcüğüyle ilişkisizdir, “o doğrudan nesneye gönderir, yani olaya... Bu aşağı yukarı esprit (nükte) dediğimiz wit olayıdır.” (Escarpit 2016:7-18).

Kuipers’e göre, ilk sistemli mizah kuramını geliştiren Sigmund Freud’dur. “Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri” (1905) adlı kitabında rahatlama ve uyumsuzluk kuramı unsurlarını bir araya getirmiş ve psikanalitik kuramıyla birleştirmiştir (2016: 49).

Bir diğere mizah kuramcısı Henri Bergson’un 1900 yılında yayımladığı “Gülme” adlı kitabında söylenenlerin bir anlamda Bergson felsefesi ve sistematığının sanat ve estetik alandaki yansıması olduğunu ifade eden Levent Bayraktar, Bergson’un bu konuyla ilgili düşüncelerini “varlığın, zekânın kavradığı biçimde ölçülebilir, hesaplanabilir ve öngörülebilir olana indirgenmesi” hayatla çelişki oluşturmakta ve bu da komediyi



yaratmaktadır, şeklinde özetler. Bergson'a göre hayatın kendisi komik değildir, hayata aykırı durumlar komiklik yaratmaktadır (Bayraktar 2015: 32). Kuipers ise Bergson'un adı geçen kitabında çok sayıda savulamaz ve test edilemez genelleme bulunduğunu ifade ettikten sonra Bergson'un mizah ve gülmeyi sosyal ve paylaşılabılır olarak nitelendirdiğini söyler. Bergson'a göre, birine gülme dışlama aracı, sosyal kontrol biçimi ve bu yolla islah edici işlevleri yerine getirmektedir (Kuipers 2016:50).

Gülünç olan her şeyin genel adı olarak komedi terimini kullanmayı tercih eden Özcan Yılmaz Sütcü, komedinin insanın kendisinin ve yaşamdaki olumsuzlukların göz ardı edilmesi anlamına gelmemesi gerektiğini ifade ederken komedinin içinde bulunulan yaşam koşullarını yaşam koşullarıyla, olumsuzlukları ise olumlayarak aşmamıza yardım ettiğini belirtir. Mizah içinde bulunulan maddi ve manevi koşulları kabullenmemiz ve onlarla uzlaşmamız gerektiğini hatırlatmaktadır (2016: 5). Heller ise, biyolojik bakımdan içinde bulunduğu şartların esiri olan insanın, kültürel boyutu gereği toplumsal dünyası ile ilişki kurma ihtiyacı duyduğunu ve mizahın da işte bu iki farklı boyut arasındaki bağıntıdan doğduğunu belirtir. Ona göre insanın var olabilmesi ve yaşamını devam ettirebilmesi için biyolojik ve kültürel durumun bir arada ve uyum içinde olması gerekmektedir. İşte bu iki uyumsuz noktanın, Heller buna varoluşsal gerilim demektedir, arasındaki uyum, ilişki veya harmoni, yaşamı ayakta tutma çabasıdır (Heller 2005, Sütcü 2016: 15). Komik edebî türleri diğerlerinden ayırmanın mutlak varlığın konumlandırılışı olduğunu kaydeden Cafer Şen (2016: 130), bunların kendinde değer ve anlam kabul edilen bütün yüceleri, figürleri, kurumları, düşünmeye değil, gülmeye açması olduğunu belirtir (Şen 2016: 131, 132).

George Mikes, mizahın tanımını yapmaya dair çabalara ilişkin değerlendirmesini, bir fıkrayla şöyle izah eder: "Yaşlı bir adam genç bir kıza sütün nasıl bir şey olduğunu sorar. Kız, sütün beyaz olduğunu söyler. Adam, kör olduğu için beyazın ne olduğunu bilmediğini söyler. Bunun üzerine kız, kuğuların beyaz olduğu cevabını verir. Adam, hiç kuğu da görmediğini söyler. Kız, kuğuların boynunun kavisli olduğunu belirtir. Adam, kavisin ne olduğunu sorar. Bu kez kız, kolunu kaldırır, bileğini bir kuğunun boynu gibi büker ve adama 'hissediyor musun?' diye sorar; 'İşte kavis budur.' Bunun üzerine yaşlı adam, 'Tanrıya şükür!' der, şimdi sütün nasıl bir şey olduğunu anlamadım!' Mikes'a göre, filozoflar da, tıpkı yardımsever genç kız gibi bize mizaha dair akıllıca ve doğru şeyler söylemektedir. Kızın söylediklerinin tamamı doğrudur; süt beyazdır, kuğu beyazdır ve kuğunun kavisli bir boynu vardır. Fakat mizahın ne olduğuna dair bir kütüphane dolusu kitap okuduktan sonra, mizaha dair ancak yaşlı adamın nihayet süt hakkında edindiği kadar bilgi ediniriz! Başka bir ifadeyle, pek çok önemli ve işe yarar bilgi ediniriz fakat tek bir şey hariç: Mizah gerçekten nedir?" (Mikes 1976: 5-8).

Tanımlaması güç olan mizahın, bir de tıpkı onun gibi toplumsal hayatın her kademesinde farklı tezahürlerini hissettiğimiz, ancak mutlak bir temelde, herkesçe kabul gören somut bir tanımını yapmanın son derece güç olduğu iktidar ile ilişkisini betimlemek, zorlu bir çabadır. Duverger, iktidarı şöyle tanımlar: "Bir bireyin, bir diğerini, o olmasa yapmayacağı bir şeyi yapmaya zorlayabilmesi olgusuna etki denir. Her eşit olmayan insan ilişkisinde etki vardır. İktidar terimi ise etki ya da gücün özel bir kategorisi için kullanılmalıdır. Bu, grubun norm ve değerler sistemine uygun olan, yani meşru sayılan güç ya da etki kategorisidir." (Duverger 1982: 28). Politik davranışın bir egemenlik davranışı olduğunu kaydeden Kehrler, her toplumun egemenlik kullanımı için bağımsız



mevkiler yaratmadığını belirtir. “Egemenlik esasen politik olarak otoriter olmayan kişiler tarafından da kullanılabilir; yaşlılar, dinî önderler vs. tarafından kullanılması gibi. Politik egemenlik, bir toplumun iç ve dış toplumsal kimliğini güvence altına alır. Politik egemenliğin başvurduğu son çare (ultima ratio), bireyin kurallara uymasının kendisiyle sağlandığı fizikî baskıdır. Bununla birlikte bir toplum, egemenler ile egemenlik altında bulunanlar arasında devamlı olarak minimum düzeyde bir uzlaşma olmaksızın yapamaz. Yönetenlerin egemenliğin kullanımının meşruiyetine kanaat getirmeleri gerekir.”(Kehrer 1998:85). Foucault, iktidarın işleyişinin bireysel ya da kolektif, taraflar arasındaki bir ilişki olmadığını, yalnızca, bazılarının başkaları üzerindeki eylem kipi olduğunu; dolayısıyla, sadece “birilerinin” “başkalarına” uyguladığı iktidarın mevcut bulunduğunu kaydeder (Foucault 2011:73). Toplumsal yapının birinci ögesi eşitsizliktir (Duverger 1982: 179, Kehrer 1998:71) ve her tabakalaşmanın temel özelliği, mevcut farklılıkların meşrulaştırılmasıdır. Muktedirlerin diğerlerine karşı negatif değerlendirmelerinde mizahın meşrulaştırma işlevi gördüğü kaydedilmektedir¹ (Argüello vd. 2012: 326). İktidarın toplumun normlarına, inançlarına ve değerlerine uygun şekilde oluşan bir etki ya da güç biçimi (Duverger 1982:183) olması, bunu izah eder niteliktedir. “Bir medeniyet oluşturan geniş ölçekli ve yoğun iş birliğinin tecessümü olan büyük bir teşkilatlanma doğal olaylar sonucu kendiliğinden gelişemez. Herhangi bir karmaşık sosyal grubun organize olmak için hem böyle bir vizyona ve hem de bilinçli çabaya ihtiyacı vardır ki bu da, bir idealin itici ve bir hükümetin zorlayıcı gücüdür. Toplumun erken aşamalarında ideal neredeyse her zaman bir tür din ve hükümet de bir tür monarşi idi. İkisi öyle iç içe geçmiş halde bulunuyorlardı ki, bunları birbirinden ayırmak zordur.” (Strayer 1958:38).

Rozenthal, sıradan gerçeklikten ve insan toplumunun adetlerinden herhangi bir sapma ima edildiği bir durumda, insanlar arasındaki çok çeşitli ilişkilerin hemen komik olarak sınıflandırıldığına ve her şakanın, gülmeye neden olan her şeyin kolaylıkla bu kavramlarla açıklandığına dikkati çeker (Rosenthal 1997:3) İnsan, doğrudan fenomenolojik gerçeklik algısı temelinde değil, sosyal olarak tanımlanmış gerçekliğin kavramsal algısı merkezli düşünür (Schutz 1977:65). Bu da gülme ve mizah ile siyasetin örtüştüğü önemli bir sahaya işaret eder. Mizah, uygun olan ve olmayan tutum ve fikirler arasında genel olarak gayri resmî seviyede bir sınırın çizildiği, “geleneklere uygun olmayan”ın mutad şekilde gücünün azaltıldığı, gündelik sosyal düzenin mihenk taşı olarak değerlendirilebilir. Sapma ciddi bir tehdit olarak algılandığında, sosyal düzenin resmî sosyal kontrol mekanizmaları aracılığıyla daha sistematik bir aşamada ve daha sert bir baskı ile karşılaşır. “Suç”, “akıl hastalığı”, “hastalık” ve “komik” tanımlamalarının tamamı herhangi bir sosyal düzende kabul edilmiş kurallara dönük tehditlerin sosyal etiketleridir (Powell 1977:55). Anlaşıldığı kadarıyla mizah, aktarının cazibesini arttırarak ikna kabiliyetini arttırmaktadır (O'Quin vd 1981:349). Bu bakımdan mizah büyük olasılıkla ötekileri etkilemek için kullanılabilir ve gündelik hayatı değiştirmek için güçlü bir aracı olabilir (O'Quin vd 1981: 357). Böylece sosyal denetim mekanizması olan gülme, ait olduğu bütünde, yani toplumda yararlılık işleviyle sosyolojik bir anlam yüklenmektedir (Eker 2014:38). Ayrıca bu noktada siyasetin bir aracı olarak mizah anlayışı karşımıza

¹ Söz konusu çalışma tarihsel süreçte iktidar-mizah ilişkisi değil, modern toplumda güç sahibi olanlar ve olmayanlar arasındaki ilişkide mizahın işlevi üzerine bir değerlendirmedir. “Power” kelimesi, mevcut çalışmada bağlamsal olarak “muktedir” şeklinde tercüme edilmiştir.



çıkılmaktadır. Siyasî mizah anlayışımızın açıkça siyaset anlayışımıza dayandığını kaydedebiliriz. Belirli bir seviyede siyaset her zaman güç mücadelesidir. (Speier 1998:1354)

Mizahın meşru iktidarın dayandığı zihni temelleri destekleyen bir payanda işlevi görmesine ilişkin bir örnek, Râvendî'nin Râhat-üs-sudûr ve âyet-üs-sürûr adlı eserinde tespit edilebilmektedir. Müellif, (Muhammed Berkyaruk b. Melikşah devrinde, 1094-1105) Deşt-i Gor civarında bir da'vet ocağı kurmuş bulunan Ahmed Attâş'ın yakalanmasından bahisle şunları aktarır: "Ahmed Attâş elleri bağlı olduğu halde, bir deveye bindirilip İsfahan'a götürüldü. Hakaret ve ceza ile beraber yaptığı cürüm ve günahların karşılığını gördü. Yüz binden fazla kadın, erkek ve çocuk kaleden dışarı çıkmıştı. Çerçöp, gübre, tezek ve kül gibi her şeyi başlarına saçıyorlardı. Bu muhannetler önlerinde davul, dümbelek ve def bulunduğu halde, ellerini birbirine, ayaklarını yere vurarak bir ahenkle bağırıyor ve 'Yüce Attâş, benim canım yüce Attâş! Başının ortasında bir ay var, kalede de toygar kuşu,' diyorlardı. Onu böyle yükseklik, yücelik ve hürmetle şehre götürdüler. Yedi gün asılı kaldı, herkes onu ok yağmuruna tuttu; nihayet onu yaktılar. O zaman biri ona, 'Sen nücum ilmi bildiğini iddia ederdin, talihinde bugünü görmedin mi?' diye sormuştu. O cevap verdi: 'Talihimin ahkâmında, hiçbir hükümdarın mislini görmemiş olduğu bir yükseklik ve yücelikle İsfahan'a gireceğimi görmüştüm. Fakat bu şekilde olacağını bilmiyordum,' dedi." (Ravendi: 157)

Biri tarafından eğlendirilmek ile biriyle eğlenmenin aynı olmadığı oldukça açıktır. İnsanların kendisine gülünmesinden hoşlanmaması bunun subjenin gözünde objenin değerini düşürmesi ile ilgilidir (Scruton vd. 1982: 208). Burada yönetenler gözünde toplumsal kuruluşu tehdit eden faaliyetler içerisindeki bir figür olarak temayüz eden Attâş'ın "gülünecek" bir unsur haline gelmesi ile söz konusu faaliyetlerinin değerinin düşürüldüğü anlaşılmaktadır. Anekdot, mizahın tanrısal mesajı aktarmada ya da insanları şeriatın uzaklaştırıcı şeytanı ve şeytanîyi küçük düşürmede, onlarla alay etmede bir araç olarak kullanılmasına² (Eker 2014: 202) örnek olarak gösterilebilir.

Kendisi de Râfîzîlerin reddi üzerine bir kitap yazmış bulunan (İkbal 1999: XVIII) müellif, Attâş'ın nücum ilminde ileri olma iddiasını mizahîleştirmiş, böylece onu küçük düşürmüş, bu özelliğiyle alay etmiştir denebilir. Diğer taraftan Attâş'a atfedilen tutum da önemlidir. Freud, mizahı açıklarken, idama götürülen bir suçlu örneğini verir. Bu suçlunun söz gelimi, "Umurumda mı, benim gibi biri asıldı diye dünya eskisinden daha az dönecek değil ya!" demiş olması halinde söylediği sözlerin gerçeğin kendisi kadar görkemli, bilgece ve doğru olacağını, ancak bu tür bir sözde mizahın en ufak bir izine rastlanmayacağını kaydeder. Tersine onun söyledikleri mizaha tamamen zıt bir gerçeği ortaya koymaktan öteye gidemeyecektir. Oysa mizah, " boyun eğmez, meydan okur. Yalnızca benliğimizin utkusunu, egonun utkusunu değil; elverişsiz dış gerçeklere rağmen, kendini doğrulama

² Gülin Ögüt Eker, İslâmiyet'in mizaha ve gülmeye hoşça zaman geçirmek veya gönül hoşluğu yaratmak gibi saiklerle yaklaşmadığını, bunun yerine yukarıda alıntılanığımız meyanda bir araç olarak kullanıldığını belirtir. Ögüt Eker, aynı yer. Bununla birlikte, İslâm'da mizahın mutlak olarak kötülenmemiş olduğunun kesin bir dille ifade edilebileceğini kaydeden Toktaş ise, Hz. Muhammed'in şaka yapması veya şakaya izin vermesi mizahın mübah olmaktan çıkıp sünnet olarak görülmesine imkân verdiğini belirtir. Fatih Toktaş, İslâm'da Mizah, Medya ve Mizah, Ed. Huriye Kuruoğlu, Mikail Boz, Nobel Yayınevi, Ankara 2016, s. 123-136. Serdedilen fikirlerin çelişkili görünmesinin sebebi, mizahın tanımı ve işlevlerinin çeşitliliği ile İslâm medeniyetinin farklı dönem ve coğrafyalarında cari uygulamaların söz konusu farklı tanım ve işlevlerin mevcudiyetini ortaya koymada kullanılabilmesinden kaynaklanıyor olsa gerektir.



olanağı bulan zevk ilkesini de açıklar (Freud 1996: 199). Attâş'a atfedilen tutuma baktığımızda, o, İsfahan'a girişini önceden bildiğini, yalnız bunun şekli konusunda hataya düştüğünü söylemiştir ki, bir anlamda onun halen boyun eğmez bir tutum içerisinde bulunduğunu belirtebiliriz. Bu noktada ise mizah-iktidar ilişkisi madalyonunun diğer yüzüyle karşı karşıya kalırız. İktidardakilerin (genellikle) hazmetmediği mizah, daha yaşanabilir dünyanın inşasına olanak sağlar, nefes açıcudur ve ağırları iyileştirir. Mizahı üretenler, otoritenin belirlediği normların dışına çıktığı için itaatsiz ve uyumsuz olarak nitelendirilirler. Mizahı yaratan itaatsiz ve uyumsuzun "karikatür, ironi, hiciv ve taşlaması"na özne olan otorite için de durum endişe verici ve tehlikeli olmasına rağmen "endişe" tutum değişikliğine sebep olduğunda fayda sağlamaktadır (Sutherland 2009: 27, Aamondt, Wang 2011: 168, Yağcı 2016: 18). Söz konusu örnekte, Attâş, muktedirin ve onun temsil ettiği toplumsal kuruluşun belirlenmiş normlarının dışında, itaatsiz ve uyumsuz bir figürdür. Ancak burada yönetenlerin tutum değişikliğine yol açacak, otorite için endişe verici bir hicvi söz konusu etmek mümkün değildir. Bu da, Ortaçağ İslâm toplumlarının özgün durumuyla ilgilidir. Crone'un ifadesiyle, Ortaçağ Müslümanları için, din her şeyden önce kolektif çıkarlar hakkındaydı. Ortaçağ Müslümanları için gerçekten önemli olan devlet kurumu değil, din kurumuydu. Siyasi düşünce üzerine yazılan kitaplar genelde dinden hareketle yazılırdı. Devlet genellikle toplum üzerinde din tarafından tesis edilmiş bir ulak olarak görülüyordu. Devlet, dini emirlerin uygulanması amacıyla var edilmişti (Crone 2007:591-595). Dolayısıyla, ortak kabul gören dinsel inanişaya muhalif bir tutum sergileyen bu türden bireyler, sadece yönetenlerin meşruiyetlerini tartışmaya açan alternatif bir ideolojinin temsilcisi olmakla kalmayıp, onların bu meşruiyetlerini sağladıkları zemin olan dinsel cemaatin inanç paradigmalarının da dışında kalıyorlardı. Selçuklu özelinde ise hanedan belirli bir toplumsal kuruluş üzerinde bu toplumsal kuruluşun paradigmalarını kabulü müteakiben yöneten sınıf olarak belirlediği için, meşru addedilen paradigmalar yalnız yönetenlerin deklare ettiği ve benimsediği ölçütler olmayıp büyük oranda kamunun da belirlenmiş normlarına karşılık geliyordu. Genel bir değerlendirmeyle, İslâm dünyasının siyasî bakımdan birçok devlete bölündüğü ve fikir ve mezhep mücadeleleri ile buhran yaşadığı bir dönemde Türkler arasında İslâmlaşmanın yayılmış olması son derece önemlidir. Turan'ın ifadesiyle, "İslâm medeniyetinin karşılaştığı buhranları yatıştırarak bu medeniyete yeni bir hız ve istikamet verip onun XVI'ncı asra kadar dünyanın üstün bir medeniyeti olarak yaşayabilmesi bu göçebe Oğuzların İslâmlaşması ve bunun neticesi olarak da Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kurulması eseridir" (Turan 2012: 29-30).

Ancak bu durum mizahın yönetenleri eleştirel mahiyette kullanımına engel teşkil etmemektedir. Yaklaşık 1040'tan 1200 dolaylarına dek idarede bulunan Selçukluların, yeni dönemin politik kurumlarını belirlediğini kaydeden Lapidus," Selçuklu önderliğindeki idareler İslâmî bir kimlik geliştirdiler. Prensipite halifenin meşruiyetini tanıdılar. Kendilerini İslâm'ın koruyucuları olarak tanımladılar. İslâm hukukunu uyguladılar, hac yolculuklarını himaye ettiler, ilmî ve dinî faaliyetlerde bulunan kurumlar vakfettiler ve bazen de Anadolu ve Orta Asya'daki gayri Müslim nüfus üzerine cihat açtılar. Yine de bu devletler özünde İslâmî addedilmedi. Türk rejimleri kabilevî köklerini ve fetihleri de hanedanlarının meşruiyet dayanağını anımsatıyordu (Lapidus 1996: 12)" yazar. Selçuklu devletlerinin İslami addedilmemesi argümanı tartışmalıdır. Bununla birlikte, El-Hibri de, Taberî, Mesûdî gibi müelliflerin eserlerinde Türklerin düşmanca anlatıldığına dikkati çekmektedir. Bunun



gerekçesini ise şu şekilde izah eder: “Türkler İslâm öncesi dönemden itibaren Sasanîlerin düşmanları olarak biliniyordu. Sasanî devleti ise istikrar, düzen ve hukuku temsil ediyordu. Bu bakımdan Sasanî hükümdarları yollar yapan, sulama sistemleri kuran, sınırlarını korumak için kaleler inşa ettiren, tebaasının refahını gözeten sorumlu hükümdarlar olarak betimlenirken, Türklerse onların mülkünü tehdit eden düşman güçler olarak görülüyorlardı. ... Sasanî İran’ı ile Türkler arasındaki mücadele medeniyet ve barbarlık, düzen ve kaos arasında uzun süreli bir mücadele addediliyordu ve bu algı İslâm öncesi dönemden İslâmî döneme de sirayet etti” (Hibri 2004: 208-209) Selçuklu devrinde bu algının izlerinin tartışılabileceği bir kaydı, Bünderî’nin eserinde buluyoruz.

Zübdetü’n Nusra’da Sultan Muhammed Tapar’ın veziri Hatîrümülk’ün cehaletine örnek olarak Bünderî bir anekdot aktarır. Buna göre, vezir bir gün Bağdat’ta büyük bir alayla ilerlerken, yanındakilere bir müşkülü olduğunu söylemiş ve onu halletmek istediğini belirtmiştir. Vezir, “bu livâta, eskilerin yapmış oldukları bir iş midir, yoksa sefihlerin sonradan ihdas ettikleri bir âdet midir, dedi. İçlerinden birisi – eskidir, Lût kavminin âdetidir, dedi. Hatîr – Lût kimdir, dedi. Lût, Allah’ın peygamberlerinden bir peygamberdir, dediler. Hatîr – hangi zaman peygamberidir, peygamberimizden evvel midir, sonra mıdır dedi. Bizim peygamberimiz nebîlerin sonudur ve seyididir, ondan sonra peygamber yoktur, dediler. O halde Lût kavmi hakkında ne buyurdu, dedi. Allahütaâlâ, Lût kavmi hakkında, siz, şehvetinize uyduğunuzdan kadınlar dururken erkeklere varyorsunuz, siz cahil kavimsiniz diye âyet indirdi, dediler. Hatîr, نجهلون ne demektir, dedi. Bu adam Arap olmadığından hiçbir kelime Arapça bilmiyordu. Bilmiyorsunuz demektir, dediler. Hatîr, şöyle dedi: İşte bu kâfidir. Artık mes’elenin halli kolaylaştı. Bunu yapan kimse mazurdur, onun özü cahil olmasıdır. Ben ise bunu en büyük bir günah ve en çirkin bir hal diye itikat ediyordum, dedi (Bünderî 1999:105).

Anekdotta birbirinden bağımsız iki husus, üst yönetime mensup bir kişinin ait olduğu inanç dünyasının temel bilgilerinden habersizliğine yapılan vurgu ile birlikte eleştirinin içerdiği cinsel çağrışımdır. Her iki hususu ayrı ayrı değerlendirmek gerekirse, öncelikle Sünnî İslâm dünyasının siyasî liderliğini üstlenmiş, üstelik bu dünyanın medeniyet değerlerinin korunup aktarılması için medrese kurumunu işlevsel açıdan geliştirmiş bir siyasal örgütlenmenin üst yönetime mensup bir kişinin, inanılan dinin temellerinden Hazreti Peygamber’in son Peygamber olduğu bilgisinden mahrum gösterilmesi şaşırtıcıdır. İkinci olarak, livâta yapan kişinin cehaletinden ötürü mazur görülebileceği çıkarımının bu kişiye atfedilmesi, dikkat çekicidir. Anekdot, Ortaçağ Türk İslâm toplumlarında eleştiri amacıyla cinselliğin argüman olarak kullanılmasının elbette tek örneği değildir. Bünderî, Vezir Nizamülmülk zamanındaki büyükler ve kâtiplerden bahsederken, “herkes nezdinde makbul ahlakları, parlak hasletleriyle beraber bunlar, muasırlarının dilinden kurtulamadılar. Bunlara da hiciv pençesi saplandı, şairlerin dilleri bunları zammakla uğraştı.” (Bünderî 1999: 64) yazar ve ardından Ebû yâ’la ibnül Hebariyye’nin bunların bütünü bir araya topladığı bir kasidesini aktarır. Kasidede ibnül Hebariyye, “Ne oldu bana ki, uzun boynuzlu, kısa ve yassı burunlu bodurlar nezdinde duruyorum,” ifadesiyle kendisini eleştirmekle işe başlar ve çağdaşlarını özellikle cinsellik içeren bir takım ithamlarla aşağılar (Bünderî 1999: 65,66). Bu eleştirilerde devrin önde gelen kişilerinin Türk hamileri karşısındaki konum ve tutumlarının aşağılanması altında yatan etkenler merak uyandırmaktadır. Bununla birlikte, yukarıda değindiğimiz İran-Turan mücadelesine ilişkin yerleşmiş algının bu konuda etken olması ihtimalini güçlendiren bir delil olarak, Bünderî’nin Firdevs’in



Şehnâme adlı Farsça eserini aynı adla Arapça'ya çevirmiş bulunduğunu kaydetmek gerekir (Özaydın 1992: 489-490).

Bununla birlikte aynı müellifin ilk Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey için keramet motifi içerdiğini kaydedebileceğimiz bir anekdotu da eserine dâhil ettiğini kaydetmek gerekir. Bûndarî, Vezir Amidülmük Kündürî'nin ağzından Tuğrul Bey'e ilişkin şu mucizevî anlatıyı aktarır: "Tuğrul Bey bana dedi ki, Horasan'da ilk meydana atıldığımda rüyada semaya ref olduğumu gördüm. Bana, ne isteğin varsa iste, kabul olunur, denildi. Benim için uzun ömürden daha sevgili hiçbir şey yoktur, dedim. Bunun üzerine, senin ömrün yetmiş senedir, denildi" (Bûndarî 1999: 26). Müellif, yine aynı vezirin nakline dayanarak Sultan Tuğrul'un vefatını önceden hissetmesini nükteli bir şekilde ifade ettiğini kaydeder: "Sultan hasta olduğunda, benim bu hastalık halim yününü kırkmak için ayakları bağlanan koyunun haline benzer, koyun kesileceğini zannedip ıstırap çeker, salverdiklerinde sevinir. Sonra kesmek için el ve ayaklarını bağlarlar, bu defa yününü kırkmak için bağladıklarını zanneder ve sakin durur ve zebholunur. İşte benim bu hastalığım da zebh için el ve ayak bağlamaktır, dedi ve dediği gibi de oldu." (Bûndarî 1999:25).

Gözden kaçırılmaması gereken husus, sultanlar da, belirli bir İslâm toplumunun idaresinde halifenin onayıyla bulunmakla birlikte, sıradan kullardır ve olumsuz tutum ya da davranışlardan masun değildirlir. Bûndarî, bir başka Sultan'ın, Alp Arslan'ın vefatını naklederken, onun özeleştirisine dair bir anekdot aktarmıştır: "Hikâye edildiğine göre, vefat anında ölümü gözüyle gördükten sonra şöyle demiştir: Her hangi tarafa azimet edersem yahut her hangi düşman üzerine yürüyecek olursam, Allaha tevekkül eder ve ondan yardım dilerdim. Bu defa ise yüksek bir tepeden baktım ve askerimi en mükemmel halde gördüm ve benimle boy ölçüşecek ve bana karşı koyacak kim var; ben bu asker ile Çin'in nihayetine erişirim, dedim. İşte ölümüm pusudan çıkıverdi." (Bûndarî 1999:47). Müellif, Sultan'ın kibre kapılmaktan dolayı düştüğü hatayı eserinde onun ağzından bir öz eleştiri olarak aktarmış; bir anlamda bu kez de onun olumsuz tutumundan kendisinden sonraki hâkimlere pay biçilecek bir mesel çıkartmıştır. Ancak söz konusu dönem kaynaklarında doğrudan hâkimleri hedef alan açık eleştirilerle karşılaşmıyoruz. Bunun yerine bazen müellifin okuyucuya aradaki ilişkiyi kurabileceği bir başka olayı ya da anlatıyı aktararak zımnî bir eleştiri yapma hadisesi söz konusudur.

Selçuklu tarihi kaynaklarında yalnız iktidarın desteklenmesi yahut eleştirilmesi açılarından değil, toplumsal tabakalaşmanın tezahürü olarak da mizahî örnekler bulmak mümkündür. Râvendî'nin bir kaydı, hakir görülen bir kölenin büyük başarıya ulaşmasıyla ilgilidir. Söz konusu köle, Malazgirt Zaferi (1071) sonunda Bizans İmparatoru Romanos Diogenes'i yakalayıp tutsak eden kişidir. Râvendî şöyle aktarır: "Rivayet ederler ki, Sultan Alp Arslan, Rum hükümdarı Ermanus'a karşı gazaya gideceği vakit, Bağdat'ta ordunun önünde teftiş edilmesini istedi. Emir Sa'd ed-devle Güher-Âyin onun yanında idi ve askerleri teftiş ediyordu. Onun maiyetinden Rumlu, çok küçük bir köle teftişe geldi. Teftiş alan onun adını yazmıyordu. Sa'd ed-devle dedi: 'Güçlük çıkarma, belki Rum hükümdarını bizzat o esir edecektir.' Mesel: 'İş bilenlerden istifade eden düşmanı yener.' Tesadüfen bu köle, Rum hükümdarını daha evvel görmüş olduğundan, kaçarken onu tanıdı; yakalayıp sultanın önüne getirdi." (Ravendi 1999: 117)



Aynı anlatının çeşitli varyantları farklı kaynaklarda da mevcuttur. Ahbâr üd-Devlet is-Selçukiyye’de, bu olay şöyle aktarılır: “Sultanın kölelerinden birinin atı kaçmıştı. Köle atı tutmak için takip etti. Böyle giderken murassa dizginli ve altın eyerli bir at gördü; bu atın yanında bir adam oturuyordu, önünde altından bir tolga ve yine altından örülmüş bir zırh vardı. Bu köle bu adamı öldürmek istedi. Bu adam, ‘Ben Rum kayseriyim, beni öldürme, melik öldürmek meşumdur,’ dedi. Bunun üzerine köle ellerini bağladı, Sultan’ın karargâhına sürüp getirdi, yolda Rum esirlerinden her kim onu gördüyse yüzüne toprak attı. Müjdecî sultana gidip bu haberi müjdeledi. Sultan akşam namazını kılıyordu; Meliki Sultanın yanına soktular; hacıpler saçlarından ve yakasından yakalayıp Sultan’ın önünde yeri öpmesi için başını yere çektiler; fakat o bir türlü yeri öpmedi. Saltanat gurur ve nahveti buna mani oldu. Bunun üzerine Sultan adamlarına, ‘bırakın, bu günü görmesi ona kâfidir,’ dedi. Sadüddeve’nin Gevherâyin adında bir kölesi vardı. Bunu Vezir Nizamülmülk’e hediye etti. Nizamülmülk bunu kabul etmedi, köleyi beğenmedi, hiç yüzüne bakmadı, hakir gördü. Sadüddeve köleyi alması için kendisini teşvik etti; tamahını arttırmak için sözler söyledi. Nihayet Nizamülmülk kabul ederek; ‘Böyle bir köleden ne umulur; belki günün birinde Rum Kayserini bize esir olarak getirir,’ dedi ve Nizamülmülk’ün dediği gibi çıktı” (Ali el-Hüseynî 1943:35-36).

Bütün varyantlarda ortak olan, önce hakir görülen bir kişinin kendisinden beklenmeyecek büyük bir işi başarması ve bundan dolayı taltif edilmesidir. Anlatıyı, gülme kuramları arasında en çok kabul gören teori olan uyumsuzluk kuramına örnek göstermek mümkündür. Bilindiği üzere özünde bu kuram, kişinin beklemediği uyumsuz bir sonuçla karşılaşması; ancak bu uyumsuz sonucun başka bir mantık düzeyinde uyumlu olması veya kişinin karşılaştığı durumların belli kalıplara göre oluşturduğu dünyasına aykırı olması sonucu güldüğünü varsayar (Usta 2009: 88) John Morreal ise bu kuramı “Nesneler, nesnelere nitelikleri, olaylar vs. arasında beklediğimiz düzenli bir dünyada yaşamaktayız. Bu kalıplara uymayan herhangi bir şey başımıza geldiğinde güleriz”, şeklinde açıklamaktadır (Morreal 1997: 24-25)

Bizim konuyu ele alış biçimimizle ilgili olarak ise anlatının, kaderin hallerinin insanlar tarafından bilinemeyeceğine ilişkin bir ders içerdiğini söyleyebiliriz. Ortaçağ İslam toplumlarında sosyal tabakalaşmaya baktığımızda, tabakalar arası geçişin ve dikey yükselmenin teoride her zaman mümkün olduğu bir anlayışın hâkimiyetiyle karşılaşırız. Memluk sisteminin işleyişi ve Memluk kökenli kişilerin İslâm devletlerinde ulaşabilecekleri üst mevkiler bir yana, devlet kurucusu oldukları örnekler, bunu delillendirir. Gevherâyin’in kendisine dönük düşük beklentilere rağmen öngörülemez bir başarı elde etmesi, bir anlamda bu yükselme yollarının kişisel başarı ve talih aracılığıyla olduğuna dair önemli bir vurguyu içerir gibi görünmektedir.

Ahbâr üd-Devlet is-Selçukiyye’de, uyumsuzluk kuramını örnekleyebilecek bir başka anlatı karşımıza çıkar. Buna göre, (Sultan Alp Arslan devrinde) “Horasan Amidi 494 yılında Şevvalin yirmi birinci cumartesi günü öldü. Şurası gariptir ki, Melik Ergun, Amidi öldürmek maksadıyla yakalayıp Merv’e getirdi. Fakat bu sırada Melik Ergun füceten öldü. Amid onu kefenleyip gömdü. Bu da nevadirdendir ki, Melik Ergun bin Sultan Alp Arslan kılıcını çekti. Horasan Amidi de önünde durmuş olduğu halde Ergun, Amidin cinayetlerini birer birer sayıyor, ok ve kılıç darbelerinden daha müessir itaplarla takdir ediyor ve mütemadiyen ‘kafanı vurayım mı, vurmuyayım mı,’ diye



korkutuyordu. Amid de bitap halde duruyor, hiçbir şey söylemiyordu. Orada hazır bulunan Sultan'ın maskarası, Amid'in kafasına vurarak 'Behey sersem herif, vurma desene;' dedi. Melik Arslan Ergun bunun üzerine güldü ve bu suretle Amid ölümden kurtuldu. Bundan sonra Amid maskaraya bin dinar gönderdi. Yiyeni ölümden kurtaran, vurana bin dinar kazandıran tokadın bu garip tesirine herkes taaccüp etti." (Ali el-Hüseynî 1943: 23) Bu anlatıyı da devrin teamülleri gereği kaderin hallerinin insanlar tarafından anlaşılamayacağı yolunda bir anekdot olarak değerlendirmek mümkündür.

Bu anlaşılmaçlık bazen tesadüfî olaylar neticesinde değil, doğrudan Sultan'ın tasarrufunda gerçekleşen eylemlerin neticesi şeklinde zuhur eder. Aynı eserde, Sultan'ın adaletine dair aktarılan bir kayıt, devrin eserlerinde benzer motifler farklı hâkimler için de sıkça kullanılmakla birlikte, doğruluktan sapmanın devrin seçkinlerinden birini köle haline getirebileceğine ilişkin vurgu içerir: "Melikşah'ın ileri gelenlerinden biri bir gün sokakta giderken zamanı, mevsimi olmadığı halde, fakir bir adamın elinde satılık karpuz görür; para vermeden cebren karpuzu onun elinden alır, gider; fakir Sultan'a müracaatla halini anlatır. Sultan, 'Bugün benim canım pek ziyade karpuz istiyor; halbuki şimdi karpuz mevsimi değil, içinizden biri bana bir karpuz tedarik edebilir mi?' diye sorar. Bu köle ortaya atılarak: 'Ey Hüdavend, bende bir karpuz var,' dediği vakitte derhal bu köleyi yakalayarak fakire gösterir; o da bu köleyi tanır; bunun üzerine Sultan, fakire, 'Bu benim kölemdir; fakat sana hediye ediyorum, al götür,' der. Fakir bu köleyi alarak çıkar gider. Sonra bu köle üç yüz dinara bu fakirden kendisini satın almak ister. Fakir bu parayı alarak Sultan'a gider; 'hediye ettiğin köleyi üç yüz dinara sattım,' der; Sultanın bu kadar paraya razı olup olmadığını sorar, o da razı olduğunu söylediği vakitte Sultan, 'haydi git, o para senindir,' diye fakire o parayı hediye eder" (Ali el-Hüseynî 1943: 50-51.) Anlatının mizahî yanı cebren alınan karpuzun önce kişinin özgürlüğüne, ardından üç yüz dinara mal olmasıdır. Sonuç itibarıyla değerlendirildiğinde fakir, karpuz karşılığında tasavvur edebileceğinden çok fazla bir meblağa kavuşmuş; karpuzla cebren el koymaya kalkışan kişi üç yüz dinara yalnız bir karpuz ya da özgürlüğünü mal etmekle kalmamış, kötü yollara tevessül etmeme noktasında önemli bir ders de almış ve Sultan, farklı toplumsal tabakalarda yer alan uyrukları arasındaki anlaşmazlığı her ikisi açısından da kârlı bir sonuca dönüştürmüştür.

Türkiye Selçuklu kaynaklarından tespit edebildiğimiz iki örnek ise yalnız mizah-iktidar ilişkisiyle ilgili ipuçları içermekle kalmaz, doğrudan devrin mizah anlayışıyla alakalı önemli iki kaydı teşkil eder. Bunlardan ilkinin, Aksaray'ın Müsâmeretü'l Ahbâr'ında tespit ediyoruz. Müellif, Moğol tahakkümü altında Türkiye Selçuklu devrinde, Sultan İzzeddin'in hatalı bir tercihini, bir hikâye ile benzeştirir: "Moğol ordusu, Sultan Rükneddin ile Aksaray'a varınca, Sahib Fahreddin Ali'nin elçi olarak Sultan Rükneddin'e gönderilmesi konusunda Sultan İzzeddin'i ikna ettiler. Bunu yaparken, Sahib Fahreddin Ali'nin devletin direği olduğunu, onun doğru gördüğünün aksinin yapılmayacağını, eğer bir karışıklık olursa, onun onu barış yoluyla gidereceğini vurguladılar. Sultan'ın onu elçi olarak göndermesindeki amacı ve niyeti, onun yanında olduğu zaman, kendi kötü durumunun düzeleceğini sanmasıydı. Bu hikâye 'Duan kabul oldu' hikâyesini andırıyordu. Hikâye şöyledir: Bir zaman bir ayyâr bir rahibin kilisesine iner. Kendisini o rahibe onun dininden ve inancındanmış gibi tanıtır. Oruçta, namazda ve İsa'nın dininin ayinlerinde onunla tam bir uyum gösterir. Hizmetin şartlarını öyle yerine getirir ki, sonunda rahip ona inanır. Onun yiyeceğini içeceğini temin eder. Rahiplikle ilgili bilgilerin hiçbirini ondan saklamaz.



Sonunda o, bir gün fırsatını bulup rahibin altın haçını çalıp yolculuğa çıkmak için izin ister. Rahip izin verir. Veda sırasında rahiplerin yolcu için söylemeyi adet edindikleri üzere serseriye, 'Haç da yoldaşın olsun,' der. Hıristiyanlar haça olan aşırı inançlarından dolayı bu duayı okurlar. Serseri, onun sözü üzerine, 'Duan kabul oldu, zaten haç benimle,' cevabını verir. Bünyamin için Yusuf Peygamberin yerleştirdiği tas gibi, Sultan Rükneddin'in dua haçını alan Sahib Fahreddin'e de, 'duan kabul oldu,' yerine 'elçiliğin kabul oldu' dediler." (Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî 2000: 52).

Türkiye Selçuklularında mizah anlayışını örnekleyen bir başka kaydı, İbn Bibî'nin el-Evâmîrül Alaiyye'sinde buluyoruz: "Sahib Şemseddin İsfahanî'nin Sultan'a yakınlık kazanmasının ve mertebesinin yükselmesinin sebebi şuydu: Vakitlerden bir vakit Sultan İzzeddin – Allah rahmet eylesin – Kayseri'den Ankara'ya hareket etmişti. Sünnetli mevkiinde bulunan Surahan köyüne varınca işret meclisi kurdu. İnsanı ferahlatan kadehleri yudumlamaya başladı. Yanındakileri imtihan etmek için onların her birine içinde anılan iki yerin adı geçecek şekilde iki beyit söylemelerini buyurdu. Bunu yaparken orada bulunanların o iki kervansarayın tasvirini duymaktan neşeleri artsın istedi. Onun üzerine Sahib Şemseddin'in söz alarak, etkileyici bir şekilde okuduğu 'Sen gül endamıyla geçirdiğim o gecenin güzelliklerinin anlatılması kolay değil. Dudak dudağa, yanak yanağa olduktan sonra sünnetli'yu surahan'ın (deliğin) üzerine koydum" rubaisi Sultan'ın çok hoşuna gitti. Sultan ona ödül vererek onun engin yeteneğini ve zekâsının kıvraklığını övdü. Emsalleri ve yaşlıları arasındaki rütbesini yükseltti. Onun mutfak sorumluluğu görevine (eşraf-ı matbah) has kâtiplik (inşa-yı has) görevini ekledi. O, o zamandan ömrünün sonuna kadar daha sonra anlatılacağı gibi her gün yükselerek üstün bir mevkie ulaştı" (İbn Bibî 1996: 221) Anlaşıldığı kadarıyla Sahib Şemseddin'in rubaisi, zekâsının kıvraklığının bir delili olarak değerlendirilmiştir. Bu tarz nükteli ifadelerin Selçuklu Sultanlarının teveccühüne mazhar olduğu anlaşılmaktadır. Bûndarî de, Sultan Sancar'ın Horasan'daki vezirleri hakkında malumat verirken, âkil ve mütenni olarak nitelediği Cevher'e dair bir anekdot anlatır. Buna göre Sultan, Cevher'e Merv'de yüksek bir kubbe yapmasını emretmişti. Sultan'ın kabri bu kubbede olacak ve bu kubbe üzerinde onun üzerine taşlar istif edilecekti. Sultan Merv'e geldiğinde kubbeyi bitmemiş gördü ve, "Ey Cevher! Bu kubbe ne zaman tamam olacak!" dedi. Cevher, "Allah onu tamam etmesin," dedi ve bu söz orada bulunanları ağlattığı gibi Sultan'ın da hoşuna gitti ve Cevher'in özrünü kabul etti³. Her iki kayıt, mizah-zekâ ilişkisine dair zımnî ifadeler içermekle birlikte, fıkraların psikanalitik yapısal dinamikleri açısından değerlendirildiğinde, devrin mizah algısına da ışık tutar. Komik edebî türler ve özelde de fıkra üzerine çalışmasında Şen maddi ve somuta indirgemeye anlık elde edilen hazzın, soyut, aşkın değer ve anlamlarla yüklü söylemin içkinleştirilip dünyaya indirilmesi sonucu elde edildiğini belirtir (Şen: 136-137). Komik edebî metinlerde "gösterenler hem simgesel/kültürel alanın ilişkilerini ortaya koyar, hem de anlamlandırmada belirlenmiş yeniden kurar. Simgesel/kültürel alan gösterenlerle kurulduğundan özne tarafından belirlenenin hiç de öyle nihai gerçeklik, sağlamlık taşımadığı görülür. Göstergelerle inşa edilen simgesel/kültürel alan çatışmalı, çelişik, mantık ötesinde konumlanabilir" (Şen: 138-139). İbn Bibî'nin kaydında, Şemseddin İsfahanî, Türkiye Selçuklu devletinin ekonomi politikalarında ve sosyal alanında önemli bir yer tutan kervansaray olgusunu, dünyevî bir zevk sembolünde ve sözcük oyunu ile yer değiştirme aracılığıyla

³ Bûndarî, *age*, s. 246.



mizahileştirmiştir. Üstelik bu mizahileştirmede, vurgulanan dünyevî zevk, simgelediği yapılar ile mantıklı bir tutarlılık göstermemektedir. Bündarî'nin Cevher'e ilişkin kaydında ise Sultan'ın "Ey Cevher! Bu kubbe ne zaman tamam olacak!" ifadesi, ilk anlatıyı teşkil etmektedir. Gülmeyi ortaya çıkaran ikinci anlatının zorunlu sahnesidir (Şen: 135). Anlatıda Sultan'ın emirlerinin yerine getirilmesi zorunluluğu ve bunda gecikmenin ceza ihtimalini içeren bir eylem olduğu vurgusu, görevlerini hakkıyla yerine getirdiklerine kani olanlar için bir tatmin ve doyum sağlar. "Ana gösterenle karşılaşma daima şaşkınlık yaratır, çünkü beklenen ve niyet edilenin ötesindeki haz ve tatminler burada ortaya çıkar" (Şen: 135). "Allah onu tamam etmesin," ifadesiyle Cevher, ilkinden farklı, yeni bir anlatı kurarak, idare mekanizmasında hizmetlerini ifa ettikleri üst hâkimin ömrünün uzun olması temennisini vurgular. Bu aşamada ana gösteren yeniden kurgulanır; inşa edilecek mekân imgesinde Sultan'ın emrinden ziyade mekânın işlevi geriye dönüşlü olarak yeniden kurgulanır. Ana gösterenin yeniden kurgulanması mutlak tatmin anını yaratır.

SONUÇ

Genel bir değerlendirmeyle, Selçuklu devri Türk tarihinin yazılı kaynaklarında mizahın fonksiyonel kullanımına dair örnekler tespit etmek mümkündür. Bu örneklerin, yazılı kültür dairesi mensubu ve üst yönetim ile ilintili, hatta eserlerini bu seviyedeki kişilere sunmak için kaleme almış kişiler tarafından kaydedilmiş olması, mizah-iktidar ilişkisinin farklı cephelerini ortaya koymak için kullanılmış olmalarını engellememiştir. Tespit edilen mizahî örneklerden yola çıkarak toparlamak gerekirse, Selçuklu devri kaynaklarında mizahın: Genel kabul gören toplumsal normlar ve meşruiyetini bu zemin üzerinde kurgulayan hâkimlerin dünya görüşüyle çelişen durum/kişileri eleştirmede; dolayısıyla mevcudu olumlama bir araç olarak; statükonun devamını sağlayan üst hâkimlerin kökenlerini mevcut durumlarıyla çelişkili gören kalemlerce eleştiri amacıyla; toplumsal tabakalaşmanın hususiyetlerinin (örneğinimizde dikey yükselme ve tabakalar arası geçişin liyakat şartı ve talih yardımıyla mümkün bulunduğu) teorik kabullerinin fiilî bir yansıması olduğunu belirtmek için; kullanılmış olduğunu kaydetmek mümkündür. Ayrıca söz konusu kayıtlardan mizahın bir zekâ göstergesi olarak kabul edildiği ve taltif vesilesi addedildiği de anlaşılmaktadır. Ele aldığımız devletlerin bürokratik işleyişlerinden ötürü bize ulaşan kaynaklar Türkçe olmamakla birlikte, beslendikleri zihin dünyasının Ortaçağ Türk-İslâm toplumu düşünsel evreni olduğu göz önünde tutulduğunda, eldeki kayıtların bu toplumların mizah algısına ışık tutacak niteliği haiz bulunduğu da vurgulanmalıdır.



KAYNAKÇA

- Ali el-Hüseynî (1943). *Ahbâr üd-Devlet is-Selçukîyye*, çev. Necati Lügal, Ankara: TTK.
- Argüello, Catalina, Guillermo B. Willis, Hugo Carretero-Dios (2012). "The effects of social power and disparagement humor on the evaluations of subordinates", *Revista de Psicología Social* 27(3): 323-337.
- Bayraktar, Levent (2015). "Henri Bergson ve Türk Düşüncesi Üzerine", *Bergson'dan Mustafa Şekip'e Gülme*. ed. Levent Bayraktar, Zeynep Tek. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık.
- Bündarî (1999) *Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-'usra*, çev. Kıvameddin Burslan, Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi, Ankara: TTK.
- Crone, Patricia (2007). *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasî Düşünce*, çev. Hakan Köni, 1. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları. 591-595.
- Duverger Maurice (1982), *Siyaset Sosyolojisi, Siyasal Bilimin Öğeleri*, çev.: Şirin Tekeli, 2. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Eker, Gülin Öğüt(2014). *İnsan Kültür Mizah, Eğlence Endüstrisinde Tüketim Nesnesi Olarak Mizah*. 2. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Escarpit, Robert (2016). *Mizah*. çev. Mehmet Yalçın. Ankara: İmge Yayınevi.
- Feneglia, V.E, F. Georgeon (2007). *Doğu'da Mizah*. çev. A. Berktaş. İstanbul: YKY.
- Freud, Sigmund (1996) *Espri Sanatı*, Çev. Erdoğan Alkan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, s. 199-200.
- Heller, A (2005). *The Immortal Comedy: The Comic Phenomenon in Art, Literature and Life*. Lanham: Lexington Books.
- Isıyel, T (2012). *Kahkaha Kimden Yana*. *Psikeart*, 22: 123.
- İbn Bibi (1996). *El Evamirü'l Ala'ıye fi'l Umurü'l Alaiye (Selçukname)*, C. I, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İkbal, Muhammed(1999), "Naşirin Önsözü", *Ravendî, Râhat-üs-Sudûr ve âyet-üs-Sürûr*, C. I, Çev. Ahmed Ateş, Ankara: TTK.
- Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî (2000). *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: TTK.
- Kuipers, Giseline (2016). "Mizahın Sosyolojisi", *Medya ve Mizah*. ed. Huriye Kuruoğlu - Mikail Boz. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık. 47-78.
- Lapidus, Ira M. (1996). "State and Religion in Islamic Societies," *Past&Present*, 151: 3-27.
- Mikes, George (1976). "The Importance of not Being Earnest", *The Unesco Courier*, April 1976: 5-8.
- Morreal, John, *Gülmeyi Ciddiye Almak*, çev: Kubilay Aysevener, Şenay Soyer, İris Yayınevi
- O'Quin, Karen Joel Aronoff (1981). "Humor as a Technique of Social Influence". *Social Psychology Quarterly*, Vol. 44 (4): 349-357.
- Özkan, Devrim (2016). "Dionysos Örneğinde Taşkınılık: Katarsis ve Mizah". *Medya ve Mizah*. ed. HuriyeKuruoğlu- Mikail Boz. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.31-44.
- Özaydın, Abdülkerim (1992). "Bündârî", *TDVİA*, C. 6. 490.



- Powell, Chris (1977). "Humour as a Form of Social Control: A Deviance Approach", *It's a Funny Thing: Humour*. ed. Antony J. Chapman, Hugh C. Foot, Welsh Branch British Psychological Society, Pergamon Press, Oxford, New York, Toronto: Pergamon Press. 53-55.
- Ravendî (1999). *Râhat-üs-Sudûr ve âyet-üs-Sürûr*, C. I, çev. Ahmed Ateş, Ankara: TTK.157.
- Rosenthal, Franz (1997). *Erken İslâm'da Mizah*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: İris Yayınevi.
- Scheff, Thomas (1980). *Catharsis in Healing, Ritual and Drama*. Berkeley: University of California Press.
- Schutz, Charles E (1977). "The Psycho-Logic of Political Humour". *It's a Funny Thing: Humour*. ed. Antony J. Chapman, Hugh C. Foot, Welsh Branch British Psychological Society, Oxford, New York, Toronto: Pergamon Press. 65-69.
- Scruton, Roger, Peter Jones (1982) "Laughter", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 56: 197-228.
- Speier, Hans (1998). "Wit and Politics: An Essay on Laughter and Power". *American Journal of Sociology*. 103(5): 1352-1401.
- Strayer, Joseph R. (1958) "The State and Religion: An Explatory Comparison in Different Cultures – Greece and Rome the West, Islam", *Comperative Studies in Society and History*. 1: 38-43.
- Sütçü, Özcan Yılmaz (2016). "Komedi ve Felsefe". *Medya ve Mizah*. ed. HuriyeKuruoğlu-Mikail Boz. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.3-15.
- Şen, Cafer (2016), "Fıkraların Psikanalitik Yapısal Dinamikleri". *Millî Folklor*. 109:128-140.
- Tayeb El-Hibri (2004) *Reinterpreting Islamic Historiography*. Harun al Rahsid and the Narrative of the 'Abbasid Caliphate. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trahair, L (2007). *The Comedy of Philosophy*. New York: State University of New York Press.
- Toktaş, Fatih (2016). "İslâm'da Mizah". *Medya ve Mizah*. ed. Huriye Kuruoğlu-Mikail Boz. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.123-136.
- Turan, Osman (2012). "Türkler ve İslâmiyet", *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul: Ötüken Yayınları. 15-45.
- Usta, Çiğdem (2009). *Mizah Dilinin Gizemi*, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yağcı, Özcan (2016). "Mizaha Tutunmak", *Medya ve Mizah*. ed. HuriyeKuruoğlu-Mikail Boz. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.17-29.
- Zijderveld, Anton (1982). *Reality in Looking-glass: Rationality through an Analysis of traditionaly Folly*. London.

