

DOĞU ARAŞTIRMALARI

Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kùltür Araştırmaları Dergisi

A Journal of Oriental Studies

Sayı/Issue: 1, 2008/1

İstanbul–2008

DOĞU ARAŞTIRMALARI

A Journal of Oriental Studies

Sayı/Issue: 1, 2008/1

Yılda İki Kez Yayınlanan Uluslararası Hakemli Dergi

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü (Owner and Managing Editor)

Prof. Dr. Ali Güzelyüz

Yayın Kurulu (Editorial Board)

Prof. Dr. Mustafa Çiçekler

Prof. Dr. Halil Toker

Prof. Dr. Ali Güzelyüz

Doç. Dr. Mehmet Atalay

Doç. Dr. Mehmet Yavuz

Doç. Dr. Abdullah Kızılcık

Bilimsel Danışma Kurulu (Advisory Board)

Prof. Dr. M. Fatih Andı (İstanbul Ü.)	Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mustafa Çiçekler (İstanbul Ü.)	Prof. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Ü.)	Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Hayati Develi (İ. Kültür Ü.)	Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Ü.)	Prof. Dr. Victor el-Kik (Univ. Libanaise)
Prof. Dr. A. Yaşar Koçak (İstanbul Ü.)	Prof. Dr. Halil Toker (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Ü.)	Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Ü.)	Prof. Dr. Muhammet Yelten (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Ü.)	Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü.)
Doç. Dr. Selami Bakırcı (Atatürk Ü.)	Doç. Dr. Mehmet Atalay (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Hicabi Kırılğıç (Ankara Ü.)	Doç. Dr. Abdullah Kızılcık (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Derya Örs (Ankara Ü.)	Doç. Dr. Mehmet Yavuz (İstanbul Ü.)

Her makale üç danışman tarafından incelenmektedir/ Each manuscript is evaluated by three referees.

Yazışma Adresi (Correspondence)

Prof. Dr. Ali Güzelyüz

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü

34459 Beyazıt-İstanbul

E-posta Adresi (E-mail)

doguarastirmalari@doguedebiyati.com

İnternet Adresi (Web)

<http://www.doguedebiyati.com/doguarastirmalari.htm>

ISSN 1307-6256

SUNUŐ

Elinizdeki bu sayı ile yayın hayatına başlayan Doğu Araştırmaları Dergisi, Şarkiyat alanında çağın gereğini yerine getiren bir bilimsel etkinlik olarak; öncelikle dil ve edebiyat, aynı zamanda tarih, sanat ve kùltür alanlarında özgün makalelere ve nitelikli çevirilere yer veren uluslararası hakemli bir dergidir.

Amacımız Doğu dil, edebiyat, tarih, sanat ve kùltürü konularında çalışmalar yapan araştırmacıların düşüncelerini buluŐturacak bilimsel bir ortam oluŐturmaktır.

Yılda iki kez yayımlamayı düşündüğümüz dergimizin hedefi araştırmacıların yaptığı çalışmaları yayın hayatına taşıyarak bu alandaki boşluğun doldurulmasına bir nebze de olsun katkıda bulunmaktır.

Bu yürüyüşümüzde araŐtırmacı ve okuyucularımızın bize destek vermesini, öneri ve eleŐtirileriyle bize yol göstermesini dileriz.

Bir sonraki sayıda yeniden buluŐmak üzere.

Yayın Kurulu

YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

- Doğu Araştırmaları Dergisi; "Doğu Dilleri ve Edebiyatları" çerçevesinde çağın gereğini yerine getiren bir bilimsel etkinliğe zemin hazırlamak amacıyla yönelik olarak; öncelikle dil ve edebiyat, aynı zamanda tarih, sanat ve kültür alanlarında özgün makalelere ve nitelikli çevirilere yer veren uluslararası hakemli bir dergidir.
- Derginin yayın dili Türkçedir. Ancak herhangi bir dilde de yazı gönderilebilir. Bu durumda Türkçe çevirinin de metne eklenmesi gerekmektedir. Yabancı dildeki yazıların yayımlanması, Yayın Kurulu'nun onayına bağlıdır.
- Dergiye gönderilecek yazıların, Türk Dil Kurumu'nun yazım kurallarına uygun olması gerekmektedir.
- Türkçede yaygın kullanılan yabancı kelimelerin dışındaki kelimelerin Türkçe karşılığının kullanılmasına özen gösterilmelidir.
- Yazılar MS Word programında yazılmalıdır. Yazılarda "Times New Roman" yazı tipi kullanılmalı, yazı boyutu 11 punto ve girinti 1 cm olmalıdır. Farklı yazı tipi kullananların, kullandıkları yazı tiplerini de göndermeleri gerekmektedir.
- Yazar, kısa özgeçmiş bilgilerini göndermelidir.
- Makalelerin özetleri 250 kelimeyi aşmamalıdır. Yazı başlıkları, özet ve anahtar kelimeler Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makalelerdeki dipnotlar, sayfa altı dipnot tekniğine uygun olmalıdır.
- Yazıların, elektronik posta ile doguarastirmalari@doguedebiyati.com adresine veya CD ile Prof. Dr. Ali Güzelyüz, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, 34459 Beyazıt-İSTANBUL adresine gönderilmelidir.
- Yazılarda resim, çizim veya herhangi bir görsel anlatım varsa; bunların en az 300 dpi çözünürlükte taranması ve kullanıldığı metindeki adları ile kaydedilerek gönderilmesi gerekmektedir.
- Yayımlanan yazıların sorumlulukları yazı sahiplerine aittir.
- Yazılar, B5 sayfa boyutuna göre 30 sayfayı geçmemelidir. Ancak geniş kapsamlı yazılar, Yayın Kurulu'nun onayıyla seri halinde de yayımlanabilir.

İÇİNDEKİLER

MAKALE

- ❖ İRAN MİTOLOJİSİNDE SU, SU İLE İLGİLİ KUTSALLAR VE TÖRENLER, PROF. DR. NİMET YILDIRIM, S. 7-36
- ❖ ARDÂVÎRÂF VE ARDÂVÎRÂFNÂME, PROF. DR. NİMET YILDIRIM, S. 37-56
- ❖ ÇAĞDAŞ İRANLI YAZAR BOZORG ALEVÎ'NİN HAYATI, ÜSLUBU, ESERLERİ VE İKİ ÖYKÜSÜ, PROF. DR. ALİ GÜZELYÜZ, S. 57-74
- ❖ TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ VE ŞİİRİ, DOÇ. DR. MEHMET ATALAY, S. 75-88
- ❖ ALİ EKBER DİHHODA (1878-1955)'NİN HAYATI VE ESERLERİ, KADİR TURGUT , S. 89-98
- ❖ AHMED EMİN (HAYATI, ESERLERİ VE BAZI GÖRÜŞLERİ), PROF. DR. ADNAN DEMİRCAN, S. 99-114
- ❖ SÎBEVEYH'İN HAYATI VE EL-KİTÂB'A YÖNELİK BAZI ELEŞTİRİLER, DR. ALİ BULUT , S. 115-138
- ❖ MAHMUD SAMİ EL-BÂRÛDÎ, HAYATI, EDEBÎ KİŞİLİĞİ VE ŞİİRLERİNDEN ÖRNEKLER, Y. DOÇ. DR. ATILLA YARGICI, S. 139-148

ÇEVİRİ

- ❖ ŞENB-İ GAZAN, MUHAMMED MEHDÎ-İ BURÛŞEKÎ, ÇEVİREN: PROF. DR. MEHMET KANAR, S. 149-170

TANITIM

- ❖ KİTAP TANITIMI: *1001 INVENTIONS, MUSLIM HERITAGE IN OUR WORLD*, DR. FAZLI ARSLAN, S. 171-176

CONTENTS

ARTICLES

- ❖ WATER IN IRAN MYTHOLOGY, SACRALS ABOUT WATER AND CEREMONIES, BY: PROF. DR. NİMET YILDIRIM, P. 7-36
- ❖ ARDÂVÎRÂF AND ARDÂVÎRÂFNÂME, BY: PROF. DR. NİMET YILDIRIM, P. 37-56
- ❖ THE LIFE, STYLE, WORKS AND TWO STORIES OF MODERN IRANIAN AUTHOR BOZORG ALAVI, BY: PROF. DR. ALİ GÜZELYÜZ, P. 57-74
- ❖ TÂHIRU'L-MEVLEVÎ AND HIS POEMS, BY: ASSOC. PROF. DR. MEHMET ATALAY, P. 75-88
- ❖ THE LIFE AND WORKS OF ALI AKBAR DIHKHODA (1878-1955), BY: KADİR TURGUT, P. 89-98
- ❖ THE LIFE, WORKS AND SOME THOUGHTS OF AHMAD AMIN, BY: PROF. DR. ADNAN DEMİRCAN, P. 99-114
- ❖ LIFE OF SÎBEVEYH AND SOME CRITIQUES IN RELATION TO THE AL-KITÂB, BY: DR. ALİ BULUT, P. 115-138
- ❖ MAHMUD SAMI AL BARUDI'S LIFE, LITERARY PERSONALITY AND EXAMPLES OF HIS POEMS, BY: ASSİST. PROF. DR. ATİLLA YARGICI, P. 139-148

TRANSLATES

- ❖ SHANB-I GHAZAN, MUHAMMED MEHDÎ-I BURÛSHEKÎ, TRANSLATED BY: PROF. DR. MEHMET KANAR, P. 149-170

REVIEW

- ❖ BOOK REVIEW: *1001 INVENTIONS, MUSLIM HERITAGE IN OUR WORLD*, BY: DR. FAZLI ARSLAN, P. 171-176

İRAN MİTOLOJİSİNDE SU, SU İLE İLGİLİ KUTSALLAR VE TÖRENLER

NİMET YILDIRIM*

ÖZET

Eski İran'da en çok kutsanan öğelerden olan su, Zerdüş inanclarında ikinci kutsaldır. *Bundehişn*'e göre su, tanrının yarattığı yedi önemli maddenin "ikincisi"dir. Göklerden sonra var edilen, yaratılışı elli gün süren ve dünyanın her bölgesinde yer altında bulunan suyun sorumlusu kutsal ölümsüz Hordâd'tır. Eski İranlıların inanışlarına göre; Elburz eteklerinde "Ferâhkert" adında, yerkürenin üçte birini kapladığına inanılan büyük bir deniz bulunmakta, yeryüzündeki bütün sular taşıdıkları kirlerden temizlendikten sonra ona akmaktadır. Tanrısal nitelikler verdikleri ateşe olduğu kadar, suya da saygı duymuş olan eski İran halkları onu kirletmeği de günah saymışlardır. İnançlarında suyu koruma konusunda hassas dinî emirler de her zaman var olagelmiştir. Bütün bunların yanı sıra su, Zerdüş ayinlerinde de sürekli bulundurulması gerekli öğelerden biri olmuştur. İran mitolojisinde "su" son derece önemli öğelerden biridir. En eski dönemlerden günümüze kadar bütün İran inanışlarında su ile ilgili çok sayıda kutsal hep var olagelmiştir. Öte yandan "âb-i hayât: *hayat suyu*"ndan içme düşüncesi, ölümden kurtaracak ilaçlar elde etme amaçlı araştırmalar, en eski dönemlerden beri çeşitli milletlerin tarihleri, kültür ve medeniyetlerinde var olagelmiş ve bu amaçla birtakım tarihî ve efsanevî kahramanlar oluşturulmuştur.

ANAHTAR KELİMELER

Fars Edebiyatı, İran Edebiyatı, İran Mitolojisi, Mitoloji, Mazdeizm, Zerdüş mitolojisi, hayat suyu, ab-i hayat, zerdüş inancında su, su.

WATER IN IRAN MYTHOLOGY, SACRALS ABOUT WATER AND CEREMONIES

ABSTRACT

Water which is among the most blessed elements in Ancient Iran, is the second sacral in Zoroaster belief. According to *Bundehishn*, water is the "second" of seven important elements which are created by God. Holy, immortal Khordad takes care of water which was created after the creation of heavens within fifty days and found underground in every region of the world. According to the belief of Ancient Iranians; there is a huge sea which is called "ferahkert" is believed to be covered one third of the earth in the hillsides of Elburz; and all waters in the earth run into it after they are cleaned from their dirt. The Ancient Iranians viewed water as fire which has celestial qualities, they believed that to contaminate water is sin. There have been many religious measures over conserving water. In addition, water has become one of the most necessary elements in Zoroaster rituals.

"Water" is one of the most important elements in Iranian mythology from primal times to present day there have always been many sacred belief about water in Iran beliefs. On the other hand "âb-i hayât: the idea of drinking from "elixir" and inquiries

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü.
Email: yildirim2002@hotmail.com

about finding medicines which would deliver from death, have been in the history, culture and civilization of the many nations from ancient times and for this purpose many historical and legendary heroes have been developed.

KEY WORDS

Persian Literature, Iran Literature, Iran Mythology, Mythology, Mazdeism Zoroaster Mythology, elixir, ab-i hayat, water in the zoroaster belief, water.

Âb : Su

Âb: *su* sözcüğü, *Avestâ*'da; “âpī”, Sanskritçede; “âp”, Pehlevicede; “âp”, “âv”¹, Farsça bazı lehçelerde; “âf”, “âv” ve “ev” şekilleriyle de görülür.² Âb kelimesi, Mazdeist literatürde; “Âbân”, “Âbân Yeşt”, “Âbângân”, “Âbrîzân” gibi kelimelerde de yer alır. Suları koruyan melek de, “Apâmnâpât” adını taşır.³ Yararlı unsurları etkinlikleri oranında kutsayan İranlılar, hayatın temel gerekleri olan bu öğelerin bir özel tanrının korumasında bulunduğu inanırlar. Su da, bu öğeler arasında yer alır ve *Avestâ*'da övülüp kutsanır. Ahura Mazda suyu yarattığında, bütün sular Elburz Dağı'nın güney eteklerinden çıkan, içerisinde her biri ayrı özelliklere sahip bin gölün suyunu bulduran Ferâhkert Denizi'ne doğru akmaya başlar.⁴

Eski İran'da en çok kutsanan öğelerden olan su, Zerdüş inanclarında ikinci kutsaldır. *Bundehişt*'e göre su, tanrının yarattığı yedi önemli maddenin “ikincisi”dir. Göklerden sonra var edilen, yaratılışı elli gün süren ve dünyanın her bölgesinde yeraltında bulunan suyun sorumlusu kutsal ölümsüz Hordâd'tır. Eski İranlıların inanışlarına göre; Elburz eteklerinde “Ferâhkert” adında, yerkürenin üçte birini kapladığına inanılan büyük bir deniz bulunmakta, yeryüzündeki bütün sular taşıdıkları kirlerden temizlendikten sonra ona akmaktadır. Tanrısal nitelikler verdikleri ateşe olduğu kadar, suya da saygı duymuş olan eski İran halkları onu kirletmeği de günah saymışlardır. İnançlarında suyu koruma konusunda hassas dinî emirler de her zaman var olagelmıştır. Bütün bunların yanı sıra su, Zerdüş ayinlerinde de sürekli bulundurulması gerekli öğelerden biri olmuştur.⁵

“Ey yüce Ahura katından olan **su**, Överim seni zevr ile ve iyi düşünce ile.” *Avestâ/Yesnâ*, Hât: 68, 3. “Överim seni ey ateş, Ahura Mazda'nın oğlu ve bütün ateşleri. Överim güzel **suları**, Ahura Mazda'nın yarattığı bütün **suları** ve bitkileri.” *Avestâ/Yesnâ*, Hât; 1, 12.

¹ Affî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Niviştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş., s. 401; Pûrdâvûd, İbrâhîm, *Ferheng-i Îrân-i Bâstân*, Tahran 1380 hş., s. 65; Kezzâzî, Mîr Celaluddîn, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1381-1382 hş., I, 188; Boyce, M., “âb/water”, *EIr.*, I, 27. Mu'în, *Ferheng*, “âb”, I, 2.

² Tefezzulî, Ahmed, “âb”, *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî/DMBİ*, Tahran 1367 hş. I, 18-19; Dihhudâ, Alî Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş., “âb”, II, 8, 14.

³ Oşiderî, Cihângîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 51.

⁴ Affî, *Esâtîr*, s. 401; Boyce, M., “âb/water”, *Encyclopaedia Iranica/EIr.*, New York, I, 27.

⁵ Boyce, M., “âb/water”, *EIr.*, I, 27; Tefezzulî, Ahmed, “âb”, *DMBİ*, I, 18-19.

Sümerlerin eski inanışlarında görüldüğü gibi, en eski dönemlerden beri İranlılarca da su; saygı duyulan, evrenin düzeninde yaratıcı rol oynayan ve tanrısal özellik taşıdığına inanılan bir ögedir. Bu yüzden *Avestâ*'da defalarca suyun kutsallığı ve önemi üzerinde durulur. Başta Herodot olmak üzere Yunan tarihçileri de İranlıların suyu kutsadıklarını ifade ederler: “*İranlılar suya işemezler, tükürmezler ve onda ellerini yıkamazlar. Çünkü suyun her türlü pislikten uzak kalması gerekir.*” Yine İranlılar, bazı törenlerde su için kurbanlar kesip fidiye verirler. Tarihî rivayetlerde; İranlıların MÖ. II. yüzyılda su meleği için bir nehir kıyısı ya da çeşme kenarında bir çukur kazarak yanında kurban kestiklerinden söz edilir. Suya saygı göstergesi bu törenler, V. ve VI. yüzyıllara kadar süregelmiştir.⁶

İsfend ayının “hûr” adıyla bilinen “on birinci günü”, eski İran’da yılda altı kez düzenlenen “gâhenbâr” adlı kutlama törenlerinden ikincisinin ilk gününe rastlar. Allah, suyu bu günde yaratmıştır. Yılın sekizinci ayı ve ayın onuncu günü, “Âbân” adını taşır.⁷ İki su meleğinden birinin adı; “Apâmnapât”, diğersinin adı da, “Anahita”dır. Âbân Yeşt’te onun ululuğundan söz edilir. Dişil olduğundan dolayı adı, bazı metinlerde “bânû: hanım” kelimesiyle birlikte de anılır.⁸

Su, sadece eski İran’da efsanevî bir anlam ifade etmez. Klasik medeniyetlerin tamamında suyun önemi birtakım gizemli ve olağanüstü özellikleriyle birlikte her zaman var olagelmıştır. Babil kalıntılarında elde edilen birtakım belgelerde; “*Çok eski devirlerde evrenin yoğun bir su kütleli halinde bulunduğu, zamanla tanrıların birbiri ardından var olmaya başladıkları, akıl ve bilgeliğin gereği önemli icatlara imza atıp yaratıcılıklar sergiledikleri ve sonunda en güçlü tanrının yeryüzünü yarattığı, ardından onun emriyle yeryüzünde şiddetli bir tufan koptuğu, karaların suların ayrıldığı, işlerin yoluna girdiği, yer ve gök suları arasında sınırların belirlendiği*” söylenir.⁹

Yaratılış ve doğuşun sudan oluşu; Mısır, Hint, İran, Asur, Babil ve Yunan milletlerinin evren mitolojilerinin temellerini oluşturur. Adı geçen milletlerin çoğunun mitlerinde ilk yaratılışta, ilk var edilenlerin okyanuslar olduğuna inanılır. *Rig Veda*’ya göre; “*Başlangıçta her taraf karanlıklar içerisindeydi. Hiçbir şey aydınlık değildir ve görülmez. Her taraf sularla kaplıdır.*” *Bundehişt*’de; “*ilk yaratılan objenin gözyaşı olduğu*”, “*her şeyin de sudan yaratıldığı*” ifade edilir. *Rivâyet-i Pehlevî*’ye göre; “*her şey gözyaşından var edilmiştir*”.¹⁰

⁶ Yâhakkî, Muhammed Ca’fer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 25; Affî, *Esâtîr*, s. 402; Boyce, M., “âb/water”, *Elr.*, I, 27.

⁷ Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsârü’l-bâkiye ‘ani’l-kurûni’l-hâliye* (nşr. Eduard Sachau), Leipzig 1923, s. 226; Mu’in, *Ferheng*, “gâhenbâr”, III, 3191.

⁸ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 25.

⁹ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 25.

¹⁰ Zumurrudî, Humeyrâ, *Nakd-i Tatbîkî-yi Edyân ve Esâtîr Der Şâhnâme-yi Firdevsî, Hamse-*

Yaratılıştta suyun etkisi, Hint efsanelerinde de dikkat çekici bir şekilde yer alır. *Ramayana* kahramanlık hikâyesine göre; eski dünyanın her tarafı suyla kaplıdır. Yeryüzü, suyun üzerinde yaratılmıştır. Kendi varlığını kendisi sürdüren Brahma dışındaki tanrıların tamamı suda meydana gelmişlerdir. Brahma bir şekilde ortaya çıkmış ve yeryüzünü suyun derinliklerinden çıkartarak dünyayı yaratmış, sonra da kutsalları olan çocuklarını dünyaya getirmiştir. Güçlü Hint tanrılarında Vişno'nun da sudan meydana geldiği ve bu gerekçeyle de “*suda hareket eden*” anlamındaki “Narayana” kelimesiyle anıldığı belirtilir.¹¹

Eski Hint halklarından birinin suya taptığını aktaran rivayetlerde; “*suda bir melek bulunduğu, suyun bütün bitkiler ve canlıların, hemen her şeyin aslını, hayatı temelini oluşturduğu*” belirtilir. Eski Hint geleneklerinde; suyu kutsayan birtakım törenler düzenlenir, ona verilen değer gösterilir. Sâmî kökenli rivayetlerde, suyun rolü oldukça önemlidir. Tanrı, sular arasında bir felek yaratmış ve bununla suları; feleğin üstündeki ve altındaki sular olmak üzere ikiye ayırmıştır. Daha sonra gökyüzünün altında kalan suların bir tek yerde toplanmasını ve kara parçasının ortaya çıkmasını emretmiş, böylece yeryüzü meydana gelmiş, suların bir araya toplanarak oluşturdukları büyük kütlede de “deniz” adı verilmiştir.¹² İslâm sonrası Fars kültüründe de su en önemli öğeler arasında yer alır. *Kur'an*'da su, “*her şeyin kaynağı*”dır ve “*bütün canlılar sudan yaratılmıştır.*”

“İnkâr edenler, göklerle yer bitişik halde iken bizim onları birbirinden kopardığımızı ve her canlı şeyi sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi? Yine de inanmazlar mı?” Enbiyâ (21), 30. “Allah, her canlıyı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üstünde sürünür, kimi iki ayağı üstünde yürür, kimi dört ayağı üstünde yürür...” Nûr (24), 45.

İslâmî kaynaklarda; Allah'ın “Levh-i Mahfûz”, “arş” ve “kürsü”yü var ettikten sonra bütün evreni sudan yarattığı ifade edilir. Dünyayı yarattığında heybetli bir bakışıyla sular kaynamış ve suların ortasından bir duman yükselmiş, o dumandan gökler yaratılmıştır. Kıyamet gününde her şey yıkılıp yok edildiğinde de, yine gökler dumana dönüşecektir.¹³

“Sonra buhar/duman halindeki göğe yöneldi de, ona ve yerküreye şöyle seslendi: “İsteyerek veya istemeyerek gelin!” Onlar şöyle dediler: “İsteyerek geldik!” Fussilet (41), 11. “O'nun arşı da su üzerinde idi. Böyle yapması, iş ve davranış yönünden hanginizin daha güzel olduğunu belirlemek için sizi denemeye yöneliktir.” Hûd (11), 7.

Su, en eski devirlerden günümüze dek bütün milletlerin inanışlarında dikkat çekici önemini hep korumuştur. Moğollar ihtiyaç duyduklarında birkaç taşı suya atarak “Jadamishi” adı verdikleri bir tür büyü yaparlardı. İnanışa göre; bu taşların içine konulduğu suda yıkanmaları durumunda yaz ortası da olsa, soğuk, kar, buhar ve yağmur şiddetle bastırır ve bunlarla düşmanlarını yenilgiye uğrattırlardı. Halk inanışlarında günümüzde de benzeri efsaneler görülmür. Örneğin; nikah masasına, içi su dolu bir kase konulur. Nikah

yi *Nizâmî ve Mantıku't-tayr*, Tahran 1382 hş., s. 131.

¹¹ Yâhâkkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 26.

¹² Yâhâkkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 26.

¹³ Yâhâkkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 26.

töreninden sonra o su gelinin başına dökülür. Çatının dört tarafından alınan su, bir yumurta kabuğuna konularak kadınlara içirilirse hamile kalırlar. Su ile tuz, “Fatıma’nın mihrî” olarak bilinir ve bu yüzden kirletilmemesi gereken nesnelere arasında yer alırlar. Bu inanış, eski İran rivayetlerini de önemli ölçüde yansıtmaktadır.¹⁴

Mes’ûdî (ö. 346/957), *Murûcu’z-zeheb*’te; eskilerin rivayetlerine dayanarak yaratılış efsanesini anlatırken; “*başlangıçta her şeyin sudan yaratıldığı, gökler, yerler ve arşın hep sudan var edildiği*” inancını aktarıp bu inanışın; suyu maddelerin maddesi, temel madde ve üretken unsur olarak kabul eden bazı eski Yunan filozoflarının görüşlerine yakınlığı ve benzerlikleri bulunduğunu söyler. Nizâmî-yi Gencevî, *İskendernâme*’sinde; İskender’in yedi hekimle birlikte yaptığı toplantıda, aynı zamanda İskender’in danışmanı da olan hekim Valens’in ilk yaratılış konusundaki görüşlerini şöyle aktarır:

Şöyle dedi bana, bilge ve dürüst;
“Yoktu önceden sudan başka bir cevher.”

Nizâmî-yi Gencevî

Nâsır-i Husrev (ö. 481/1088) de, dizelerinde suyun hayat verici etkisini “*can veren bir melek*” ve “*hayat kaynağı bir nesne*” nitelemesiyle ifade eder. Bir şiirinde de; evrenin yaratılışı konusunda şu duygularını dile getirir:

Temeli bu evrenin, felek ve yedi gezegen,
Yaratıldı sırasıyla bu dört cevherden:
Aydınlık sudan, karanlık topraktan, ateşten ve rüzgardan,
Dört cevher ve her biri diğerinin zıddı.

Nâsır-i Husrev

Su, toprak, rüzgar ve ateşten oluşan dört temel madde, Müslüman filozoflara göre, “*dört asıl*”, “*dört unsur*” diye bilinen “*dört öge*”yi oluşturur. Eskilerin inanışlarına göre de; evrenin bütün varlıkları dört unsurdan meydana gelmiştir.¹⁵

Âb; “deniz, göl, ırmak, çay, çeşme, ihtişam, tazelik, serinlik, yüzsuğu, onur, haysiyet, şeref, tarz, tavır, gidişat, parlaklık, güzellik, aydınlık, makam, meni, gözyaşı, güzel koku ve gül suyu” gibi anlamlarda da mecazî olarak kullanılır.¹⁶

Âb, bazı kelimelerle mazmûnlar da oluşturur: “âb âsâ: *temiz, arı*”, “âb-i âb: *Allah’ın zâtı*”, “âb-i ahmer: *kırmızı şarap*”, “âb-i âsuman: *yağmur*”, “âb-i âteşbâr: *yok eden*”, “âb-i âteşefrûz: *şarap*”, “âb-i âteşhû(y): *kaynayan su, şarap*”, “âb-i âteşhiyâl: *şarap*”, âb-i “âteşreng: *kırmızı şarap*”, “âb-i âteşzede: *gözyaşı*”, “âb-i âteşşerâr: *şarap*”, “âb-i âteşgûn: *şarap*”, “âb-i âteşnişan: *şarap*”, “âb-i âteşnumây: *şarap*”, “âb-i âteşfâm: *yakut renkli şarap*”, “âb-i

¹⁴ Yâhâkkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 26.

¹⁵ Yâhâkkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 26.

¹⁶ *Ânendrâc*, “âb”, I, 2-3; *Luğatnâme*, “âb”, II, 8-14; Şükun, Ziya, *Ferheng-i Ziyâ*, İstanbul 1984, “âb”, I, 1-2; Afifî, *Ferhengnâme*, “âb”, I, 1-2; Enverî, *Sohen*, “âb”, I, 1-2.

âteşin: *gözyaşı*”, “âb-i âzerâsâ: *kırmızı şarap*”, “âb-i âzergûn: *kırmızı şarap*...¹⁷

Su, akıcılık özelliğiyle “*hayat*”a, kesintisizlik özelliğiyle “*sevgilinin saçı*”na benzetilir. Yüzünü yerden kaldırmadığı için “alçak gönüllülük” sembolüdür. Aşğın, aşk ile yanan gönlünü söndürmek için durmadan akar. Ancak o ateşin söndüğü olmaz. Susuzluğu ayna gibi algılanır. Yerinde duramaz. Her zaman kararsız ve heyecanlıdır. Susuzluğu giderici özelliğiyle “vuslat”ı simgeler. Kılıç ve hançerle kullanıldığında “*demire su verilerek çeliğe dönüştürülmesi*” olayından yola çıkılır, bu ilgiyle “âb-i tığ” ya da “tığ-i âbdâr” tamlamaları kurar. Tasavvufta, çeşitli kullanımlarının yanı sıra insanın yapısını teşkil ettiğine inanılan dört unsurdan biri olarak da söz konusu edilir.¹⁸

Çin mitolojisinde su, ebedilik ve Buda arasındaki son derece yakınlık dikkat çeker. Mitraizm’de suyun şekillenmiş görünümü olan Soma, hayat ve ölümsüzlük tanrısı olarak bilinir. *Bundehişn*’de; ölümsüzlük çeşmesi adıyla bir pınardan söz edilir. Söz konusu pınarın suyu yaşlılığı önler, suyundan içen ya da içerisine girip yıkanan yaşlılar on beş yaşında gençler olur ve ölümsüzleşirler. Çin mitolojisinde; kutsal Konlon Dağı’nın dibinden çıkan Sarı Irmak ve dört ayrı ırmağın sularından içen sonsuz hayat kazanır. Dinler tarihinde su, hayatı yenileyen ve sürekli canlandıran bir öge olarak kabul edilir. Suda yıkanma; hayatı yenileme, yeniden doğuş, insanın günahlarından arınmasını ve ilk yaratılışını, dünyaya gelişi anındaki temizliğine kavuşmasını simgeler. Mitraist inanışta ve Hıristiyanlıkta vaftiz geleneği suyun bu özelliklerinden kaynaklanır. Gerçekte de; yeniden dirilişi, yenilenmeği, tanrısal özelliklere, dolayısıyla tanrıya yaklaşmayı sembolize eder. Zerdüş inanişinde da, kutsal bir içecek olan “hûm” içmek hayatı gerçek varlığa ve sonsuzluğa erişirmektedir. Fars edebî metinlerinde bu inanişin yoğun yansımaları dikkat çeker.¹⁹

Seyret bu ulu feleği,

Dolu; toprak, hava, su ve ateşle.

Nâsır-i Husrev

Arşı suyun üzerine o yükledi.

Dünyalılardan hayatını rüzgara o yükledi.

Ferîduddîn-i Attâr

Yok parıltısı ayın, senin terlemiş yanağının yanında,

Güneşin parıltısı varsa da o kadar **canlı** değil.

Nizâmî-yi Gencevî

Vermezler İskender’e bir damla su,

Ne güçle, ne parayla olmaz bu iş.

Hâfız-i Şîrâzî

¹⁷ Affî, Rahîm, *Ferhengnâme-yi Şi’ri*, Tahran 1372 hş., I, 2-4.

¹⁸ Pala, İskender, *Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 2000, s. 11.

¹⁹ Zumurrudî, *Edyân ve Esâtîr*, s. 133-134.

İran mitolojisinde Su ile ilgili Kutsallar ve Törenler***Âbân***

Âbân, İran takvimine göre; yılın 8. ayı, aynı zamanda sonbahar mevsiminin 2. ayının adı. Eski İran takviminde her ayın 10. gününün adı olan Âbân, Farsça “âb” kelimesinin çoğulu olarak “*sular*” anlamındadır.²⁰ Söz konusu ayın bu isimle adlandırılması eski İran’da suyun kutsallığı, suların sorumluluğunda bulunduğu inanan tanrı Nâhîd’in (sular tanrıçası Anahita) etkinliğinden kaynaklanmaktadır. Bu ay adı da, diğerlerinde olduğu gibi Zerdüşî kültürüyle alakalı olarak muhtemelen Ahâmenişler döneminden (MÖ. V. yüzyıl) itibaren kullanılmaya başlanan, Eşkânîler zamanında yaygınlaşan (MÖ. I. yüzyıl) takvimlerden alınmadır.²¹

“Ahura Mazda’nın yarattığı, Asha’nın yolunu izleyenlerin iyi **Âbân**’ını överim. Asha’nın yolunu izleyenlerin Aredvisur Anahita’sını överim. Ahura Mazda’nın yarattığı bütün suları överim.” Avestâ/Horde Avestâ, “Sî Rûze-yi Bozorg”, 10.

Pehlevice “Âpân” şekliyle Âbân; “*bütün suların fizik ötesi alemdeki adı*”, “*Anahita’nın adı veya sıfatı*”dır. Bazı Pehlevice metinlerde “Borzîzed” adıyla da geçer. “Apâmnâpât” ya da “nâpâtapâm” ile aynı olduğu söylenir.²² Klasik Fars kültüründe “*su meleğinin adı*” olarak da bilinir. Eski İran’da her yılın 8. ayı ile her ayın 10. gününün bu meleğın sorumluluğuna verilmiş olduğuna inanılır.²³ Kelimenin sonundaki “-ân” çoğul ekidir. Ancak bugün bu kullanımını kaybetmiştir. Âbân, klasik dilde “âb” sözcüğünün çoğulu olarak kullanılmasına rağmen modern dilde tekil anlamı ifade eder.²⁴

Âbân, aynı zamanda “*demir elementinden sorumlu meleğın adı*”dır. “Âbân ayı” ve “Âbân günü”nde yapılan her şey onun sorumluluğundadır. Bu ayda Âbân günü, diğer aylardaki onuncu günler gibi bayram kabul edilir.²⁵

Avestâ’nın önemli yeşlerinden 5. Yeş, “Âbân Yeş” adını taşır. “30 kerde” ve “133 bend”ten oluşan Âbân Yeş, iki temel konuya yer verir. Bunlardan “Âbânniyâyîş” adıyla bilinen birinci kısım; sular tanrıçası Anahita ve övgüsünü, diğer kısım ise; Anahita için farklı amaçlar ve değişik zamanlarda kurban sunan krallar ve önde gelen kişileri konu alır.²⁶ *Bundehişn*

²⁰ Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 52; Boyce, M., “Aban”, *Elr.*, I, 58; Tefezzulî, Ahmed, “Âbân”, *DMBİ*, I, 29; *Luğatnâme*, “Âbân”, II, 18; Mu’in, Muhammed, *Ferheng-i Fârsi*, Tahran 1375 hş., “Âbân”, I, 7; V, 3-4; Enverî, Hasan, *Ferheng-i Bozorg-i Sohen*, Tahran 1381 hş., “Âbân”, I, 17.

²¹ Bîrûnî, *el-Âsâru’l-bâkiye*, s. 224; Mes’ûdî, *et-Tenbih ve’l-işrâf* (w), s. 134; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 52; Boyce, M., “Aban”, *Elr.*, I, 58-59; Tefezzulî, Ahmed, “Âbân”, *DMBİ*, I, 29; *Luğatnâme*, “Âbân”, II, 18; Enverî, *Sohen*, “Âbân”, I, 17.

²² Dusthâh, Celil, *Avestâ*, Tahran 1381 hş./Horde *Avestâ*, II, 630, 893.

²³ Dusthâh, *Avestâ*, II, 893; Boyce, M., “âbân”, *Elr.*, I, 58; Mu’in, *Ferheng*, “Âbân”, I, 7.

²⁴ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 27; Tefezzulî, Ahmed, “âb”, *DMBİ*, I, 29.

²⁵ Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 52; *Luğatnâme*, “Âbân”, II, 18.

²⁶ *Avestâ*/Yeşthâ, Âbân Yeş, s. 297-322; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 27; Afifî, *Esâtîr*, s. 402; Tefezzulî, Ahmed, “âb”, *DMBİ*, I, 29.

sözlüğünde Âbân, bir imşâspend: *kutsal ölümsüz*'dür. Aynı şekilde "âbânferre: *suların gücüne egemen*" anlamında Nâhîd'in lakabıdır. Âbân ya da Nâhîd, fantastik dünyanın su ve Nilüfer gibi iki önemli simgesiyle yakından ilişkilidir.²⁷

Murûcu'z-zeheb'te; Pişdâdiler şehzadelerinden birinin "Âbân" adlı olduğu ifade edilir. Âbân ayının "Âbânruz" olarak bilinen günü eski İran'da törenlerle kutlanır ve bu törenlere "Âbângâh" adı verilirdi. Fars şiiri ve nesrinde Âbân, hem "*her ayın 10. günü*"nü ifade eden eski anlamında, hem de günümüzdeki anlamıyla, yani "*her yılın 8. ayı*" anlamında kullanılır. Bu günde sultanlar, emirler ve büyüklerden yardım istemek uğurlu sayılır.²⁸ Bu günde İran padişahı Zû, Efrâsyâb'ı yenilgiye uğratmış ve topraklarından sürerek çıkartmıştır. Yine bu gün beş ya da yedi yıl süren bunaltıcı kıtlık sonrası bereket kaynağı yağmurlar yağmıştır.²⁹ Soğuk kış mevsiminin başlangıcı olan Âbân ayında şarap içme geleneği de yaygındır. Su ve onun; bulut, yağmur, kar, deniz ve çığ gibi değişik şekillerdeki görünümü Fars edebiyatında çok geniş boyutlarda şairlerin dikkatlerini çekmiş, Fars şiiri mazmûnlarına farklı ve yeni renkler getirmiştir.

"Ve Efrâsyâb'ı yenilgiye uğrattıkları o gün... Acem, o zulüm ve işkenceden kurtuldu. O ay **Âbân** ayı ve o gün **Âbân** günüydü."

Ebû Alî-yi Bel'amî

Getir üzümün suyunu, **Âbân** ayıdır,

Uzak artık yazın eli, yeryüzünden.

Menûçehrî-yi Dâmğânî

Âbân ayı ve **Âbân** günüdür;

Neşelendir canı, üzümün suyuyla.

Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân

Kesti ya ırmağın suyunu **Âbân** ayı,

Olmalı şimdi elimizde üzümün suyu.

Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân

Zenginleşti, mutlu oldu, gençleşti adaletiyle Ferverdîn'in,

Yoksullaşıp mutsuz kalsa da, yaşlanmış olsa da **Âbân**'in sitemiyle.

Emîr Muizzî

Sımsıcak kanım, su gibi, Mordâd'ta,

Soğuk nefesim, rüzgar gibi, **Âbân**'da.

Senâî-yi Ğaznevî

Âbângân

İran geleneklerinde ay ve gün adının aynı olması durumunda o gün, bayram olarak kutlanır. Bu gelenekten hareketle eski İran'da Âbân ayının 10. günü olan (4 Âbân) Âbân gününde düzenlenen törenlerin adı olan "Âbângân"

²⁷ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 28; Afifî, *Esâtîr*, s. 403.

²⁸ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 28; Pûrdâvûd, *Ferheng-i Îrân-i Bâstân*, s. 66; Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 52; *Ânendrâc*, "Âbân", I, 6; *Luğatnâme*, "Âbân", II, 18.

²⁹ Tefezzüfî, Ahmed, "âb", *DMBİ*, I, 29; *Luğatnâme*, "Âbân", II, 18.

ya da “Âbângâh” Âbân ayının 10. günü için kullanılır.³⁰ Yani; “*Âbân ayının Âbân günü*”. Pehlevce’de “Âpāngān” diye bilinir. Bu günde; Tâhmâsb’ın oğlu Zû, Efrâsyâb ile savaşarak onu yenilgiye uğratmış, ülkesinden kovup kendisi tahta çıkmıştır. Yine bu günde Zû, insanları kanallar kazarak ırmaklar akıtmaları için çalıştırmış, kendisi de onlara yol göstermiştir.³¹ Âbângâh, aynı zamanda sulardan sorumlu meleğin de adıdır.³²

Bu günde Dahhâk, Ferîdûn’un eline esir düşmüş, padişahlığı sona ermiş, bundan sonra Ferîdûn’un hükümdar olduğu haberi bütün ülkelere (heft iklîm: *yedi ülke*’ye) yayılmış, insanlar yeniden evlerine ve ailelerine dönmüşlerdir. Bu yüzden Persler bu günü bayram olarak kutlarlar.³³ Söz konusu gün yağmur yağarsa, erkeklerin günüdür. Gidip suya girerler. Yağmur yağmadığında bu gün kadınlara özgüdür. Suya girer ve bu eylemlerini kutsarlar.³⁴

Bu günün büyüklüğü ve Fars mitolojisindeki yeri hakkında aktarılan rivayetlerden biri de şudur: İran’da yedi yıl ard arda hiç yağmur yağmayınca her tarafta kıtlık olmuş, kuraklık ve kıtlıktan dolayı çok sayıda insan ölmüş, bir kısım insanlar da doğup büyüdükleri köy, şehir ve ülkelerini terk ederek başka yerlere gitmek zorunda kalmışlar, sonunda “Âbângân” adı verilen bu günde yağmur yağmaya başlamış ve insanlar eski topraklarına geri dönmüşlerdir. Bu yüzden Pers geleneklerinde bu günün özel bir önemi ve anlamı vardır. Onu bayram olarak kutsar ve kutlarlar. Bu günde, Tanrıdan, büyüklerden, sultanlar ve krallardan yardım istemek uğurlu sayılır.³⁵ Bu törenlerde Persler, özellikle de kadınlar ırmak ya da deniz kıyılarına giderek sulardan sorumlu tanrıya dua ve yakarışlarda bulunurlar. Âbângân, İranlıların büyük tanrıçalarından olan, akarsular, göller, ırmaklar, denizler ve çeşme sularından sorumlu Anahita’ya özgü bir gündür.³⁶ *Avestâ*’nın 5. Yeşt’i “Âbân Yeşt” adını taşır.

Âbânnâf

“*Kaynak*”, “*sudan doğan*” ve “*göbek*” anlamlarındaki Âbânnâf, *Avestâ*’da; “Apâmnapât”, Pehlevce’de; “Borz”, “Borzîzed” ve “Âbânnâf” şekillerinde geçer. İnanişâ göre; ülkelerin sularını dağıtmakla görevli bir tanrıdır. *Avestâ*’nın su meleğini konu alan bölümlerinde bu tanrıdan da söz edilir. Ferverdîn Yeşt’te; Apâmnapât’ın Zerdüş’t öncesi dönemlerde Âryâlar

³⁰ Mes’ûdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Huseyn, *Murûcu’z-zehab* (w), s. 248; Dûsthâh, *Avestâ*, II, 893.

³¹ Bîrûnî, *el-Âsâru’l-bâkiye*, s. 224; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 28; Boyce, M., “âbân mâh”, *Elr.*, I, 59; Tefezzulî, Ahmed, “Âb”, *DMBİ*, I, 29; *Luğatnâme*, “Âbângâh”, II, 18.

³² Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 52; *Ânendrâc*, “âbângâh”, I, 6.

³³ Gerdîzî, Ebu Sâ’îd Abdulhay, *Zeynu’l-ahbâr* (nşr. Abdulhayy-i Habîbî), Tahran 1363 hş., s. 520-521; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 28; Boyce, M., “âbân mâh”, *Elr.*, I, 59-60; Tefezzulî, Ahmed, “Âb”, *DMBİ*, I, 29.

³⁴ Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 52; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 28; Tefezzulî, Ahmed, “Âb”, *DMBİ*, I/29; *Ânendrâc*, “âbângâh”, I, 6; *Luğatnâme*, “âbângâh”, II, 18.

³⁵ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 28.

³⁶ Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 52.

arasında bilinen ünlü bir tanrı olduğu ve kutsandığı belirtilir. *Veda* ilahilerinde; “*Apāmnāpāt*’ın gökyüzünün derinliklerinden, bulutların içerisinden doğduğu ve orada beslenip büyütüldüğü” ifade edilir. Temiz ve berrak bulutlar, saf ve arı sular onu bir anne gibi besleyip büyütmüşlerdir.³⁷

Âbânniyâyiş

“Niyâyiş-i pencâne: *beşli yalvarış*” olarak bilinen niyâyişlerden biridir. Anahita’nın övgüsünü konu alır. Anahita dünyadaki suların manevî kaynağıdır. Âbân Yeşt’in ilk yedi bendi “âbânniyâyiş” olarak da bilinen “Aredvisur Niyâyiş”tir. Bunlar, su kenarları ve ırmak kıyılarında Âbânruz’da her zaman okunur. Özellikle Âbân günü ırmak ya da deniz kenarlarında Âbânniyâyiş okunmasının sevap olduğuna inanılır. Persler bu gibi günlerde ırmak ya da deniz kenarlarında tanrıya dua ve yakarışlarda bulunurlar.³⁸

Âbân Yeşt

Avestâ’nın, “Yeşler” bölümündeki 21 Yeşt’ten biridir. Tanrıça Anahita’nın övgüsünü konu almakta, “30 kerde” ve “133 bend”ten oluşmaktadır. Tamamını iki bölümde değerlendirilir. Birinci bölümü; Anahita’nın övgüsünü, ikinci bölümü ise; onu övenleri konu almaktadır. Bu bölüm, her biri Nâhîd’e övgülerde bulunmuş sultanlara yer vermekte olduğundan bu Yeşt’in tarihî kısmı olarak nitelenir.³⁹

Âb-i Hayât

Âb-i Hayât: *hayat suyu*. Karanlık ülkesinde bulunduğu ve içenlere ya da yıkananlara ölümsüzlük özelliği kazandırdığına inanılan efsanevî su. İskender bu sudan içmek için uzun ve zorlu yolculuklara çıkmış, ancak amacına ulaşamamıştır. Hızır, içeni sonsuz bir hayata kavuşturduğuna inanılan bu suyu bulmuş, içmiş ve ölümsüzlüğe erişmiştir.⁴⁰ Arapça, Farsça ve Türkçe çeşitli kaynaklar ve edebî eserlerde; “aynu’l-hayat”, “nehru’l-hayât”, “mâ’u’l-hayât”; “âb-i bekâ”, “âb-i câvidânî”, “âb-i câvidâneği”, “âb-i cevânî”, “âb-i zindeği”, “âb-i zindegânî”, “Âb-i Hızır”, “Âb-i İskender”, “çeşme-yi hayât”, “çeşme-yi hayvân”, “çeşme-yi zindegânî”, “çeşme-yi zindeği”, “Çeşme-yi Hızır”, “çeşme-yi hemîşe cevânî”, “direht-i zindeği”, “nûşdârû”, “nûşe-yi enûşegî”; “hayat kaynağı”, “hayat çeşmesi”, “bengisu”, “dirilik suyu” vb. çeşitli isimlerle anılan bu efsanevî su, aslında hemen hemen bütün dünya mitolojilerinde yer alan bir kavramdır. İnsanın dünyaya adım atışından itibaren hemen her toplumda hayatın kısalığı, şiddetli yaşama arzusu, onu her zaman sonsuz bir hayat arama düşüncesine sürüklemiştir. Bu düşünce çeşitli toplumlarda birtakım mitolojik ürünler ortaya çıkarmış,

³⁷ Affî, *Esâtîr*, s. 403.

³⁸ Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 52.

³⁹ Dûsthâh, *Avestâ*, I, 297-322.

⁴⁰ Zemânî, Kerîm, *Şerh-i Câmi-i Mesnevî-yi Ma’nevî*, Tahran 1382 hş., I, 216; Rezmcû, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsi-yi İrân*, Tahran 1381 hş., II, 343; Şemîsâ, Sîrûs, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyyât-i Farsî*, Tahran 1375 hş., I, 28; Pala, *Divan Şiiri Sözlüğü*, 12; Berzger Hâlikî, Muhammed Rızâ, *Şâh-i Nebât-i Hâfiz*, Tahran 1382 hş., s. 1089; Poonawala, I. K., “âb/water”, *EI*, I, 28; *Luğatnâme*, “âb-i hayât”, II, 20; Mu’in, *Ferheng*, “âb-i hayât”, V, 4.

insanların ebedî bir hayat aramak için verdikleri mücadeleleri anlatan özgün destanlar kaleme alınmış, gerçekte olmasa da hayal dünyasında sonsuz bir hayatı canlandırma yoluna gidilmiştir. Tarih ve rivayetlerin tanıklığıyla İran kültür ve edebiyatında da bu düşünce değişik şekillerde günümüze dek aktarıla gelmiştir.⁴¹

Bu bulunması zor, son derece değerli maddeyi elde edebilmek için insanoğlu tarihin en eski devirlerinden beri uzun seferlere çıkmıştır. Karanlıklar ülkesine, bilinmeyen coğrafyalara, uçsuz bucaksız bölgelere, kutsallar diyarına, ölümler yurduna, tanrılar şehrine yapılan, çoğu zaman amacına ulaşamayan zorlu ve son derece sıkıntılı seyahatlerde bulunmuş kişiliklerin serüvenleri de gizemli bir dille aktarıla gelmiştir.⁴² Ortaçağda bütün Avrupa’da batı dillerinde “Fountain of youth/La fontaine de Jovent/Jouvence: *gençlik suyu*” olarak bilinen hayat suyu düşüncesi yeni bir dünyanın keşfedilmesi amacıyla daha da önem kazanmıştır. İspanyolalı ünlü kaşif Ponce de Leon (1460-1521) Florida eyaletini keşfetmesiyle birlikte burada bulunan ve şifa dağıtan çeşmeler hakkındaki tartışmalar çerçevesinde o bölgede gençlik kazandıracak çeşmeyi aramaya başlamıştır.⁴³

Hayat suyundan içme düşüncesi, ölümden kurtaracak ilaçlar elde etme amaçlı araştırmalar, en eski dönemlerden beri çeşitli milletlerin tarihleri, kültür ve medeniyetlerinde var olagelmiş ve bu amaçla birtakım tarihî ve efsanevî kahramanlar oluşturulmuştur. Aynı zamanda çeşitli milletler arasında bu kahramanlar ve kahramanlık hikâyelerinin diğer kültürel değerlerle birlikte dolaşmasıyla kültürel iletişim de sağlanmış, dolayısıyla birbirinden farklı milletlerin edebiyatları, kültür ve medeniyetlerinde bu konuda benzeşmeler de ortaya çıkmıştır.⁴⁴

Klasik dönemlerde hayat suyunu temel alan ve Batı Asya’da yaygın eski Babil kahramanı Gılgamış’la aynı adı taşıyan “Gılgamış Destanı”⁴⁵ ve

41 Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 29; Kubâdiyânî, R.-Âteşîncân, T., “âb-i hayât”, *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. Hasan-i Enûşe), Tahran 1375 hş., I, 1; Ocak, Ahmet Yaşar, “âb-i hayât”, *DİA*, I, 1; Poonawala, I. K., “âb/water”, *ELr.*, I, 28; DMBİ, “âb-i hayât”, *DMBİ*, I, 36; *Anendrac*, “âb-i hayât”, “âb-i zindegânî” “âb-i zindegi”, I, 13, 22; *Luğatnâme*, “âb-i hayât”, “âb-i zindegânî”, “âb-i zindegi”, II, 20, 26.

42 Serkârâtî, Behmen, “Efsâne-yi Âb-i Hayât Der İskendernâme-yi Nizâmî ve Rivâyât-i Diğer-i Dâstân-i İskender”, *Mecm’ua-yi Makâlât-i Kongre-yi beynu’l-milelî-yi Nohomîn Sede-yi Tevellud-i Hekîm Nizâmî-yi Gencevî*, Tahran 1372 hş., II, 227.

43 DMBİ, “âb-i hayât”, *DMBİ*, I, 36; <http://www.factmonster.com> (*The Columbia Electronic Encyclopedia*).

44 *DMBİ*, “âb-i hayât”, *DMBİ*, I, 36.

45 **Gılgamış Destanı:** Homeros’un *İlyada* ve *Odyseia*’yı yazmasından en az 1.300 yıl önce çivi yazısıyla kil tabletler üzerine yazılmış Gılgamış Destanı, en eski büyük edebiyat eseridir ve Gılgamış, edebiyattaki ilk insan kahramandır. Destan, Batı kültürlerinin hepsinde çok ilgi uyandırır. Çünkü zaman ve mekan içinde insan doğası ve insanî değerler arasındaki benzerlikleri doğrular. Destan arkadaşlık ve sevginin, gurur ve şeref, macera ve başarının, bunun yanında ölümden korkunun ve ölümsüzlük isteğinin önemini ortaya koyduğundan, yazıldığı zaman yani bundan neredeyse 4.000 yıl önce yaşayan insanlara olduğu kadar açık bir

şekilde bize de seslenmektedir. Gılgamiş, kendisi veya başka bir ölümlü için ölümsüzlüğün tek yolunun büyük işler yapıp kalıcı anıtlar inşa ederek üne ulaşmak olduğunu gösterir. Ayrıca öğrendiği bir şey de yaşamın değerli olduğu ve sonuna kadar zevkine varılması gerektiğidir. Gılgamiş'in uzun ve çetin yolculuğu boyunca keşfettiği şeyleri biz de kendi yaşamlarımız boyunca öğrenmeliyiz. Gılgamiş gibi, başarısızlık ve ölümün umutsuzluğuyla savaşmalıyız. Gılgamiş gibi, yaşamda nelere değer vereceğimizi seçmeli ve bu tercihleri yapmada özgür olmalıyız. Gılgamiş alışılmadık bir kahramandır, çünkü en büyük araştırmasının entelektüel bir amacı vardır: Bilgiyi elde etmek. Cesarete sahip olmasının yanında, kaderine ulaşmak için büyük bir azım, sabır ve dayanma gücüne de sahip olması gerekiyordu. Son olarak fiziksel tehlikelere dayanarak ölümsüz olamayacağını öğrendiğinde duyduğu üzüntü ve umutsuzluğa karşı savaşı sürdürmek zorundadır. Hayatı yaşamaya değer kılan deneyimleri ve adını ebedileştirmenin yollarını bulmalıdır. Daha sonraki kahramanlar Gılgamiş'in sorunlarını kabul etmekle başlarlar. (Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 261-262)

Ölümsüzlüğün arandığı bir hikaye olan Gılgamiş destanı, Nuh Tufanı'nın anlatıldığı ilk yazılı eserdir. Uruk kenti kralı Gılgamiş'in yaşamını anlatan destan, kimilerine göre kutsal kitapların da kaynağıdır. Coğu tarihçi, tarihin, çivi yazısını bulan Sümerlilerle başladığını söyler. MÖ. dördüncü bin yılın ikinci yarısında Aşağı Mezopotomya'da yaşayan; Ur, Uruk, Kiş, Eridu, Lagaş ve Nippu gibi önemli kentler kuran Sümerlerden geriye, o dönemi yansıtan çok eser kalmıştır. Bunlardan belki de en önemlisi, içinde Nuh Tufanı'nın da anlatıldığı Gılgamiş Destanı'dır. Sümer diliyle "Sha Nagba İmuru: *Her şeyi görmüş olan*" Gılgamiş, bugün Gaziantep'in Suriye'ye sınır ilçesi Karkamış'ın eski adıyla Uruk kentinin kralıdır. Destanın kahramanı Uruk Kralı Gılgamiş, dörtü üçü tanrı, dörtte biri insan olan bir varlıktır. Gılgamiş halk tarafından çok sevilir ama, kral aynı zamanda sert, güçlü ve mağrurdur. Halk bu öfkeli kralın burnu biraz sürtülsün düşüncesiyle tanrılardan yardım ister. Dualar boşa gitmez ve tanrıca Aruru, yarı vahşi bir yaratık olan Enkidu'yu yeryüzüne gönderir. Enkidu destanın ikinci önemli karakteridir. Fakat Enkidu'nun kırlarda yaptığı kısımlar Gılgamiş'tan çok dilekte bulunan Uruk halkının başına bela olur. Gılgamiş, Enkidu'yu yola getirmek için güzel bir fahişe yollar ve ehlileşmesini sağlar. Kadının peşinden kente gelen Enkidu krallar gibi ağırlanır, güzel kokularla yıkanır, kentlilere özgün elbiseler giyer, oturup kalkma dersleri alır. Tanrının isteğinin aksine Gılgamiş'la Enkidu çok iyi arkadaş olurlar.

Güçlerini sınamak için yola koyulan ikili, kendilerine hasım olarak, korkunç sesiyle bile insanları öldürebilen Sedir ormanının korucusu dev Humbaba/Kumbaba'yı seçer. Ancak devin gürleyişi karşısında Enkidu korkudan dona kalır. Gılgamiş, etkilenmez ve devi öldürür. Bunu gören tanrıca İştar, Gılgamiş'a aşık olur. Fakat Gılgamiş tanrıca İştar'ı, fahişe gibi davranıp her önüne gelenle hatta hayvanlarla bile birlikte olduğu için aşağılar ve reddeder. Onuru kırılan tanrıca çok kızmış ve Tanrı Anu'ya başvurarak öcünü alabilecek kutsal bir boğa yaratmasını dilemiş, ancak Gılgamiş ve arkadaşı o boğayı da öldürmüştür. Daha pek çok olağanüstü başarılar kazanan iki yiğidin bu serüvenlerinde sonucu alan hep Gılgamiş'tir. Arkadaşı hep yardımcı durumundadır. Tanrıçanın intikam almak için Uruk kentine yaptığı saldırılar ise iki kahraman tarafından bertaraf edilir. (Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 46; Rezmçü, *Edebiyyât-i Hamâsî*, s. 28)

Bütün bu serüvenlerden sonra günün birinde Enkidu hastalanarak ölüme yenik düşer. Dostunu yitirdiği için çılgına dönen Gılgamiş, kendisinin de bir gün öleceği gerçeği ile karşılaşır paniğe kapılır. Bunun üzerine Bâbil Tufanı'nda sonsuz bir hayata kavuşma özelliği kazanan dedesi, Utnapiştim'e gidip ondan ölümsüzlüğün sırlarını öğrenmek ister atası da ona; "*ölüm çaresi olmayan bir alın yazısıdır*" der. Ancak yine de kendisine okyanusların derinliklerinde yetişen bir bitkinin varlığından ve onu yiyenin ölümsüzlüğe erişerek sonsuzlara kadar genç kalacağını söyler. Utnapiştim, binbir zorlukla Mutlular Adası'ndaki evine gelen Gılgamiş'i geri çevirmez ve ona tufanı anlatır. Tanrılar bir tufan ile insanları yok etme kararı alırlar. Ancak Utnapiştim, Tanrı Ea'nın uyarısı üzerine ailesini, çeşitli zanaat erbabını, hayvan ve bitki türlerini içine alacak yedi bölümden oluşan bir gemi inşa eder. Yedi gün, yedi gece süren ve yeryüzünün sularla kaplandığı tufan sonunda Utnapiştim'in gemisi Nisir Dağı'nın tepesinde karaya oturur.

“İskender Efsanesi” gibi şaheser yapıtlar ortaya konulduğu görülmektedir. Bu örneklerde suyun önemi hemen fark edilir. Çünkü sonsuz hayat sağlayan suyun varlığına olan inancın doğuşunda gerçek hayattaki suyun taşıdığı rol çok büyüktür. Suyun hayat veren, dirilten, yapıcı ve canlılık kazandırıcı özelliği çeşitli inançlarda kendini göstermiş ve ölümsüzlük kazandıran “hayat suyu” efsanesinin doğuşuna uygun zemin hazırlamıştır. Gılgamış destanında “hayat veren bitki”den söz edilmesiyle birlikte hayat suyu ilk olarak Finikelilerin ortaya koymuş oldukları İskender hikâyesinde dile getirilmiştir. Bu hikâyeye göre İskender, hayat suyunu aramış, ancak onu bulamamıştır. Bazılarına göre İskender’in aşçısı İdris bu sudan içerek ölümsüzlüğe erişmiştir.⁴⁶

Fars tarihî rivayetlerinde, Şûş bölgesinde bulunan bazı resimlerden elde edilen verilerde; Hûzistân ve Mezopotamya’da sular ve hayat suyu tanrısı olarak kabul edilen “Kûzezer” lakaplı “Ea” adında bir tanrının varlığından söz edilir. Söz konusu tanrı, hikmet ve bilgi tanrısı olarak da bilinir. Klasik İran’da bazı yörelerde Âdem ile Havva’nın da bu tanrı tarafından yaratılmış olduğu kabul edilir. Fars bölgesinin batı kısımlarında eski Şûş-Taht-i Cemşîd yolu üzerinde bulunan Îlâmîler döneminden kalma bazı belgeler ve resimlerde de hayat suyu konusunda birtakım ipuçları göze çarpmaktadır.⁴⁷

Hayat suyuna, *Kur’ân*’da, Musa ve Hızır kıssası anlatılırken dolaylı temaslarda bulunulur. Ayetlerde olay şöyle özetlenir: Musa Peygamber, bir gün genç arkadaşıyla birlikte, buluşması emredilen biriyle görüşmek üzere yola çıkar. Buluşma yeri “Mecmau’l-bahreyn: *iki denizin birleştiği yer*”dir. Musa, o yeri tanıyabilmek için yanına azık olarak balık almıştır. Balığın canlanıp denize atılması, buluşma yerini belirleyecek işarettir. Ancak Musa’nın arkadaşı, kayanın yanında balığın canlanarak denize atıldığını ona haber vermeyi unutmamıştır. Daha sonra yemek için konakladıklarında arkadaşı durumu Musa’ya anlatır. Bunun üzerine Musa, tekrar oraya döner ve aradığı kişinin orada bulunduğunu görür.⁴⁸ Kendisine Allah tarafından rahmet ve gizli ilim verilen bu kul Hızır’dır. Hızır’la buluşacakları kayanın dibinde “hayat suyu” adı verilen bir kaynak vardı. Bu suyun temas edip de diriltmediği hiçbir şey yoktu.⁴⁹

Utnapiştım, Gılgamış’tan, genç kalmanın sırrının, denizin diplerinde bulunan bir bitkide olduğunu saklamaz. Kral sevinçle denizin diplerine dalar ve otu bulur. Ancak Gılgamış’ın yorgunluktan uykuya dalmasından yararlanan bir yılan, otu yutuverir. Destan, yılanların her bahar deri değiştirmesini bu olaya bağlamıştır. Ebediyen varolma şansını yitiren Gılgamış deliye döner. Çaresiz biçimde geldiği Uruk’ta artık Enkidu’nun ruhuyla kurduğu ilişkiden başka avuntusu kalmamıştır. Gılgamış, Enkidu’ya ölümden sonraki hayata dair yönelttiği sorularla biraz olsun teselli bulurken bilgeliğin dünyanın nimetlerinden yararlanmak anlamına geldiğini kavrar ve destan da sona erer. (Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 46; Rezmcü, *Edebiyyât-i Hamâsî*, s. 28; DMBİ, “âb-i hayât”, DMBİ, I, 36).

⁴⁶ DMBİ, “âb-i hayât”, DMBİ, I, 36; Ocak, Ahmet Yaşar, “âb-i hayât”, *DİA*, I, 1-2; Serkârâtî, “Efsâne-yi Âb-i Hayât”, II, 227-228.

⁴⁷ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 30.

⁴⁸ Kûr’an-ı Kerim, Kehf (18), 60-65.

⁴⁹ DMBİ, “âb-i hayât”, DMBİ, I, 37; Ocak, Ahmet Yaşar, “âb-i hayât”, *DİA*, I, 1.

Hayat suyu ile iç içe olarak Büyük İskender adı etrafında oluşan “İskender Efsanesi”, pek çok yöresel unsuru da içine alarak zenginleşmiştir. MÖ. şekillenmeğe başlayan bu Grekçe efsane, MS. 300 yıllarında tamamlanmış, öte yandan Süryanice’ye aktarılmış versiyonunda İskender’e; “Zülkarneyn: *iki boynuzlu*” lakabı da eklenmiştir. Arapçadaki Zülkarneyn’in bunun tercümesi olduğu öne sürülmektedir. Bu efsanenin Grekçe ve Süryanice metinlerdeki içeriği şöyle özetlenebilir: İskender, insana sonsuz hayat verecek bir çeşme olduğunu bilginlerden öğrenir. Onu aramak için ordusuyla yola çıkar. Yolda çeşitli olaylar sebebiyle askerlerinden ayrılmak zorunda kalır. Yanında sadece aşçısı vardır. Aşçı yemek hazırlamak için bir çeşmeye gider, orada azıkları olan tuzlu balığı yıkamak ister. Fakat balık suya değer değmez canlanır ve içine atlayıp kaybolur. Aşçı bu suyun hayat suyu olduğunu anlayıp bir miktar içer ve geri döner. Başına gelenleri İskender’e anlatır. İskender, aşçının tarif ettiği yeri ararsa da bulamaz ve kızarak onu öldürmek ister. Ancak bir türlü öldüremeyince boynuna bir taş bağlayıp denize attırır. Orada aşçı bir deniz cini olur ve sonsuz hayatına devam eder.⁵⁰

İskender efsanesi, Ortaçağ İslâm dünyasında son derece yaygınlaşmıştır. Bu efsanenin İslâmî kaynaklardaki versiyonu şöyle özetlenebilir: Nuh Peygamber’in torunu Yunan’ın soyundan gelen İskender-i Zülkarneyn, insanüstü güçler kazandıran hayat suyundan bahsedildiğini duyarak onu aramaya karar verir. Rivayete göre: Allah bunu Sâm’ın soyundan birine nasip edecektir. Zülkarneyn halasının oğlu olup “Hızır” diye anılan “Elyesa” ile askerlerinin beraberinde yolculuğa başlar. Hayat suyu, “karanlıklar ülkesi”ndedir. Yolda bir fırtına yüzünden Zülkarneyn ve Hızır askerlerden ayrı düşer ve bir müddet sonra karanlıklar ülkesine gelirler. Zülkarneyn sağa, Hızır sola günlerce yol aldıktan sonra Hızır ilahî bir ses duyar ve bir ışık görür. Bunların kendisini çektiği yere gittiğinde hayat suyunu bulur. Bundan içer ve yıkanır, sonsuz bir hayata kavuşur, insanüstü güç ve yetenekler kazanır. Zülkarneyn ile karşılaşınca durumu ona anlatır, o da, hayat suyunu arar ancak bulamaz ve bir müddet sonra ölür.⁵¹ Hayat suyunu bilgilerle yetişmiş İskender bulamadı. Çünkü hem maddî ve hem de manevî dünya saltanatını birleştirmek isteyenler onu bulamaz. Bu yüzden ona bu değerli su nasip olmadı. Ancak beraberindeki bilge Hızır onu bulabildi ve sonsuz hayatı kazandı.⁵² Hızır’ın içerek ölümsüzlüğe kavuştuğu bu çeşmeden bazı edebî kaynaklarda “Âb-i Hızır”, “Çeşme-yi Hızır” diye de bahsedilir, Fars edebiyatında yaygın “Câm-i Cem” ile de karıştırılır.⁵³

Müslümanlığı kabul ettikten sonra Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında “Hızır”, “İlyas”, “âb-i hayât” gibi kavramlar ve bunlarla ilgili giderek zenginleşen mitolojik unsurlar çok işlenmiş ve yeni örnekler ortaya konulmuştur. Pek çok Arap ve Fars şairinin, başta Ferîduddîn-i Attâr (ö.

⁵⁰ Ocak, Ahmet Yaşar, “âb-i hayât”, *DİA*, I, 1-2; Serkârâtî, “Efsâne-yi Âb-i Hayât”, II, 230.

⁵¹ Ocak, Ahmet Yaşar, “âb-i hayât”, *DİA*, I, 2.

⁵² Onay, Ahmet Talat, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Ankara 1992, s. 8.

⁵³ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 29.

618/1221), Fahrüddîn-i Irâkî (ö. 688/1289) ve Hâfız-i Şîrâzî (ö. 791/1388) gibi İranlı mutasavvıf kişiliklerin bu konuları işlediği, yahut mazmûn olarak kullandığı görülür. Hızır ve İlyas, kıyamet gününe kadar yaşayacaklardır. Çünkü onlar hayat suyuna erişmiş ve ondan içmişlerdir. Hızır, her gün çöllerde/karada; İlyas da, denizlerde gezer. Her ikisi de gezdikleri yerlerde yolunu kaybeden ve yardıma ihtiyacı olanlara yardım ederler. Geceleri ise Zülkarneyn Seddi/Ye'cüc Me'cüc Seddi'ne gider, sabah aydınlığına kadar orada geceyi ibadetle geçirirler. Kıyamet gününe kadar görevleri bu şekilde devam eder.⁵⁴

Tasavvuf edebiyatında “âb-i hayât” kavramı farklı şekillerde kendini göstermektedir. Âb-i hayât; müridin iç dünyasında Allah'a duyduğu aşkın kaynağı olan çeşmedir. Ondandır, asla yok olmaz ve fanilikten kurtulurlar. Bu gerekçeyle Hızır, tasavvuf edebiyatında “mürşid-i kâmil” ve “veli bir kul” olarak nitelenir, sözleri de “deryâ-yi nûr: *nur denizi*” olarak belirtilen hayat suyu gibi etkili kabul edilir. Fars tasavvuf edebiyatında hayat suyu eksenli çok sayıda mazmûn oluşturulmuştur. Bunlar arasında: “âb-i zindegî”, “âb-i zindegânî”, “Âb-i Hızır”, “Çeşme-yi Hızır”, “çeşme-yi hayvân”, “çeşme-yi hayât”, “çeşme-yi zindegî”, “çeşme-yi zindegânî”, “Câm-i İskender“ vb. tamlamalar oldukça yoğun ve yaygın olarak kullanılır.⁵⁵ Âb-i hayât tasavvufta; “aşk” ve “sevgi” anlamlarını ifade eder, sevgilinin ağzını simgeler.⁵⁶ “*Aşk ve sevgi çeşmesi*” olarak nitelenen hayat suyundan içen asla yok olmaz ve sonsuz hayata erişir.⁵⁷

Bazıları, hayat suyunu peygamberler ve velilere özgü “ilm-i ledunnî” ve “gerçek bilgi” olarak kabul etmekte, bazen de onu; “karanlıklar denizi içerisinde gizli, gizemli bir aydınlık denizi” olarak nitelendirmektedirler. Bu aydınlığa erişebilmek için karanlıklar dünyasını terk etmek ve karanlık denizlerden geçmek gerekmektedir.⁵⁸

Sâkî, ver hayat suyunu,
Sun sonsuz hayatı.
Şarap ver, çünkü mümkün olmuyor;
Hayat suyu olmadan yaşamak

Fahrüddîn-i Irâkî

Tasavvufta âb-i hayât; Allah'ın “hây: *diri*” ismini simgeler. Bu ismi özelliği haline getiren kimse, hayat suyu içmiş olur. Artık o, Allah'ın “hây” sıfatıyla diri olduğu gibi, diğer canlılar da onun sayesinde hayat kazanırlar. Ondandır, asla yokluğu görmeyecektir. Belki de bu yüzden Hızır, “insân-i

⁵⁴ Kubâdiyânî, R.-Âteşincân, T., “âb-i hayât”, *Dânişnâme*, I, 1.

⁵⁵ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 30; Kubâdiyânî, R.-Âteşincân, T., “âb-i hayât”, *Dânişnâme*, I, 2.

⁵⁶ Ânenadrâc, “âb-i hayât”, I, 13.

⁵⁷ Seccâdî, Seyyid Ca'fer, *Ferheng-i 'İrfânî*, Tahran 1350 hş., *Ferheng-i 'İrfânî*, s. 1.

⁵⁸ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 29.

kâmil” ve “Allah’ın velisi”, Hızır’ın sözleri de “hayat suyu” gibi nitelenir. Buradan hareketle bazen de hayat suyuna “nur denizi”, gibi isimler verilir.⁵⁹

Hayat suyu, çeşitli Müslüman milletlerinin halk edebiyatı ürünlerine bir motif olarak girmiş ve yüzyıllardan beri kullanıla gelmiştir. Türk edebiyatı da bu genel eğilime kayıtsız kalmamış, Orta Asya, Çağatay ve Azerî edebiyatları kadar Anadolu Türk edebiyatı da bu konularda zengin bir varlık ortaya koymuştur. Âb-ı hayât kavramının Hızır ve Hızır-İlyas’a bağlı olarak ilk işlenmeye başladığı edebî ürünler, dinî-tasavvufî edebiyat sahasında görülür. Bu kavramların gerek gerçek ve tasavvufî anlamları, gerek birtakım semboller olarak kullanıldığı edebî eserlerin başında sûfî şairlerin divanları gelir.⁶⁰

Türk halk ve divan edebiyatında “bengisu” olarak da bilinen hayat suyu ile ilgili zengin motifler oluşmuştur. İçenin ölümden kurtulması, öldürülse bile tekrar dirilmesi, ihtiyarsa gençleşmesi, hastaysa iyileşmesi gibi genel algılamaların dışında hayat suyu, “vahdet: *birlik*” sırrına ermekdir. Bu itibarla iman veya İslâm, hayat suyuna ve Kevser’e benzetilir. “Mümin”, bu suyu içendir. *Kur’ân* da hayat suyudur. Çünkü onun gelmesiyle nice ölü gibi canlar dirilmiştir. Kâbe; birliği, İslâm ve imanı simgelediğinden âb-i hayât olarak kabul edilir. “Hz. Muhammed” bir hayat çeşmesidir. Gönüller onun sözleriyle sonsuz hayat bulurlar. Övülen kişinin, padişahın, sevgilinin, olgun insanın, bilgin ve ariflerin söz ve nasihatleri de hayat suyu gibidir. Bazen şairler de ilhamla yazdıklarına işaret etmek için sözlerini âb-i hayât olarak sunarlar.⁶¹

Aşksız insan, ölü gibidir. Bu itibarla aşk, hayat suyudur. Sevgili, ona vuslat, hatta ayak bastığı yer, eşiği, ayağının tozu, aşığın hayat kaynağıdır. Ağız veya dudaklar mecazî anlamda hayat suyu, ağız hareketi can, hayat göstergesi, sevgilinin dudakları hayat suyudur. Aşığın hayat verir, can bağışlar. Onun için bûsesi bir can çeşmesidir. Aşık sevgilinin bûsesi ile ölümü temenni eder. Çünkü o yine dudaklar sebebiyle yeniden hayata kavuşacaktır. Dudaklar ölüme, özellikle aşk derdine ve hastalığa da ilaçtır. Siyah saçlar “karanlıklar ülkesi”ne benzetilir. Sevgilinin gözleri de hayat pınarıdır.⁶²

Şarap da, hayat suyuna benzetilir. Gönül, kalp, ruh, insana maddî ve manevî hayat sağladığı için âb-i hayât; vücut bunların kafesi, örtüsü ve koruyucusu olduğu için, karanlıklar ülkesidir. Tenine ve nefesine mahkûm olan kişi, İskender gibi ten karanlığında yolunu kaybeder; hayat pınarına ulaşamaz. Gökyüzü, geceleyin siyahlığından dolayı karanlıklar ülkesidir. Ay, özellikle dolunayın şekli, parlaklığı ve rengi bakımından siyah-beyaz tezadı içinde pınara, hayat suyuna benzetilir. Güneş, bütün canlılar için su gibi hayat kaynağıdır. Bahar, bahar rüzgârları ve yağmurlar tohumların, bitkilerin yeşermesi ve dirilmesine sebep oluşlarıyla ölüyü diriltten hayat suyu gibidirler.⁶³

⁵⁹ A. g. e., s. 30.

⁶⁰ Ocak, Ahmet Yaşar, “âb-i hayât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi/ DİA*, I, 2.

⁶¹ Ocak, Ahmet Yaşar, “âb-i hayât”, *DİA*, I, 3.

⁶² A. g. e., I, 3.

⁶³ A. g. e., I, 3.

Bütün arzu ve çabasına rağmen hayat suyunu bulamayan İskender; “*muradına kavuşamayan kişiyi*” temsil eder. Bu sebeple hayat suyuna, “Âb-i İskender/Âb-i İskenderî: *İskender suyu*” da denilir. Akıl ve gönlün erişebileceği nokta sınırlıdır. En güzeli, akıl ve gönlün birlikte olmasıdır. Bu itibarla İskender “akıl”, Hızır ise “gönül”dür. “Gönül Hızır’ı”, ten karanlığında hayat suyunu bulup “*nefsini bilen, rabbini bilir*” gizemine ermiş; “akıl İskender’i” yabanda kalmıştır. Bazen kılıç ile âb-i hayât arasında ilgi kurulur. İskender, cihan fatihidir; doğuyu ve batıyı fethetmiş, gücü ve şöhreti bütün dünyaya yayılmıştır. Bu bakımdan şair, şiirinin üstünlüğünü belirtmek için kendisini İskender’e; kalemini Hızır’a; sözünü ya da mürekkebinde de âb-i hayâta benzetir.⁶⁴

Âb-i hayât, doğu ve İslâm edebiyatlarında tasavvufu da ilişkili olarak birçok mazmûna konu olmuştur. “Manevî feyiz ve neşe”, “aşk ve irfan”, “ilahî bilgi”, “tanrıya kavuşma”, “sevgiliyle buluşma”, “sevgilinin ağzındaki, dudaklarındaki zevk ve neşe”, “gerçek erenin sohbeti”, “söz ve şiir”, “manevî, maddî şarap”, “arı ve duru su” gibi mazmûnlar, bunlar arasında çok kullanılanlardandır.⁶⁵ Hayat suyu Fars edebiyatında farklı adlarla geçer:

âb-i bekâ:

Hayat suyuyla dost olan Hızır!

Hatırlasan ne olur susamış dudaklarımızı!

Ehlî-yi Şîrâzî

Haberî *vardır hayat suyunun* acılığında,

Hızır gibi elbet sonsuzluğa erenin.

Sâib-i Tebrîzî

âb-i hayât:

Hayat suyunu, şimdi dök susamış boğaza,

Öldüğümde ve beni gözyaşıyla yıkadığında değil.

Sa’dî-yi Şîrâzî

Kurtardılar üzüntüden beni, dün gece seher vakti,

Karanlığında o gecenin, verdiler bana hayat suyunu.

Hâfız-i Şîrâzî

Dikkatle al kadehi elinden Hızır’ın,

Hayat suyunu bakarsın verir şarap yerine.

Sâib-i Tebrîzî

âb-i hayvân:

Şöyle dedi aydınlık gönüllü ve akıllı:

“Ölür mü hiç **hayat suyu** içen?”

Firdevsî

Geçir ele **hayat suyundan** bir nişân,

İç ondan, mutlu yaşa sonsuza dek.

Esedî-yi Tûsî

⁶⁴ A. g. e., I, 3-4.

⁶⁵ Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mesnevî ve Şerhi*, Ankara 2000, I, 191.

Dünyayı seven dindar olamaz, doğru değil çünkü;
Hem İskender olmak, hem hayat suyu sahibi.

Senâî-yi Gaznevî

*Karanlıklar içinde olduğundan **hayat suyu**,
Verilir vahdet hazinesi, kuyunun derinliklerinde.*

Ferîduddîn-i Attâr

*Zülüflerinin karanlığında yol bulunca,
Dirildi ve buldu yeniden **hayat suyunu**.*

Ferîduddîn-i Attâr

*Karardı **hayat suyu**, nerede kutlu izli Hızır?
Damladı kan, gül dalından, ne oldu bahar rüzgarı.*

Hâfız-i Şîrâzî

*Arkadaş olmak isterse gönlün Hızır'la,
Uzak ol gözünden İskender'in, **hayat suyu** gibi.*

Hâfız-i Şîrâzî

âb-i Hızır:

***Hızır suyunu** velilerin nutuk ırmağından,
İçiyoruz ey susamış gafil gelsene.*

Mevlânâ Celâluddîn

*Gonca ağzın, **Hızır suyuna** sonsuzluk vermiş,
Şeker dudağın, Mısır şekerinin değerini düşürmüş.*

Hâfız-i Şîrâzî

âb-i zindegânî/âb-i zindegî:

*İskender gitti, ancak nasibi;
Hızır ve İlyas aldı **hayat suyundan**.*

Senâî-yi Gaznevî

*Hayat suyu da yağdırsa bulut,
Asla yiyemezsin meyve, söğüt dalından.*

Sa'dî-yi Şîrâzî

*Ağzına gelse de canın susuzluk ateşinden,
Çekme hayat suyu için Hızır'ın minnetini.*

İbn Yemîn

çeşme-yi hayât/çeşme-yi hayvân:

*Cömertliği neye benzer? Mucizesine İsa'nın.
Buluşması neye benzer? Hayat çeşmesine.*

Ferruhî-yi Sîstânî

*Onun güzel sözlerinin içinde **hayat çeşmesi**,
İç **hayat suyunu** yaşa ölümsüz hayatı.*

Nâsır-i Husrev

*Can yağdırırdı baştan aşağı her an,
Hayat çeşmesi imiş sanki içtiği kaynak.*

Senâî-yi Gaznevî,

***Hayat suyu** isteyen senin yakut dudağından,
Kalır sonsuza dek ayrılık karanlığında.*

Hâkânî-yi Şîrvânî

*Nasıl bulurum hayat çeşmesini bu vadide?!
Kaldım İskender gibi karanlık derinliklerinde!*

Ferîduddîn-i Attâr

*Ey zülfünün siyahı, kurtuluş günü olan sen!
Ey sevdasının ateşi, **hayat suyu** olan sen!*

Mevlânâ Celâluddîn

*Bir tanısan hayat çeşmesini sen;
Nasıl seçersin aşk ateşinden başka şey.*

Mevlânâ Celâluddîn

*Hayat çeşmesini sen nasıl bulacaksın?
Denizin dalgasını sen nasıl yaracaksın?*

Mevlânâ Celâluddîn

*Sâkî ver **hayat suyunu**,
Getir ölümsüz hayatı.*

Fahrüddîn-i Irâkî

*Cana can katan dudağının yanında,
Ne değeri var ki **hayat çeşmesinin**?!
Fahrüddîn-i Irâkî*

Fahrüddîn-i Irâkî

*Yol bulsaydı eğer Hızır, çenendeki bu çukura,
Görmesi gerekmezdi asla **hayat çeşmesini**.*

Sa'dî-yi Şîrâzî

*Görür görmez Hızır o cana can katan, gönül çelen dudağı,
"Hayat çeşmesinin suyu işte senin bu ağzın" der.*

Sa'dî-yi Şîrâzî

*Katıksız aydınlıktır, bilirsен eğer karanlık;
Baksana **hayat çeşmesi** karanlıklar içinde.*

Mahmûd-i Şebisterî

*Hayat çeşmesinin sen bütün yeryüzünün,
Susamış hepsi sana bütün yeryüzünün.*

Emîr Husrev-i Dihlevî

*Yok bilgiden başka **hayat çeşmesi**,
Yok bilgiden başka kurtuluş kapısı.*

Evhedî-yi Merâğêî

*Bu karanlıklar içinde çok ölenler oldu.
Hayat çeşmesini bulanlar çok az oldu.*

Evhedî-yi Merâğêî

*Hızır gibi istiyorsan sen de sonsuz hayatı,
Sirt çevir karanlıklara da iç **hayat suyunu**.*

Hâcû-yi Kirmânî

*Coştu canımız aşkıyla yakut dudağının sâkî,
Hayat suyu çeşmesinden getir şarabı, Hızır'ımzsın sen.*

İmâduddîn-i Nesîmî

*Bul cana can katan bir güzel, yaşa sonsuz hayatı,
Yaşamak istiyorsan eğer düşün **hayat suyunu** Hızır gibi.*

Vahşî-yi Bâfkî

*Verilmiş her çeşmeye bir kılavuzluk.
Ateş hayat çeşmesinin Hızır'ı da kelebek.*

Sâib-i Tebrîzî

*Hayat suyu içmeyen harabât ırmağından,
Görür elbet hazânı, olsa da cennet bağının gülü.*

Muhammed Huseyn-i Şehriyâr

Âb-i Zereh

“Zereh” kelimesi *Avestâ*’da “zaryâh”, eski Farsçada “drayah”, Pehlevî dilinde “zrêh” şeklinde geçmekte ve “deniz” anlamında kullanılmaktadır. Yeni Farsça’daki “deryâ: deniz” kelimesi başındaki harf farkıyla aynı kökten gelir ve aynı anlamı ifade eder. “Gûd-i zereh” ve “Deryâ-yi zereh” adlarıyla da bilinir. Deryâ-yi Zereh’in bir diğer adı da Hâmûn’dur. Sîstân bölgesinde bulunan Hâmûn Gölü, Mazdeist inanış ve Zerdüşî geleneklerinde kutsal ve yüce makamlara sahiptir. Etrafı geniş otlaklar ve kamışlıklarla kaplı Hâmûn Gölü’ne İran topraklarında dökülen en önemli akarsu Hîrmend Irmağı’dır. Pehlevîce’de bu gölün bir başka ismi de “Kyânsih”dir.⁶⁶

Geçerim ondan sonra **Zereh suyundan**,
Olursa eğer Yezdân, yardımcım benim.

Firdevsî

Geldi Çin’den ta **Zereh suyuna**,
Bükülmüş beli sıkıntıdan, hapisten, bağdan.

Firdevsî

Âb-i Zevr

Avestâ’da: “zevsre”, Pehlevîce ve Farsça’da: “zevher” ya da “zevr” şekillerinde geçen, süt ve diğer içkiler ya da hevm vb. kutsal sıvılar gibi ayinlerde bulundurulmuş içeceklerden olan zevr, “âb-i zevr: zevr suyu” diye bilinir. Genellikle “meyezd” adıyla anılan kuru yiyeceklerle birlikte bulundurulur.⁶⁷

“Hazırlanan hevmler, biriktirilen zevrler, Eşe’nin, Ahura Mazda’nın, Zerdüşî’nün ilaçlarından nasiplerini almış, sıkıntıları gideren yararlı şeylerdir.” *Avestâ/ Vîspered*, Kerde: 9.

Âfrîcegân

Kaynaklarda; “Âfrîcegân-i İsfahân/Âbrîzegân-i İsfahân” olarak geçen Âfrîcegân, 30 Behmen günü eski İran’da düzenlenen, “âbrîzân”, “âbrîzegân” ve “âbpâşân” adlarıyla da bilinen bir törenin adıdır. Bazı şehirlerde yaygın olarak kutlanan bu bayram, İsfahân’da XI./XVII. yüzyıla kadar devam kutlana gelmiştir. Örneğin Büyük Şâh Abbâs, tahta çıkışının 23. yıldönümünü Çehârbâğ’da bu günde kutlamıştır.⁶⁸

⁶⁶ Mâzenderânî, Huseyn Şehîdî, *Ferheng-i Şâhnâme/Nâm-i Kesân ve Câyhâ*, Tahran 1377 hş., s. 2.

⁶⁷ Dûsthâh, *Avestâ*, II, 999.

⁶⁸ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 49; Boyce, M., “âbrîzagân”, *Elr.*, I, 247.

El-Âsâru'l-bâkiye'de özetle şunlar anlatılır: “Enûşîrvân'ın atası Fîrûz zamanında birkaç yıl İran'da yağmur yağmadığından kıtlık ve kuraklık yüz gösterdi. Fîrûz, diğer ülkelerden haraç aldı ve âteşkedelere bağışlanan nakit hediyeleri bile halka sonradan ödemeleri şartıyla dağıttı. Halktan vergi almadı. Hazinesinin kapılarını halka açtı. Durum daha da kötüleşince Fars Âteşkesesi'nde yağmur yağmıncaya kadar ibadete kapanarak tanrıdan istekte bulundu. Yağmur yağdı ve halk sıkıntılarından kurtuldu. Fîrûz, Fars çölünde, “*Fîrûz'un arzusu*” adıyla bilinen yerde (arzusu burada gerçekleştiği için bu isimle bilinir) çok geniş katılımlı bir tören düzenledi ve o günden sonra o yerde bu tören geleneksel olarak düzenlenmeğe başlandı. Çünkü bu günde Tanrı onların isteklerini kabul etmiş, yine bu günde kıtlık ve kuraklıktan kurtulmuşlardı. İsfahân'da Behmen ayının “Enîrânruz” adıyla da bilinen otuzuncu gününe “âbrîzegân/âfrîçegân: *su dökme*” adı da verilir.⁶⁹

Gerdîzî de, yukarıda Bîrûnî'den aktarılan bilgileri verir ve ek olarak da; halkın bu günde suları birbirine kattıklarını söyler. Hem Bîrûnî, hem de Gerdîzî, bu günü eserlerinde; “Âferîçegân-i İsfahân/Âbrîzegân-i İsfahân” olarak adlandırıp Behmen ayının otuzuncu günü olduğunu belirtirler.⁷⁰ Firdevsî söz konusu günün Ferverdîn ayının bir günü olduğunu söyler.⁷¹

Böylece yedi yıl dünyadan,
Görmediler bir yeşerti küçükler ve büyükler,
Sekizinci yıl geldi Ferverdîn ayı,
Çıktı bir bulut alkışlarla.

Firdevsî

Bazı kaynaklarca bu günün her ne kadar Fîrûz tarafından kutlanmaya başlandığı ileri sürülse de, Fîrûz'dan çok önceleri de İran'da kutlanmakta olduğu ve geçmişi, milattan birkaç bin yıl öncesine, Menûçehr dönemine kadar uzanan “âb-i tîrgân” ile aynı olduğu belirtilir.⁷²

Apāmnapāt

İran ve Hint mitolojilerinde benzer özellikleriyle bilinen Apāmnapāt'ın, söz konusu benzerliklerinden hareketle bu iki milletin birlikte yaşadıkları dönemlerdeki eski tanrılarında biri olduğu kanısı yaygındır. *Avestâ*'da: “*suların çocuğu*” anlamında geçen Apāmnapāt'ın *Rig Veda*'da özel bir ilahisi de bulunur. Suları dağıtmakla görevlidir. *Avestâ*'da kendisine özgü bir ilahî ya da bölüm yer almazken *Avestâ*'nın değişik bölümlerinde adı geçer. Hem İran ve hem de Hint kültürlerinde Apāmnapāt'ın su ile yakın ilgisi dikkat çekmekte; o, sulardan doğmuş olarak nitelenmekte, sular içerisinde

⁶⁹ Bîrûnî, *el-Âsâru'l-bâkiye*, s. 228; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 49; Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 54; *Luğatnâme*, “âbrîzegân”, II, 20.

⁷⁰ Gerdîzî, *Zeynu'l-ahbâr*, s. 526.

⁷¹ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 49.

⁷² Bîrûnî, *el-Âsâru'l-bâkiye*, s. 220; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 50; Boyce. M., “âbrîzagân”, *Elr.*, I, 247.

parıldayarak etrafını aydınlatmaktadır.⁷³ Su tanrısının adı olan “*suların torunu*”, “*göbek*” ya da “*doğurulmuş*” anlamlarında kullanılan Apāmnāpāt, Pehlevî dilinde “Borz İzed” ve “Âbân” adlarıyla da anılırken, *Avestâ*’da “Nāpātāpām” şekliyle de bilinir ve “red-i bozorgvâr”, “şehriyâr-i şîd”, “tîz esb” ve “server” sıfatlarıyla nitelenir. *Vedalar*’da da Apāmnāpāt sular tanrısıdır.⁷⁴ *Avestâ*’daki bilgilere göre; geçmişî Âryâlara dayanır ve suları dağıtmakla görevlidir. Pehlevîce kaynaklarda “Bereznet” sıfatıyla anılır, değişik metinlerde; “Borz İzed” ya da “Borc İzed” şekillerinde de geçer.⁷⁵

Ferâhkert

“Deryâ-yi Ferâhkert: *Ferâhkert Denizi*, “Okyânûs-i Ferâhkert: *Ferâhkert Okyanusu*” adlarıyla da bilinen Ferâhkert, *Avestâ*’da “Vourukasha” şeklinde; “*bir okyanusun sahili*”, “*büyük sahil*” ve “*geniş kıyı*” anlamlarında geçmektedir. Kesin olarak nerede bulunduğu bilinmemekle birlikte, bazı İranlı araştırmacılar ve doğubilimciler, Ferâhkert’in, Hazar Denizi, bazıları Hint Okyanusu ya da Aral Gölü olduğu görüşündedirler. Bir kısım araştırmacılar ise onun İran’ın güneyinde bir okyanus olduğu kanısını taşırlar.⁷⁶

Ferâhkert’in ortaya çıkışı Sekizinci Yeşt’te şöyle geçer: Yağmurlar tanrısı Teşter ile kuraklık tanrısı Epûş arasında anlaşmazlıktan dolayı savaş başlar. Teşter, savaş boyunca üç kez Epûş’u yenilgiye uğratır. Bu zaferlerin her birinden sonra on gün hiç kesilmeden gece-gündüz şiddetli yağmur yağar, bu yağmurların şiddetiyle oluşan azgın sel, Ehrimen ve yandaşlarını ortadan kaldırır. Sellerin kesilmesinden sonra yine çok şiddetli rüzgârlar eser ve sel sularını sürükleyip bir büyük vadide toplar. Oradan “Vourukasha: *Ferâhkert Denizi*” ortaya çıkar. Söz konusu deniz, Elburz Dağları’nın güney tarafında uzanmakta, çok geniş bir alanı kaplamakta, bu denize irili ufaklı yaklaşık bin gölün suyu akmaktadır. Bütün sular, Aredvisur Anahita adıyla bilinen batı tarafındaki berrak ve çok bol suyu bulunan çeşmeden çıkmakta, yüksek ve sarp kayalıklarla dolu Hugar Dağı’na doğru akmaktadır. Bu efsanevi deniz bütün suların çeşmelerin ve akarsuların kaynağıdır. Klasik İran’a, İran halklarına ait önemli hikâyeler, destanlar ve efsaneler, birtakım dinî rivayetlerdeki olayların çoğu bu denizin kıyılarında gerçekleşmiş ve geniş sahillerinde yaşanmıştır. On dokuzuncu Yeşt’e göre; Efrâsyâb ile ilgili olayların önemli bir kısmı bu denizin kıyılarında geçmiştir. Bunun yanı sıra Gerşâsp, Sîmorğ ve diğer birtakım ünlülerin ilginç serüvenlerinin yaşandığı yerler de yine söz konusu denizin kıyılarıdır.⁷⁷

⁷³ Âmûzgâr, Jâle, *Târih-i Esâtîrî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş., s. 22; Mohessil, Muhammed Takî-yi Râşid, “Surûdî Der Sitâyiş-i Apāmnāpāt”, *Nâme-yi Pârsî*, VII/1, (Tahran 1381 hş.), s. 9-11.

⁷⁴ Dûsthâh, *Avestâ*, II, 903; Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 160; Âmûzgâr, *Târih-i Esâtîrî-yi Îrân*, s. 22.

⁷⁵ Afifî, *Esâtîr*, s. 427.

⁷⁶ Dûsthâh, *Avestâ*, II, 1020; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 320.

⁷⁷ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 320.

Hâmûn

“Keyânise” şekliyle de bilinen Sîstân’ın kuzeydoğu bölgesinde bulunan ve bir bölümü de Afganistan topraklarında yer alan bir göl olan Hâmûn’un etrafı kamışlıklarla kaplıdır. Suyu; Ferâhrûd, Hîrmend, Şûrrûd gibi nehirlerin sularından oluşur.⁷⁸ Gölün suyu azaldığında bu kamışlıklar sararmaya yüz tutar. İlkbaharda yumuşak olan kamışlar hayvan yemi olarak kullanılırken, biraz daha büyüdüklerinde hasır ve başka birtakım araçlar dokumada malzeme olurlar. Son zamanlarda suyu eskisi kadar fazla değildir.

Hâmûn, aynı zamanda Sîstân bölgesinde bir nahiye adıdır. *Bundehişn*’de; “Kyansih” adıyla bilinir. Bu suyun kıyılarında Zerdüşt’ün vadettiği şeylerin ortaya çıktığı yerdir. Şöyle ki; Zerdüşt inancına göre, Hûşîderân, bakire kızlardan dünyaya gelmektedir. Bu bakireler, Hâmûn suyunda yıkanmışlar ve Zerdüşt’ün nutfesiyle hamile kalmışlardır.⁷⁹ Doğu İran’daki Hâmûn, İran’ın batısındaki Urûmiyye gibi kutsandır, olağanüstü özellikleriyle bilinir. *Bundehişn*’deki kayıtlara göre önceleri suyu tatlı ve içimli olan Hâmûn, zamanla kokuşmuş ve suyu içilmez bir hal almıştır. İnanışa göre, yine Zerdüşt’ün vadettikleri arasında yer alan Soşyânt’ın ortaya çıktığı çağda yeniden eski tadına ve lezzetine kavuşacak tekrar gerçek varlığını elde edecektir. Ancak bu rivayetler bugün Hâmûn gerçeğiyle bağdaşmamaktadır. Çünkü Hâmûn suyu, Urûmiyye gölündeki suyun tersine tatlı ve içimlidir. Bu suda çok çeşitli kuşlar ve ördekler yaşamlarını sürdürmektedirler.⁸⁰

Şâhnâme ve İslâm sonrası dönemlerde kaleme alınmış bazı klasik coğrafya kaynaklarda, Hâmûn’un adı “Zereh” olarak geçmektedir. Bu kelime aslında “deniz” anlamındadır. Hâmûn daha önceki dönemlerde de “Zereh-i Kyansih” adıyla bilinir. Günümüzde de Güneybatı Afganistan’da “Gûdîzereh” adıyla bir havza bulunur. *Bundehişn*’e göre; Kyansih, Keyâniler hanedanının yerleşmiş oldukları bölgenin adıdır. *Avestâ* kayıtlarına göre, Sîstân ya da Hâmûn çevresi, Keyâniler sülalesinin asıl ve öz vatanlarıdır.⁸¹

Hâmûn toprağı, onun varlığıyla yücelerde Zuhâl’in zirvesinden, Cömertliği karşısında bir sinek kanadı değil, hazinesi Kârûn’un.

Heft Deryâ

Eski dünyada; bütün dünya üzerinde yedi deniz olduğu kabul edilirdi. İslâm öncesi ve sonrası dönemlerde Araçlar yedi denizin varlığına inanırlar. Hintliler de aynı inanışta. Fars edebiyatında “heft deryâ”, “heft âb” ve “heft bahr” bileşikleri yoğun olarak kullanılır.⁸² “Heft âb”, “heft bahr” ve “heft muhît” adlarıyla da bilinen heft deryâ: *yedi deniz*, sırasıyla: Deryâ-yi Ahder;

⁷⁸ Mu’in, *Ferheng*, “Deryâçe-yi Hâmûn”, V, 526.

⁷⁹ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 444; *Luğatnâme*, “Hâmûn”, XVIII, 91.

⁸⁰ Dusthâh, *Avestâ*, II, 1037; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 444; *Luğatnâme*, “Hâmûn”, XVIII, 91.

⁸¹ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 444.

⁸² Hurremşâhî, Bahâuddîn, *Hâfiznâme*, Tahran 1372 hş., II, 1206.

içerisinde aralarında Serendîb adasının da bulunduğu çok sayıda adalar ve adacıklar bulunan deniz. Ummân Denizi, Kulzum Denizi/Kızıldeniz, Berber denizi, Okyanus Denizi, Kostantiniyye Denizi, Karadeniz. Birtakım kaynaklarda bu denizlerin adları farklı olarak da geçer, adı geçen denizler yanında; Çin Denizi, Curcân Denizi ve Hârizm Denizi'nin de adları verilir.⁸³

Nitelemek için vasıflarını yetmez aklımız, bilgimiz.

Bir damla erişemez sahiline **yedi denizin**.

Ferîduddîn-i Attâr

Öyle istekliyim ki ey dilber seni görmeğe, bir gün eğer,

Gönlümden bir ah yükselse, yakar kavurur **yedi denizi**.

Sa'dî-yi Şîrâzî

Ne değeri var aşkın istiğnasının yanında Hâfız'ın ağlamasının,

Bu denizde bir şebnem gibi görünür **yedi deniz**.

Hâfız-i Şîrâzî

Heft âb şosten: “*yedi su ile yıkamak*”, “*yedi kez yıkamak*”, “*dikkatle, titizlikle yıkamak*”, “*kirlerden temizlemek*” anlamlarında kullanılır. Özellikle dinî inanışa göre kirlenmiş olarak kabul edilen eşyanın yedi kez yıkanması, örneğim köpeğin temas ettiği bir kabin önce bir kez toprak ve su ile daha sonra da altı kez su ile yıkanmasının gerekmesi gibi.⁸⁴

Hîrmend

Avestâ'da adı; “haētu”, “haētumenet” şekilleriyle geçen Hîrmend, suyunun bolluğuyla bilinen bir ırmaktır. Birinci parçası “haētu: *köprü, sed ve bend*” anlamlarını ifade ederken, bileşik şekliyle; “*köprüsü, bendi ya da seddi olan*” anlamlarında kullanılır. Söz konusu kelime *Avestâ*'da aynı zamanda Hîrmend ırmağının geçtiği bölgedeki arazinin adı olarak da kullanılmaktadır.⁸⁵ Hîrmend, Kâbil yakınlarındaki dağlardan çıkarak Hâmûn gölüne dökülmektedir. Bu nehirden Zâmyâd Yeşt'te: “*görkemli, beyaz dalgalı, azgın bir su*” olarak söz edilmektedir. Ferr-i keyânî sahibi olan bu ırmak, İran toprakları dışındaki bölgeleri sel baskınlarıyla ortadan kaldıracabilecek, düşmanları yok edebilecek, kıtlık ve şaşkınlığa sürükleyebilecek güçtedir. Eski İran'da Sîstân bölgesinin bereket kaynağı olarak bilinir, Hâmûn Gölü'nün kutsanan suyu da bu ırmaktan sağlanırdı. *Kitâb-i Mukaddes*'te Sîstân bölgesi, bu ırmağın adıyla Hîrmend olarak anılır.⁸⁶ İran platosunun doğu bölgesinde yer alan ırmaklardan biri olan Hîrmend Irmağı'nın uzunluğu 1100 km.'ye ulaşır. Kâbil'e 60 km. mesafede bulunan Bâbâ Dağları'ndan, Bamiyân yakınlarından çıkıp Hezârcât ve

⁸³ Furûzanfer, *Bediuzzamân, Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, Tahran 1381 hş., II, 484; Hurremşâhî, *Hâfiznâme*, II, 1206; Şemîsâ, *İşârât*, II, 1130; Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefî'î, *Mantuku't-tayr-i Attâr*, Tahran 1383 hş., s. 729; Mu'in, *Ferheng*, “heft bahr”, VI, 2283.

⁸⁴ Afîfî, *Ferhengnâme*, III, 2622; Enverî, *Sohen*, “heft âb”, VIII, 8354.

⁸⁵ Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 484; Mâzenderânî, *Ferheng*, s. 771; Mûsevî, Mustafâ, *Bijen u Menije*, Tahran 1375 hş., s. 159.

⁸⁶ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 458.

Zemîndâver yakınlarından geçmektedir. Her iki tarafından da çok sayıda akarsu ve nehir bu ırmağa akmakta ve suyunu artırmaktadır. Hîrmend Irmağı'ndan ayrılan birçok nehir, İran topraklarında da akmakta, özellikle Sîstân bölgesinde önemli miktarda araziye suladıktan sonra Hâmûn Nehri'ne dökülmektedir. Hîrmend, ilkbahar mevsimlerinde genişliği 900 m.'ye kadar ulaşan diğer mevsimlerde 300 m. genişlikte akımı olan en büyük ve suyu bol ırmaklar arasında yer alır. Uzunluğu Sind ve Fırat'tan daha fazladır. Hîrmend Deltası ve etrafındaki alanlar son derece verimli topraklardan oluşmaktadır. Bu yüzden söz konusu ırmak, Sîstân bölgesinin verimlilik kaynağı olarak da bilinir.⁸⁷

Muzaffer, ulu hükümdarın emriyle,
Kurdu çadırı **Hîrmend** kıyısına.
Firdevsî

Hordâd ve Mordâd

Avestâ'da; "Amertât: *ölümsüzlük, ebedilik* (olumsuzluk edatı e+mer: *ölüm* + son ek tât:)", Pehlevî dilinde; "Hordât" ve "Emürdât", Yeni Farsça'da; "Mordâd" şeklinde kullanılan bu kelimeler, sırasıyla "*olgunluk, yeterlilik ve sağlık*", "*ölümsüzlük ve ebedilik*" anlamlarını ifade ederler. Mezdiyesnâ inancının bu iki büyük meleşği, daha çok birlikte anılırlar. Her ikisi de, Ahura Mazda'nın olgunluğu ve ebediliğini simgelemektedir. Ahura Mazda, Hordâd'ın mutluluğunu, Mordâd'ın ebediliğini, dünya hayatını, kutsal inanca göre düzenleyenlere bağışlamaktadır.⁸⁸ Bitkiler onun emrine ve sorumluluğuna verilmiştir. Her zaman sulardan sorumlu Hordâd ile birlikte bulunmaktadır. Mezdiyesnâ inancında kişinin, herkesin ulaşmak istediği, aynı zamanda Mordâd'ın özelliği olan olgunluk derecesine erişmesi için beş imşâspend'e özgü barış ve uyumluluk, doğruluk ve dürüstlük, alçakgönüllülük ve insan sevgisi, göksel bir yönetim kurarak insanoğlunun rahat ve huzurunu sağlama, sağlıklı bir hayat kurma gibi sıfatlarla donanmış olması gerekmektedir.⁸⁹

Hordâd *Avestâ*'da; "Haurvatât: *olgunluk ve erişkinlik*", Pehlevî dilinde; "Hürdat/Xürdat", Farsça'da; "Hordâd" olarak bilinir. Bu imşâspend'in dünyadaki görevi, suları korumak, cennetteki işi de, iyiler ve iyilikleriyle insanların gönüllerini kazananlara sağlık ve mutluluk sunmaktır. *Avestâ*'da, Hordâd ile Mordâd her zaman birlikte anılırlar. Yeştlerden biri Hordâd'ın övgüsüne ayrılmıştır.⁹⁰ Her ayın 6. günü, Hordâd adıyla bilinir. Hordâd, ağaçlar ve bitkileri yaratmak ve beslemekle, kötülükleri ortadan kaldırmakla görevlidir. Her ayın 7. günü ise, Mordâd'ın sorumluluğundadır. Mordâd,

⁸⁷ Mâzenderânî, *Ferheng*, s. 771; Mu'în, *Ferheng*, "Hîrmend", VI, 2318.

⁸⁸ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 104; Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 121, 253; Afifî, *Esâtîr*, s. 440-441; Kezzâzî, *Nâme-yi Bâstân*, I, 306; Mokri, M. "İran", *EL²* (İng.), IV, 11.

⁸⁹ Dusthâh, *Avestâ*, II, 924-925; Pürdâvûd, *Ferheng-i Êrân-i Bâstân*, s. 57, 59; Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 121; Âmûzgâr, *Târih-i Esâtîrî-yi Êrân*, s. 17-18; Boyce, M., "Amurdâd", *EIr.*, I, 998.

⁹⁰ Afifî, *Esâtîr*, s. 497.

dünyayı korumak, bitkisel kökenli gıdaları sürekli olarak sağlamak, açlık, zarar ve hastalıkları ortadan kaldırmakla görevlidir. Su hizmetleri Hordâd'ın, bitkileri korumak da Mordâd'ın görevidir. Her ayın bu iki meleğin adını taşıyan 6. ve 7. günleri, “Ceşn-i Hordâdgân” ve “Ceşn-i Mordâdgân” adlarıyla törenler düzenlenir. Zerdüş, Hordâd günü dünyaya gelmiştir. Rivayetlere göre; kıyamet de, bu günde olacaktır. Îzed Teşter, Îzed Ferverdîn ve Îzed Bâd, Hordâd'ın yardımcıları, Îzed Reşn, Îzed Âştâd ve Îzed Zâmyâd ise Mordâd'ın yardımcılarıdır. Açlık ve susuzluk devi (Târîç ve Zârîç), Hordâd ile Mordâd'ın düşmanları arasında yer alırlar. Zambak, Hordâd'a özgü bir çiçektir.⁹¹

Nâhîd

“Aredvisur Anâhitâ”, “Anâhitâ”, “Anahita”, “Zühre”, “Venüs”, “Çoban Yıldızı” gibi isimleriyle de bilinen Nâhîd, Eski İran'da büyük tanrıçalardan biri olarak dinî ayinlerinde çok özel bir yere ve öneme sahiptir. Onun İran tarihindeki geçmişi çok eskilere, Zerdüş öncesi dönemlere kadar gider. *Veda* literatüründe “Tanrıça Saravsati” ile eş değer olarak kabul edilir. İnanişâ göre “Aredvi” nitelmesi önceleri söz konusu tanrıçaya aitti ve Hindistan'da günümüzdeki Pencap bölgesinde bulunan küçük bir kutsal ırmağın adıydı. Daha sonraları Sarasvati'nin yerini onun iki nitelmesi olan “Aredvi” ve “Sure” aldı.⁹²

Mazdeist inanişta dört temel öğeden biri olan su, ateşten sonra ikinci kutsal olarak kabul edilir. Bu öğelerden her birinin *Avestâ*'nın “Yeştlér” bölümünde özel bir “yeşt”i vardır. Nâhîd'e özgü olanı, “Âbân Yeşt” adını taşır, 30 Kerde ve 133 ayetten oluşur. Eski İran'ın bütün bölgelerinde suların sorumlu tanrıça olarak “Aredvisur Anâhitâ”, “Aredvisur âb” adlarıyla da bilinen Nâhîd'e olağanüstü bir saygı beslenir. Anâhîd kelimesi başındaki “ân” olumsuzluk edatıyla; “*pislik*”, “*ayıp*” ve “*kusur*” anlamlarını ifade eden “âhitâ” kelimesinin birleşmesinden oluşmuş, “*ayıp ve kusurdan uzak*”, “*temiz*” ve “*saf*” anlamlarında kullanılmaktadır.⁹³

“Aredvisur Anâhitâ” üç kelimedenden oluşur. “Aredvi: *çevresindeki topraklara bereket sunan mitolojik bir nehir adı*”, “sûr: *güç ile*”, Anahita: *temiz ve lekesiz*” anlamlarında kullanılmaktadır.⁹⁴ *Avestâ*'da; “Anâhitâ”, Pehlevicede; “anâhîd”, “anâhît”, Farsça'da; “Nâhîd”, Ermenicede; “Anahit” ve Yunanca'da; “Anaitis” adlarıyla bilinen Anahita, dört temel öge arasında yer alan suyun koruyucusu ve sorumlusu meleğin adıdır. “*Suyu bol ve temiz nehir*”, “*gür ve duru su*” anlamlarını ifade eder. *Avestâ*'da nitelendiği gibi bu

⁹¹ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 105; Pürdâvûd, *Ferheng-i Îrân-i Bâstân*, s. 59; Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 122, 254; Affî, *Esâtîr*, s. 441; Boyce, M., “Amurdâd”, *EIr.*, I, 998.

⁹² Âmûzgâr, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, s. 22-23; Harîrîyân, Mahmûd-Şehmîrzâdî, Sâdık Melik-Âmûzgâr, Jâle-Mîr Saîdî, Nâdir, *Târîh-i Îrân-i Bâstân*, Tahran 1382 hş., I, 71; Şeyh Faraşî, Ferhâd, *Anâhitâ Der Bâverhâ-yi Îrân-i Bâstân*, Tahran 1382 hş., s. 20.

⁹³ Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 128, 450; Mâzenderânî, *Ferheng*, s. 714-715; Kezzâzî, *Nâme-yi Bâstân*, I, 172; <http://www.avesta.org>.

⁹⁴ Dusthâh, *Avestâ*, II, 907.

su cennet suları arasında yer almakta, bütün dünya suları büyüklüğünde olarak yedi ülkeyi sulamakta ve Ferâhkert Denizi'ne dökülmektedir. Fars edebiyatında ve Farsça sözlüklerde “Nâhîd”, “Nâhîde”, “Nâhîde” ve “Nâhî” şekilleriyle: “*erginlik çağına gelmiş kız*” anlamıyla geçer. Nâhîd, aynı zamanda Zühre/Venüs'ün bir diğer adıdır.⁹⁵

Bir çok din ve inanışta hayatın başlangıcı ve doğuşun temeli hep dişi yaratıklarla ilişkilendirilir. İran'da Anahita, suyu bol ve duru ırmakların, yeryüzünün bütün suları ve bütün üretkenliklerin kaynağı, annelerin memelerindeki sütlerin temizleyicisi, güç, parlaklık, duruluk ve arılık simgesi, uzun boylu, alabildiğine güzel, özgür, başında yıldızlarla donanmış altın taç, teninde altın elbiseler ve altından çok değerli gerdanlıklarla süslenmiş bir tanrıça olarak nitelenir.⁹⁶

Avestâ'da, bu tanrıça çok güzel, uzun boylu ve alabildiğine alımlı bir genç kız niteliyle anılır. Fars kitabeleri ve tarihçilerin verdikleri bilgilere göre Anahita, çok eski devirlerden beri yaygın olarak övgülere konu olmakta, ona özel tapınaklar yapılmakta, Anahita tapınakları, İranlı rahibeler için de birer sakınma ve tanrıya yaklaşma yerleri olarak kabul edilmektedir. Söz konusu tapınaklar arasında en önemli ve en görkemli olanlar Hemedân, Şûş ve Kengâver (harabeleri günümüze kadar gelmiştir) tapınaklarıdır.⁹⁷ Bu yapılar Husrev-i Pervîz dönemine ait olup Şirin'in yaşadığı binalar olarak nitelenmektedir. İran ve çevre ülkelerde bulunan Anahita tapınakları, genellikle yörenin suyu bol, büyük ırmaklarının kıyılarında inşa edilmiştir. Ermenistan bölgesi ve diğer bazı Asya ülkelerinde de Anahita adına ve tapınaklarına rastlanmakta olması, söz konusu tanrıçanın inananlarının yaşadığı bölgelerin dışında da ün kazandığını ifade etmektedir. IV. yüzyıldan itibaren Zerdüşî âteşkedeleri ve Anahita tapınakları, yerlerini İsevîlerin kiliselerine bırakmıştır. Eski İran kültüründe âdîne (cuma) günü Nâhîd'e özgüdür.⁹⁸

“Ey Spitama Zerdüşî! **Aredvisur** adındaki çeşme erkeklerin tenlerindeki tohumlarını, kadınların rahimlerindeki çocuklarını, annelerin göğsündeki sütü temizler.” *Avestâ/Vendîdâd*, Fergerd: VII, 16. “**Aredvisur** hanım yardıma yetişsin!”, *Avestâ*, Horde *Avestâ*, 4. “Bütün kadınların doğumunu kolaylaştıran, gerekli olduğunda bütün kadınların memelerine süt indiren odur.” *Avestâ/Âbân Yeşt*, Kerde: I, 2. “**Aredvisur Anahita** her zaman genç, güzel, alımlı, boylu boslu, mutlu, özgür, saygın ve soylu bir kız görünümünde, üzerinde çok değerli ve göz alan süslü elbiselerle görünür. Doğrusu ulu **Aredvisur Anahita**, her zaman âdeti olduğu üzere elinde

⁹⁵ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 417; Affî, *Esâtîrî*, s. 431; Âmûzgâr, *Târîh-i Esâtîrî-yi Êrân*, s. 23; Komisyon, *Târîh-i Êrân-i Bâstân*, I, 71; Şeyh Faraşî, *Anahita*, s. 18.

⁹⁶ Hinnells, John Russells, *Şînâht-i Esâtîr-i Êrân* (çev. Amûzgâr, Jâle-Tefezzulî, Ahmed), Tahran 1382 hş., s. 38-39.

⁹⁷ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 417; Affî, *Esâtîrî*, s. 431; Hinnells, *Şînâht-i Esâtîr-i Êrân*, s. 39.

⁹⁸ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 417.

bersem, kulaklarındaki dört köşeli altın küpeleriyle, nazik gerdanındaki güzel gerdanlığıyla görülür.” Avestâ/Âbân Yeşt, Kerde: 30, 126-127.

Anahita halk arasında çok sevilen bir tanrıça, belki de Mezopotamya’daki İhtar’ın bir şekliydi. Bazen el değmemiş, tertemiz bir bakire, bazen de büyük bir fahişeydi; suyun, döllemenin ve bereketin tanrıçasıydı.⁹⁹ Öte yandan Nâhîd, üçüncü felekte bulunan Zühre/Venus, Hârût ile Marût’u sınamak için güzel bir kadın görünümünde gönderilen güzeldir. Bazen sabah, bazen akşamları doğar. Fars edebiyatında güneş sisteminin en parlak yıldızlarından biri olarak kabul edilen Nâhîd, Zühre ile eş anlamlı olarak kullanılmakta, feleğin şarkıcısı, güzellikler sergileyen, süslenme ve bezenme simgesi olarak yansımakta, bazen de eski anlamlarını çağrıştıracak kelimelerle birlikte kullanılmaktadır.¹⁰⁰

Yunan tarihçileri Anahita’yı; Yunan iffet ve günahsızlık tanrısı Artemis¹⁰¹; Bizans tarihçileri de onu Diana diye adlandıırırlar.¹⁰² Arapların cahiliye dönemlerinde tapındıkları putlardan olan Uzzâ da, Nâhîd ile aynı özellikleri taşır. *Avestâ*’nın uzun yeştlilerinden, bu meleğe ayrılmış olan “Âbân Yeşt”, iki kısımdan oluşur. Bunlardan biri Nâhîd’in özellikleri ve övgüsüne, ikincisi de yıldızlara ayrılmıştır. İkinci bölümde; Dahhâk, Efrâsyâb, Cem, Hûşeng, Ferîdûn ve Gerşâsp gibi ünlü hükümdarlardan söz edilmektedir.¹⁰³

Fars edebiyatında Anahita ve Zühre adlarıyla da bilinen Nâhîd , özellikle Zühre adıyla birçok mazmûnda yer alır: “Zühre perverden: *güzelin yüzünü süslemek*”, “Zühre cebîn: *güzel yüz*”, “Zühre ruh: *sevgili*”, “Zühre-yi çengî: *şarkıcı Zühre*”, “Zühre had: *güzel yüz*”, “Zühre rûy: *güzel/parlak yüzlü*”, “Zühre simâ: *güzel yüz*”, “Zühre tâli: *talihli*”, “Zühre tarab: *mutlu*”, “Zühre likâ: *parlak yüzlü*”, “Zühre nevâ: *güzel sesli, iyi okuyan*”, “Nâhîd-i Çengî: *feleğin çalgıcısı Zühre*”, “Nâhîd-i işretzây: *feleğin çalgıcısı Nâhîd...*”¹⁰⁴

⁹⁹ Hacıoğlu, *Zerdüşt*, s. 12

¹⁰⁰ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 417; *Luğatnâme*, “Zühre”, XXVII, 571; Enverî, *Sohen*, “Zühre”, V, 3916; “Nâhîd”, VIII, 7728.

¹⁰¹ Zeus’un kızı ve Apollon’un kızkardeşi olan Artemis/Diana, kardeşinden bir gün önce doğdu. Dünyaya gelir gelmez hemen kalktı ve Annesi Leto’ya kardeşi Apollon’u doğururken yardım etti. Fakat annesinin doğum sırasında çektiği acılar Artemis’in evlilikten nefret etmesine neden oldu. Bu yüzden o da kızkardeşi Athena gibi sonsuza dek evlenmemeye karar verdi ve babasından bunun için yardım aldı. Ondan yay ve hızlı uçan oklar ve yanan bir meşale istedi. Zeus, kızının tüm isteklerini yerine getirdi. O günden itibaren Artemis yay ve oklarla donatıldı. Ormanların ve dağların kraliçesi oldu. En büyük zevki vahşi hayvanları kovalamaktı. Artemis, gün battuktan sonra gökte dolaşan, solgun ışıklı ayın Tanrıçasıdır. Apollon gibi dünyayı aydınlatmakla görevlendirilmiş olan Artemis, tıpkı kardeşi gibi parlaktır. O da ışıklar saçar, göklerde dolaşır. <http://www.angelfire.com>.

¹⁰² Dusthâh, *Avestâ*, II, 907; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 416, 417; Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 128-129; Afîfî, *Esâtîrî*, s. 430; Âmûzgâr, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, s. 24; Komisyon, *Târîh-i Îrân-i Bâstân*, I, 71-72.

¹⁰³ Dusthâh, *Avestâ*, II, 907; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 416, 417; Afîfî, *Esâtîrî*, s. 430.

¹⁰⁴ *Luğatnâme*, “Zühre”, XVII, 572-573; Afîfî, *Ferhengnâme*, II, 1292-1294, 2476.

Nâhîd, yıldıza dönüşmeden önce Babil’de yaşayan çok güzel ve alımlı bir kadındı. Hârût ve Marût, sınanmak için yeryüzüne gönderildiklerinde onun evine gitmiş ve onun güzelliğinin büyümesine kapılıp aldanarak günahlara dalmışlardır. Nâhîd, onlardan ism-i a’zâm’ı öğrenmiş, göklere yükselmiş ve Allah tarafından yıldıza dönüştürülmüştür.¹⁰⁵

Kutsal Yezdân’ın en güzel adlarına,
Işık saçan güneşe ve kara toprağa,
Tahta, taca, aya ve **Nâhîd**’e yemin;
Bakmadım kötü gözle size ben.

Firdevsî

Kükremiş bir aslan gibi, savaş anında,
Nâhîd’e benzer, eğlence gününde.

Firdevsî

Güvenme dünyaya ve varsa bir kadeh şarabın,
İç neşesiyle tatlı dillilerin ve **Zühre yanaklıların**.

Hâfız-i Şîrâzî

Talih yıldızımın zulmünden seher vakti gözüm,
Öylesine ağladı ki **Nâhîd** gördüğünde ay sandı.

Hâfız-i Şîrâzî

Hangi **Zühre yanaklı**, peçesini attı da,
Ateş, utanç terinden suya dönüşüverdi.

Sâib-i Tebrîzî

Yükseldi doğu tarafından **Nahîd**,
Karanlık madenden çıkan ışıltılı cevher gibi.

Pervîn-i İ’tisâmî

Anahita’nın, dört beyaz atın çektiği bir arabası vardır. Atları; bulut, yağmur, kar ve doludur. Göklerin en yüce katında yaşar. Her gölün her ırmağın ve her denizin kıyısında yüz pencere, bin sütunlu, dayalı döşeli çok süslü evi vardır. O, Ahura Mazda’nın emriyle göklerden, bulutların üstünden yağmur, kar ve dolu gönderir.¹⁰⁶

BİBLİYOGRAFYA

- Afîfî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Niviştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.
Afîfî, Rahîm, *Ferhengnâme-yi Şi’ri*, Tahran 1372 hş. I-III.
Âmûzgâr, Jâle, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş.
Berzger Hâlıkî, Muhammed Rızâ, *Şâh-i Nebât-i Hâfız*, Tahran 1382 hş.
Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsâru’l-bâkiye ‘ani’l-kurûni’l-hâliye*
(nşr. Eduard Sachau), Leipzig 1923.
Dâ’iretu’l-ma’ârif-i Bozorg-i İslâmî, Tahran 1367 hş., I-XI.
Dihhudâ, Alî Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş. I-L.

¹⁰⁵ Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdolvahhâb, *Nihâyetu’l-ereb fî funûni’l-edeb* (www.alwaraq.com), s. 1567; Gölpinarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 187; Şemîsâ, Sîrûs, *Ferheng-i Telmîhât*, Tahran 1375 hş., s. 317.

¹⁰⁶ Âmûzgâr, Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân, s. 24; Curtis, Vesta Sarkhosh, *Ustûrehâ-yi Îrânî* (çev. Abbâs-i Muhbir), Tahran 1373 hş., s. 9.

- Dusthâh, Celîl, *Avestâ*, Tahran 1381 hş., I-II.
Encyclopaedia Iranica/EIr., Komisyon, New York 1985-2000, I-IX
 Enverî, Hasan, *Ferheng-i Bozorg-i Sohen*, Tahran 1381 hş., I-VIII.
 Furûzanfer, Bediuzzamân, *Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, Tahran 1381 hş. I-III.
 Gerdîzî, Ebu Sâ'îd Abdulhay, *Zeynu'l-ahbâr* (nşr. Abdulhayy-i Habîbî), Tahran 1363 hş.
 Gölpinarlı, Abdülbâki, *Mesnevî ve Şerhi*, Ankara 2000, I-VI.
 Hacaloğlu, Haluk, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, İstanbul 1995.
 Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, İstanbul 1987.
 Harîrîyân, Mahmûd-Şehmîrzâdî, Sâdik Melik-Âmûzgâr, Jâle-Mîr Saîdî, Nâdir, *Târih-i Îrân-i Bâstân*, Tahran 1382 hş., I.
 Harîrîyân, Mahmûd-Şehmîrzâdî, Sâdik Melik-Âmûzgâr, Jâle-Mîr Saîdî, Nâdir, *Târih-i Îrân-i Bâstân*, Tahran 1382 hş.,
 Hinnells, John Russells, *Şînâht-i Esâtîr-i Îrân* (çev. Amûzgâr, Jâle-Tefezzulî, Ahmed), Tahran 1382 hş.
 Hurremşâhî, Bahâuddîn, *Hâfiznâme*, Tahran 1372 hş., I-II.
 Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefî'î, *Mantuku't-tayr-i 'Attâr*, Tahran 1383 hş.
 Kezzâzî, Mîr Celaluddîn, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1381-1382 hş., I-III
 Mâzenderânî, Huseyn Şehîdî, *Ferheng-i Şâhnâme/Nâm-i Kesân ve Câyhâ*, Tahran 1377 hş.
 Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn, *Murûcu'z-zeheb ve ma'âdinu'l-cevher* (çev. Ebu'l-Kâsım-i Pâyende), Tahran 1374 hş., I-II.
 Mu'în, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., I-VI.
 Muhammed Pâdişâh, *Ferheng-i Câmi-i Fârsî/Anendrac* (nşr. Muhammed-i Debîrsîyâkî), Tahran 1335 hş.
 Müsevî, Mustafâ, *Bijen u Menije*, Tahran 1375 hş.
 Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvahhâb, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb* (www.alwaraq.com).
 Oşîderî, Cihângîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş.
 Pala, İskender, *Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 2000.
 Pûrdâvûd, İbrâhîm, *Ferheng-i Îrân-i Bâstân*, Tahran 1380 hş.
 Rezmî, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsi-yi Îrân*, Tahran 1381 hş., I-II.
 Rosenberg, Donna, *Dünya Mitolojisi*, İstanbul 1998.
 Seccâdî, Seyyid Ca'fer, *Ferheng-i 'İrfânî*, Tahran 1350 hş.
 Şemîsâ, Sîrûs, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyyât-i Farsî*, Tahran 1375 hş.
 Şemîsâ, Sîrûs, *Ferheng-i Telmîhât*, Tahran 1375 hş.
 Şeyh Faraşî, Ferhâd, *Anâhîtâ Der Bâverhâ-yi Îrân-i Bâstân*, Tahran 1382 hş.
 Şükun, Ziya, *Ferheng-i Ziyâ*, İstanbul 1984.
The Encyclopaedia of Islam/El², Leiden, 1954.
 Yâhakkî, Muhammed Ca'fer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.
 Zemânî, Kerîm, *Şerh-i Câmi-i Mesnevî-yi Ma'nevî*, Tahran 1382 hş.
 Zumurrudî, Humeyrâ, *Nakd-i Tatbîkî-yi Edyân ve Esâtîr Der Şâhnâme-yi Firdevsî, Hamse-yi Nizâmî ve Mantuku't-tayr*, Tahran 1382 hş.

ARDÂVÎRÂF VE ARDÂVÎRÂFNÂME

NİMET YILDIRIM*

ÖZET

Mezdiyesnâ inanırları tarafından kutsal, üstün nitelikli, dürüst ve kötülüklerden sakınan bir kişilik olarak bilinen Ardâvîrâf, Zerdüş geleneğinde büyük mübedler arasında yer alır. Ardâvîrâf, Mezdiyesnâ din adamları ve mübedler üst kurulu tarafından seçilerek özel bir görevlendirmeye dinî konulara ilişkin birtakım bilgiler getirmesi ve dindaşlarına sunması amacıyla metafizik evrenin “*cennet*”, “*cehennem*” ve “*a'râf*” adlarıyla bilinen bölgelerine, bir başka ifadeyle “*diriler dünyası*”ndan “*ölüler diyarı*”na gönderilmiş bir kutsal, bir azizdir.

Çeşitli milletlerin edebiyatlarında önemli bir yeri bulunan dinî edebiyatın temel konularından biri de, ölüm sonrası hayatı keşfetme amacıyla görünmeyen dünyalara, fizik ötesi coğrafyalara, göklere, kabir ötesine, yerin derinliklerine ziyaretlerde bulunmak ve dünyaya geri dönüşte de izlenimlerini sözlü ya da yazılı olarak dindaşlarına aktarmaktır. Bu tür metafizik ve çoğu rüya aleminde gerçekleştirilen yolculuklar ilkel kavimlerin de dikkatlerini çekmiştir. *Ardâvîrâfnâme*, içeriği açısından Zerdüş inanırları için oldukça önemli bir eserdir. Değişik dönemlerde İngilizce, Fransızca, Hintçe, Farsça ve Gocerât Dili başta olmak üzere değişik dünya dillerine çevrilmiş olması da, özellikle bu din bağluları için eserin ne denli önemli olduğunu gösterir.

Sonsuz hayat arayışı, bu bağlamda maddî hayatın sona ermesinin ardından yaşanacak yepyeni ve gizemli fizik ötesi hayat, eski dünya milletlerinin edebiyatlarında son derece ilgi çekici konular arasında yer alır.

Ardâvîrâfnâme, özellikle Hindistan'da yaşayan Zerdüş inanırları arasında daha fazla önemsenmekte ve İran'da olduğundan daha çok araştırmalara ve yorumlara konu olmaktadır. Öte yandan *Ardâvîrâfnâme*, yer verdiği konular, Pehlevice dil ve yazı özelliklerinin yanı sıra; dinî, tarihî ve dilbilim konusundaki ayrıntıları açısından da doğubilimciler tarafından önemsenmektedir. Eserin bir diğer önemli özelliği de, konusunda Sâsâniler çağından günümüze kadar gelmeği başarmış alanındaki tek eser olmasıdır. Ardâvîrâf'ın ruhuyla gerçekleştirdiği bu kutsal yolculuk ardından anlattıkları, birtakım farklılıklarla Hz. Muhammed'in mirâc yolculuğunda gördükleriyle benzerlikler de gösterir.

Ardâvîrâfnâme'nin dünya edebiyatları açısından dikkat çeken önemli bir özelliği de, değişik coğrafyalarda kaleme alınmış benzer eserler üzerindeki doğrudan ya da dolaylı etkisidir. Bu yapıtlar arasında; Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî'nin (ö. 449-1057), *Risâletu'l-ğufrân*; Senâî-yi Gaznevî'nin (ö. 525/ 1130), *Seyru'l-ibâd ile'l-meâd*; Dante Alighieri'nin (ö. 1321), *İlahi Komedyâ* adlı eserleri yer almaktadır.

ANAHTAR KELİMELER

Ardaviraf, ardavirafname, metafizik yolculuk, zerdüş miracnamesi, islam öncesi iran edebiyatı, Ardaviraf'ın miracı.

ARDAVİRAF AND ARDAVİRAFNAME

ABSTRACT

Ardaviraf known as a holy, excellent, honest, far away from badness by Mezdiyesna believers is one of the most important spiritual being in the tradition of Zarathustra.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü.
Email: yildirim2002@hotmail.com

Ardaviraf who is a holy and saint, was chosen by Mezdiyesna reverends and superior committee of spirituals with a personel mission to bring some information about religious subjects and to present them to his coreligionists, and was sent to metaphysics world known as cennet (heaven), cehennem (hell) and araf (purgatory); in other words from the world of alives to the world of deads.

KEY WORDS

Ardaviraf, Ardavirafname, Metaphysics Journey, Ascension, Iran Literature before Islam, The Ascension of Ardaviraf.

1. *Ardâvîrâf*

Mezdiyesnâ inanırları tarafından kutsal, üstün nitelikli, dürüst ve kötülüklerden sakınan bir kişilik olarak bilinen Ardâvîrâf, Zerdüşť geleneğinde büyük mübedler arasında yer alır. Ardâvîrâf, Mezdiyesnâ din adamları ve mübedler üst kurulu tarafından seçilerek özel bir görevlendirmeye dinî konulara ilişkin birtakım bilgiler getirmesi ve dindaşlarına sunması amacıyla metafizik evrenin “*cennet*”, “*cehennem*” ve “*a'râf*” adlarıyla bilinen bölgelerine, bir başka ifadeyle “*diriler dünyası*”ndan “*ölüler diyarı*”na gönderilmiş bir kutsal, bir azizdir. Bu ötelere yolculuğu, Zerdüşť bağlılarıncı son derece kutsanan üç büyük tapınak arasında yer alan Âzerfermbağ Âteşkedesi'nden başlamış ve yine aynı yerde sona ermiştir.¹

Mübedlerin ifadeleriyle; ömrü boyunca bir tek günah bile işlememiş olan Ardâvîrâf, bu seyahate gitmek üzere ok çekme kurasıyla belirlenmiş, yıkanıp temizlendikten sonra yeni elbiseler giymiş, birtakım yiyecekler yedikten sonra, temiz yataklar üzerinde dinlenmiş, vasiyetini yapmış, din önderlerinden alarak üç kadeh mengi içip baj okuduktan sonra uykuya dalmış, yedi gün-yedi gece boyunca iki büyük meleğin beraberinde cennet, cehennem ve a'râfı gezmiş, iyilere yaptıklarının karşılıkları olarak verilen ödülleri, günahkârların da kötülüklerinin karşılığı çarptırıldıkları cezaları ayrıntılarıyla görmüş, son olarak da Ahura Mazda'nın huzuruna kabul edilerek kendisiyle görüşmüş, yedinci gün dünyaya geri dönerek gördüklerini ergin ve bilge bir katibe yazdırmıştır.²

Büyük İskender'in (ö. MÖ. 323) İran'a saldırısının ardından, özellikle Zerdüşť dinî kaynakları ve din adamlarının hissedilir ölçüde azalmasıyla Zerdüşť inanisinde baş gösteren zayıflama ve güç kaybını durdurmak, dinin asıl şeklini kaybolmaktan kurtarmak ve gerçek dinî inanışları güçlendirerek toplumdaki dinî kargaşaya son vermek amacıyla din adamlarının önderliklerinde yapılan bir dizi toplantılar sonucu Mezdiyesnâ inanırları, içlerinden birinin metafizik evrene giderek inançlarını güçlendirecek, dinî

¹ Gignoux, Philippe, *Ardâvîrâfnâme* (çev. Âmûzgâr, Jâle), Tahran 1383 hş., s. 41-44; Oşiderî, Cihângîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 86; Tefezzulî, Ahmed-Âmûzgâr, Jâle, *Zebân-i Pehlevî, Edebiyyât ve Destûr-i Ân*, Tahran 1375 hş., s. 167-168; Gignoux, Ph., “Ardâ Wîrâz”, *Encyclopaedia Iranica/EIr.*, II, 357.

² Gignoux, P., *Ardâvîrâfnâme*, s. 45-46; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 86; Tefezzulî, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 169; Gignoux, Ph., “Ardâ Wîrâz”, *EIr.*, II, 357.

değerlerini yeniden canlandıracak birtakım mesajlar getirmesini istemişler, bunun üzerine belirtilen amaçla seçilen Ardâvîrâf, fizik ötesi âlemlere giderek cennet, cehennem ve a'râfî gezdikten sonra gerçek din bilgileriyle dönmüş, bu bilgilerin Ardâvîrâf'ın anlatımıyla yazıya aktarılmasıyla da *Ardâvîrâfnâme* adlı eser ortaya çıkmıştır.³

Ardâvîrâf, peygamber tahtına oturmuş bir halde etrafını çevreleyen muğlar ve savaşçılar ile meng içerek gizemli ve olağanüstü bir uykuya dalar. Seyahatinin yedinci gününde de dünyaya geri döner.⁴ Ardâvîrâf'ın yol arkadaşlarından biri, yüksek rütbeli bir melek, Tanrının, iyileri geceleri uykularındayken koruyan özel ulaşı Surûş, bir diğer yoldaşı da, kutsal ateşin ruhu olan Tanrı Âzer'dir. Bu kılavuzlar Ardâvîrâf'ın gördüğü, acılar içerisinde kıvranan zavallı günahkârların dünyada iken yaptıkları hangi işler karşılığında bu cezalara çarptırıldıklarını kendisine tek tek açıklamaktadırlar. Orada cezalar, Ehrîmen ve yandaşları tarafından insafsızca, acıma duygusundan uzak bir şekilde uygulanmaktadır. Bu sahnelerde en korkunç işkenceler arasında sayılan kötü davranışlar apaçık ifadelerle vurgulanır. Mezdiyesnâ inanılarının birçok günahla bağlantılı olarak adaleti yerine getirmek için sarf ettikleri çaba dikkat çeker. Örneğin: bir kadına tecavüz eden bir adamın bütün vücudunu kapsayan bir işkenceyle cezalandırılması mümkün iken ayakları bu cezalandırma dışında tutulabilir. Çünkü bu günahkârın, o kadının evine giderken ona ya da başka birine zarar verebilecek bir canavarı ayağıyla tekmeleyerek etkisiz kılmış olması ihtimali vardır. Dolayısıyla ayaklar, yaptıkları iyiliğin karşılığını ödül olarak görebilirler. Ya da başka bir günahkârın ayakları işkenceden muaf tutuluyorsa belki bir zaman ayaklarıyla iterek bir miktar yonca ya da otu bir sığıra doğru göndermiş olabilir.⁵

1.1. Adı

Ardâvîrâfnâme adı, Pehlevî literatüründe çoğunlukla "*Artâi Virâf Nâmek*" şeklinde yazıldığı için *Ardâvîrâfnâme* konulu çalışmalarıyla bilinen M. A. Barthélemy ve E. W. West gibi İranologlar tarafından Zerdüşst geleneğine de uygun olarak "Ardâvîrâf" adı da; "Artâ Virâf", "Ardâ Virâf", "Ardâ Vîrâp"; başka birtakım araştırmacılar tarafından da "Ardâg Virâz", "Artâg Virâj" şekillerinde yazılmaktadır. Bu ismi, "Ardâg Virâz", "Artâg Virâj" diye okuyan A. Christensen'e göre; "Virâz" kelimesinin, eski Farsça'da "Vîraf" şekli de vardır.⁶

"Ardâvîrâf" sözcüğünün; "Artây", "Artâk", "Ardâg" ve "Ardâ" şekillerinde okunan ilk parçası, *Avestâ*'daki "asha" kelimesiyle de eş anlamlı

³ Gignoux, P., *Ardâvîrâfnâme*, s. 1; Hânleri, Pervîz Nâtil, *Târih-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., I, 223.

⁴ Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968, s. 36.

⁵ *Ardâvîrâfnâme*, Metin, 32/4; Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 36.

⁶ Mu'în, Mehdûht, "*Ardâvîrâfnâme*", *Mecmu'a-yi Makâlât-i Doktor Muhammed-i Mu'în*, Tahran 1368 hş., II, 88-89; Gignoux, Ph., "Ardâ Virâz", *Elr*, s. 356-357; Mahcûb, Muhammed Cafer, "Bûye-yi Pervâz", *Îrânâme*, II/4 (Washington 1984), II/4, s. 553.

olarak “doğruluk”, “dürüstlük”, “kutsallık”, “temizlik” ve “kanun” karşılıklarını ifade eder. “Ardâ”, “Asha vahista/Ordîbehişt”, “Arta Xeštara/Erdeşîr”, “Ardapân/Erdevân” vb. bileşiklerde de bu anlamıyla kullanılır. “Ardâ/Artâ” sözcüğü, İngilizce ve Fransızca gibi batı dillerinde kutsalların isimlerinin bir nitelemesi olan “saint: aziz, evliya, ermiş, eren” kelimeleriyle eş anlamlı kabul edilebilir. *Ferheng-i Reşîdî* de; “Ardâ kelimesi, *Erdeşîr* (hük. 226-241) devrinde mübedler mübedi olan bir muğun adıdır” şeklinde ifade edilirken, buradaki “muğ” ile “Ardâvîrâf” kastedilir. Kelimenin ikinci parçası (vîrâf, vîrâp ya da vîrâj) ise Sanskritçe’de; “vîra”, Pehlevicede; “vîr”, Latince’de; “vir” biçimleriyle “adam”, “erkek”, “akıl” ve “güç” anlamlarındadır. “Vîrâz” ve “vîrâb” şekilleri de olan “vîrâf”, Pâzend Dili ve Sanskritçe’de “vîrâz” ve “vîrâf” şekilleriyle geçer.⁷ “Ardâvîrâf” bileşiği ise; “kutsal adam”, “kutsal akıl sahibi” anlamlarını ifade eder.⁸

Ardâvîrâf, *Ardâvîrâfnâme*’de de geçtiği gibi⁹ “Nişâpûr/Nişâ-pûr”, “Veh Şâbuhr/Veh Şâpûr” adlarının yanı sıra “Nişâbûr”, “Nişâ-bûriyân” isimleriyle de bilinir.¹⁰ Ardâvîrâf’ın bu isimlerle bilindiği *Ardâvîrâfnâme*’nin önsözündeki bilgilerden de anlaşılmaktadır. Buradan hareketle M. Haug ve E. W. West, Sâsânîler döneminde *Avestâ* yorumcularından birinin adının da “Nişâpûr” olduğunu, Ardâvîrâf ile bu kişinin aynı kişilikler olmasının, uzak bir ihtimal dahi olmadığını iddia ederler. Gerçekte “Nishâpur”, “Nîkshâpur”, “Nîshâpuhar” adlarıyla da bilinen, aynı zamanda *Avestâ* tefsirlerinden birinin yazarı olan, başka birtakım kaynaklarda da kendisinden söz edilen, öte yandan Husrev Enûşîrvân’ın (hük. 531-579) danışmanları arasında da yer alan bilgin bir tarihî kişilik vardır. Ancak onun Ardâvîrâf ile aynı kişi olduğu konusunda kesin bir kanıt yoktur. Bazılarınca Ardâvîrâf, Nişâpûr’un oğlu olarak kabul edilirken, bir kısım araştırmacılara göre de bu kutsal yolculuğu gerçekleştiren mübedin adı; “Nişâpûr”, lakabı da; “Ardâvîrâf”tır.¹¹

1.2. Kişiliği

Ardâvîrâf, Pehlevicede rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla bilge mübedlerden biri olarak sûfî ve kötülüklerden sakınan din adamları arasında yer alır. Farsça sözlüklerde onun bu özellikleri belirtilmiş, bazıları da onun peygamber olduğunu ifade etmişlerdir.¹²

Ardâvîrâf’ın kişiliği konusunda yapılan araştırmalarda, henüz kesin ve net bilgilere ulaşılamamıştır. Daha önce de belirtildiği gibi West,

⁷ Gignoux, P., *Ardâvîrâfnâme*, s. 19.

⁸ Muîn, “Ardâvîrâfnâme”, *Mecmû‘a-yi Makâlât*, II, 89-90.

⁹ “Daha sonra o yedi adam oturdu. Yedi kişiden üç, üç kişi arasından da Ardâvîrâf adlı bir tek kişiyi seçtiler. O, *Veh Şâpûr/Nişâpûr* adıyla da bilinir.” (*Ardâvîrâfnâme*, Metin, 1/19).

¹⁰ Gignoux, P., *Ardâvîrâfnâme*, s. 18-19.

¹¹ Muîn, “Ardâvîrâfnâme”, *Mecmû‘a-yi Makâlât*, II, 104-105.

¹² Kiyâyî Nejâd, Zeynuddîn, *Cilvehâ-yî Ez ‘İrfân Der İrân-i Bâstân*, Tahran 1377 hş., s. 161; *Burhân-i Kânû*, “Erdâ”, s. 220.

Ardâvîrâfnâme'nin ilk bölümünde yer alan bilgilere dayanarak: Ardâvîrâf'ın, aynı zamanda Nîşâbûr veya Nîşâbûriyân adıyla da anıldığını, Husrev Enûşîrvân (hük. 531-579) döneminde yaşamış *Avestâ* yorumcularından biriyle aynı adı taşıdığını belirtir. Bunların yanı sıra Zerdüş inancının önemli kaynaklarından *Vendîdâd*, *Nîrengistân* ve *Nâmehâ-yi Menûçehr* adlı eserlerde de kendisinden söz edilir.¹³

Bu ipuçlarından hareketle Ardâvîrâf'ın, adı geçen "Nîşâbûr" veya "Nîşâbûriyân" olması da mümkündür. Ancak Barthélemey, Ardâvî-râf'ın Nîşâbûr ya da Nîşâbûriyân adıyla bilinen kişi olmadığını ifade eder. Diğer bazı araştırmacılar da, West'in yukarıda aktarılan görüşünü kabul ederek "Nîşâbûr"u da, "Nîk Şâhpûr" şeklinde okurlar. Muhammed-i Muîn, *Ardâvîrâfnâme*'nin önsözündeki bilgiler kesin doğru kabul edildiğinde, West'e göre Ardâvîrâf'ın, Nîşâbûr'un oğlu olabileceğini, Barthélemey'e göre de; *Ardâvîrâfnâme* kahramanının adının "Nîşâbûr", lakabının ise "Ardâvîrâf" olabileceğini ifade etmektedir.¹⁴

1.3. Yaşadığı çağ

Ardâvîrâfnâme'nin önsözünde de belirtildiği gibi; kişinin günahlardan arı olup olmadığını ortaya çıkararak "ver" sınavını başarıyla vermiş olan II. Şâpûr (hük. 309-379) dönemi baş mübedi Âzerbâd Mihrespendân'ın¹⁵ Ardâvîrâf ile aynı dönemde yaşamış olması ihtimalinden Ardâvîrâf'ın yaşadığı çağın, MS. IV. yüzyılın ikinci yarısı ve daha sonralar olduğu sonucu elde edilmektedir. Öte yandan eldeki kanıtlar, Ardâvîrâf'ın; 651 yılından, yani son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd'in (hük. 632-651) ölümünden sonra hayatta olduğu yönünde herhangi bir tespiti imkansız kılmaktadır.¹⁶ Bu veriler değerlendirildiğinde, Ardâvîrâf'ın yaşadığı çağ olarak IV-VII./X-XIII. yüzyıllar gösterilir. Bu durum, *Ardâvîrâfnâme*'nin önsözündeki birtakım bilgilerden de anlaşılmaktadır:

"Daha sonra lanetli, bozguncu ve küstah Ehrimen, insanlar bu dinde şüpheye düşsünler, dinden uzaklaşsınlar diye Mısır'da ikamet eden lanetli Yunanlı İskender'i aldatarak yoldan çıkardı. İskender'i, beraberinde ağır zulümleri, yıkıcı savaşları ve şiddetli işkenceleriyle İrânşehr'e gönderdi. O, İranlı hükümdarları ve değerli kişilikleri öldürdü. Sarayı ve hükümdarlık makamını yerle bir etti. Bütün bunlarla yetinmeyerek özel süslemeli sığır

¹³ Affi, *Ardâvîrâfnâme*, s. 4.

¹⁴ A.g.e., s. 4.

¹⁵ Sâsânîler döneminin kutsal makamlı en büyük mübedlerinden, Âzerbâd Mihrespendân, II. Şâpûr (hük. 310-379) zamanında "destûrân-i destûr" görevinde bulunmuştur. "Âzerbud Mehrespend" adıyla da anılan Âzerbâd'tan, Zerdüş dinine yapmış olduğu hizmetlerden dolayı birçok kaynakta övgü ve saygıyla söz edilmekte, tanrıya yapılan dualarda o aracı olarak anılmakta, şefaatine sığınılmaktadır. 290 yılında dünyaya geldiği, 320 yılında mübedân-i mübed makamına eriştiği ve 371 yılında 81 yaşında öldüğü belirtilir. (Zerrînkûb, *Târîh-i İrân-i Bastân*, II, 41-42; Muîn, *Ferheng*, "Âzerbâd Mahrespendân", V, 13).

¹⁶ Muîn, "Ardâvîrâfnâme", *Mecmû'a-yi Makâlât*, II, 105.

derileri üzerine altın suyuyla çok güzel bir biçimde yazılmış olup Pâbekân hükümetinin yönetim merkezi İstahr şehrinde, Dijnibişt adlı resmî devlet arşivinde özenle korunan Avestâ nüshasını ve Zend'i ele geçirdi. Bu lanet olası, düzenbaz, kötü, yıkıcı, Mısır'da oturan Yunanlı İskender, onları getirtti ve yaktı. Îrânşehr bilgeleri ve reisleri arasına kin ve nefret tohumları saçtı. Onları anlaşmazlıklara düşürdü. Daha sonra da kendisi öldü ve cehenneme gitti. Onun ardından, Îrânşehr büyükleri arasında kavgalar ve savaşlar başladı. Artık onların; hükümdarları, kumandanları ve dinî konularda uyarıcıları yoktu. Yezdân konusunda şüphelere düşmeğe başladılar. Dünyada birbirinden çok farklı, çeşitli inanışlar, dinler, şüpheler, görüş ayrılıkları yayılmaya başladı.”¹⁷

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı gibi, *Ardâvîrâfnâme*'nin ya da önsözünün yazarı, İskender ve onun ardından İran'da yönetime gelmiş hükümdarlar döneminde yaşanan, hatta bir sonraki hanedan olan Eşkânîler (MÖ. 250-MS. 226) dönemine de yansıyan siyasî ve yoğun dinî kargaşa çağını da göz önünde bulundurmıştır. Buradaki ifadelerin, Ardâvîrâf'ın yaşadığı çağla ilgili eldeki diğer kanıtlarla birlikte değerlendirilmesiyle, onun Sâsânî hanedanının yıkılışından önce, IV. yüzyıl sonlarından VII. yüzyılın ortalarına kadar süren zaman diliminin bir döneminde yaşamış olduğu sonucu çıkarılmaktadır.¹⁸ Öte yandan bu tespitten farklı olarak VII./XIII. yüzyıl şairlerinden Zerdüşt Behrâm Pejdu'nun, ilk İslâmî dönemlerde *Zerâtuşnâme* adlı eserini hazırlarken yararlandığı *Ardâvîrâfnâme*'nin Gucerât Dili ve Farsça nüshalarının önsözlerindeki bilgiler de Ardâvîrâf'ın, Sâsânî Devleti'nin kurucusu Erdeşîr-i Bâbekân (hük. 226-241) döneminde yaşamış olduğu kanısını ön plana çıkarmaktadır. Erdeşîr'in, Zerdüşt dinine çok önem vermiş olması göz önünde bulundurulursa, Ardâvîrâf'ın onun hükümdarlık döneminde yaşamış olması ihtimali uzak görülmemelidir.¹⁹ Bu açıdan bakıldığında en güçlü ihtimaller, Ardâvîrâf'ın, Zerdüşt inanışının güçlü destekçilerinden, Sâsânî Devleti'nin kurucusu, aynı zamanda büyük Sâsânî hükümdarlarından Erdeşîr-i Bâbekân döneminde yaşamış olduğunu göstermektedir.²⁰

1.4. Cennet, A'râf ve Cehennem Yolculuğunun Sebebi

Ardâvîrâf'ın özel amaçlarla seçilip kutsallar diyarına gönderilmesinin gerekçesi olarak *Ardâvîrâfnâme*'nin giriş bölümünde (1. Bölüm) şu bilgiler yer verilir:

“Zerdüşt, dini kabul edip yeryüzünde insanlar arasında yayar. Üç yüz yıl boyunca; din, arılığını ve kutsallığını korur. İnsanlar, şüphe ve

¹⁷ *Ardâvîrâfnâme*, Metin, 1/3-9.

¹⁸ Muîn, “*Ardâvîrâfnâme*”, *Mecmû'a-yi Makâlât*, II, 105-107.

¹⁹ Affî, Rahîm, *Ardâvîrâfnâme Yâ Bihîşt ve Duzeh Der Âyîn-i Mezdiyesnâ*, Meşhed 1342 hş., s. 7.

²⁰ Mahcûb, “Bûye-yi Pervâz”, *Îrânâme*, II/4, s. 556.

vesveselerden uzak olarak o dine bağlılıklarını sürdürürlerken Ehrimen, insanlar bu dinde şüpheye düşsünler, inançlarından uzaklaşsınlar diye Yunanlı İskender'i aldatarak yoldan çıkarır ve Îrânşehr'e gönderir. İskender, İranlı hükümdarları ve bütün idarecileri öldürür, sarayı ve hükümdarlık makamını yerle bir eder. Bu arada kutsal metinler, *Avestâ* ve *Zend*'i yaktırır. Din adamları ve Îrânşehr bilginlerinin birçoğunu öldürtür. Îrânşehr'in bilgeleri, reisleri ve önde gelen kişilikleri arasına kin ve nefret tohumları saçır ve onları anlaşmazlıklara düşürür. İskender'in ölümünden sonra Îrânşehr büyükleri arasında kavgalar başlar, Yezdân konusunda şüpheler ortaya çıkar. Din adamları ve ileri gelenlerden oluşan bir kurul toplanır, birbirinden farklı düşünceler ve görüşler ortaya konularak bu sorunlara bir çare aranır. Birinin tanrılar diyarına gönderilmesine, tanrıdan ve kutsallardan bilgi getirmesine karar verilir. Tanrı ve din konusunda şüpheleri diğerlerine oranla çok daha az olan yedi kişi seçilerek ayrılır. Daha sonra o yedi adam da aralarından Ardâvîrâf'ı seçerler.”²¹

1.5. Kutsal Yolculuğa Hazırlanması

Ardâvîrâf'ın bu seyahate hazırlanışı, *Ardâvîrâfnâme*'nin “2. Bölüm”ünde şu ifadelerle aktarılır:

“Ardâvîrâf'ın yedi kız kardeşi vardır. Onun söz konusu seyahate gitmek üzere seçtiği haberini duyduklarında, kabul etmek onlara çok ağır gelir. Ağlayarak Mezdiyesnâ konseyine çıkarlar. Yalvararak şöyle derler: “*Bu işi yapmayın ey Ahura Mazda'ya inananlar! Çünkü biz yedi kız kardeşiz ve bir tek erkek kardeşimiz var. Yedi kız kardeş de o erkek kardeşimizin eşleriyiz. Hayatımız onun yaşamasına bağlı ve bizim koruyucumuz o! Siz, onu zamanı gelmeden önce bu diriler şehrinde, o ölümler diyarına gönderiyorsunuz! Bize sebepsiz yere zulmediyorsunuz!*”. Ahura Mazda inanırları, bu sözleri duyduklarında, kız kardeşleri, ikna ederler. Sonra o din desturları, oraya otuz adım uzaklıkta güzel, kutsal ve temiz bir âteşkedeyi seçerler. Ardâvîrâf yıkanır. Yeni elbiseler giyer ve güzel kokular sürünür. Hazırlanan güzel bir sedir üzerine serilen yeni ve temiz örtüler ile yatağın üzerine oturur. Ayın yapar, ölümlerin ruhlarını yad eder. Bir miktar yiyecek yer ve mengi içer, baj okuduktan sonra kendisi için hazırlanan yatakta derin bir uykuya dalar. Din desturları ve Ardâvîrâf'ın yedi kız kardeşi, yedi gün-yedi gece etrafına güzel kokular saçan, hiç sönmeden yanan ateşin çevresinde dinî tören düzenleyerek *Avestâ*, *Zend* ve *Avestâ* nesklere ile Gâtâlar'dan pasajlar okurlar. Muhafızlar gibi onu korurlar.”²²

1.6. Dünyaya Geri Dönüşü

Ardâvîrâf'ın cennet, a'râf ve cehennemi gezdikten sonra dünyaya dönüşü *Ardâvîrâfnâme*'nin “3. bölüm”ünde konu edilir:

²¹ *Ardâvîrâfnâme*, Metin, 1/1-9, 14-22, Gignoux, P., *Ardâvîrâfnâme*, s. 42-46.

²² *Ardâvîrâfnâme*, Metin, 2/1-8, 11-17; Gignoux, P., *Ardâvîrâfnâme*, s. 46-48.

“Ardâvîrâf”ın ruhu, teninden çıkararak Çekâ Dâitî Dağı ve Çînvâd Köprüsü’ne gider. Yedi gün-yedi gece sonra geri döner ve yine Ardâvîrâf’ın tenine girer. Ardâvîrâf, tatlı uykudan uyanır. Kız kardeşleri, din destûrları ve Mezdiyesnâ inanırları, Ardâvîrâf’ı gördüklerinde çok sevinirler. “*Hoş geldin sen, Vîrâf, biz Mezdiyesnâ bağlularının peygamberi. O ölümler şehriden bu diriler diyarına hoş geldin*” derler. Ardâvîrâf, onları görünce, şöyle der: “*Selam sizlere, yüce tanrı Ahura Mazda’dan, kutsal ölümsüzlerden. Selam sizlere; sakınan, kutsal Spitemâ Zerdüşt’ten, Kutsal Surûş’tan, Tanrı Azer’dan, Mezdiyesnâ inanırlarının din gücünden. Selam diğer kutsallar ve doğrulardan. Selam, iyilik, esenlik ve kolaylık dilekleri cennetin diğer sakinlerinden.*” Sonra din destûrları şöyle derler: “*Hoş geldin sen Ardâvîrâf, bizim, Mezdiyesnâ inanırlarının peygamberi. Selam ve esenlik sana da. Gördüklerini olduğu gibi anlat bize.*”²³

2. Ardâvîrâfnâme

Pehlevî dilinde “*Ardâvîrâf-nâmag/Artâ Vîrâf Nâmak Artây Vîrâf Nâmek, Artây Vîrâz Nâmek, Artâi Vîrâf Nâmek/Artâi Vîrâz Nâmek* gibi isimleriyle de bilinen *Ardâvîrâfnâme*, büyük Zerdüşt mübedi Ardâvîrâf tarafından metafizik dünyaya gerçekleştirilmiş bir cennet ve cehennem yolculuğu, göklere yükseliş macerası, iyiler ve kötülerin ruhlarının öteki alemlerdeki makamları ve konuları konusunda ayrıntılı rivayetlerine yer veren, İslâm öncesi çağlarda egemenlik sürmüş son İran devleti Sâsânîler döneminde Pehlevî dilinde kaleme alınmış bir eserdir.²⁴

Ardâvîrâfnâme, insan ruhunun ölüm sonrası hayatta cennet a’râf ve cehennemde bulunacağı makamlara erişmesinde “*iyi düşünce*”, “*iyi söz*” ve “*iyi davranış*”ın etkisi, bütün bunların insan kaderi ve ölüm sonrası hayattaki rolü, cennette ödüllendirilme ve cehennemde cezalandırılma konularındaki rivayetlerden oluşur. Sâsânî toplumunu dinî açıdan etkileme, bir bakıma insanların dinî kurallara uymaları ve hükümdarlarının emirlerinden çıkmamalarını sağlama amacıyla kaleme alınan bu eser, eski dünyada İranlıların dinî ve dünyevî görüşlerini yansıtmaktadır.²⁵ *Ardâvîrâfnâme*’nin konusu da Sâsânîler dönemine aittir. Eserin ana teması olan mirâcı gerçekleştiren Ardâvîrâf ise, Sâsânî dönemi evliyaları arasında sayılır.²⁶

Büyük İskender, *Avestâ* ve *Zend*’i yakarak ortadan kaldırdıktan sonra, İrânşehr halkı artık dinî temel kaynaklarını kaybetmiş olduklarından dinî konularda birtakım sorularına cevap alamayınca dinî gerçekleri yeniden

²³ *Ardâvîrâfnâme*, Metin, 3/1-7, 12-14; Âmûzgâr, *Ardâvîrâfnâme*, s. 49-50.

²⁴ Rızâzâde-yi Şafak, Sâdık, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1352 hş., s. 53; Vehmen, Ferîdûn, *Vâjenâme-yi Artâyvîrâfnâmek*, Tahran 2535 şş., s. 9; Ebu’l-Kâsımî, Muhsin, *Râhnumâ-yi Zebânâ-yi Bâstânî-yi Îrân*, Tahran 1375 hş., I, 7-8; Rûhu’l-emînî, *Numûdhâ-yi Ferhengî ve İctimâ’î*, s. 69.

²⁵ İftihârzâde, Mahmûd Rızâ, *Îrân, Âyîn ve Ferheng*, Tahran 1377 hş., s. 69-70.

²⁶ Christensen, Arthur, *Îrân Der Zamân-i Sâsâniyân* (çev. Yasemî, Reşid), Tahran 1332 hş., s. 86.

öğrenmek amacıyla Ârdâvîrâf'ı ruhlar âlemine gönderdiler. Oradan insanların yaptıkları karşılığında alacakları sevaplar hakkında bilgi getirmesini istediler. Onun ruhu, Çînvâd Köprüsü'nden geçti. Surûş ve Tanrı Âzer onun ellerinden tutarak hemistekân/a'râf'a göturdüler. Cennetin, dünyada yaptıklarının karşılıkları olarak aldıkları ödüllerle mutlu halkının yaşadığı tabakalarından geçirdikten sonra Ahura Mazda'nın makamına vardılar. İyilerin yerlerini gördükten sonra onu cehennemliklerin durumlarını görmesi için cehenneme göturdüler. Cehenneme girdi. Oranın karanlığını, ateşini, dondurucu soğuşunu gördü. Günahkârların, yaptıkları karşılığında verilen cezaları nasıl çektiklerini izledi. Yedi gün-yedi gece boyunca süren bu gezisinden sonra Surûş ve Tanrı Âzer, onu Ahura Mazda'nın huzuruna göturdüler. Ahura Mazda, ona ve Zerdüş't inanırlarına "cehenneme düşmemek için doğruların yolundan gitmelerini" emretti. Ârdâvîrâf, dünyaya döndüğünde bu gördüklerini anlattı ve yazıya geçirtti.²⁷

Ârdâvîrâf'ın, uyku âleminde, cennet ile cehenneme yaptığı seyahatinin ardından Pehlevî dilinde birtakım yeni *Avestâ* tefsirleri de yazılmıştır.²⁸ *Ardâvîrâfnâme*, içeriği açısından kendisinden önceki çağlara ait bir metafizik yolculuğu konu alan Kerdîr Kitabeleri'yle karşılaştırılır. Söz konusu kitabeler, ölüm sonrası dünya hakkında parça parça birtakım bilgilerin yanı sıra, fizik ötesi âlemlere ait inanç tarihiyle ilgili bilgilere yer vermeleri bakımından da önemlidir.

Söz konusu bu iki kaynak karşılaştırıldığında, her ikisinin içeriğinde de koyu bir muhafazakârlık görülür: Cennet ve cehennem Kerdîr kitabelerinde ayrıntılarıyla ele alınıp tasvir edilmemiştir. Ancak İran düşüncesine göre; ölümden sonra insan ruhunun yaşayacağı önemli olaylar hem de; "Daena", "Çînvâd Köprüsü", "Ruhların iyilik ve kötülüklerinin tartılacağı teraziler" gibi terimleriyle tasvir edilmiştir. Bu bağlamda özellikle dikkat çeken, tarihi önemleri ve konuları açısından da dikkate değer olan özellik, her iki eserin de metafizik evrene seyahati konu almalarıdır.²⁹

2.1. Yazıldığı Çağ

Kaleme alınmış olduğu tarih konusunda kesin bilgi bulunmayan *Ardâvîrâfnâme*'nin de, diğer bazı Pehlevî dönemi eserlerinde görüldüğü gibi, Zerdüş't inanın zayıfladığı ve güçsüz kaldığı dönemlerde yazılmış olduğu tahmin edilmektedir. Bu eserin yazılmasındaki temel amaç da, benzerlerinde olduğu gibi Zerdüş't üst kurullarının dinin temellerini güçlendirme ve etki alanını genişletmedir. Bu amaçlara yöneltmeği kolaylaştırma gerekçesiyle de halk kesimlerini uyandırmak için bir dizi dinî cezalar ve ödüller belirlenmiştir.

Elde bulunan iki Pehlevî nüshanın giriş bölümlerinde; eserin kaleme alınmış olduğu tarih konusunda farklı görüşler ortaya konulmaktadır. Bu

²⁷ *Ardâvîrâfnâme*, Metin, 1, 2; Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişî Der Esâtîr-i Êrân*, Tahran 1378 hş., s. 299; Âbâdânî, Abdullâh Mubelliğî, *Târih-i Edyân ve Mezâhib-i Cihân*, Tahran 1377 hş., I, 361.

²⁸ Bahâr, Melikuşşuarâ, *Sebşînâsî/Târih-i Tatavvur-i Nesr-i Fârsî*, Tahran 1373 hş., I, 12.

²⁹ Gignoux, P., *Ardâvîrâfnâme*, s. 24-25.

görüşlerden birine göre *Ardâvîrâfnâme*, Zerdüş'tün en büyük destekçisi hükümdar Goştâsp döneminde, diğerine göre de, Erdeşîr-i Bâbekân (hük. 226-241) döneminde yazılmıştır. Ancak oryantalistler ve bu konuda araştırmalarda bulunanlar söz konusu eserin, Sâsânîler dönemine ait dinî eserlerden biri olduğu konusunda ortak görüşe sahiptirler.³⁰

Ardâvîrâfnâme, her halükarda, Ardâvîrâf'ın ölümünden sonralarda ve III./IX. yüzyılın ortalarından daha sonra bir zamanda kaleme alınmıştır. Ancak eserin elde bulunan en eski Pehlevî nüshası VII./XIII. yüzyıla ait olduğu için, Pehlevî dili uzmanları eserin yazılış tarihi olarak bu dönemi kabul ederler. Bu konudaki farklı görüşlerin değerlendirilmesiyle şu iki önemli sonuç elde edilmektedir: Ardâvîrâf, IV. yüzyılın sonlarıyla, VII. yüzyılın ortalarına kadar süren dönemin belli bir zaman diliminde yaşamıştır. Diğer önemli bir tesbit de, *Ardâvîrâfnâme*'nin ana temasının, araştırmacıların ortak görüşleriyle Sâsânîler döneminde yazılmış olduğudur. Pehlevî dilinde kaleme alınmış ve günümüze kadar gelmiş bulunan *Ardâvîrâfnâme*, III./IX. yüzyıl ortalarıyla VIII./XIV. yüzyıl başları arasındaki bir dönemde kaleme alınmıştır.³¹ Daha sonraki dönemlerde Pehlevî dilinden Farsça, Hintçe ve Gocerât Dili'ne çevrilmiş, Zerdüş'tün inanırları arasında bir dinî emirler derlemesi ve bir kılavuz olarak yaygınlaşmıştır. Okuyucular tarafından daha kolay anlaşılması ve kavranması için birkaç kez şiirsel çevirileri de yapılmıştır.

Eserin Pehlevîce metninde bu seyahatin gerçekleştiği zamanın, yer kürede yaşayanların doğruluktan ayrıldıkları, adaletsizliğin kol gezdiği, dünyayı kötülüklerin kapladığı dönemler olduğu belirtilir. Pâzend rivayetleri, bu seyahatin Zerdüş'tün ölümünden sonra Goştâsp/Vîştâsp döneminde gerçekleştiğini öne sürerler. Yeni Farsça metinlerde ise, olayın Erdeşîr-i Bâbekân (hük. 226-241) döneminde geliştiği ifade edilir.³²

2.2. Yazılış Sebebi

Önsözü ve içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla *Ardâvîrâfnâme*'nin yazılış amacı, Zerdüş'tün inanç esaslarına göre yaşamayı sağlama gayesiyle insanlara metafizik dünyanın cennet, a'râf ve cehennem makamlarında verilen birtakım ödüller ve cezaları tasvir yoluyla bilgiler aktarmaktır. Bu eserde; Zerdüş'tün öğretileri insanlara katı kurullarla iletilmek yerine, heyecan dolu, dikkat çekici ve etkileyici sahnelerle tasvirler yoluyla verilmektedir. Eserin kahramanı, kendisi hayatta iken ruhunu metafizik dünyaya göndererek zayıflamaya yüz

³⁰ Rûhu'l-emînî, *Numûdhâ-yi Ferhengî ve İctimâ'î*, s. 69.

³¹ Muîn, "Ardâvîrâfnâme", II, 107-108; Afifî, *Ardâvîrâfnâme*, s. 7; West ve Haug, Ardâvîrâf'ın hangi sırada yaşamış olursa olsun, *Ardâvîrâfnâme*'nin Sâsânî yönetimi zamanında kaleme alınmış olduğu görüşünü savunurlar. Christensen ise, *Ardâvîrâfnâme*'nin konusu ve içeriği açısından Sâsânîler dönemine ait bir eser olduğu kanısındadır. (Christensen, *Îrân Der Zamân-i Sâsânîyân*, s. 35).

³² Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968., s. 36.

tutmuş Zerdüşt inancı hakkında birtakım destekleyici ve güçlendirici kanıtlar getirmeği amaçlamaktadır.³³

Ardâvîrâf, kötülüklerden sakınan insanların bu evrende yapmış oldukları iyilikler karşısında ödüllendirilme törenlerini, dünya hayatını kötülükler içerisinde geçirip ömürlerini boşa harcamış olanların da, ne denli kötü ve acıtıcı azap ve işkencelerle karşı karşıya kalış sahnelerini insanlara ileterek onları kötülüklerden alıkoymayı, iyiliklere yönlendirmeyi hedeflemektedir. Eserde en çok vurgulanan kötülükler ve günahlar arasında ilk sıralarda; “*ahlak kurallarını dikkate almama, toplumun ahlak değerlerine aykırı bir yaşam sürdürme*”, “*temizlik kurallarına uymama*”, “*dinî emirleri yerine getirmeme*”... gibi davranış biçimleri yer almaktadır.³⁴

Büyük İskender’in İran’ı işgalinin ardından genelde İran değerlerine ve özelden de Zerdüşt inancına karşı başlatılan yoğun imha programı kapsamında Zerdüşt kutsal metinleri ve özellikle *Avestâ*’nın da yer almasıyla söz konusu din bağlılarının inançlarının tehlikeye yüz yüze gelmesi, kitapsız kalmış din bağlılarının aralarında çıkan çeşitli konulardaki görüş ayrılıklarını gidermek, Zerdüşt inançlarının dinî birliklerini tehlikeden kurtarıp onlara yeni bir ruh ve heyecan kazandırmak, *Ardâvîrâfnâme*’nin yazılış sebebi olarak ifade edilir.³⁵

Ardâvîrâfnâme’nin bazı nüshalarında, Zerdüşt bağlılarının imanlarını güçlendirme amaçlı pasajları arasında, ölüm sonrası başlarına gelecekleri insanlara anlatırken tasvir edilen sahnelerin daha iyi anlaşılması ve etkileyici olması için ifadeler aynı zamanda resimlerle de güçlendirilmiştir. Bununla bir taraftan da okuyazar olmayan kesimlerin resimlere bakarak ölüm sonrası yeni hayatta alacakları ödüller ve cezaları görmeleri, böylelikle kendilerini kötülüklerden arındırarak iyiliklere yönelmelerini sağlama hedeflenmiştir. Eserin sözü edilen resimli nüshaları da değişik kütüphanelerde bulunmaktadır.³⁶

2.3. Değeri ve Tarzı

Ardâvîrâfnâme, konusu açısından Zerdüşt inançları için çok önemli bir eserdir. İngilizce, Fransızca, Hintçe, Farsça, Gocerât Dili başta olmak üzere değişik dünya dillerine çevrilmiş olması da, özellikle bu din bağlıları için ne denli önemli olduğunu göstermektedir. *Ardâvîrâfnâme*’nin okuyucusu, eser boyunca öteki dünyada iyilikleri karşılığında ödüllendirilmiş olan gruplar ile, işledikleri suçlardan dolayı türlü türlü cezalara çarptırılmış toplulukları tıpkı görür gibi olur. Eserin özellikle bu yönü, Zerdüşt inançları arasında yaygın olarak okunması ve değer kazanmasını sağlamıştır. *Ardâvîrâfnâme*, özellikle Hindistan’da yaşayan Zerdüşt inançları arasında daha fazla önemsenmekte ve İran’da olduğundan daha çok araştırmalara ve yorumlara konu olmaktadır.

³³ Boyce, Mary, *Târih-i Kîş-i Zertušt* (çev. Humâyûn-i San’atîzade), Tahran 1998., s. 186.

³⁴ Boyce, *Târih-i Kîş-i Zertušt*, s. 186.

³⁵ Oranskii, Iosif Mikhailovich, *Fikhu’l-luğa-yi Êrânî* (çev. Kerîm-i Keşâverz), Tahran 1379 hş., s. 169.

³⁶ Boyce, *Târih-i Kîş-i Zertušt*, s. 260-261.

Öte yandan *Ardâvîrâfnâme*, yer verdiği konular, Pehlevi dil ve yazı özelliklerinin yanı sıra; dinî, tarihî ve dilbilim konusundaki ayrıntıları açısından da doğubilimciler tarafından önemsenmektedir. Eserin bir diğer önemli özelliği de, konusunda Sâsânîler döneminden günümüze kadar gelmeği başarmış tek eser olmasıdır.³⁷

Ardâvîrâfnâme'nin eğitim konusunda bireyler üzerinde dolaylı olarak etkili olması, öte yandan teması ve tasvirlerinin gerçekçi ifadelerle dillendirilişi, özellikle Zerdüş inanırları arasında sevilen bir eser olmasını da sağlamıştır. E. G. Browne, bu konuda şunları ifade eder: “*Ardâvîrâfnâme*, İskender’in İran’ı işgalinden sonra bu ülkede başta dinî ve sosyal konular olmak üzere yaşanan kargaşayı yansıtmaya, Sâsânî döneminde İran’ın yeniden dirilişi ve kalkınma faaliyetlerini sürdürmesi konusundaki bilgileri ve en önemlisi de ölüm sonrası hayatta, fizik ötesi evrende yaşanacak olanları tasvir etmesi açısından dikkatleri çekmektedir.”³⁸ Ardâvîrâf’ın ruhuyla gerçekleştirdiği bu kutsal yolculuk ardından anlattıkları, birtakım farklılıklarla İslâm peygamberi Hz. Muhammed’in mirâc yolculuğunda gördükleriyle benzerlikler de gösterir.³⁹

Dindaşları tarafından bir peygamber gibi kutsal bir göreve gönderilen Ardâvîrâf’ın cennet ve cehennem’e seyahatini konu alan *Ardâvîrâfnâme*’nin yazarı da, Pehlevî döneminin diğer birçok eseri gibi bilinmemektedir. *Ardâvîrâfnâme*’nin Pehlevi metni; tarihî-dinî içeriği ve dil özellikleri açısından bilimsel değer taşımasına rağmen edebî açıdan o kadar değerli kabul edilmez. Ancak eser, yazıldığı çağlarda kaleme alınmış diğer eserler arasında içeriği açısından alanında tek yapıt olarak dikkat çeker. Eser, Sâsânî dönemi *Avestâ*’sı diye bilinen *Avestâ*’nın ortadan kaybolmuş “20. Neski”nin “günahkâr ruhlar”dan söz eden içeriğine yer vermesiyle de önem taşır. *Ardâvîrâfnâme*’nin dünya edebiyatları açısından dikkat çeken önemli bir özelliği de, değişik coğrafyalarda kaleme alınmış benzer eserler üzerindeki doğrudan ya da dolaylı etkisidir. Bu yapıtlar arasında; Ebu’l-Alâ el-Maarrî’nin (ö. 449-1057) *Risâletu’l-ğufrân*, Senâî-yi Gaznevî’nin (ö. 525/1130) *Seyru’l-ibâd ile’l-meâd*, Dante Alighieri’nin (ö. 1321) *İlahi Komedya* adlı eserleri yer almaktadır.⁴⁰

Mazdeist edebiyatın en önemli yapıtlarından *Ardâvîrâfnâme*, yazılış tarihi geç dönemler olsa bile, eski İran’da yaygın öteki dünya inanışı hakkındaki önemli içeriğiyle en temel kaynak olarak bilinir. *Ardâvîrâfnâme*, ölüm sonrası dünya ve yeniden dirilişin ardından başlayacak olan hayat konusunda; *Avestâ*’nın bazı bölümleri, Hâduht Nesk’in⁴¹ Pehlevi çevirisi ve

³⁷ Afifi, *Ardâvîrâfnâme*, s. 8.

³⁸ Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924, I, 106.

³⁹ Mahcûb, “Bûye-yi Pervâz”, *İrânnâme*, II/4, s. 556.

⁴⁰ Muîn, “*Ardâvîrâfnâme*”, *Mecmû’a-yi Makâlât*, II, 93-95.

⁴¹ *Avestâ*’nın günümüzde ortadan kaybolmuş 20. Nesk’inin bir parçası olarak elimizde bulunan Hâduht Nesk, 3 Fergerd’ten oluşmaktadır.

Sâsânîler dönemi baş mübedlerinden Kerdîr'in elimizde bulunan kitabeleriyle karşılaştırılarak önemli sonuçlar elde edilmektedir. Daha önceki bölümlerde de belirtildiği gibi Kerdîr de, Ardâvîrâf gibi öteki dünyaya birtakım seyahatlerde bulunmuş ve gördüklerini kitabelerinde aktarmıştır.⁴² Özetle; Ardâvîrâf, fizikötesi evrende cennet-cehennem seyahatine çıkan ilk seyyâh, eseri *Ardâvîrâfnâme* ise, insanın ölmeden önce rüyada iken ya da ruhlar dünyasında cennet ve cehennemi de içine alan ötelere dünyasını gezmesi konusunda kaleme alınmış en eski tarihî kaynaktır.⁴³

2.4. Konusu

8.800 kelimelik bilgiye yer veren *Ardâvîrâfnâme*, "101 Bölüm"den oluşmaktadır. 1-3. bölümler: Ardâvîrâf'ın sefer hazırlıkları. 4-15. bölümler: Ardâvîrâf'ın seyahat süresince gözlemleri, cennet ve a'râf tasvirleri. 16-101. bölümler: cehennem ve günahkarların tasvirleri. *Ardâvîrâfnâme*'nin her bölümü de, kendi içerisinde maddelere ayrılmakta, söz konusu maddeler, metinde her bölümde numaralandırılmış biçimde belirtilmektedir. Eserde özellikle cehennem, cehennemlikler ve onların çarptırıldıkları cezalar üzerinde yoğun olarak durulur ve günahlar belli bir sisteme göre kategorize edilerek günahkârların, günahlarına uygun cezaları birtakım formüllerle belirlenir.

Ardâvîrâfnâme, Pehlevî dilinde kaleme alınmış bağımsız metinler arasında yer alan eserlerden biri olarak cennet ve cehennem tasvirlerini ayrıntılarıyla konu alır. Konusu açısından daha çok Senâî-yi Ğaznevî'nin (ö. 525/1130), *Seyru'l-'ibâd ile'l-me'âd*'ı ile Dante'nin (ö. 1321), *İlahi Komedyâ*'sına benzeyen eser, cennet ile cehennem tasvirleri, kötülüklerden sakınan kadınlar ve erkekler, çobanlar, yöneticiler, köy reisleri, öğretmenler, barış yanlıları ve daha başka insan gruplarının dünyada yaptıklarının karşılıklarını öteki dünyada alacaklarını gözler önüne sermektedir. *Ardâvîrâfnâme*'de; cennet ve a'râf ile ilgili tasvirlerden daha çok cehennem ve oradaki cezalandırma yöntemleri üzerinde durulmaktadır.⁴⁴ *Ardâvîrâfnâme*'de işlenen konular, aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

2.4.1. Giriş

Esere daha sonraları eklendiği tahmin edilen "Giriş" bölümünde şu bilgiler yer alır: Zerdüş, dini kabul edip yeryüzünde insanlar arasında yayar. Üç yüz yıl boyunca din kutsallığını korur, insanların da şüphelerden uzak olarak o dine bağlılıklarını sürdürürler. Bütün bu huzurlu ortam, kötülükler kaynağı Ehrimen tarafından bozulmak istenir. Ehrimen, İnsanlar bu dinde şüpheye düşerek dinden uzaklaşıyorlar diye Mısır'da bulunan Yunanlı İskender'i aldatarak yoldan çıkarır ve İrânşehr'e gönderir. İskender, İrân'a

⁴² Gignoux, P., *Ardâvîrâfnâme*, s. 13.

⁴³ Âbâdânî, *Târih-i Edyân*, I, 360; Kiyâyî Nejd, *İrfân Der İrân-i Bâstân*, s. 171.

⁴⁴ Turâbî, Seyyid Muhammed, *Târih-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslâm*, Tahran 1373 hş., s. 85-86.

gelerek İranlı hükümdarları ve yönetimdeki bütün idarecileri öldürür. Sarayı ve hükümdarlık makamını yerle bir eder. Bütün bunlardan daha dehşet verici olarak da, özel süslemeli sığır derileri üzerine altın suyuyla yazılmış kutsal *Avestâ* ile *Zend*'i yaktırır ve dinin temellerini yıkmaya çalışır. İskender, Îrânşehr'in bilgeleri, reisleri ve önde gelen kişilikleri arasına kin ve nefret tohumları saçar, onları anlaşmazlıklara düşürür. Daha sonra da kendisi ölür ve cehenneme gider. Onun ardından Îrânşehr büyükleri arasında kavgalar ve savaşlar başlar. Zerdüş inanırları, Yezdân konusunda şüphelere düşmeğe başlarlar. Bunun üzerine Zerdüş dininin önde gelenleri ve inanırları, kutlu Âzerfermbağ Ateşkedesi'nde bir kurul toplanmasını isterler. Burada gündeme gelen farklı görüşlerin ardından bu soruna bir çare bulunmasına, içlerinden birinin giderek tanrıdan ve kutsallardan, bilgi getirmesine karar verilir. Daha sonra din adamları önderliğinde bütün Mezdiyesnâ inanırları, Âzerfermbağ Ateşkedesi'ne toplantıya çağırılır. Bütün bu insanlar arasından tanrı ve din konusunda şüpheleri diğerlerine oranla çok daha az olan yedi kişi seçilir. O yedi seçkin mübed oturur, aralarında Ardâvîrâf'ı seçerler.⁴⁵

Ardâvîrâf'ın yedi kız kardeşi bu olayı duyduklarında, kabul etmek istemezler, ağlayarak Mezdiyesnâ konseyine çıkarak kardeşlerinin bu görevden mauf tutulmasını isterler. Kurul üyeleri: “*Biz Vîrâf'ı yedi tam gün sonra size sağ salim teslim edeceğiz, bu kutlu ad da onun olacak*” diyerek yedi kız kardeşi ikna ederler. Bunun üzerine kız kardeşler ile kurul üyeleri anlaşılır. Sonra din destûrları, oraya otuz adım uzaklıkta güzel, kutsal ve temiz bir yeri, âteşkedeyi seçerler. Ardâvîrâf yıkanır. Yeni elbise giyer, güzel kokular sürünür. Kendisine uygun bir sedir hazırlanır. Üzerine yeni ve temiz yataklar serilir. Temiz örtüler ve yatağın üzerine oturur. Ölülerin ruhlarını yad eder. Çeşitli yiyecekler yer. Ardından din destûrları, Ardâvîrâf'a kutsal meng içkisi sunarlar. O, meng içip, dua eder ve kendisi için hazırlanan yatakta derin bir uykuya dalar. Din destûrları ve Ardâvîrâf'ın yedi kız kardeşi, yedi gün-yedi gece hiç sönmeden yanan ateşin çevresinde dinî tören düzenler, *Avestâ* ve *Zend*'den pasajlar okur ve onu korurlar.⁴⁶

2.4.2. Cennete Seyahat

Ardâvîrâf'ın ruhu, teninden çıkarak Çekâ Dâitî Dağı ve Çînvâd Köprüsü'ne gider. Yedi gün-yedi gecenin ardından geri gelir ve yine Ardâvîrâf'ın tenine girer. Ardâvîrâf uyanır. Kız kardeşleri, din adamları ve Mezdiyesnâ inanırları, Ardâvîrâf'ı gördüklerinde çok sevinirler. “*Hoş geldin sen, Vîrâf, biz Mezdiyesnâ bağlularının peygamberi*. Ardâvîrâf, onları görünce, şöyle der: “*Selam sizlere, yüce tanrı Ahura Mazda'dan, kutsal ölümsüzlerden. Selam sizlere; sakınan, kutsal Spitemâ Zerdüş'ten, Kutsal Surûş'tan, Tanrı Âzer'den, Mezdiyesnâ inanırlarının din gücünden. Selam diğer kutsallar ve doğrulardan. Selam, iyilik, esenlik ve kolaylık dilekleri*

⁴⁵ *Ardâvîrâfnâme*, Metin, 1/1-9, 15-22.

⁴⁶ *A.g.e.*, 2/1-17.

cennetin diğer sakinlerinden.” Sonra din destûrları şöyle derler: “*Hoş geldin sen Ardâvîrâf, bizim, Mezdiyesnâ inanırlarının peygamberi. Selam ve esenlik sana da. Gördüklerini anlat bize olduğu gibi.*” Ardından Ardâvîrâf için yemekler pişirilir, su ve şarap getirilir, ayinler yapılır. Bütün bunlardan sonra da Ardâvîrâf: “*Getirin ergin ve bilge katibi*” der.⁴⁷

2.4.3. Çînvâd Köprüsü

Çeşitli inanışlarda cehennem üzerine kurulmuş bir köprü olan çînvâd/sırat köprüsü, rivayetlere göre; kıldan ince, kılıçtan keskindir. Cennete girmeye hak kazananlar, dünyada yapmış oldukları iyilikleri oranında bir rahatlıkla oradan geçer ve sonra cennete giderler. Kimileri şimşek, kimileri rüzgâr gibi, bazıları da at hızında sıratı geçerler. Sırat bazıları için geniş bir vadi ve rahat yürünebilir bir yol iken, bazıları için de yürünemeyecek kadar çok dardır. Günahkârların bu yürünmesi zor köprü üzerinde ayakları kayar. Onlar, sıratı geçemez ve cehenneme düşerler.⁴⁸ Bu köprünün adı İslâm öncesi dönem İran inanışlarında “Çînvâd: *ayıran*” adıyla bilinir. Orada iyiler ve kötüler birbirlerinden ayrılırlar. Herkes dünyada kendisi için hazırladığı ve yürüdüğü yoldan gider. Çînvâd Köprüsü, Elburz Dağı’ndan başlar ve Îrânvîc’de yer alan, yakınlarından aynı adla bir ırmağın geçtiği Dâitî Dağı’na kadar uzanır. Köprünün diğer ucu, cennete yol veren bir geçittir. İyilerin ruhları bu köprüden rahatlıkla geçerken, kötülerin ruhları yaklaştığında, köprü alabildiğine daralır ve bir kılıç ağzı gibi incelik ve keskinleşir. Ruh, feryad eder, ancak feryadını duyan olmaz. Tam tersine dünyada yaptıklarının cezası olarak yardım istediği kişiler vahşi yaratıklar görünümünde kendisine saldırırlar. Kötülerin ruhları köprü üzerinde üç adım attıktan sonra cehenneme yuvarlanırlar.⁴⁹

İyilerin ruhları iyilik ve kötülüklerinin tartılmasından sonra buldukları yerden güzel kokular sürünmüş, asla benzeri görülmemiş genç kızlar kılavuzluğunda ayrılır. Bu kızların güzelliği karşısında iyilerin ruhları şaşkına döner. Bütün bu güzellikler onlara iyi düşünce, iyi söz ve iyi davranışları karşılığında verilir. Daha sonra ruhlar Çînvâd Köprüsü’ne doğru yola çıkarlar.⁵⁰

“*Deneven*”, “*ayıran*” ve “*seçen*” anlamlarıyla “çînvâd” kelimesi; “çînvât” ve “çînvet” şekilleriyle de bilinir. *Avestâ*’da; “çînvat-porotu/peretu” şekliyle, “*ayıran ve tanıyan köprü*”, “*hakem*” anlamlarında kullanılır. Pehlevî dilinde; çînvat pūhl, Farsça’da; “çînvâd pol” şekilleriyle geçer. Bazılarında

⁴⁷ *Ardâvîrâfnâme*, Metin, 3/1-14.

⁴⁸ Yâhakkî, Muhammed Ca’fer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 286; Şemîsâ, Sîrûs, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., I, 239-240; Hinnells, John Russells, *Şînâht-i Esâtîr-i Îrân* (çev. Amûzgâr, Jâle-Tefezzulî, Ahmed), Tahran 1382 hş., s. 97; *Luğatnâme*, “Çîneved”, XVII, 355; XVII, 482.

⁴⁹ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 286; Şemîsâ, *İşârât*, I, 239-240; Kerîmân, *Pejûhişî Der Şâhnâme*, s. 101, 102; Hinnells, *Şînâht-i Esâtîr-i Îrân*, s. 97; Dihhudâ, Ali Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş., “Çîneved”, XVII, 482.

⁵⁰ Hinnells, *Şînâht-i Esâtîr-i Îrân*, s. 97.

çînvâd köprüsü, cennete ait bir köprüdür. İyi ile kötüyü birbirinden ayırır. Gerçeği anlayabilenler bu köprüden geçip doğrular arasına katılırlarken, yalancılar onun yanına bile varamazlar. Bu köprü İslâm sonrası Fars kültüründe hep “sırât” adıyla anılmıştır. Çînvâd’n başında Tanrılar; Reşn, Aştâd⁵¹ ve yeryüzünden sorumlu Zâmyâd⁵², insanların dünyada iken yapmış oldukları her şeyi tartar ve onları iyi iseler cennete, kötü iseler cehenneme gönderirler.⁵³

Ardâvîrâf, metafizik evrene yolculuğa çıktığı ilk gece, Kutsal Surûş ve Tanrı Âzer kendisini kabul ederek ona dualar eder ve dünyadan bu aleme zamanından önce, yani ölmeden önce geldiğini söylerler. O da, bu olağanüstü gelişinin, peygamberliği nedeniyle gerçekleştiğini söyler. İlk adımı güzel düşünce, ikinci adımı güzel söz ve üçüncü adımı da güzel işle atarak Ahura Mazda’nın yarattığı, çok geniş ve güçlü Çînvâd Köprüsü’ne varırlar. Çînvâd’a vardıklarında, orada ölümlerin ruhlarını görür. İlk üç gecede ruhlar bedenlerin yanı başına oturmuş *Gâtâlar*’ın şu cümlelerini okumaktadırlar: “*İyiliğiyle herkesin iyiliklere kavuştuğu kişilere ne mutlu!*” O üç gecede, ruh, dünyada gördüğü bütün iyilikler ve huzur kadar iyiliklerle karşılaşır. Dünyada bütün hayatı herkesten daha huzurlu ve mutlu geçmiş bir kişi gibidir.⁵⁴

Üçüncü gün, sabahın ilk aydınlıklarıyla birlikte o iyiler ve doğruların ruhları, çok güzel kokulu bitkiler arasında gezerler. Bu koku ona, dünyada koklamış olduğu bütün hoş kokulardan daha güzel gelir. Koku ve rüzgar, güney tarafından, Yezdân katından gelir. Onun dini ve dünyada yaptıkları; çok güzel, alımlı bir kız görünümünde ortaya çıkar. O doğru kişinin ruhu, o

⁵¹ **Âştâd**: Her ayın 26. gününün (3. gâhenbâr’ın ilk devresi) sorumluluğunda bulunduğu tanrının adıdır. Aslı “Arştâd” olan bu kelime Farsça’da “Âştâd” olarak telaffuz edilir. “*Doğruluk ve dürüstlük*” anlamlarını ifade eden bu kelimenin gösterdiği Âştâd, cennettekiler ve dünyadakilerin kılavuzu, Zâmyâd ise yeryüzünün vekilidir. Bu tanrının, Tanrı Reşn ile özel ilişkisi vardır. Adı, daha çok onunla birlikte geçer. Tanrı, yeryüzünü Aştâdrûz’da yaratmıştır. Rivayetlere göre; bu gün kutsal ve uğurlu bir gündür. Farşlar bu günü ağır ve uğursuz bir olarak kabul ederler. Yakub Peygamber, bu günde dünyaya gelmiştir. (Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 89).

⁵² **Zâmyâd**: “zem/zemîn+yezd” ya da Râmyâd, iyi özellikleriyle bilinen ve yeryüzünden sorumlu olan meleğin adıdır. Mezdiyesnâ’da yeryüzü, gök gibi kutsanmaktadır. Çünkü o, su, ateş ve hava gibi diğer unsurlarla birlikte dört unsuru oluşturmaktadır. İnsanoğlunun huzur ve asayişinin kaynağı, insanın beşiği olan yeryüzünün kutsanması ilgisiyle çiftçilik, Zerdüştinin bir gereği olarak bilinir. Yerin altı, eski İran’da üç kat, yer kürenin görünen üst kısmı ise yedi ayrı bölge olarak düşünülür. Her ayın 28. günü, yer tanrısı adına Zâmyâdrûz olarak bilinir. Bu gün, uğurlu ve kutlu bir gün olarak kabul edilir. Bu günde, seyahate çıkmak, tohum ekmek, özellikle meyveli ağaçlar dikmek iyi ve yararlı işlerden sayılır. Rivayetlere göre; Yakub Peygamber bu günde dünyaya gelmiştir. Bu günde doğanlar, bol rızıklı, insanlar arasında sevilen kişiler olurlar. *Avestâ*’nın 19. Yeşt’i, Zâmyâd’a ayrılmıştır. Zaferân, Zâmyâd’a özgü bir çiçektir. (Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 223).

⁵³ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 286; Dusthâh, Celil, *Avestâ*, Tahran 1381 hş., II, 971; Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrânî Der Nivîştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş., s. 495; Kerîmân, Huseyn, *Pejûhişî Der Şâhnâme* (nşr. Alî-yi Mîr Ensârî), Tahran 1375 hş., s. 296.

⁵⁴ *Ardâvîrâfnâme*, Metin, 4/1-6.

genç kıza, dünyada onun gibi güzel ve alımlı bir genç kız görmediğini söyleyerek kim olduğunu, kime ait olduğunu sorar. Genç kız da, kendisinin onun dünya hayatında yaptıklarını simgelediği cevabını verir.⁵⁵

Daha sonra Çînvâd, on mızrak boyunda genişler. Ardâvîrâf, Kutsal Surûş ile Tanrı Âzer'in beraberinde rahatlık ve huzurla Çînvâd Köprüsü'nü geçer. Kutsallar Ardâvîrâf için dua ederler. Ardâvîrâf, tanrı Reşn'i görür; elinde sarı, altın renkli bir teraziyle iyilerle kötülerin dünyada yaptıklarını tartmaktadır. Ardından Surûş ile Âzer, elinden tutarak Ardâvîrâf'a şöyle derler: *"Gel sana cenneti ve cehennemi, aydınlığı, rahat ve huzuru, refahı, huzurlu geçimi, mutluluk, neşe, eğlence ve cennetin güzel kokularını, iyilerin ödülleri gösterelim. Sana; doğruların ve yalancılardan yerlerini gösterelim. Sana; Ahura Mazda'ya, kutsal ölümsüzlere ve iyiliğe gönülden inananların, cennetteki ödülleri, cehennemdeki talihsizliği, tanrılar ve kutsal ölümsüzlerin varlıklarını, ölüm sonrası dirilişi, iyiler için hazırlanan ödülleri, cehennemde kötüler için hazırlanan cezaları gösterelim."*⁵⁶

2.4.4. A'râf

Ardâvîrâf ve kılavuzları daha sonra a'râf'ı gezerler. Ardâvîrâf, yan yana ayakta durmakta olan birkaç kişinin ruhunu görür. Surûş ve Âzer'e bunların kim olduklarını ve neden burada ayakta durduklarını sorar. Onlar da, burasının adının 'hemistekân' olduğunu, bunların, sevaplarıyla günahları birbirine denk olan insanların ruhları olduğunu ve kıyamet gününe kadar ayakta durarak bekleyeceklerini; söylerler.

2.4.5. Cennet

A'râfın ardından bu üç yolcu, yıldızlar ülkesini gezerler.⁵⁷ Daha sonra Ardâvîrâf, ay ülkesine, güzel sözlerin yurduna vardıklarında kutsalların büyük divanına erişip onları görür. Onların yüzlerinin parlaklıkları ayın aydınlığıyla denktir.⁵⁸

Ardâvîrâf, daha sonra güneş ülkesini ziyaret eder. En yüce aydınlıkların en aydınlık makamıdır orası. Orada kutsalların altından yapılmış makamları ve tahtlarını görür. Oradaki insanların yüzlerinin parlaklıkları güneşin parlaklığıyla eş değerdedir. Surûş ile Âzer; "oranın güneş ülkesi ve o ruhların da, dünyada adaletli yöneticilik yapan kişilerin ruhları olduğunu" söylerler.⁵⁹

Sonra Behmen, Ardâvîrâf'ın elinden tutarak Ahura Mazda'nın makamına, kutsal ölümsüzler, Zerdüşt Sipitemân'n ve Goştâsp başta olmak üzere diğer din kardeşleri ve din önderlerinin makamlarına götürür.⁶⁰

⁵⁵ *Ardâvîrâfnâme*, Metin, 4/7-10.

⁵⁶ *A.g.e.*, 5/1-5.

⁵⁷ *A.g.e.*, 7/1-5.

⁵⁸ *A.g.e.*, 8/1-5.

⁵⁹ *A.g.e.*, 9/1-4.

⁶⁰ *A.g.e.*, 11/1-6.

Ardâvîrâf, beraberindeki iki kılavuzuyla birlikte, cennetin değişik makamlarını, oralarda kendilerine dünyada yapmış oldukları iyilikler karşılığında verilmiş olan yüce makamları gezerler.

Ardâvîrâf, din önderlerinin sözlerine uyarak kocalarına çok iyi davranan, iyi düşünceli, iyi sözlü ve iyi iş yapmış olan kadınların ruhlarını görür. Altından, gümüşten ve türlü türlü değerli mücevherlerden takılarla süslenmişlerdir. Bunlar, dünya hayatında suyu ve ateşi hoşnut eden, toprağı, bitkileri, sığırları, koyunları ve dünyada Ahura Mazda'nın yaratmış olduğu bütün yaratıkları hoşnut eden iyi kadınların ruhlarıdır. Tanrılara karşı gerekli ibadetleri yerine getiren, kurban sunan, hem dünyadaki ve hem de fizik ötesi alemdeki tanrıların emirlerini yerine getiren, kocalarını hoşnut eden, onlara saygıda kusur etmeyen, namuslarını koruyan, emirlerine uyan, Mezdiyesnâ dini inanışında da şüphe ve tereddütleri bulunmayan kadınların ruhlarıdır.⁶¹

Ardâvîrâf ordu mensuplarının ruhlarını görür. Huzurlu ve mutludurlar. Dünyada çok sayıda zararlı yaratıklar öldürmüş kişilerin ruhlarını görür. Çiftçilerin ruhlarını görür. Son derece aydınlık ve görkemli makamlarda yaşamaktadırlar. Çok pahalı ve parıldayan elbiseler giyinmişlerdir. Yıldızlar gibi parıldamaktadırlar. Dünyada hükümdarlara ve kumandanlara hizmet eden sanatkârların ruhlarını görür: çok geniş ve güzel döşenmiş makamlarda oturmaktadırlar.⁶²

Çobanların ruhlarını görür: Hayvanları besleyen, kurttan, hırsızdan ve kötü niyetli yağmacı insanlardan koruyan, sularını ve otlarını veren, onları şiddetli sıcaaktan ve ağır soğuktan koruyan çobanların eriştikleri makamları gezer. İnsanlara çok büyük yararlar ürünler, dünya halklarına yiyecek ve giysiler sunan insanları görür. Onların ruhları, aydınlıklar içerisindedir. Güzel yataklar, çok değerli yastıklar ve sergiler onlar için döşenmiştir. O tahtlar ve sergiler üzerinde yöneticilerin ve dihkânların ruhları oturmaktadır. Onlar, insanların yararlarına çok sayıda su kanalı ve ırmaklar açarak, çeşmeler akıtarak insanların ziraat işlerinde yardımcı olup daha fazla ürün almalarını sağlamışlar, yaşadıkları yöreleri bayındır bir hale getirmişlerdir. İnançlarında dosdoğru olanlar, öğretmenler, araştırmacılar ve bilim adamlarının ruhlarını çok aydınlık bir makamda görür. İnsanları iyiliklerinde destekleyen, duyarlı kişilikleri, yardımseverleri, barış yanlılarını, iyilik dostlarını, Mezdiyesnâ inanırlarını ziyaret eder. Onlar, yıldızların, ayın ve güneşin ışığı gibi aydınlık saçmaktadırlar. Onlar mutluluklara boğulmuş bir şekilde o aydınlıklar içerisinde yürümektedirler. Kutsalların yüce makamlarını, mutluluk yurtlarını görür. Aydınlıklarla dopdolu, geniş, huzur ve refah dolu, en güzel kokulu çiçeklerle süslenmiş, hiç kimsenin seyretmekle doyamayacağı manzaralar seyre dalar.⁶³

⁶¹ *A.g.e.*, 13/1-6.

⁶² *A.g.e.*, 14/1-11.

⁶³ *A.g.e.*, 15/1-10.

2.4.6. Cehennem

Cennetin güzelliklerini izledikten sonra Surûş ve Âzer elinden tutarak Ardâvîrâf'ı daha farklı makamlara erdştirirler. Onu, ilginç bir yere, çok tehlikeli, alabildiğine zor geçit veren ve cehennem gibi karanlık bir ırmak kıyısına götürürler. Ruhların çoğu o ırmağın içerisinde bulunmaktadır. Birtakım kişiler o ırmaktan asla geçemiyor, bazıları da çok zorluklar içerisinde düşe kalka karşı kıyıya ulaşabiliyor, birtakım insanlar da hiç aldırmadan, rahatlıkla geçiyorlar. Surûş ve Âzer, bu ırmağın, insanların ölümlerinin arkasından çok ağlayarak döktükleri göz yaşlarından oluşmuş bir ırmak olduğunu, buradan geçemeyenlerin, ölümlerinin arkasından çok ağlamış kişiler olduğunu söylerler.⁶⁴

Bütün bunların ardından Ardâvîrâf, birbirinden farklı günahlar işlemiş, kötülöklere bulaşmış ve her biri işlediklerinin karşılığı, yırtıcı canavarlara yem olma, pislik ve leş yeme, tenlerinin derilerinin kokuşması, memelerinden asılma, canavarlar tarafından ısırılma ve sokulma, kül yeme, başa aşağı asılma, bedenlerinin küçük küçük parçalara ayrılması, dayanılması imkansız ağırlıklarda yükler altında ezilme, şiddetli soğuk ve sıcağa maruz kalma, dehşetle yakan ateş, kötü koku vb. çok şiddetli cezalara çarptırılmış ruhların karşı karşıya kaldıkları seksen iki tür farklı günah ve bunların cezalardan ayrıntıları ve gerekçeleriyle söz eder.

2.4.7. Sonuç/Dünyaya dönüş

Cennet, araf ve cehennemi gezdirdikten sonra, Surûş ve Âzer, Ardâvîrâf'ın elinden tutup onu sonsuz aydınlıklar diyarına, Ahura Mazda ve kutsal ölümsüzlerin hazır buldukları konseye götürürler. Ahura Mazda, ona birtakım emirler ve tavsiyelerde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

- Âbâdânî, Abdullâh Mubelliğî, *Târîh-i Edyân ve Mezâhib-i Cihân*, Tahran 1377 hş., I-III.
- Afîfî, Rahîm, *Ardâvîrâfnâme Yâ Bihîşt ve Duzeh Der Âyîn-i Mezdiyesnâ*, Meşhed 1342 hş.
- Afîfî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrânî Der Niviştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.
- Bahâr, Melikuşşuarâ, *Sebksînâsi/Târîh-i Tatavvur-i Nesr-i Fârsî*, Tahran 1373 hş., I-III.
- Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişî Der Esâtîr-i Îrân*, Tahran 1378 hş.
- Boyce, Mary, *Târîh-i Kîş-i Zertušt* (çev. Humâyûn-i San'atîzade), Tahran 1998.
- Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924, I-IV.
- Christensen, Arthur, *Îrân Der Zamân-i Sâsâniyân* (çev. Yasemî, Reşîd), Tahran 1332 hş.
- Dihhudâ, Alî Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş. I-L.
- Dusthâh, Celîl, *Avestâ*, Tahran 1381 hş., I-II.

⁶⁴ A.g.e., 16/1-7.

- Ebu'l-Kâsımî, Muhsin, *Râhnumâ-yi Zebânihâ-yi Bâstânî-yi Îrân*, Tahran 1375 hş.
- Efşâr, Ğulâmhuseyn-i Sadrî-Hakemî, Nesrîn-Hakemî, Nesteren, *Ferheng-i Fârsî-yi İmrûz*, Tahran 1377 hş.
- Encyclopaedia Iranica/Elr.*, Komisyon, New York 1985-2000, I-IX
- Enverî, Hasan, *Ferheng-i Bozorg-i Sohen*, Tahran 1381 hş., I-VIII.
- Gignoux, Philippe, *Ardâvîrâfnâme* (çev. Âmûzgâr, Jâle), Tahran 1383 hş.
- Hânlerî, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., I-III.
- Hinnells, John Russells, *Şînâht-i Esâtîr-i Îrân* (çev. Amûzgâr, Jâle-Tefezzulî, Ahmed), Tahran 1382 hş.
- İftihârzâde, Mahmûd Rızâ, *Îrân, Âyîn ve Ferheng*, Tahran 1377 hş.
- Kerîmân, Huseyn, *Pejûhişî Der Şâhnâme* (nşr. Alî-yi Mîr Ensârî), Tahran 1375 hş.
- Kiyâyî Nejdâd, Zeynuddîn, *Cilvehâ-yî Ez 'İrfân Der Îrân-i Bâstân*, Tahran 1377 hş.
- Mahcûb, Muhammed Cafer, "Bûye-yi Pervâz", *Îrânnâme*, II/4 (Washington 1984)
- Mu'în, Mehdûht, *Mecmu'a-yi Makâlât-i Doktor Muhammed-i Mu'în*, Tahran 1368 hş., I-II.
- Mu'în, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., I-VI.
- Mu'în, Muhammed, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş., I-II.
- Oranskii, Iosif Mikhailovich, *Fıkhu'l-luġa-yi Îrânî* (çev. Kerîm-i Keşâverz), Tahran 1379 hş.
- Oşîderî, Cihângîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş.
- Rızâzâde-yi Şafak, Sâdik, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1352 hş.
- Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968.
- Rypka, Jan, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân* (çev. Kerîm-i Keşâverz), Tahran 1370 hş.
- Şemîsâ, Sîrûs, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.
- Tefezzulî, Ahmed-Âmûzgâr, Jâle, *Zebân-i Pehlevî, Edebiyyât ve Destûr-i Ân*, Tahran 1375 hş.
- Turâbî, Seyyid Muhammed, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Piş Ez İslâm*, Tahran 1373 hş.
- Vehmen, Ferîdûn, *Vâjenâme-yi Artâyvîrâfnâmek*, Tahran 2535 şş.
- Yâhakkî, Muhammed Ca'fer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.

ÇAĞDAŞ İRANLI YAZAR BOZORG ALEVÎ'NİN HAYATI, ÜSLUBU, ESERLERİ VE İKİ ÖYKÜSÜ

ALİ GÜZELYÜZ*

ÖZET

Bu çalışmada, çağdaş İran öykü ve roman yazarı Bozorg Alevî'nin hayatı, üslubu ve eserleri hakkında bilgi verilerek Çemedân (Bavul) ve Korbani (Kurbanlık) adlı öykülerinin Türkçeye çevirisi yapılmıştır.

ANAHTAR KELİMELER

Bozorg Alevi, çağdaş İran edebiyatı, İran öyküsü, Gurûh-i Rab'e.

THE LIFE, STYLE, WORKS AND TWO STORIES OF MODERN IRANIAN AUTHOR BOZORG ALAVI

ABSTRACT

This essay, aims to offer information about life, style and books of modern Iranian story and novel author Bozorg Alavi more two stories, named as Chamadaan (Luggage) and Qorbani (Sacrificial), were translated to Turkish.

KEY WORDS

Bozorg Alavi, Modern Iran Literature, Guruh-i Rab'e.

I. Hayatı

Seyyid Müctebâ Bozorg Alevî, ticaretle uğraşan meşrutiyet taraftarı bir ailenin çocuğu olarak 2 Şubat 1904 tarihinde Tahran'da dünyaya gelmiştir. Babası, Hâc Seyyid Ebulhasan'dır. Dedesi ise Milli Şûrâ Meclisi'nin birinci dönem milletvekillerinden Hâc Seyyid Muhammed Sarraf'tır. Annesi de İran'ın ünlü din âlimlerinden Ayetullah Tabatabaî'nin torunudur.

Bozorg Alevî, babası ve kendisinden büyük iki erkek kardeşi ile birlikte birinci dünya savaşı sırasında Almanya'ya göç ederek orada eğitim görmüştür. 1927 yılında babasının ticari bir iflas nedeniyle intihar etmesinden bir yıl sonra Münih Üniversitesi'nden mezun olmuş ve İran'a geri dönmüştür.

1929'da Sâdık Hidâyet'le tanışmış; onunla ve Şirazpûr'la birlikte yabancılara karşı ulusal bir görüş sergiledikleri "Enîrân"¹ adlı öykü mecmuasını yayınlamıştır.²

"Gürûh-i Seb'a" (Yedili Grup) ya da "Üdebâ-yı Seb'a"³ (Yedi Edebiyatçı) adıyla bilinen gruba karşı Sâdık Hidâyet, Müctebâ Minovî ve

* Prof. Dr. İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Enîrân'ın "İran dışı" veya "Zerdüşt dininde bir melek adı" anlamları vardır.

² Zekeriya Mehrûz, Berresî-yi Dâstân-i İmrûz (ez didgâh-ı sebk o sāhtâr), Tahran 1380 h.ş., s. 58.

Mes'ûd Ferzâd ile birlikte “Gürûh-i Rab'e” (Dörtlü Grup) adında bir dostluk halkası oluşturup edebiyatta yeniliği savunmaya başlamışlardır. Bu grubun üyeleri, Tahran'ın belirli kahvehane ve lokantalarında bir araya gelerek edebiyat sohbetleri düzenlerlerdi.⁴

Bozorg Alevî 1936'da Rızâ Han polisi tarafından “Elli üç kişi” olarak bilinen gruba birlikte yakalanarak cezaevine girmiştir. Bu dönemde yaşadığı olayları Pencâh o Se Nefer (Elli üç kişi) ve Varak-pârehâ-yi Zindân (Cezaevi Anıları) adlı kitaplarda yansıtmaktadır.

1942'de cezaevinden çıkmış, 1944'te ise Sadık Hidâyet, Sa'id Nefisî, Fâtıma Seyyâh, Kerîm Keşâverz ve diğer edebiyatçılarla birlikte Peyâm-ı Nov (Yeni Mesaj) adında bir edebiyat dergisini yayınlamaya başlamıştır.

1957'de tedavi amacıyla Avrupa'ya gitmiş ve aynı yıl evlenmiştir. 1958'de dönemin İran başbakanı Muhammed Musaddık'a karşı düzenlenen suikasttan sonra ise Almanya'ya yerleşerek Berlin'de Humboldt Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı bölümünde öğretim üyesi olarak göreve başlamıştır.⁵

Bozorg-i Alevî, 16 Şubat 1997'de Berlin'de kalp krizi sonucu yaşamını yitirmiştir.

II. Üslubu

Bozorg Alevî'nin eserleri romantiktir. Ama 1942'den önce yazdığı yazılar gerçekçidir. Nitekim bu konuda kendisi şöyle demektedir: “Benim yazdıklarım, İran'ın gerçeğinde var olan şeylerdir: Rıza Şah hükümetini destekleyen bir emniyet müdürü, Rıza Şah'tan nefret eden bir ressam, yönetime karşı direnen gençler... Bunları kitaplarda yansıtmak istiyorum. Gerçekçilik taraftarı olduğumu belirtmek istiyorum.”⁶

Pervîz Nâtil Hânlerî, Hefâtâd Sohen adlı eserinde Bozorg Alevî'nin yazı tarzı konusunda şöyle demektedir: “(Sâdik) Hidâyet bana, Alevî'nin yazı üslubunun yaşam tarzından çok farklı olduğunu söylemişti.” “Alevî'nin eserlerinin büyük bir kısmının romantizm yönü vardır. Belki de onun en güzel yazıları, doğal duyguların ve normal yaşamın tasvir edildiği yazılardır.” “Alevî'nin öykülerinin çoğu, düz yazı şeklinde yazılmış şiirlerdir. Bu öykülerin büyük bir kısmı âşıkane bir ruha ve güzel bir beyana sahiptir.”⁷

³ O dönemde eski üslubu savunan ve gerçekte yedi kişiden fazla olan bu grup; Muhammed Takî Bahâr, Abbâs İkbâl Aştîyânî, Reşîd Yâsemî, Sa'id Nefisî, Bediüzzemân Firuzanfer ve Muhammed Kazvînî gibi edebiyatçılardan oluşmaktaydı. Müctebâ Minovî'nin ifadesine göre “Farsça olarak yayımlanan her kitap, dergi veya makale mutlaka onların kontrolünden geçirdi” (Minovî, Yâdbûd-i Hidâyet, s. 253). “Gürûh-i Rab'e”, bu grupla alay etmek amacıyla kurulmuştur.

⁴ Mes'ûd ferzâd, Sepîd o Siyâh (Siyah ve Beyaz) adlı derginin İsfend 1346 h.ş. sayısında bu grubun nasıl oluştuğu konusunda ayrıntılı bilgi vermektedir.

⁵ Zekeriya Mehrûz, a.g.e., aynı yer.

⁶ Âdîne, Tahran 1370 h.ş., sayı: 67, s. 24.

⁷ Dr. Pervîz Hânlerî, Hefâtâd Sohen, Tahran 1369 h.ş., c. 3, s. 394-395.

Alevî, öykülerini yazarken planlı çalışmaktadır. Yazarken, sehl-i mümteni (kolay ve sade) üslubunu kullanıyor. Bazen romanın içinde, ana konuya bağlı olarak küçük hikâyeler serpiştiriyor. Çeşmhâyeş (Gözleri) adlı romanında “Hüdâdâd ve Karısı” hikâyesinde bu durum açıkça görülmektedir.⁸

Alevî, yazarlığının farklı dönemlerinde kahramanlarına farklı karakterler vermektedir. Örneğin Çemedân (Bavul) adlı öykü kitabındaki kahramanlar hayal ürünü olup romantiktirler. Bazı eserlerindeki kahramanlar ise ümitsiz, isyankâr veya aydın karakterindedir. Öykülerindeki erkeklerin çoğu aydın burjuvalardan oluşmaktadır.

İlk öykü kitabı olan Çemedân (Bavul)’da, Sâdik Hidâyet’in eserlerinin etkisi açıkça görülmektedir. Alevî de insanların ruhsal ve içsel hallerine yönelmiştir. O da Hidâyet gibi, Freud psikanalizi hakkında bildiklerini kısa öykülerinde kullanarak, aşktaki başarısızlıkları yüzünden ölen veya cinnet geçiren kahramanlar yaratmıştır.⁹

Alevî’nin öykülerinin kurgusunun dayandığı üslubun temeli, bir sırda ortak iki kişinin konuşmaları üzerine kuruludur. Bu sır, o iki kişinin hayatlarında ve hatıralarında kökleri olan bir sırdır. Her biri, sırrı açığa çıkarmak için bir çeşit arayış içindedir. Sırrın açığa çıkması, maceranın asıl çizgisini oluşturur. Alevî, gurbete düşenlerin hayatlarını betimlerken, polisiye öykü öğelerini kullanır: Sırrın keşfi; öykünün gerilimini, sürekliliğini ve okuyucuyu kendine çekme etkenini oluşturur.¹⁰

Alevî’nin kadın kahramanları, hem dış hem de iç güzelliğe sahiptir. Onlar fedakâr ve şefkatli olup gelenek ve göreneklere bağlıdırlar. “Kurbanlık” öyküsünde Fûrûğ, kendisini kocasına kurban ediyor. “Bin Damadın Gelini” öyküsünde Sûsen, eşinin gerçek aşka sahip olmasını arzuluyor. “Kurşun Asker” öyküsünde Kevkeb, esrar bağımlısı bir adam tarafından öldürülüyor. “Şeytan” öyküsünde ise Ernevâz, vatana ihanet ettiği gerekçesiyle kocasını öldürüyor.

III. Eserleri

Bozorg Alevî’nin belli başlı eserleri şunlardır:

A) Anı, roman ve öyküleri

1. Dîv (Şeytan)
2. Çemedân (Bavul)
3. Varak-pârehâ-yi Zindân (Cezaevi Anıları)
4. Pencâh o Se Nefer (Elli Üç Kişi)
5. Ozbekhâ (Özbekler)
6. Nâmehâ (Mektuplar)

⁸ Zekeriya Mehrûz, a.g.e. , 59-60.

⁹ Hasan-i Mîr Âbidînî, İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı I, çeviren: Derya Örs, Ankara 2002, s. 89.

¹⁰ Hasan-i Mîr Âbidînî, a.g.e., II, çeviren: Hicabi Kırılancıç, Ankara 2002, s. 22.

7. Mîrzâ (Mirza)
8. Çeşmhâyeş (Gözleri)
9. Sâlârîhâ (Sâlâr Ailesi)
10. Kâşâne (Ev)
11. Mûryâne (Güveler)
12. Rivâyet (Rivayet)

B) Çevirileri

1. Bâğ-ı Âlbâlu (Vişne Bahçesi, Anton Çehov)
2. Hamâse-yi Millî-yi İrân (Millî İran Destanı, Theodor Nöldeke)

C) Makaleleri

Peyâm-i Nov (Yeni Mesaj), Kâve, Âdîne (Cuma) vb. gibi dergilerde Leo Tolstoy, Nikolay Çernişevski, Anton Çehov, Oscar Wilde, Aleksandr Sergeyeviç Puşkin, Nâsır-ı Hosrev, Emîr Alişir-i Nevâî, Ebulkâsım-ı Firdevsî, Ömer Hayyâm, Meliküşşuerâ Bahâr, Sâdık-ı Hidâyet, Ali Muhammed-i Efgânî, Celâl Âl-i Ahmed gibi şair ve yazarlar hakkında makaleler yazmıştır.

Bozorg Alevî'den İki Öykü

BAVUL

Temmuz ayının bir Pazar sabahı Berlin'in havası karanlık ve boğucuydu. İnsan, aşırı sıcaklıktan yatağında kıvranır durur, vücudundan terler akar, ama bir türlü yerinden kalkamazdı. Birbirine karışan fabrika dumanları ile ormanın sisi ve bunların pencere aralığından odaya sızan zerrecikleri, insanın can ve bedenine çöken baskıyı sanki bir kat daha artırmak istiyordu. O zamanlar Berlin'de eğitim görüyordum. Yarım saattir ev sahibim çayımı masaya koymuş, ben ise kalkma düşüncesinde değildim. Bir iki defa da kapı arkasından “Beyim, babanızın evinden sizi telefona istiyorlar” diye seslenmiş, bense yanıt vermemiştim.

Saat dokuzda biri aceleyle odamın kapısını çaldı ve içeri girdi. Ben önce yine ev sahibimin bir işi vardır diye önemsemedim, ancak babamın sesini duyar duymaz yerimden fırlayıp selam verdim. Köşedeki rahat bir sandalyenin üzerine oturdu, altın sigara kutusunu çıkardı, bir sigara yaktı ve:

— Niçin odan bu kadar dağınık? Neden bu kitapları toplamıyorsun? Bak! Sabun, kalem, tarak, kravat, sigara ağızlığı, baş bağı, daha neler, resim hepsi üst üste yığılmış, dedi.

Babamın yeni tıraş edilmiş yüzünden yayılan esans kokusu bana çarpıcı geliyordu. Haklıydı. Onun dikkat ve titizliği, ağırbaşlılık ve soyluluğu, babalarından ve dedelerinden kendisine miras kalan ağırbaşlılığı, benim şaşkın ve perişan hayatımla, benim pasaklılığımla hiçbir şekilde uyuşmuyordu. Onun evinde sabuna ait bir raf, sigaraya ait başka bir raf, kitaplar için de ayrı bir oda vardı.

Bugün babam her zamankinden çok alçalmıştı. Çünkü ağırbaşlı babam, kendini küçültüp evime gelmişti. Yoksa her gün saat birde öğle yemeği yemek, her gece saat on birde eve gelip uyumak ve her sabah saat yedide kahvaltı sofrasında hazır bulunmak istemediğimden bir sürü kavgadan sonra onun evinden çıkan ben değil miydim?

O sigarasını içerken, ben elimi yüzümü yıkayıp yanına oturdum. Bana sordu:

— Yazın yolculuğa çıkmak istemiyor musun?

Babamın ne demek istediğini anlamadım. “Yolculuğa çık” mı diyordu, yoksa “benimle birlikte yolculuk yap” mı demek istiyordu? Sorusuna açık bir yanıt vermemek için:

— Param yok, bu ay bana biraz destek olun, dedim.

— İyi ki buraya gelmişim.

— Sizi görmeseydim, borç alacaktım.

Borç almaktan hoşlanmadığını bildiğim için, parasıyla başıma kakmasın diye özellikle yüzüne vurdum.

Babam bir anlık sessizlikten sonra —bu sessizlik, onun bu çirkin alışkanlığı benim için bir çeşit işkenceydi; elinden gelse beni ateşe vermek isteyen bu kırmızı ve iri gözlerinin durumu, barbarlık dönemi babasının güç ve zulüm izlerini taşıyan gözlerinin bu durumu, benim için acı ve öldürücüydü— çek karnesini cebinden çıkarıp bana yüz marklık bir çek verdi ve:

— Ben yolculuğa çıkıyorum. Sito taraflarına, Çekoslovakya sınırındaki yaylalardan birine (adını unutmuşum) gidiyorum. Tren saat on birde kalkıyor. İstersen evime git, ev sahibinin oğlu bavulumu istasyona götürene kadar orada otur. İstersen kendin saat on birde bavulla birlikte orada ol, beraber yolculuğa çıkalım, dedi.

Yüzüne bakmadan “Tamam” dedim.

— Nasıl tamam? Kendin mi geliyorsun, yoksa bavulumu mu gönderiyorsun?

— Kendiniz bavulunuzu alamıyor musunuz?

Gözünde şimşek çaktı, ama belli etmedi, her zamanki alışkanlığıyla soğukkanlı bir şekilde:

— Benim daha önce başka yerde işim var. Şimdi saat dokuz. Saat dokuz buçukta bir yerde işim var, dedi.

— Tamam, çay içip bankaya gideceğim, oradan evinize gider, ev sahibinin oğlu bavulunuzu istasyona götürüp dönene kadar orada beklerim.

— Bankaya gidersen geç olur.

— Ne yazık ki hiç param yok.

Gülmeye başladı. Ben de güldüm. Bana on mark daha verdi. Teşekkür ettim. Babam gitti, biraz etkilendim. Geçmişten güzel bir anıydı babam, ama görüntüsü değil! Esansı, kravatu günümüze aitti. Ya düşünceleri! Mutlaka saat birde öğle yemeği yemeliydi... Yoksa... Yaşam düzeni bozulurdu... Ağırbaşlılığına darbe vurulurdu, aile kaybolurdu; ailenin kutsal kurallarına

uyumak gerekiyordu. İnsanın çocuklarının yanında olmaları, sohbet etmeleri, ailenin büyüğü olan babanın odanın yüksek bir köşesinde oturup emir vermesi, gidip gelmeleri ne güzel olurdu. Baba, ailenin reisidir. Tam eski kafa!

Giyinip çıktım. Berlin caddelerinin kara rengi, kentın Ağustos ayındaki bu durumu, üstelik bu boğucu yaz beni öldürüyordu. Babamla o yaylaya gitsem mi? Bu çeki düzen, bu esans boşuna değildi! Çekoslovakya sınırına gidiyor. Nasıl? Ben de onunla gitsem, ama hayır, birkaç gün önce o Rus kadın... Adı neydi? Katoşka... Katoşka... Osalovna... Vedalaşırken, beyaz ve ince elini, o kemikli ve çekik parmaklarını elime koyduğunda “Yine birbirimizi görelim, ben Sito’ya gidiyorum, siz de oraya gelin” diyordu. Önceki gece o beyaz ve zayıf yüz kucagımdayken, güzel yanaklarını yanaklarıma yapıştırmışken bir şeyler mi mırıldanıyordu? Bana yağ çekiyordu! Hayır, yağ değildi. O anda yalan söylenemezdi. Ne yapıyordu? Parmaklarıyla saçımı tarıyordu. “Sen herkesten farklısın” diyordu.

Bir ara cadde ortasında katıla katıla gülmeye başladım. Baktım, bir saati aşkın caddelerde boş boş yürüdüğümü gördüm. Babamın evini de geçmişim. Bir taksi geçiyordu, bindim.

Taksinin hafif sarsıntısı beni, beşiğe konmuş bir çocuk gibi uykuya daldırdı, ama çeşitli olaylarla dolu bir uykuya. Katoşka... Osalovna... Nereye gidiyor, Sito’ya mı? Sito’ya mı? Bu adı bugün de duydum. Burası babamın gitmek istediği yer. Nasıl olur, babamla gitsem, yani hayır, babamla Sito’ya Katoşka Osalovna’yı görmek için gitsem... Aslında bu isimde bir ahenk var; Katoşka... Osalovna. Ama insanın vaktini bu Ruslarla geçirmesine değer mi? Bu göçmen Ruslarla! Bana nelerden söz ediyordu? Dükten, prensten, saraydan, Raspotin’den, Çar’dan, Tolstoy’dan, Sibirya’dan. Ona aykırı olduğumu biliyordu. Göğsünde parlayan mücevherleri değil, sadece dudaklarını sevdiğimi biliyordu. Sözlerinin tersini söyleyecek olsam, konuşmamı engellemek için dudağını dudaklarıma bastırıyordu. Onun bütün bu sözlerini teptiğimi çok iyi biliyordu. Sözlerini yanlış kabul ettiğimi ve gerçeği sözlerinin perdesinin arkasında bulduğumu biliyordu, bununla birlikte beni seviyordu. Hâlâ da seviyor. Kesin!?

Şoför:

— Beyefendi, nereye gideyim? diye sordu.

— Saat kaç?

— On buçuk.

— Oland Ştrase 28’e git.

Sito’ya gitmeye karar verdim. Ama artık babama yetişemezdim. Önce evine gittim. Bavulu taksiye koydum, bankadan para çektim ve öğleden sonra saat bir otobüsüyle, babamın gittiği yere, onun bavuluyla birlikte yola çıktım.

*

Otobüs, Gorldits’te yaklaşık bir saat mola verdiği için, ancak akşama doğru Sito’ya vardım ve oradan demiryoluyla o yaylaya gittim. Bavulu istasyonda bıraktım, yaylanın otellerinde (orada ikiden fazla otel yoktu)

Katoşka'yı aradım. "Yeşil Ev" otelinde kalıyordu. Orada kendime bir oda kiralayıp yerleştim. Katoşka, annesi ve başka bir kadınla birlikte "Yeşil Ev" otelinde iki oda tutmuşlardı.

Bir süre sonra kartvizitim üzerine şöyle yazdım: Sevgilim Katoşka, şimdi geldim, seni görmek istiyorum. Saat ve yerini sen belirle. F.

Zile bastım. Oda görevlisi geldi. 19 yaşlarında sarı saçlı ve çakır gözlü bir kızdı. Kartviziti eline verdiğimde gülümsedi ve:

— Beyefendi, siz Bay F. değil misiniz? Bu hanımefendi dört gündür burada, her gün sizi soruyor, dedi.

— Size ne?

— Ben hanımefendiyi seviyorum. Geçen yıl da buradaydılar. Bana bir kitap hediye ettiler, başka şeyler de var.

— Başka ne gibi şeyler var? diye sordum.

— Bende, hanımefendinin bazı sırları var.

— Adınız nedir?

— Feridel.

— Peki Feridel, şimdi bana söylemeyecek misiniz ne sırları var?

— O kadar ısrar etmeyin.

— Pekâlâ. İstemiyorsanız, söylemeyin.

Kızcağız biraz düşündü ve şöyle dedi:

— Hayır, size söyleyeceğim. Çünkü Katoşka Hanım'ın sadece sizi sevdiğini biliyorum. Katoşka Hanım, buraya geldiği günden beri her gün sizi soruyor. Bugün hanımefendinin yanına bir bey geldi. Birkaç gün önce hanımefendi oda kiralamak için anneleriyle teşrif ettiklerinde de bu bey yanlarındaydı. Ama hanımefendi onu sevmiyor, sanırım mecbur kalıyor. Akşamüzeri "Bay F. Ne zaman gelecek?" diyordu.

Cebimden iki marklık bir banknot çıkarıp yavaşça Feridel'in eline koydum, sonra sordum:

— Peki Feridel, bu nasıl bir adam?

— Valla orasını bilmiyorum, doğru dürüst yakından görmedim.

— Pekâlâ, Feridel, şimdi gidin ve bu zarfı kimseye çaktırmadan hanımefendiye verin.

Sanki üstüme soğuk su döküldü... Bu otelden ayrılıp babamın kaldığı otele yerleşmeyi düşündüm. Sonuçta bütün kadınlar aynı, ağlamaları yalan, gülmeleri yalan! Eğer Katoşka yalancı ise, bütün kadınlar yalancıdır. Bu ışıldayan gözler nasıl yalan söyler! Beni bu gözler, bu yanaklar tuzağa sürükledi, sonuçta o adam da güzelliğe âşık oldu. Ayrıca benim ondan ne üstünlüğüm var... Niçin ben ondan üstün olayım. Beni gerçekten sevmiş olabilir. Ama eminim onun parası benimkinden fazladır. Ailenin ilk kutsal temel taşı buradan atılır.

Zarfı vermeseydim iyi olurdu. İnsanın kendini böyle küçük düşürmesi yazık değil mi? Kartviziti boşu boşuna gönderdim. Ama mademki bu kızcağız durumu biliyor, yapacak başka bir şey yoktu. Feridel geri döndü. Katoşka

Osalovna adlı bir kartvizitin üzerine Katoşka şöyle yazmıştı: “Annem seninle tanışmak istiyor ve akşam yemeği için sundurmamıza gelmeni rica ediyor.”

...Şimdi üstümü değiştirmeliyim, geleneklere uymalıyım, valide hanımın elini öpmeliyim... Ben sadece Katoşka'nın yanaklarını öpmeye gelmişim. Gözlerini görmek istiyordum. Ne yapsam? Bu akşam kusura bakmayın, babamın yanına gitmeliyim, ona daha önce söz vermişim, Katoşka Osalovna. Bu ismi yüksek sesle söyledim, ağızımdan kaçtı...

Kapı açıldı ve Katoşka odama girdi. Yanıma gelerek:

— Sonunda geldin ha? Hiç umudum yoktu, dedi.

Sesinin güzel ahengini duyunca, onun hakkında şimdiye kadar düşündüğüm her şeyi unuttum. Elini öptüm, onu koltuğa oturttum ve:

— Gördüğün gibi geldim, dedim.

Ben koltuğun kenarına oturup elimi boynuna doladım. Bana baktı ve:

— Hiç umudum yoktu, dedi.

— Niçin?

— Niçin mi? Seni tanı mıyım? Sen hep düş görüyorsun, hiç uyan mıyorsun. Şimdi sana söylediklerimi belki de hiç duymuyorsun...

Haklıydı. Beyaz gömleğinin üzerindeki kırmızı çiçekleri seyrediyordum. Gömleğinin altından gözükten beyaz göğsünden zevk duyuyordum. Üzerine siyah bir şal attığı güzel boynundan keyif alıyordum. Hemen hemen gözlerinin tamamını kaplayan siyah kirpiklerine bakıyordum. Sözlerini duymuyordum, çünkü çok sıradan idi. Gözlerimi gözlerine dikmişim. Sonra şöyle dedi:

— Annemin davetini reddetmemeni rica etmek için kendim geldim.

— Gelmeyeceğimi nereden biliyordun?

Katoşka, göz kapaklarını biraz kapatarak:

— Bu tür merasimleri sevmediğini biliyorum, dedi.

Yanıt vermek yerine dudaklarını dudaklarının üzerine koydum, bir süre emdim. Beni iyi tanımıştı. (Beni nasıl bu kadar iyi tanıyorsun?) Benim bu sorum, onu hafife almak demektir. Bu kız çok duygusaldı, ama yalan duyguları yoktu (Böyle bir şey olabilir mi?) veya az vardı.

— Sen birbirimizi bir aydır tanıdığımızı sanıyorsun. Oysa ben kendimi tanıdığım dan beri seni de tanıyorum. İlk kez seni nerede gördüm? Rüyamda! Evet, rüyada. Belki o zamanlar on beş yaşındaydım. Ben her zaman gözlerin gibi çakır gözlere âşıktım. Her zaman senin saçın gibi sarı saçları seviyordum. Tanıştığımız ilk gece sana ne dediğimi hatırlıyor musun? Ben bir kuruntuya âşıktım ve şimdi o kuruntunun sende, senin dağınık düşüncelerinde, senin hayatında, senin huzursuz ruhunda ortaya çıktığını görüyorum. Sen benim hayatımı biliyorsun. Siz özel insanlarsınız. Beni her zaman sevmeyeceğini iyi biliyorum. Bir dalgadır gelir, geçer. Dalga geçer ama su yerinde kalır. Sen beni unutursun. Öyle değil mi? Ama ben unutmam. Ben istediğimi elde etmişim. Hayatım boşuna geçmemiştir. Şimdiye kadar bu kuruntunun aşkıyla yaşıyordum. Bundan sonra da bu günlerin anısına yaşayacağım. Sen kocam

olamazsın, benimle nasıl bir ömür geçirebilirsin? Ama seninle olduğum an...
O an...

Ağlamaya başladı: “Sonuçta benim yaşamam gerek, evlenmem gerek.”
Şimdi durumu anladım. Yeni tanıştığı o adam, belki onunla evlenecek. Belki de Katoşka’nın elinden gelseydi ve diğer faktörler onu zorlamasaydı, benim karım olmadan benimle yaşardı. Şimdi ne anne ne de baba, onu hiç kimse zorlamıyordu. Ama korkunç uğursuz bir dev, para, toplum, çevre onu sadece hayatta kalabilmek için kendini satmaya, ömür boyu olarak satmaya zorluyordu. Kadınlar; kimisi bir miktar para karşılığında günlük veya saatlik olarak, kimisi de hayatını garantiye alma karşılığında ömür boyu olarak kendilerini satıyorlar.

— Ağlama Katoşka, şimdi dünyadan niçin usandığımı anlıyor musun?

Ne dediğimi anlamadı. Beni öptü, sadece genç Rus kızlarının insana verebildiği bir öpücükle.

— Seni ne zaman göreceğim, diye sordu.

— Akşam yemeğinden sonra biraz dolaşabilir miyiz? dedim.

— Pekâlâ, akşam yemeğinden sonra.

*

Katoşka’nın annesi ve o diğer bayanla birlikte akşam yemeği yemek keyifsizdi. Yemekten sonra ben ve Katoşka dolaşmaya çıktık. Yarım saatten fazla yürüdük. Hava kararmıştı. Selvi ağaçlı ormanların içinden yavaş yavaş geçiyorduk. Güzel bir bulut, gökyüzünü mor bir renge bürümüşü. Yollar boş ve sessizdi. Uzaktan köylülerin köpeklerinin havlama sesleri duyuluyordu. Katoşka Rusça bir şiir mırıldanıyordu; ben dinliyordum. Yarım saat geçti. Ormanın ortalarında bir tepenin üzerinde ağaçtan bir çerçeve yapmışlardı. Katoşka yorulmuştu.

— Burada biraz oturmak ister misin? diye sordum.

— İyi olur.

— Çerçevenin üstüne çıkalım.

— Düşmekten korkuyorum.

— Korkma, seni tutarım. Burası boşuk, yukarıda hava daha güzel.

Çerçevenin beş basamağı vardı. Ayağını ilk basamağa koyar koymaz çerçeveden bir ses çıktı. Katoşka kendisini kucağıma attı. Tekrar öpüşmemiz için bu bir bahaneydi. Sonra benim yardımımıyla yukarı çıktı. Etrafımızı siyah ağaçlar çevirmişti, ağaçların tepeleri deniz dalgası gibi sallanıyordu. Katoşka yine mırıldandı. Rusça söylüyordu, hafif ama canlı. Elini elime aldım.

— Katoşka!

Yanıt vermek yerine başını omzuma dayadı. Bu sessizliğin hemen bozulmaması ne iyi olurdu. Bir süre sonra bana sordu:

— Nasıl oldu da buraya geldin?

— Birincisi sana söz vermiştim.

Sözümü kesti:

— İkincisi...

— İkincisi babam buraya geldi, ben de geldim.

— Peki, niçin şimdiye kadar söylemedin?

— Söylemeye değmezdi. Sen annene, babana o kadar bağlısın. Biliyorsun, ben senin tersini düşünüyorum. Her şeyde.

— Beni onunla tanıştıır, utanıyor musun?

— Niçin utanayım, ben istemiyorum, sen istiyorsan, yarın...

Yüzünü göğsüme soktu; “Yarın olmaz” dedi.

— Niçin yarın olmaz?

İki kolunu da boynuma doladı. Beni öptü, ağladı. Kollarını boynumdan çözdüm, iki elimle yanaklarını okşadım. Karanlıkta gözlerine baktım ve:

— Ağlama, Katoşka. Biliyorum, bugün söylediklerini anladım. Senin dünyanın böyle. Ben de seni seviyorum, seni satın alamayacak kadar çok seviyorum. En iyisi o kuruntu bizde kalsın. O kuruntu kötü değil. İnsana teselli verir, cesaret ve umut verir. Yarın yeni tanıştığın adamla dolaşmak istiyorsun, pekâlâ biz yarın akşam birbirimizi görürüz, dedim.

— Yarın onunla yalnız olacağımı sanma. Annem de yanımda olacak. Yarın akşam da “Beyaz At” otelinde onun konuğuyuz. Gel, yarın akşam seni onunla tanıştırayım. Beni seviyorsan, onun hakkındaki izlenimini bana söyle.

— Pekâlâ Katoşka. Yarın babamın yanına gideceğim, yarın akşam da “Beyaz At” otelinde olacağım.

Daha fazla konuşmadık. Söylemek istediklerimizi okşama ve öpücükle söyledik. Ay yavaş yavaş belirmeye başladı. Geç olmuştu. Çerçevenin üstünden indik. Ay ışığıyla mest olan kuşlar ötüşüyordu. Biz de ötüşlerini dinliyor, zevk alıyorduk.

Odama gittiğimde saat on birdi. Feridel’i çağırdım. Bana içki getirdi. Bir süre sonra komşu odadan gramofon sesi yükseldi. Bir süre içki ve sigara içtim.

*

Ertesi gün saat dokuzda odamdan çıktım. Önce koridorda biraz yürüdüm. Feridel, başına beyaz eşarp bağlamış, odalarda çalışıyordu.

Bana Katoşka’nın annesi ve o bayanla birlikte dolaşmağa çıktığını söyledi. O zaman demiryolu istasyonuna gittim. Oradan, babamın bavuluyla bir faytona binip babamın kaldığı “Beyaz At” oteline gittim. Bizim otelden oraya kadar yaklaşık yarım saatlik yol vardı. Saat on buçukta oraya vardım, ama babam yoktu. Sabah erkenden çıktığını söylediler. Bavulu otelcinin yanında emanete bırakıp gittim. O köy senin, bu köy benim... Akşamüzeri “Yeşil Ev” oteline vardığımda Katoşka yoktu. Feridel geldi, bu akşam her zamankinin aksine güzel giyinmişti:

— Beyefendi! Hanımefendiler gelip gittiler.

— Feridel, bu gece çok güzelleşmişsiniz.

— Evet, bu gece izinliyim, nişanlımla dansa gidiyorum.

Akşam yemeğimi yiyip babamın oteline yürüyerek gittim. Saat dokuzda oraya vardım. Babamın odasına gittiğimde, alt kattaki salonda olduğunu söylediler. Merdivenlerden aşağı indim. Kapıyı açınca, Katoşka’nın babamın yanında oturduğunu gördüm. Garson, içki şişelerini alıp yenilerini koyuyordu.

Babam damat tıraşı olmuştu. Katoşka, mavi renkli bir elbise giyinmişti. Her zamankinden daha güzel göründü gözüme. Hemen dışarı çıktım. Kartvizitim üzerine Katoşka'ya bir şeyler yazıp, ona iletmesi için garsona verdim.

“Sevgili Katoşka, seni babamla tanıştırmamı istemiştin; senin masanda sol tarafında oturan kişidir. Evleneceğin adam hakkındaki izlenimlerimi söylememi rica etmiştin. Çok iyi bir kocadır o, seni mutlu eder. F.”

Otelciye:

— Bavul, o hanımefendinin yanında oturan adamındır, dedim.

Mayıs, 1932

KURBANLIK

Ağaçlar yeni filizlenmiş, dün gece yağmur çiselemişti. Bugün ise hava açık ve güleçti. Hüsrev, karyolanın üzerinde uyumuştur. Hasta yatağından üç ay sonra odasının kapısını ilk defa açmıştı. Yüzü parlak, gözleri ise mahmur ve fersiz görünüyordu. Pencerenin önünde, bahçede üç tavuk yeri gagalıyor, ayaklarıyla toprağı eşiyordu. Bir tavukla bir horoz havuzun kenarında su içiyor, her bir damla suyu içtikten sonra başlarını çevirip birbirlerine bakıyorlardı.

Hüsrev'in karyolasının kenarına oturmuşum. Uzun süredir kimseyi kabul etmiyordu. Oysa ben her hafta bir iki defa durumunu sormak için evine geliyor, annesiyle konuşuyordum. Bugün bilmiyorum nasıl oldu da beni yanına kabul etti.

— Güzel, durumun daha iyi, artık iki üç güne kadar kalkarsın, dedim.

Bana yanıt vermeyince, konuşmamı sürdürdüm:

— Şimdiye kadar birkaç defa seni sormaya geldim, her zaman annenden durumunu öğreniyordum.

— Evet, biliyorum, dedi.

Sonra bahçeye doğru baktı. Sanki konuşmam onu yoruyordu.

Havuzun kenarına kara bir kedi geldi, pençesiyle suyu çırptı, böylece balıkları oraya çekmek ve kapmak istiyordu.

Hüsrev tekrar bana döndü ve:

— Niçin bana yeni kitap getirmiyordun? Doktor kitap okumamı yasakladı, bu adam delirmiş, dedi.

— Sen de acele etmemelisin. Bekle, birkaç güne kadar iyileşeceksin.

Hüsrev öksürmeye başladı. Leğeni ağzına götürdükten sonra:

— İnanıyor musun? dedi.

— Evet, eminim, çünkü ben bu doktora güveniyorum. Ayrıca halinden belli. Bugün benzin parlak, yüzün güleçtir.

Hüsrev kaşlarını çattı. Düşünmek sanki güç bir işmiş gibi geliyordu ona.

— Ne zamandan beri veremin tedavisi bulunmuş?

— Senin veremle ilgin yok. Sadece soğuk almışsın, kendine dikkat etmediğin için de kronik bir göğüs hastalığına yakalanmışsın.

— Niçin boşuna konuşuyoruz? Bu sözlere dayanamıyorum.

Tekrar yüzünü benden çevirdi.

Yanaklarının kabarmış kemiklerinden, ölümün yeni bir kurban bulduğu anlaşılıyordu. Ama bu düşünceye asla beynimde yer vermedim. Hüsrev nasıl ölsün? Ben nasıl inanayım? Ne kadar da umutluydu. Bir ara ölüm, korkunç bir şekilde gözümde canlandı. Sonuçta verem sadece bir sebepti. Hüsrev'in yolda giderken bir tuğla parçasının onu öldürmesi de mümkündür. Bu düşünce çarpıcıydı. Bedenim sarsıldı. Hüsrev bu genç yaşta, bütün bu düşünceleriyle, bütün bu umutla, Hüsrev bu güzel duygularla ölmeliydi. Bu gencin bütün vücudu yok oluyor, ondan hiçbir eser kalmıyor! Daha nasıl camı kalsın?! Evet, bu can, asi adamların aptal kalmaları için güzel bir kafestir. Doğrusu yatağa düştüğünden beri Hüsrev'in durumu çok değişti. Eskiden arkadaşlar arasında ne kadar da güleçti, hepsini alaya alır, onlarla sataşır. Herkes onu yüzeysel bir insan olarak tasvir ediyordu. Oysa geceleri ikimiz yan yana oturup içki kadehlerimizi konuşmadan yavaş yavaş yudumlarırken, şaşkın şaşkın birbirimize bakardık; o, bir kâğıdı ya da sigara kutusunu paramparça ederdi. Ya da içki içmiş bir halde gramofon plaklarını dinlerken, evet böyle durumlarda gerçek Hüsrev'i tanımak mümkündür. Ben onun ne olduğunu biliyordum. O zaman bu yüzeysel ve düşüncesiz adamın gerçekte ne kadar heyecanlı ve istekli olduğu anlaşılıyordu. O, ciddi şeyler konuşmak için insanları layık görmezdi. Ne zaman bir arkadaşımız evlense:

— Filan kişi, evlenmiş, kilo almış; en iyisi ceplerini taşla doldursun da biraz daha ağırlaşsın, derdi.

Geceleri çevremizde kimse olmadığı zaman, bu konuyu başka bir şekilde anlatırdı:

— İnsanın evlendiğini düşün. Kiminle? Filan işadammın, filan daire başkanının ya da filan milletvekilinin kızıyla. Sen onların şu pasaklı Fatmalardan daha iyi olduklarını mı sanıyorsun? Yemekten sonra geçirdiklerini veya gece vakti Zinetü'l-Mülûk'un plağını dinlemek istediklerini düşün. Artık ömür boyu hayata doymuş olursun.

Ama bütün bu dalga geçme, bütün bu nefrete rağmen onun ne kadar âşık olduğunu biliyordum... Bir ara Avrupa'da bir kızla aşk hayatı yaşamıştı... Bu aşk hayatını bana bin kez anlatmıştı...

Şimdi, bu Hüsrev ölmeli miydi!

Ben havuzun yeşil suyuna bakarken, Schopenhauer'in Fransızca çevirisini koltuğunun altından çıkarıp yapraklarını karıştırdığımı gördüm.

Hüsrev'le vedalaşıp odadan çıkmak istediğimde, annesinin bitişik odada büzülüp yere oturduğunu ve giysisiyle yüzünü kapatıp sözlerimizi dinlediğini gördüm. Beni görünce yerinden kalktı, selam verdim, beni daha uzak bir odaya götürüp dertleşmeye başladı:

— Beyefendi, Hüsrev sadece sizin sözünüzü dinliyor. Bir şeyler yapın da doktorun dediklerini uygulasin, biz ona ne dersek önemsemiyor.

— Hanımefendi, Hüsrev’i idare etmek gerekir. O çok duygusal biri. Onun isteklerini yerine getirmeye çalışın.

— Beyefendi, emin olun, burada hiç kimse onun istediklerinin tersini yapmıyor. Burada hiç kimse onun hakkında konuşmuyor. Aslında hiçbirimizi odasına almıyor. Size anlatmak istediğim bir şey daha var. Yaklaşık bir aydan beri bir kız her gün buraya geliyor, ben onu tanımıyorum, ama Hüsrev’in kız kardeşleri onun iyi bir aile kızı olduğunu söylüyorlar. Hüsrev bize, o kız ne zaman gelse, içeri almamamızı söylüyor, böylesi de iyi değil ki. Bu zavallı da, bu konuyu hangi dille anlatmaya çalışsak anlamak istemiyor. Her sabah bu saatlerde durumunu sormaya geliyor. Siz bir şeyler yapın da kendisi ona gelmemesini söylesin.

— Adı Furuğ değil mi? diye sordum.

— Evet, ama doğrusunu isterseniz biz artık utanıyoruz.

Düşünceye daldım ve oğlunun davranışlarından şikâyet eden, şimdiye kadar bu kızdan kendisine hiç söz etmediği için kıskançlığını belli eden Hüsrev’in annesinin dertli sözlerini dinlememeye başladım. Sözlerinden “elimde olsaydı bu evin bütün kapılarını onu yüzüne kapatırdım ama ne yazık ki kız kardeşleri izin vermiyorlar” sonucu çıkıyordu. Bu annenin Hüsrev’e olan sevgisini gözümde canlandırdığımda, Hüsrev’in bir gün bana “Sevgi ve şefkat de insanın başına belâ olur mu?” dediğini anımsadım.

Sonra:

— Dün doktor, Hüsrev’in çok şükür daha iyi olduğunu söyledi. Ama kendisine dikkat etmezse ve önümüzdeki yıl bu hastalık tekrarlanırsa, çok tehlikeli olacaktır. Beyefendi, siz bir şeyler söyleyin de bir daha kitap okumasın, dedi.

Hüsrev’in odasından çıkıp bahçede merdivenlerin üzerine oturduğunu camın arkasından gördüm. Annesi ona rahat bir sandalye getirdi. Ben de bahçeye çıkıp yanına geçtim. Bana:

— Ne kadar güzel bir güneş! dedi.

Annesi:

— Hüsrevciğim, istersen kendini iyi ört, dedi.

Hüsrev bana döndü ve:

— Doğrusu bahar herkese yeni bir can veriyor. Bahçemizdeki bu şimşir ağaçlarının rengi daha düne kadar sönüktü, bugün yaprakları biraz yeşermiş ve canlanmış. Geçen güz kuruyup ölenler bile şimdi yeniden canlanıyor, dedi.

Gerçekte bu, Hüsrev’in doğal haliydi. Kendi şairane düşüncelerini basit ve halkın anlayacağı bir dille anlatmaktan hoşlanırdı. Ama zaman zaman aynı düşüncelerini alaycı bir üslupla dile getirdiği de olurdu. Şimdi çehresi korkunç bir şekle bürünmüştü. Acaba kapının ardından sözlerimizi duymuş muydu? Kanımca şimdiye kadar iki defa intihara teşebbüs edip ölmeyen bu Hüsrev de ölümden korkuyordu.

Yün paltoyu omuzlarına atmış, uzun yakalarının içine başını gömmüş ve güneşte sandalyenin üzerine oturmuştu. Annesi, yalnız kalmak istediğimizi anlayınca gitti. Hüsrev ise hiç konuşmuyordu. Bahçede, ayağımızın dibinde

yedi sekiz serçe oynaşyordu. Duyduğumuz sesler sadece serçelerin ötüş sesleri ile içinde et dövülen havanın elinin, havana çarpışımın sesiydi. Hüsrev:

— Annemle hangi konuda konuşuyordun? Kesinlikle Füruğ konusunda.

Bu kız, sırf kendisiyle ilgileneyim diye bana binlerce kez “Canım sana kurban olsun” demişti. Şimdi onu bir sınısak nasıl olur? Bakalım kendini kurban edebilir mi? dedi.

Hüsrev’in çekik gözleri o anda biraz yuvarlak görünüyordu, sanki onlardan kabalık fişkırıyordu.

— Ne demek istediğini gerçekten anlamıyorum.

Hüsrev güldü:

— Demek istiyorum ki Kurban bayramında koyun yerine Füruğ’u kurban edelim.

Belki de insanlar, Hüsrev’in delirdiğini söylerken haklıydılar. Bu konu uzamasın diye onunla vedalaşarak gittim.

Öğlene belki bir buçuk saat kalmıştı. Hüsrev’in evinden çıkınca, birkaç adım atmamıştım ki bir kadının onların evine doğru gittiğini gördüm. Yüzünü gizlemesine rağmen Füruğ olduğunu anladım. Yolda bir süre bekledim, çıkmadı. Demek ki Hüsrev onu kabul etmişti. Gerçekte Hüsrev’in bu son sözleri beni düşünceye saldı. Hüsrev’le ben bir yıl önce kentin tanınmış kişilerinden birisinin evinde bir misafirlikte Füruğ’la tanışmıştık. O gün Füruğ’un üzerinde pullu, hünnap kırmızısı bir elbise vardı; saçlarını düz taramış ve alnının ortasına şemsiye gibi yaymıştı. Ev sahibi, Hüsrev’le beni onunla ve annesiyle tanıştırdı Füruğ kıpkırmızı olmuştu. Sanırım o gün ilk kez bir toplulukta annesiyle birlikte örtüsüz olarak bulunuyordu. Ayrıca o günlerde Füruğ, lise diploması almıştı. Öğle yemeğinde Füruğ, benle Hüsrev arasında oturmuştu. Anlaşılan ikimizin ağırılanma görevini ona yüklemişlerdi. Ama ben onun heyecanlılığını; yan yana dizilen bıçak, çatal, büyük ve küçük kaşık ile beyaz peçeteyi kullanmanın kendisi için güç olduğunu göz ucu ile görebiliyordum.

Hüsrev o gün aksine çok güleç görünüyordu; kanımca, dalga geçmek için kendisine bir ay yetecek kadar malzeme bulmuştu. Füruğ bütünüyle sıkılgan bir durumda otururken, Hüsrev herkesle sohbet ediyordu. Bir ara Hüsrev bana döndü ve:

— Benle sen, Füruğ Hanım’ı yanımıza oturttukları için onur duymalıyız, dedi.

Bunun üzerine Füruğ, kompliman yapmış olmak için:

— Aksine ben sizin gibi büyük kişilerin yanında oturduğum için onur duyuyorum, dedi.

Öğle yemeğinden sonra benle Hüsrev oturmuş, satranç oynuyorduk. Konukların bir bölümü ise diğer odalarda ya çay içiyor, ya da birbirleriyle konuşuyorlardı. Belki de konuşmalarının çoğu Hüsrev’le ilgiliydi. Çünkü o günlerde Hüsrev, ünlü yapıtını yazmıştı; son yapıtı sayılan o kitabı. Füruğ’un annesi öte yanda oturmuştu. Ev sahibi, kızını yanımıza getirdi; Hüsrev’in

kitabını eline almış, okuyordu. Bir ara erdemliliğini göstermek için lise mezunu bir kıza yakışır bir üslupla:

— Beyefendi, burada “lambanın kırmızı renkli abajurunun altından sızan ışık, odaya gizemli bir görünüm veriyordu” demişsiniz. Burada anlatmak istediğiniz nedir? diye sordu.

Hüsrev, atı eline almış, hareket ettirmeyi düşünüyordu. Birkaç saniye gülümseyerek düşündü ve:

— Anlatmak istediğim; Furuğ Hanım bir iyilik yapsınlar da bize de çay versinler, dedi.

Zavallı Furuğ, uygun olmayan bu yanıt üzerine biraz kızarak gitti. Hüsrev, bana:

— Gördün mü? Senin yarı kadarın bile değil.

Sonraları Furuğ'u, annesiyle birlikte Lâlezar Kafe'de bazen örtülü bazen örtüsüz görüyordum.

Üstelik Furuğ'un annesi, kızını orta yerde bırakmaya niyetli değildi. Hüsrev, yakışıklı ve iyi bir ailenin çocuğuydu. Şimdilik onun işi ve parası yoktu; bu o kadar da önemli değildi. Çünkü onların paraya ihtiyaçları yoktu. Onu endişelendiren tek şey, Hüsrev'in evde huysuzluk etmesiydi. Kadınların dedikodularından duymuştu bu konuyu. Ama bu, yeni bir şey değildi. Kendi eşine iyi davranması da mümkündü.

Yerimizi öğrenen Furuğ, sonraları da zaman zaman, Lâlezar Kafe'ye tek başına geliyordu. Bu gibi durumlarda Hüsrev, saat 7-8 civarında ona evine kadar eşlik ediyordu. Yine bazı zamanlar Hüsrev, Furuğ'un geleceğini tahmin ettiğinde, önceden evine kadar gidiyor veya beni de beraberinde götürüyordu. Hüsrev hastalanana kadar; ben, o ve Furuğ arasındaki ilişki bundan ibaretti.

Bu süre içinde Hüsrev ilk defa Furuğ'u yeniden görüyor; Furuğ da onun evine giderken yüzünü benden gizliyordu. Anlaşılan annesine de oraya gittiğini söylemiyordu. Furuğ, Hüsrev'i çok seviyor. Her şeyden önemli olan, bugün Hüsrev'in Furuğ hakkında söyledikleriydi. Ne demek istiyordu? Birbirine bağlayamadığım dağınık düşünceler sardı beni. İki, üç gün kadar Hüsrev'in evine gitmedim. Ama içim parçalanıyordu. Bir gün Furuğ'un evinin önünden geçiyordum, elimde olmadan kapıyı çaldım. Uşak:

— Hanımefendiler evde yoklar, dedi.

Eve varır varmaz, Hüsrev'in bana gönderdiği notu gördüm. Mümkün olduğu kadar çabuk kendisine varmamı istiyordu.

Hüsrev, bahçede deri bir hırkayla güneşte sandalyenin üzerine oturmuştu. Kayısı ağacının yeni filizlenmiş hünnap renkli dalları, başının üzerine gölge salmışlardı. Küçük kız kardeşi, yanına oturmuş ona mandalina soyuyordu. Hüsrev:

— Hoş geldin, safa getirdin, dedi.

— Efendim, safa sizden.

Gülümsemi, sonra sustu. Bu gülümseme, ona özgü bir karakterdi. İçimin yağı eriyordu, oysa o, alışık olduğu gibi her şeyi soğukkanlılıkla karşılıyordu. Kız kardeşi gülerek gitti.

— Buyurun, mandalina almaz mısınız?

— Tanrı sizi başımızdan eksik etmesin.

— Bravo! Güzel bir iltifat.

Buna uygun bir yanıt bulamadım. Hüsrev de ciddi bir hâl aldı. Ona sordum:

— Benimle ne işin vardı? Eve gidince notunu gördüm.

— Seninle işim yok. Düğünümle ilgili olarak konuşmak istiyordum.

Dehşetle sordum:

— Sen mi? Düğün mü? Kiminle?

— Furuğ'la!

— Furuğ'la mı?

— Aaa, sen de amma da şaşırıyorsun, ne oldu? Yoksa benim evlenmemem mi gerekiyor?

Çekik gözleri ve üçgen şeklindeki çehresiyle pis pis gülüyordu. Sandalyeye sırtımı dayadım, bacaklarımı üst üste attım ve:

— Hayırlı olsun, dedim.

Ama kendi kendime başka düşüncelere daldım: Sen hasta değil misin? Sen verem olmuşsun. Zavallı Furuğ'un ne günahı var ki seninle tanıştı! Hüsrev, gözümün önünden kaybolmuş, sandalyede onun yerini bir ölünün iskeletleri almıştı. Furuğ, ince ve güzel ellerini bu iskelete sürüyordu... Hüsrev, sandalyesini bana yaklaştırdı ve:

— Senin biraz şaşırıldığını ve benim bu davranışımı kaba bulduğunu görüyorum. Benim neler çektiğimi anlıyor musun? Benim nasıl yandığımı biliyor musun? Ben gençliğime doymadan ölmeliyim. Niçin? Başkalarından üstün olduğum için. Ben daha çok şey görüyor ve daha çok anlıyorum diye. Başkalarının hoşlandığından ben nefret ediyorum diye... Üstelik benim öleceğim nereden belli? Belki iyileşirim. Belki evlilik beni iyileştirir. Siz benim verem olmadığını, hastalığının sona erdiğini söylüyorsunuz. Furuğ'un benimle mutsuz olacağı nereden belli? Belki de mutlu olacak.

Bir süre konuştu, ben de gözlerimi ona dikmiştim. Son sizleri şöyleydi:

— Niçin kendimi savunmalıyım? Beni verem yapan ve öldürmek isteyen o güç hiç savunuyor mu kendini? Ben de bir gücüm ve kendime kanat çırpacak bir alan bulmalıyım.

Sözleri beni inandırıp rahatlatmasa da doğru söylüyordu. Sözleri yüreğime işledi. Her halükarda evlilik konusunun ilk anda bende uyandırdığı dehşet yavaş yavaş kayboldu. Ama öte yandan tedirgindim. Bütün planlarını bana anlatmamış olmasından korkuyordum. Bununla birlikte onunla uzlaştım. Kendisi de önceden Furuğ'la konuşmuştu. Hüsrev'in annesi de bu evlilikten mutluluk duyuyordu ve onlara her çeşit yardımı yapmaya hazırdı. Doktor da ileriye düşünerek evliliğe olumlu bakmış ve şöyle demişti:

— Hüsrev açısından çok iyi de olabilir; ikisi için tehlikeli de olabilir.

Hüsrev planını bana şöyle anlattı:

— Şehriyar'da bana miras kalan mülkü satmaya karar verdim. Yaklaşık on, on iki bin tümen¹¹ eder. Bu parayla Gilan'da, belki de Lahican'da veya deniz kenarında bir arsa alacağım ve orada bir ev yaptırıp çiftçilikle uğraşacağım. Düğünü de o yeni evde yapmayı düşünüyorum.

Füruğ'un annesiyle konuşmak için beni görevlendirdi.

Bütün bu işler yaklaşık sekiz buçuk ay sürdü. Füruğ'un annesi, Hüsrev'in hastalığından dolayı her ne kadar biraz tedirgin görünse de aslında bu evliliğin gerçekleşmesini kendisi de arzuluyordu. Hüsrev'in annesi de, oğlu sevinçli olduğu ve ara sıra kendisiyle birlikte güldüğü için çok mutluydu. Haklıydı da. Oğulların ve kızların evliliği, anne ve babalar için, kendi evlilikleri kadar önemli bir anıdır. Rudser'de, deniz kıyısında camla çevrili geniş sundurması olan bir yayla evi yapıldı. Benle Hüsrev yazın üç ay onun yapımıyla uğraştık. Bu ev geçici olarak alınmıştı. Hüsrev, arsanın sonraları çevre halkıyla tanıştıktan sonra alınacağına inanıyordu. Binanın yapımında son derece özenli davranıldı. Ancak Hüsrev'in direktifleri, eve korkunç bir görünüm vermişti.

Ev eşyalarını en iyi mağazalardan büyük bir zevkle seçtik. Büyük bir zevkle diyorum, ama benim zevkim değildi. Güzel mobilyalar, hoş nakışlı ve işlemeli halılar, ipek perdeler, Isfahan yapımı pirinç avize ve lambalar, sağlam ağaçtan yapılmış lamba direkleri, bunların hepsi her ne kadar güzel olsa da, Hüsrev onları çok acayip renklerden seçiyordu. Hüsrev'in "gerdek odası" dediği yatak odası takımı için iki bin tümeden fazla harcandı. Bu odadaki bütün eşyalar altın rengiydi. Yine söylüyorum, bu benim zevkim değildi. Takvimde Behmen¹² ayının 17. gününün evlilik için iyi bir gün olduğu yazıldığından, o gün Füruğ'un annesinin evinde gelinle damadın nikâhını kıydılar. Füruğ ile Hüsrev aynı gün Rudser'e doğru yola çıktılar.

O gecenin ertesi günü Hüsrev'in annesi ve Füruğ'un annesiyle birlikte bir Hudson otomobiliyle Lahican'dan geçtik. Gelinle damadın ikindiye doğru yeni evlerine girmeleri, bizim de sabaha doğru oraya varmamız kararlaştırılmıştı. Yolda çok sert bir rüzgâr esiyordu. Öyle ki ağaçların üzerindeki kar kütleleri havaya dağılıyordu. Rüzgârdan mı, yoksa tabiatın kendisinden mi çıktığı anlaşılamayan naralar, duyanların kulağında korkunç bir etki yaratıyordu. Füruğ'un annesiyle Hüsrev'in annesi gülüyordu; ben ise bir belânın beklentisi içindeydim, içim parçalanıyordu. Otomobil, kar ve çamur dolu bir yoldan geçiyor ve kanımca bugün bir korku evi olan o eve bizi her an daha da yaklaştırıyordu. Saat dokuzda otomobilimiz kapının önünde durdu. Kapı açıktı. Hizmetçi kadın ile uşak nasıl yok olurdu? Evin holünde beklediğimizin aksine kimse bizi karşılamadı. Geceden kalma lamba hâlâ yanıp tütüyordu. Düğün yapılması beklenen böyle bir günde bu evin bu kadar sessiz kalması doğru değildi. Merdivenlerden yukarı çıktık. Birinci katın koridorunda, elinde kemani bulunan ve yakaları açık olan Ermeni bir adam,

¹¹ Tümen: Karşılığı on riyal olan İran parası.

¹² Behmen: İran hicri güneş takviminin on birinci ayı, (21 Ocak-20 Şubat)

bir kanepenin üzerine uzanmış horluyordu. Büyük salonda, yerde birkaç şişe ve kadeh vardı. Lambaların bazıları hâlâ yanıyor. Bilinmeyen bir aralıktan sert ve soğuk bir rüzgâr evin içine doğru öyle esiyordu ki bütün perdeler uçuşuyor ve lambalar sallanıyordu. Her an kapılardan biri açılıyor ve korkunç bir sesle duvara çarpıyordu. Kadınları beklemedim, evi bildiğim için doğruca yatak odasına gittim, karyolanın üzerindeki yorganlar dağınıktı, ama orada kimse yoktu. Rüzgâr sundurmadan geliyordu. Pencereyi kapatmak için aceleyle oraya geçtim. Binanın içine sert bir rüzgâr esiyor ve kar taneleri havada uçuşuyordu. Pencerenin arkasından deniz görünüyordu. Su köpürmüş, dalgalar sert bir şekilde evin duvarlarına çarpıyordu. Sanki bu evin temelini yıkmak istiyordu. Furuğ, pencerenin kenarında beyaz gömlek ve dağınık uzun saçlarıyla yere yığılmıştı. Öldüğünü sandım; hiç kıpırdamıyordu, bedeni buz tutmuş, ayakları çıplaktı. Yanına yaklaşarak yerden kaldırıp yüzüne bakınca, gözleriyle denizi gösterdi.

*

Bir yıl sonra Furuğ da verem hastalığından öldü.
O, herkesin kurbanıydı; bu, onun kurbanı oldu!

Tahran, Nisan 1933

TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ VE ŞİİRİ

MEHMET ATALAY*

ÖZET

Şu ana kadar daha çok *Edebiyat Lügati* ve *Mesnevî Şerhi* ile tanınan Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun) (1877-1951), yaklaşık olarak 10000 beyit şiir söylemiş, fakat şiirleri yeterince tanınmamış bir şâirdir. Yaklaşık olarak elli yıl şiirle uğraşan Tâhirü'l-Mevlevî'nin, hayatının çeşitli dönemlerine ait şiirlerini içeren üç ayrı Türkçe divanı, bir de Farsça divançesi vardır. Bizzat kendisinin 68 sayı çıkardığı *Mahfil* dergisi ile *Sebilürreşâd*, *Sırâtü'müstakîm*, *Beyânülhak* ve *İslâm Yolu* gibi dergilerde birçok şiir ve yazısı yayımlanmıştır. Fuzûlî, Nef'î, Sezâî, Nedîm, Muallim Nâcî gibi üstadları taklide çalıştığını ve millî zevkten nasıplendiğini belirten Tâhirü'l-Mevlevî, çoğunlukla edebî ve dînî konularda olmak üzere, aruz ve hece vezni ile pek çok konuda şiir yazmış, eski tarzın tüm nazım şekillerini kullanmış, halk edebiyatı türlerinden koşma tarzına da yer vermiş velûd bir şâirdir.

ANAHTAR KELİMELER

Tâhirü'l-Mevlevî, Türk edebiyatı, Fars edebiyatı, şiir, tasavvuf.

TAHIRU'L MEVLEVI AND HIS POEMS

ABSTRACT

Despite, Tahirü'l-Mevlevî (1877-1951) who has been mostly known with *Edebiyat Lügati* (Literature Dictionary) and *Mesnevî Şerhi* (Explanation of Masnavi) and has written approximately 10000 couplet poems; his poems are not known adequately.

Tahirü'l-Mevlevî who spent fifty years has three different Turkish Divans, which include poems of different periods of his life. He has a Persian Small Divan as well.

KEY WORDS

Tahirü'l-Mevlevî, Turkish Literature, Persian Literature, Poem, Sufism.

Tâhirü'l-Mevlevî (1877-1951) edebî, dînî ve tasavvufî eserler vermiş bir şâir, mutasavvıf ve bilim adamıdır. İstanbul'da doğmuştur.

Yetişmesinde aile çevresinin etkisi büyüktür. Gülhane Askerî Rüşdiyesi'nde ve Menşe-i Küttâb-ı Askeriye'de okumuş, bir taraftan da Fatih Câmîi'nde derse devam ederek *Mesnevî*'den icâzetnâme almıştır. Filibeli Mehmed Rasim Efendi, Galata Mevlevihanesi Şeyhi Es'ad Dede Efendi, Şeyh Mustafa Tunusî ve Mehmed Akif Ersoy gibi devrin ilim adamı ve mutasavvıflarından özel dersler almıştır. Bu öğrenimi sonunda Arapça, Farsça gibi dilleri tercüme yapabilecek derecede ilerletmiştir. Ayrıca *Mesnevî*, *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Muallaka-i Seb'â Şerhi* gibi önemli eserleri bu özel derslerde okumuştur.

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim dalı Öğretim Üyesi. e-mail: mehmet_atalay1955@hotmail.com

Önce Harbiye Nezareti ile Ticaret ve Ziraat Nezareti'nde kâtip, daha sonra Maden Kalemi'nde mümeyyiz olarak görev yapmıştır. Dârüşşafaka'da ve askerî liselerde de öğretmenlik yapan Tâhirü'l-Mevlevî'nin mektep ve medreselerdeki öğretmenlik hayatı 40 yıla yakındır.

Öğretmenliğin yanısıra basın hayatı ile de ilgilenen yazar, *Mahfil*'in de içinde bulunduğu birtakım dergi ve gazeteleri çıkarmış; *Beyânülhak*, *Sırâtümüstakîm*, *Sebîlürreşâd* ve *İslâm Yolu* gibi dergilerde edebî, tarihî ve tasavvufî içerikli çok sayıda makalesi yayımlanmıştır. Telif ve tercüme birçok eser yazan Tâhirü'l-Mevlevî'nin, 40 kadar matbu, 50 civarında da elyazma halinde kitabı vardır.

Basılmış eserlerinden birkaçı: *Mir'ât-ı Hazret-i Mevlânâ* (İstanbul 1315), *Dîvânçe-i Tâhir* (Dersaadet 1318), *Tedrisât-ı Edebiyyeden Nazm ve Eşkâl-i Nazm* (I-II, Dersaadet 1329), *Teşebbüs-i Şahsî* (İstanbul 1330), *Yenikapı Mevlevihânesi Postnişini Şeyh Celâleddîn Efendi Merhûm* (İstanbul 1326), *Destâviz-i Fârisihânân* (İstanbul 1325), *Germiyanlı Şeyhî ve Harnâmesi*, *Cengiz ve Hülâgu Mevzâlimi* (İstanbul 1322), *Şeyh Şâmil'in Gazavâtı* (İstanbul 1338), *Tarih Hulâsaları* (İstanbul 1331), *Şeyh Sa'dî'nin Bir Sergüzeşti* (İstanbul 1330), *Târih-i İslâm Sahâifinden* (Dersaadet 1326), *Afgan Emîri Abdurrahmân Han, Hind'in Moğol Hükümdarları ve Nâdir Şah* (James Friz'den çeviri, Trabzon 1330), *Hind İhtilâli, Hind Masalları* (I-II, İstanbul 1337-1342), *Hazret-i Peygamber ve Zamânı* (İstanbul 1339), *Edebiyat Tarihimize Dair Manzum Bir Muhtıra* (İstanbul 1931), *Fuzûlî'ye Dâir* (İstanbul 1946), *Bâkî'ye Dâir* (İstanbul 1938), *Şair Nev'î ve Süriye Kasidesi* (İstanbul 1937), *Edebiyat Lügatı* (1. baskı: İstanbul 1936; 2. baskı: nşr. Kemâl Edib Kürkçüoğlu, İstanbul 1971), *Müslümanlıkta İbâdet Tarihi* (1. baskı: İstanbul 1946-1947; 2. baskı: İstanbul 1963), *Şerh-i Mesnevî* (I-XVIII, çev. ve şerh. I-XIV: Tâhirü'l-Mevlevî, XV-XVIII: Şefik Can, İstanbul). *Mir'âtü'l-akâid (İnançlar Aynası)*, İstanbul 1964 (Câmî'den tercüme) gibi.¹

Basılmış risâlelerinden birkaçı: *Mesnevî'nin Eski ve Yeni Muterizleri* (İstanbul 1946); *Mesnevî'nin Muterizine İkinci Cevap* (İstanbul 1947); *Mevlânâ'yı Zındıklıkla İtham Edene Bir Cevap* (İslâm yolu, S. 68, 8 Rebiülahir 1369/26 Ocak 1950, s. 1-4); *Edeb Yahu: Muhiddîn-i Arabî'ye Kâfir Diyen Bir Vaize Cevap* (İslâm Yolu, S. 70, 15 Rebiülahir 1369/2 Şubat 1950, s. 1-2); “*Tâhirü'l-Mevlevî'nin 'Hallâc-ı Mansûr'a Dair' Risalesi*”, (Zülfikar Güngör, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ocak 1999, c. XXXIX, s. 581-597) gibi. Ayrıca; *Mahfil* (yıl: 1338-1345/ 1919-1926, sa. 1-68).

Tâhirü'l-Mevlevî'nin ayrıca, *Mahfil*, (yıl: 1338-1345/1919-1926, sa. 1-68), *Beyânülhak* (yıl: 1326-1330/1908-1912, sa. 1-181), *Sırâtümüstakîm* (yıl: 1324-1327/1908-1912, sa. 1-182), *Sebîlürreşâd* (yıl: 1327-1341/ 1912-1925, sa.: 183-641), *İslâm Yolu* (1951, sa. 1-5) gibi birtakım mecmualarda yayımlanmış birçok makalesi vardır.

Son yıllarda Tâhirü'l-Mevlevî ile ilgili birkaç eser neşredilmiştir: *Matbuat Âlemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemeleri* (İstanbul 1990), *Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun) Hayatı, Eserleri ve Dinî Edebiyatla İlgili Şiirleri*, (Zülfikar Güngör, basılmamış Yüksek Lisans tezi, Ankara 1994); *Çilehâne Mektupları*, (haz. Cemal Kurnaz - Gülgün Erişen, Ankara 1995); *Dîvan Edebiyatının Bazı Beyitlerinin*

¹ Enderun Kitabevi tarafından 1973'te basılan Edebiyat Lügatı isimli eserinin başında (s. 6-11), Tâhirü'l-Mevlevî'nin terceme-i hâli ile basılmış ve basılmamış eserlerinin listesi yer almıştır.

İzahına Dair Edebî Mektuplar, (haz. Cemal Kurnaz, Ankara 1995), *Farsça Divânçe ve Tercümesi* (haz. Yusuf Öz - Yakup Şafak), Konya 2003); *Tâhirü'l-Mevlevî'nin Farsça Divânçesi ve Tercümesi*, (haz. Mehmet Atalay), İstanbul 2007; *Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun)'den Metin Şerhi Örnekleri*, (haz. Şener Demirel, Ankara 2005), *Şâir Anıları*, (haz. Mehmet Atalay, Erzurum 2005); İsmâil Ankara-vî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tasavvufî Konulara Göre Mesnevî'den Seçmeler*, (çev. Tâhirü'l-Mevlevî, nşr. Yakup Şafak - İbrahim Kunt, Konya 2005).

Bir Mesnevî şârihi ve Mesnevîhân olan yazarın tasavvufla alâkası küçük yaşta başlamıştır. Mesnevî dersleri aldığı Es'ad Dede Efendi'nin teşviki sonucu 17 yaşında Yenikapı Mevlevihanesi şeyhi Mehmed Celaledin Efendi'ye intisâb ederek Mevlevî tarikatına girmiştir. Bundan bir yıl sonra da çileye girmiş ve çilesini tamamlayarak Dede unvanını almış; 1923 yılından, vefat tarihi olan 1951'e kadar Fatih, Süleymaniye ve Lâleli Camilerinde Mesnevî dersleri taktir etmiştir. Yazarın en önemli eseri sayılan *Şerh-i Mesnevî* bu camilerde verilen dersler sonucunda meydana gelmiştir.

16 yaşında şiir söylemeye başlayan şâirin, hayatının değişik devrelerine ait şiirlerini içeren toplam üç divanı vardır. Onun ilk şiirleri, divan şiirinin revaçta olmadığı bir dönemde, divan edebiyatı geleneğine uygun olarak söylediği şiirlerdir. Bu şiirler, *Dîvânçe-i Tâhir* adıyla basılmıştır. Bundan sonraki şiirleri de *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî* ve *Tâhir Olgun'un İkinci Divanı* adlarını taşımaktadır. 445 beyitten ibâret olan Farsça şiirleri de *Dîvânçe-i Fârsî* adıyla bir araya toplanmış ve şâirin kendisi tarafından Türkçeye çevirilmiştir. Onun tüm şiirleri yaklaşık olarak 10000 beyittir.

Başta kaside, gazel ve mesnevî olmak üzere, şiirlerinde divan şiirinin bütün nazım şekillerine yer veren şâirimiz, halk edebiyatı nazım şekillerinden olan koşma tarzında da şiirler söylemiştir.

Şâir birçok nazım türüne yer vermiş; münâcât, tevhid, na't, tavsif -özellikle Mevlânâ'nın vasfı-, gazel, şarkı, latife, fıkra, manzum mektup, marş, hiciv, hezel, manzum çeviri gibi birçok türde şiir inşad etmiştir.

İlk dönem şiirlerinden oluşan *Dîvânçe-i Tâhir*'in mukaddimesinde, Fuzûlî, Nef'î, Sezâyî, Nedîm ve Muallim Nâcî gibi edebiyat üstadlarını taklîde çalıştığını, bu hareketiyle millî zevkten nasiplendiğini belirten şâirimizin etkilendiği kişiler bunlarla sınırlı değildir. Ahmed Paşa, Nâilî, Zâtî, Fuzûlî, Nedîm, Yenişehirli Avnî Bey, Namık Kemal, Muhyî, Mehmed Âkif, Ahmed Remzi Dede gibi eski ve yeni birçok şâirden etkilendiğini söyleyebiliriz.

Fuzûlî'nin (öl. 1556) *Su Kasidesi*'ne nazire yazmıştır. Bu nazirenin matları:

Hod-nümâlık eylemiş âyîne-veş dil-dâre su
Mübtelâ ondan berî emvâc-ı hârhâre su²

Fuzûlî'nin bir gazelini tahmis etmiştir. Bu tahminin ilk bendi:

Kalması kalb-i hazînimde nevâdan gayrı
Ne olur vâdi-i tenhâda sadâdan gayrı
Bana hoş, görmemiş olsam da cefâdan gayrı

² Dîvânçe-i Tâhir, s. 139-140; Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 134; Çilehâne Mektupları, s. 156-157. Fuzûlî'nin burada tanzir edilen kasidesi için bk. Fuzûlî Divanı, s. 31.

*Ne görür ehl-i cefâ bende vefâdan gayrı
Ne bulur şem' yakan kimse ziyâdan gayrı?*³

Şâirimiz, Fuzûlî'nin bir gazelini taştir etmiştir. Bu taştirin ilk bendi:

*Nice yıllardır ser-i kûy-ı melâmet bekleriz
Hâk-i rindân olmuşuz, bir lutf u himmet bekleriz
Devlet-i pîr-i muğânın zümre-i evfâcıyız
Leşker-i sultân-ı irfânız velâyet bekleriz*⁴

Nef'î'nin

*Merhabâ ey hazret-i sâhib-kırân-ı ma'nevî
Nâzım-ı manzûme-i silk-i leâl-i Mesnevî*⁵

beytiyle başlayan kasidesini, Mevlânâ'nın övgüsü hakkında söylediği

*Merhabâ ey fâtihi-ı ebvâb-ı kenz-i ma'nevî
Ey serîr-i kudsi-i aşkın muallâ husrevî*⁶

matlalı bir kaside ile tanzir etmiştir.

Şâirimiz, Nâbî'nin ünlü na'tını tesdîs etmiştir. Bu tesdîsin ilk bendi:

*Teâlallâh zihî devlet-serây-ı ıstıfâdır bu
Güzide-cây-ı ârâm-ı Nebiyy-i Müctebâdır bu
Eğerci sath-ı arz üzre velî fevka'l-alâdır bu
Dağlık kûy-ı acz ol kim melâz-ı ilticâdır bu
Sakın terk-i edebden kûy-ı mahbûb-ı Hudâ'dır bu
Nazar-gâh-ı İlâhîdir makâm-ı Mustafâ'dır bu*⁷

Yenişehirli Avnî Bey'in (öl. 1883) bir gazelini de tanzir eden şâirimiz, bu gazeline şöyle başlar:

*Yüzün aç, subh-ı sâdik neşr-i envâr etdi sansınlar
Güneş, her gûşeyi mağbût-ı eshâr etdi sansınlar*⁸

³ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 179-180; Mahfil, 22/187.

⁴ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî 2 (E), s. 34-35; Tâhir Olgun'un İkinci Dîvânı (A), s. 27-28; Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (B), vr. 16^{a-b}.

⁵ Nef'î Divanı, s. 50.

⁶ Tâhirü'l-Mevlevî'nin söz konusu kasidesi, Ahmet Remzi Akyürek (öl. 1944) tarafından mutarraf bir şekilde tahmis edilmiştir. Bu tahminin ilk bendi:

*Merhabâ ey fâtihi-ı ebvâb-ı kenz-i ma'nevî
Mâbihi'l-fahr-i gürûh-ı Mevlevî-i evlevî
Bârgâhın hâkine olsun fedâ dünyâ evi
Şu'le-i feyzin ser-â-ser dehre verdi pertevi
Ey serîr-i kudsi-i aşkın muallâ husrevî*

Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri, s. 86; Mir'ât-ı Hazret-i Mevlânâ, s. 13-17.

⁷ Dîvânçe-i Tâhir, s. 33-35; Beyânü'l-Hak, s. 1080-1081; Çilehâne Mektupları, s. 154-155. Tesdis edilen bu gazel için bk. Hicaz Seyahatnamesi, s. 154; Nâbî Dîvânı, II, 952.

⁸ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî 2 (E), s. 92; Tâhir Olgun'un İkinci Dîvânı (A), 71; Dîvân-ı Tâhirü'l-

Tâhirü'l-Mevlevî, Câmî'nin (öl. 1492)

کی بود یارب که عزم یثرب و بطحا کنم
گه به مکه منزل و گه در مدینه جا کنم⁹

beytiyle başlayan manzumesini tanzir etmiştir. Bu nazirenin matları:

کی بود یارب که سر در وادی سودا کنم
اتباع آرزوی این دل شیدا کنم¹⁰

Tâhirü'l-Mevlevî, Sultân Cem'in (öl. 1495) Farsça bir gazelini de tahmis etmiştir. Bu tahmisin ilk bendi:

چون چشم تو سروری که دیدست
خنجر کش خوش سری که دیدست
آهوی غضنفری که دیدست
مانند تو دلبری که دیدست
در شکل بشر پری که دیدست¹¹

Arûza hâkim olan ve ilk şiirlerinde genellikle arûz veznini kullanan Tâhirü'l-Mevlevî, dilediğinde sâde bir Türkçe ile ve millî vezin denilen parmak he-sâbiyla güzel şiirler de yazmıştır. Koşma tarzında söylediği şu şiir gibi:

Mahabbet tarîkı ne dik yokuşmuş
Bu şeydâ tabîat orada koşmuş
Bir zaman sanırdım o koşma hoşmuş
Fakat şimdi artık canımı sıkı

Ne müşkil belâ bu, sevilme, sev de
Olmasın vefâ hiç kühende, nevde
Gönül dedikleri şu vîrân evde
Ne kadar vefâsız oturdu çıktı!

Mevlevî (B), vr. 39^a. Yenişehirli Avnî Bey'in, burada tanzir edilen gazeli şöyle başlar:

Hırâmân ol ki nahl-i tûr refât etti sansınlar
Yine mihr-i tecellî arz-ı didâr etti sansınlar

Merhum Avnî Bey Divanı, s. 90.

⁹ Dîvân-ı Câmî, I, 630-631. "Yâ Rab! Ne zaman Yesrib ve Bathâ'da dolaşacağım? Bazen Mekke'de bazen de Medine'de konaklayacağım?"

¹⁰ Dîvânçe-i Tâhir, 29-30; Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 21-22 ve 345'den sonraki numaralı üçüncü ve dördüncü sayfalar; Dîvânçe-i Fârsi-yi Tâhir ve Tercümesi, s. 7-9; Mahfil, 58/188; Farsça Divançe ve Tercümesi, s. 10-12; Tâhirü'l-Mevlevî'nin Farsça Divançesi ve Tercümesi, Metin, s. 13.; Giriş kısmı, s. 60. Tâhirü'l-Mevlevî'nin naziresi ve bu nazirenin hikâyesi hakkında bk. Mahfil, 58/187-188. "İlâhî, ne vakit bu çılgın gönlümün arzûsuna tâbi olarak başımı alıp sevâ vâdilerinde dolaşacağım?"

¹¹ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (E), s. 43-44; Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (B), vr. 19^b; Dîvânçe-i Fârsi-i Tâhir ve Tercümesi, s. 57-59; Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 345'den sonraki numaralı dördüncü ve on beşinci sayfa; Farsça Divançe ve Tercümesi, s. 80-84; Tâhirü'l-Mevlevî'nin Farsça Divançesi ve Tercümesi, Metin, s. 18. Burada tahmîs edilen gazel için bk. Dîvân-ı Fârsi-yi Sultân Cem, s. 136-137.

"Senin gözün gibi kahraman bir serveri, hançer çeken bir sarhoşu, arslan heybetli bir âhüyü kim görmüş. Sana benzer bir dilberi, insan şeklinde bir periyi kim müşâhede etmiştir? Dîvânçe-i Fârsi-i Tâhir ve Tercümesi, s. 58-60; Farsça Divançe ve Tercümesi, s. 80; Tâhirü'l-Mevlevî'nin Farsça Divançesi ve Tercümesi, Metin, s. 18; Giriş, s. 62.

Her kimi sevdimse oldu cefâcı
 Birini görmedim olsun vefâcı
 Her biri sanırsın birer kiracı
 Sıneme girip de içinden yıktı

Aşkın âteşine tutuştum yandım
 Bin türlü acıklı renge boyandım
 Tâkatim tükendi artık usandım
 Sevgiden yaralı yüreğim bıktı

Bakışı ne kadar olsa da süzgün
 O süzgün bakıştan içerim üzgün
 İnledim, âhengi olmadı düzgün
 Sevdâdan rûhumun sazı kırıldı¹²

Tâhirü'l-Mevlevî'nin şiirinde, Farsça yazan şâirlerden özellikle Mevlânâ'nın etkisi göze çarpar. Mevlevîliğe intisâb eden ve çile çıkardıktan sonra Dede unvanını alan şâirin Mevlânâ sevgisi birçok şiirinde görülür. Şu iki rubâisinde olduğu gibi:

Ey neş'e-dih-i gamîn olan Mevlânâ
 Şâdî-i dil-i hazîn olan Mevlânâ

Kurtar bizi hestî-i ademden lillâh
 Ey dâd-res-i enîn olan Mevlânâ¹³

Ey matla'-ı Şems-i dîn olan Mevlânâ
 Bürhân-ı dili yakîn olan Mevlânâ

Öldür bizi aşkınla be-hakk-ı Zer-kûb
 Ey tâb-ı Hüsâm-ı dîn olan Mevlânâ¹⁴

Aşağıdaki nazım da yine Tâhirü'l-Mevlevî'nin Mevlânâ sevgisini ve ona olan bağlılığını göstermektedir:

¹² Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 163.

¹³ Mir'ât-ı Hazret-i Mevlânâ, s. 24; Çilehâne Mektupları, s. 95-96; Bu rubâî, Celâleddîn Efendi'nin aşağıdaki rubâisine naziredir:

Revnağ-dih-i mümkinât olan Mevlânâ
 Ârâyış-i kâinât olan Mevlânâ
 Dünyâda vü âhîretde dest-gîrim ol
 Dil-mürdelere hayât olan Mevlânâ

Yenikapı Mevlevîhânesi Postnişini Şeyh Celâleddîn Efendi Merhûm, s. 34; Yenikapı Mevlevîhanesi, s. 185.

¹⁴ Çilehâne Mektupları, s. 95-96. Bu rubâî de yine Celâleddîn Efendi'nin şu rubâisine naziredir:

Ey mefhar-ı evvelîn olan Mevlânâ
 V'ey melce'-i âhîrîn olan Mevlânâ
 Dervîşlerini hakîkate vâsıl kıl
 Ey hâdî-i râh-ı dîn olan Mevlânâ

Yenikapı Mevlevîhânesi Postnişini Şeyh Celâleddîn Efendi Merhûm, s. 34; Yenikapı Mevlevîhanesi, s. 185.

Oldu da lutf u keremle seyyid ü Mevlâ bana
Lâ-yezâlî bir şeref bahş etti Mevlânâ bana

Nisbetimdir çok şükür Allâh'a Tâhir Mevlevî
Bendelik hünkâr-ı aşka rütbe-i bâlâ bana¹⁵

Bu nazım daha sonra İbnülemîn Selîm Bey'le müşterek bir gazel hâline getirilmiş, bu müşterek gazel de yine Tâhirü'l-Mevlevî tarafından tahmis edilmiştir.

Bir Mesnevî şâirihî olan Tâhirü'l-Mevlevî, Mesnevî'de geçen Hz. Yusuf'la ilgili bir hikâyeyi, hece vezni ile şöyle nazmetmiştir:

Mevlânâ diyor ki: Yûsuf Nebî'ye	Biri vürûd etti misâfir diye
Çocukluk refki olmuştu gelen	Samîmî arkadaş idi küçükten
Sohbet esnâsında Yûsuf dedi ki:	Bana bir hediye getirdin mi ki?
Misâfir dedi ki getirdim ayna	En lâyük hediye bu olur sana
Güzelsin bakarsın sık sık ona sen	Bedîa görürsün güzel aksinden
Ey gönül Mısır'ın azîzi sen de	Yûsuf misâlisin benim gönlümde
Sen seni bilirsin, bildirme zâid	Benzersiz güzelsin, görenler şâhid
Aksini görmeye bir lüzûm var mı?	O hâlde cam ayna işe yarar mı?
Ben sana gönlümü ettim takdime	Seyr eyle sevgimi bak da kalbime ¹⁶

Şâirimiz, Mevlânâ'nın şu üç rubaîsini manzum olarak Türkçeye çevirmiştir:

آتش نزند در دل ما الا هو
کوته نکند منزل ما الا هو
گر عالمیان جمله طیبیان باشد
حلی نکند مشکل ما الا هو¹⁷

Âteş bırakan kalbimize el-hak o
Taksîr edecek râhımızı mutlak o
Ger halk-ı cihân olsa tabîb-i hâzık

¹⁵ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî 2 (E), s. 55; Tâhir Olgun'un İkinci Dîvânı (A), s. 40; Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (B), vr. 24^b.

¹⁶ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî 2 (E), s. 98; Tâhir Olgun'un İkinci Dîvânı (A), 76; Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (B), vr. 41^b. Bu hikâye Mesnevî'de şöyle geçer:

یوسف صدیق را شد میهمان	آمد از آفاق یار مهربان
بر وساده اشناپی منکی	کاشنا بودند وقت کودکی
هین چه آوردی تو ما را ارمنان	بعد قصه گفتنش گفت ای فلان
پیش تو ارم چون نور سینه ای	لابق آن دیدم که من آیینه ای
ای تو چون خورشید شمع آسمان	تا ببینی روی خوب خود در آن

"Uzak yerlerden merhameti bir dost Yûsuf-ı Siddik'a misafir oldu. Çocukluktan beri birbirlerini tanırlardı; âşinalık yasûğuna yaslanmışlardı. (Yûsuf) başından geçenleri anlatıktan sonra şöyle dedi: Söyle bakalım, bize ne armağan getirdin? Sana gönül nuru gibi bir ayna getirmeyi uy-gun gördüm. Ey güneş gibi gökyüzünün ışığı olan (güzel)! Ona bakıkça kendi güzel yüzünü görürsün." Mesnevi-yi Ma'nevî, I/3163-3164, 3176, 3203-3204.

¹⁷ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 7; Mahfil, 28/85. "Gönlümüze ateş bırakan ancak O. Yolumuzu kısaltacak olan ancak O. Bütün insanlar tabip olsa bile müşkülümüzü halledecek olan ancak O."

Hall eyleyecek müşkilimiz ancak o¹⁸

شاهاز کرم بر من درویش نگر
بر حال من خسته دلریش نگر
هر چند نایم لایق بخشایش تو
بر من منگر بر کرم خویش نگر¹⁹

Yâ Rab! Kerem ü lutf ile ben zâre nigâh et
Rencûr-dile, hâtır-ı gam-hvâre nigâh et
Olsam dahi nâ-lâyık-ı lütfun, bana bakma
Zâtında olan hulk-ı kerem-kâra nigâh et²⁰

هرکس کسکی دارد و هرکس یاری
هرکس هنری دارد و هرکس کاری
ماییم و خیال یار و این کوشه دل
چون احمد و بوبکر به کوشه غاری²¹

Herkesin çeşmi ruh-ı dil-dârda
Ma'rifet-mendân olanlar kârda
Genc-i dilde biz hayâl-i yâr ile
Ahmed ü Bû Bekr'e döndük gârda²²

Mevlânâ (öl. 1273), Sa'dî (öl. 1294), Hâfız (öl. 1388) ve Câmî'nin (öl. 1492) bazı şiirlerini nazmen Türkçeye çevirmiştir. Mevlânâ'dan yaptığı tercümelere yukarıda değinmiştik. Aşağıda, sırasıyla Sa'dî'nin bir kıt'ası, Câmî'nin bir rubaîsi ve Hâfız'ın bir gazeli ile, bunların şâirimiz tarafından yapılan Türkçe manzum çevirileri yer almıştır:

ای سیر تو را نان جوین خوش نمایم
معشوق من است آن که به نزدیک تو زشت است
حوران بهشتی را دوزخ بود اعراف
از دوزخیان پرس که اعراف بهشت است²³

Ey tok, sana nâ-hoş görünür arpadan ekmek
Hoşlanmadığım şey, bana gâyetle güzeldir

¹⁸ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 7; Mahfil, 28/85.

¹⁹ Dîvânçe-i Tâhir, s. 13; Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 7-8.

"Ey Şâh! Kereminle ben fakire bak. Gönlü yaralı ve bitkin olan benim halime bak. Her ne kadar senin başışlamana lââyık değil isem de bana bakma, kendi keremine bak."

²⁰ Dîvânçe-i Tâhir, s. 14; Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 8; Çilehâne Mektupları, s. 125.

²¹ Beyânü'l-Hak, s. 1463; Edebî Mektuplar, s. 51. "Herkesin bir kimsesi, her âdemin bir dostu var. Her zât bir ma'rifetle, her şahıs bir işle meşgul oluyor. Biz ise derûn-ı dildeki hayâl-i yâr ile, Hazret-i Peygamber'in Sıddîk-ı Ekber'le mağara dâhilinde buluşmasını tanzir ediyoruz."

²² Beyânü'l-Hak, s. 1463; Edebî Mektuplar, s. 51.

²³ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 331. "Ey karnı tok olan, arpa ekmeği sana hoş gelmez. Ama senin gözünde çirkin olan şey benim sevdiğimdir. Cennetin hürîleri için A'râf Cehennemdir. Cehennemdekilere sorarsan, A'râf, Cennettir (derler)." Gülistân-ı Sa'dî, s. 65.

Hûrîlere dûzah gibidir sâha-i A'râf
Dûzahdakine, ravza-i Rızvâna bedeldir²⁴

یارب ز دو کون بی نیازم گردان
وز افسر فقر سر فرازم گردان
اندر حرمت محرم رازم گردان
آن ره که بسوی تست بازم گردان²⁵

İlâhî bendeni her dü cihandan bî-niyâz eyle
Fenâ mülkünde tâc-ı fakr ile gerden-firâz eyle
Sana vâsıl olan şeh-râh-ı feyze sevk edip yâ Rab
Harîm-i kurb-ı vahdetde beni âgâh-ı râz eyle²⁶

کنون که بر کف گل جام باده صاف است
به صد هزار زبان بلبلش در اوصاف است

بخوان دفتر اشعار و راه صحرا گیر
چه وقت مدرسه و بحث کشف کشف است

قفیه مدرسه دی مست بود و فتوی داد
که می حرام ولی به ز مال اوقاف است²⁷

Bahâr eyyâmı gül, elde tutar peymâne-i sâfi
Olur bin dil ile bülbül anın gûyâ-yı evsâfi

Alıp dîvân-ı eş'ârı ele çık sen de sahrâya
Bırak endîşe-i dersi, düşünme Keşf-i Keşşâf¹

Fakîh-i medrese dün mest idi verdi bu fetvâyı
Şarâba hürmet et, yutma sakın emvâl-i evkâfi²⁸

Şeyh Sa'dî'nin *Bostân*'ında ya da Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde bulunan bir kıssaya yer verip, daha sonra bu kıssadan alınacak hisseyi manzum hikâye şeklinde ortaya koyma tarzı, Tâhirü'l-Mevlevî'nin de çok başvurduğu bir yoldur. *Hırsız ile Bakkâl*, *Sirke Suratlı Pekmezci*, *Kuyruğu Kopuk Tilkiler* adlı şiirleri gibi. Bunlardan *Hırsız ile Bakkâl* adlı hikâye aşağıdadır:

Şeyh Sa'dî yazıyor Bostân'da	Zorlu bir hırsız olup Sistân'da
Kilid açmakla, duvar delmekle	Evlere her şeb edermiş hamle

²⁴ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 331.

²⁵ Dîvânçe-i Tâhir, s. 14; Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 8; Beyânü'l-Hak, s. 1364.

"Yâ Rab! Beni iki cihandan müstağni kıl; fakr tâcıyla yücelt! Haremünde sırlara mahrem kıl; beni sana varan yola ilet." Bu rubâi için bk. Dîvân-ı Câmî, I, 867-868.

²⁶ Dîvânçe-i Tâhir, s. 14; Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 8.

²⁸ "Şimdi gülüm elinde saf şarap kadehi var. Bülbül, yüz binlerce dil ile onu övüyor. (Sen de) şiir defterini iste ve çimenliğin yolunu tut. Medresenin zamanı, Keşşâf'ın Keşf'inin sırası değil. Medresenin fakihî dün sarhoştı ve şu fetvâyı verdi: Şarap haram, fakat vakıf malı yemekten daha iyi." Dîvân-ı Hâfiz-ı Şîrâzî, s. 26.

²⁸ Mahfil, 37/13; Tahir'ül Mevlevi Hayatı ve Eserleri, s. 9, 37.

Olarak san'at-ı sirkatde cesûr	Saldırırımış gece çok kelb-i akûr
Girdiği hânede ol şahs-ı denî	Hiç bırakmaz da gidermiş izini
Zâbita açmış iken ma'rekeyi	O, mühim saymaz imiş tehlikeyi
Girmemiş habsine as'as başının	Tuzu eksilmemiş aslâ aşının
Alarak zenbili bir gün yanına	Semtinin bakkâlının dükkânına
Gitmiş, almak dilemiş bakkâldan	Ev için un ile yağdan, baldan
Tartıda bakkâl efendi ermiş	Alınan şeyleri eksik vermiş
Hırsızın kalbi üzölmüş bundan	Demiş Allâh'ına ki: Hey Yaradan
Âteşe yakma gece hırsızını	Ona at gündüzünün ârsızını
Gece vakti beni as'as kovalar	Güpegündüz bu herif böyle çalar
Kimsenin çekmeyerek dikkatini	Böyle serbestce yapar sirkatini
Ba'zı esnâfa bu fikra ibret	Müşterî soyma değildir san'at
Bir malı satması az çok eksik	Olur insanlık için eksiklik
Bil ki sirkatle ticâret ayrı	Malı satmakla şakâvet ayrı
Ba'zılar müşterî aldatmakta	Kesbine kendi harâm katmakta
Eşkîyâlıkla bunun yok farkı	Eder insânı cehennem garkı
Düşünün bunları siz ey esnâf	Çarşı hırsızlığı olmaz insâf
Her kim eylerse bu kârı mu'tâd	Sarılrı gırtlâğına Hakk-ı ibâd ²⁹

Tâhirü'l-Mevlevî'nin hece ile yazdığı manzum hikâyelerin bir kısmı da İslâm tarihi ile ilgilidir: General Yorgi'nin Hazret-i Hâlid'le karşılaşması ve Müslüman olması, Hazret-i Hamza'nın Ebû Cehl'i Tepeleyişi ve İslâm'a Gelişi, Hazret-i Ömer'in Müslüman Oluşu, İslâm'ın İlk Sancağı ve İlk Sancakdârı: Büreyde bin el-Husayb, Hazret-i Ali'nin Doğuşu ve Adı Konuluşu, Hazret-i Ömer'in Mintanı, Hazret-i Peygamber'in Gazve-i Bedir'deki Münâcâtı adlı şiirleri gibi. Türk tarihine ait bazı önemli olaylar da onun şiirinde yer almıştır: Alp Arslan ve Kayser Romanus, Hâtıra-i Zafer: İstanbul Fethi gibi.

Tâhirü'l-Mevlevî'nin nüktedan ve latifeci bir kişiliği vardır. Nitekim, hicivciliğinden dolayı, kendisine “kelb: köpek” diyen Tâhir Efendi adlı zat hakkında Nef'î'nin söylediği ünlü kıt'aya karşılık olarak, asırlar sonra -bütün Tâhir'ler adına- Nef'î'ye şöyle bir cevap vermiştir:

²⁹ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî 2 (E), s. 68-69; Tâhir Olgun'un İkinci Dîvânı (A), 51; Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (B), vr. 30^a. Bu hikâyenin aslı şöyledir:

به دروازه سیستان بر گشت	شنیدم که زدی در آمد ز دشت
بر آورد دزد سیهکار بانگ:	بزدید بقال از و نسیم دانگ
که ره می زند سیستانی به روز	خدا یا تو شب رو به آتش مسوز

“İşittim ki bir çöl hırsızı Sistan'ın kapısına gelmiş ve şehre uğramış. Orada bir bakkal ondan yarım denk çalmış. Günahkâr hırsız feryâda başlamış: Ey Allahum! Sen gece hırsızlarını ateşte yakma. Çünkü Sistanlı güpegündüz yol kesiyor.” Bostân-ı Sa'dî, s. 161.

Zehr-i hicvi cihâna neşredenin
Dili bî-şek zebân-ı ef'îdir
Tâhir olmaz köpek, fakat beşere
Nef'i vardır, o halde Nef'î'dir³⁰

Tarih düşürme konusunda başarılı olan şâirimiz, değişik olaylarla ve kişilerle ilgili olarak çok sayıda tarih kıt'ası ve mesnevi şeklinde uzun tarih manzumeleri nazmetmiştir. 1944 yılında kaleme aldığı ve *Şâir Anıtları* adını verdiği eseri, çağdaşı şâir ve yazarlardan 28 ünlü kişinin ölümü dolayısıyla düşürdüğü tarih manzumelerini içermektedir ki bu tarihler, edebiyat tarihçileri için belge niteliği taşımaktadır. Elbette onun nazmettiği tarihler, bu kitapta bulunanlardan ibâret olmayıp, divanlarında da birçok tarih manzumesi yer almaktadır.

Tâhirü'l-Mevlevî, çoğu edebî nitelikte manzum mektuplar da kaleme almıştır: Şâir Halîl Nihâd Bey'e Manzûm Bir Mektup, Giritli Şâir Alî İffet Bey'e Yazdığı (biri Farsça olmak üzere 4 manzum) Mektup, Avukat Fethî Sezâyî Bey'in Kızı Deniz Hanım'a Mektup, Lütî Güngör'e Yazdığı Mektup gibi.

Hazret-i Ali, İmam-ı Şâfiî, İmam-ı Gazzâlî gibi zevatın bazı Arapça şiirlerini manzum olarak Türkçeye çevirmiştir.

İmâm Şâfiî'nin ³¹ sözünden mütercem bir kıt'a:

Yâdigâr etmiş İmâm-ı Şâfiî
Fikr-i âtfiyi cihân-ı ibrete:

Şâir olsaydım yazardım mersiye
İrtihâl-i ravh-ı insâniyyete³²

Hazret-i Alî'ye isnat edilen bir kıt'a ve meâlen tercümesi:

كُنْ غَنِيَّ الْقَلْبِ وَاقْنَعْ بِالْقَلِيلِ
مُتً وَا لَا تَطْلُبْ مَعَاثِنَا مِنْ لَيْمِ

لَا تَكُنْ لِلْعَيْشِ مَجْرُوحُ الْفُؤَادِ
إِنَّمَا الرِّزْقُ عَلَى اللَّهِ الْكَرِيمِ³³

Eyleyip şükr ü kanâat kısmete
Terk-i cân et olma muhtâc-ı leîm
Dilde pervâ-yı maîşet olmasın
Rızka kâfildir Hudâvend-i Kerîm³⁴

Arapça bir beyitten genişletilerek tercüme edilmiş bir kıt'a:

³⁰ Yılların İzi, s. 233.

³¹ "Eğer şâir olsaydım, mertlik neymiş görürdün."

³² Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 318; Mahfil, 1/16; Beyânü'l-Hak, 1460; Lugat-ı Nâcî, s. 747.ravh: huzur, rahat.

³³ "Gönlü zengin ol, aza kanaat et! Öl de alçaktan yiyecek isteme. Yaşam için kalbini karalama. Rızkı vermek, en cömert olan Allah'a mahsustur."

³⁴ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 326; Beyânü'l-Hak, s. 1081; bu tercüme için bk. Lugat-ı Nâcî, s. 601; son mısra için ayrıca bk. Lugat-ı Nâcî, s. 610.

حَوَاجِنَا تَقْضِي الْحَوَاجِ بَيْنَنَا
فَنَحْنُ سَكُوتٌ وَ الْهَوَى يَتَكَلَّمُ³⁵

Tercümân-ı hâl-i dildir yâr ile müjgânımız
Biz hamûşuz, ihtisâs-ı kalbi sevdâ söylüyor
Eylesek de ihtirâz-ı ta‘neden meyl-i sükût
Dîdeler her bir nîgehde bî-mehâbâ söylüyor³⁶

Yine Arapça bir beytin çevirisi:

يَمُوتُ رَدَى الشَّعْرِ مِنْ قِبَلِ أَهْلِهِ
وَ جَيْدُهُ يَبْقَى وَ إِنْ مَاتَ قَابِلُهُ³⁷

Söyleyen kadar da muammer olmaz
Unutulur gider şî‘rin kötüsü
İyisi olunca dâimâ yaşar
Şâirin çürüse bile ölüsü³⁸

Farsça bir beyitten genişletilerek tercüme edilmiş bir kıt‘ası:

بِسَانِ دِيدِهِ كَهْ كَرِيدِ بَرَايِ هَرِ عَضْوَى
عَمَى بِهْ هَرِ كَهْ رَسْدِ مَى كَنْدِ مَلُولِ مَرَا³⁹

Ağlayan bir göz gibi her uzv-ı zahm-âlûd için
Girye-bârım mihnet-i efrâd-ı insâniyyete
Sâikim rikkat mi, yoksa hiss-i vicdânım mıdır?
Mübtelâyım derd-i gam-îcâd-ı insâniyyete⁴⁰

Bazı eserlerin basılması münâsebetiyle Tâhirü'l-Mevlevî'nin yazdığı, aşağıda bir kısmının adı verilen takrizler de edebî yönden önemlidir: *Şâir Ali İffet Bey'in Gazellerim Unvanlı Eseri İçin Takriz*, *Üsküdar Mevlevihânesinin Sâbık Şeyhi Ahmed Remzî Efendi'nin Mollâ Câmî'den Tercüme ve Şerh ile Lübb-i Fazilet Tesmiye Ettiği Eser İçin*, *Dârüşşafaka'daki eski talebemden Gündüz Nâdir Bey'in Manzûm Türk Târîhi'ne*, *Şâir Ferâzicizâde Fâiz Bey'in Şiir Mecmûası İçin*, *Çankırı Meb'ûsu Tal'at Bey'in Eserine Takriz*, *Ferîd Bey'in Dînî ve Felsefî Musâhabeler'inin Neşri Münâsebetiyle*, *Türk Dil Kurumu'nun çıkardığı Edebiyat Terimleri Sözlüğü Hakkında*, *Fütûhât-ı Mekkiyye ve Şeyhu'l-ekber İçin*, *Müntesibin-i Mevleviyyeden Vâsîf Efendi'nin Cem' ve Tertîb Ettiği Mecmûa-i Medâiyih-i*

³⁵ “Kaşlarımız, aramızdaki ihtiyaçları gideriyor (iletişimi sağlıyor). Biz susmuşuz, aşk konuşuyor.”

³⁶ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 319; Sırât-ı Müstakîm, yıl: 4, sa. 99, s. 354; Lugat-ı Nâcî, s. 363.

³⁷ “Şîirin kötüsü, sâhibinden önce ölür. İyisi ise, sâhibi ölse de bâki kalır.” Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (B), vr. 28^b.

³⁸ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî 2 (E), s. 64; Tâhir Olgun'un İkinci Dîvânı (A), 48; Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (B), vr. 28^b.

³⁹ “Her (yaralı) uzuv için ağlayan (bir) göz gibi, kime gam-keder gelse, beni melûl eder.”

⁴⁰ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 319; Beyânü'l-Hak, s. 1917.

Hazret-i Mevlânâ Adlı Eserin Tamamlanma Tarihi, Ferheng-i Ziyâ İsimli Fârisî Lugat Kitabının Basılışına Tarih, İmlâ Kılavuzu İsimli Kitap İçin.

Tâhirü'l-Mevlevî'nin şiir hakkındaki görüşlerini yansıtan bazı manzumeleri:

Ey aşkı bana eyleyen ilhâm-ı ma'âlî!
Senden bulurum şi'rime ma'nâ vü me'âlî
Fikrim gibi şi'rim de cemâlinle müzeyyen
Şi'rim gibi fikrim de hayâlin ile mâlî⁴¹

* * *

Bî-tekellüf kalbimin intâkıdır her bir sözüm
Yoktur ey Tâhir! Benim şi'rimde reng-i istinâ⁴²

* * *

Şâirliğe duygu kifâyet etmez	Bilmeyen bir adam ileri gitmez
Fikir mahsûlleri kırlarda bitmez	Yağmurla yetişmez, çimen değildir
Okumak gerektir yazmadan evvel	Oku, yaz! Demek de eski bir mesel
İlhâma bağlanmış -kalmışken echel-	İnan ki doğru bir güven değildir
Sağlam başta olsun pek sağlam fikir	Bilgi, o kasada nakit gibidir
Yoksa boş kasadan ne fayda gelir	Bir kafâ, kal'ada beden değildir
Girmek için edeb denilen yola	Bilgi denizine dal, çık, bocala
San'at engininde gemini kolla	Pürüzlü bir kalem dümen değildir
Taklîd vâdîsinde savurup tozan	Üslûb değiştiren, ağzını bozan
Olsa da farzâ asrî bir ozan	Millî varlığını seven değildir ⁴³

* * *

Hoş görülmüş gazellerin rengi	Varmış onlarda bir yek-âhengi
Söz demek irtibât-ı ma'nâdır	Olmalı söz o tarz ile sâdir
Evveli, ortası, sonu ayrı	Söze derler mi saçmadan gayrı
Bir gazel olmayınca yek-âheng	Hırdavat sergisi olur reng reng
Muhtelif fikrin olsa ger mezârı	Görünür öyle sözde bit pazarı ⁴⁴

* * *

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri, haz. Hasibe Mazıoğlu, Ankara 1987.

Beyânü'l-Hak, yıl: 1326-1330/1908-1912, sa. 1-181.

Bostân-ı Sa'dî, nşr. Gulâmhüseyn-i Yûsufî, Tahran 1363 hş.

⁴¹ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 319; Beyânü'l-Hak, s. 1542. ma'âlî: yüksek, derin fikirler

⁴² Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 101. istinâ': taklit

⁴³ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 329.

⁴⁴ Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F), s. 332'den sonraki numarasız üçüncü ve dördüncü sayfa.

- Çilehâne Mektupları, bk. Olgun, Tahir.
- Dîvânçe-i Tâhir, bk. Muhammed Tâhir (Olgun).
- Dîvân-ı Câmî*, nşr. A'lâhân-i Efsahzâd, I-II, Tahran 1378 hş.
- Dîvân-ı Fârsî-yi Sultân Cem*, yay. Abdurrahman Naci Tokmak, 1380 hş.
- Dîvânçe-i Fârsî-yi Tâhir ve Tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, FS 82.
- Dîvân-ı Hâfiz*, nşr. Kazvînî - Ganî, Tahran 1373 hş.
- Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (F)*, İstanbul Üniversitesi, no. T 9387.
- Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî 2 (E)*, Süleymaniye Kütüphanesi, FS 72.
- Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî (B)*, Süleymaniye Kütüphanesi, FS 78.
- Edebî Mektuplar, bk. Olgun, Tahir.
- Farsça Dîvânçe ve Tercümesi, bk. Tâhirü'l-Mevlevî.
- Fuzûlî Divanı*, haz. Kenan Akyüz - Süheyl Beken - Sedit Yüksel - Müjgan Cunbur, Ankara 1990.
- Gülîstân-ı Sa'dî*, nşr. Gulâmhuseyn-i Yûsufî, Tahran 1369 hş.
- Hicaz Seyahatnamesi, bk. Şâir Nabi.
- İhtifalci Mehmet Ziya Bey, *Yenikapı Mevlevihanesi*, haz. Murat A. Karavelioğlu, İstanbul 2005.
- İz, Mâhir, *Yılların İzi*, İstanbul 1075.
- Lugat-ı Nâcî, bk. Muallim Nâcî.
- Mahfil*, yıl: 1338-1345/1919-1926, sa. 1-68.
- Merhum Avnî Bey Divanı*, İstanbul 1306.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevi-yi Ma'nevî*, nşr. R.A. Nicholson, 1925-1933 Leiden baskısı üzerinden ofset.
- Muallim Nâcî, *Lugat-ı Nâcî*, İstanbul 1978, ofset.
- Muhammed Tahir (Olgun), *Dîvânçe-i Tâhir*, Dersaâdet 1318.
- Nâbî Divânı*, I-II, haz. Ali Fuat Bilkan, İstanbul 1997.
- Nef'î Divanı*, haz. Metin Akkuş, Ankara 1993.
- Olgun, Tahir, *Çilehâne Mektupları*, haz. Cemâl Kurnaz - Gülgün Erişen, Ankara 1995.
- , *Divan Edebiyatının Bazı Beyitlerinin İzahına Dair Edebî Mektuplar*, haz. Cemâl Kurnaz, Ankara 1995.
- Sirât-ı Müstakîm*, yıl: 1324-1327/1908-1912, sa. 1-182.
- Şâir Nabi, *Hicaz Seyahatnamesi (TuHFet'ul Haremeyn)*, çev. Seyfettin Ünlü, İstanbul 1996.
- Şentürk, Atilla, *Tahir'ül Mevlevî Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1991.
- Tâhir Olgun'un İkinci Dîvânı (A)*, Süleymaniye Kütüphanesi, FS 83.
- Tâhirü'l-Mevlevî, *Farsça Divançe ve Tercümesi*, haz. Yusuf Öz - Yakup Şafak, Konya 2003.
- , *Mir'ât-ı Hazret-i Mevlânâ*, İstanbul 1315.
- , *Yenikapı Mevlevîhânesi Postnişîni Şeyh Celâleddîn Efendi Merhûm*, İstanbul 1326/1910.
- Tâhirü'l-Mevlevî'nin Farsça Divançesi ve Tercümesi*, haz. Mehmet Atalay, İstanbul 2007.
- Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları*, haz. Mehmet Atalay, Erzurum 2005.
- Tahir'ül Mevlevî Hayatı ve Eserleri, bk. Şentürk, Atilla.
- Yenikapı Mevlevihanesi, bk. İhtifalci Mehmet Ziya Bey.
- Yenikapı Mevlevîhânesi Postnişîni Şeyh Celâleddîn Efendi Merhûm, bk. Tâhirü'l-Mevlevî.
- Yılların İzi, bk. İz, Mahir.

ALİ EKBER DİHHODA’NIN HAYATI VE ESERLERİ

Kadir TURGUT*

ÖZET

İlmi çalışmaları ve özellikle tek başına yaklaşık üç milyondan fazla fişe yazarak hazırladığı *Lugatnâme* adlı meşhur sözlüğü nedeniyle Fars Dili ve Edebiyatı araştırmacılarının hayran ve minnettar olduğu Ali Ekber Dihhudâ’yı ve eserlerini tanıtmayı amaçlayan bu yazı, ‘Hayatı’ ve ‘Yazı Hayatı ve Eserleri’ olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır.

İlk bölümde Ali Ekber Dihhudâ’nın doğumundan ve çevresinden başlanarak gençliğinde siyasi mücadelelerle ve ileri yaşlarda ilmi çalışmalarla dopdulu geçen hayatı anlatılacaktır.

İkinci bölümde ‘Gazeteciliği ve Fıkra Yazarlığı’ başlığı altında daha çok siyasi mücadele amaçlı yazıp yayınladığı yazılardan; ‘Şairliği’ başlığının ‘Geleneksel Üsluptaki Şiirleri’, ‘Modern İzler Taşıyan Şiirleri’ ve ‘Mizahi ve Halk Şiirleri’ alt başlıkları altında eski usluba yakınlığı ile modern tarza açıklığından, şiir yazma etkenlerinden bahsedilecektir. Bu bölümde ‘İlim Adamlığı ve İlmi Eserleri’ başlığının altında ‘Biyografi Yazarlığı’ başlığı ile yazdığı biyografilere, ‘Edebiyat İncelemeleri ve Tashihleri’ başlığıyla bir çok divan ve başka tarihi kitap için yaptığı ve ancak bir kısmı yayınlanabilen inceleme ve redaksiyonlarına, ‘Sözlük Çalışmaları’ başlığıyla en büyük eseri olan *Lugatnâme*’den başka, kendi hazırladığı sözlüklerle tashih ettiği sözlüklere, ve nihayet ‘Çevirileri’ başlığıyla da gençliğinde Fransızcadan yaptığı, ancak yayınlanmayan iki kitap çevirisine değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dihhudâ, İran, Fars Dili, Fars Edebiyatı, İran Edebiyatı, Farsça Sözlük.

ABSTRACT

This article aims to intraduce the life and works of Ali Akbar Dihkhoda who is admired by Iranologists due to his studies, especially his dictionary *Lugatnameh* in which he wrote about three million cards, contains two section ‘His Life’ and ‘His Lectural Life and Works’.

In the first section, his life which is full of political conflicts in earlier years and scentific studies in later years will be told.

In the second section, under the title of ‘Gazeteciliği ve Fıkra Yazarlığı’, I will talk about his political writings, I will analiye his aptitude to the classical style and his liberal tendencies to modern style in the subsections, ‘Geleneksel Üsluptaki Şiirleri’, ‘Modern İzler Taşıyan Şiirleri’ and ‘Mizahi ve Halk Şiirleri’. This section will continue with the analysis of biographics that he wrote in the subsection, ‘İlim Adamlığı ve İlmi Eserleri’, more I will focus on his divans and classical books which partly published in the section of ‘Edebiyat İncelemeleri ve Tashihleri’. In the section of ‘Sözlük Çalışmaları’, the paper focuses on his great study, *Lugatnamah* and other dictionaries that he prepared. And lostly, I will talk about two unpublished books which were translate by him from French.

Keywords: Dihkhoda, Iran, Persian Language, Persian Literature, Iranian Literature, Persian Dictionary.

* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

Hayatı

Ali Ekber Dihhudâ hicri kameri 1297, şemsi 1257 ve miladi 1878 yılında Tahran'ın eski mahallelerinden biri olan Senglac'da doğdu.¹ Dihhudâ'nın babası Han Babahan, Kazvin'in yerlilerinden iken Dihhudâ'nın doğumundan kısa bir süre önce ailece Tahran'a yerleşmiş ve Dihhudâ dokuz yaşında iken vefat etmiştir.² Dihhudâ yetim olarak annesi tarafından büyütüldü ve Gulamhüseyin Burûcerdî adlı din bilgini tarafından eğitildi. Bu kişinin yanında geleneksel eski sosyal bilimleri, yani sarf, nahiv, usûl, fıkıh, kelam, hikmet öğrendi. Çok sıkıntı çekerek on yıl sürdürdüğü bu eğitimden sonra³ Medrese-i Siyasî/Siyaset Bilimi Yüksekokulu'nun açılmasıyla buraya kaydolup modern eğitim almaya ve Fransızca öğrenmeye başladı. Bu okulda okurken bir yandan da evinin yakınında oturan Şeyh Hâdî-yi Necmâbâdî'nin ders ve sohbetlerine de devam eder, yaşları kendisinden çok ileri olan başkaları ile birlikte özellikle Necmâbâdî'nin edebiyat bilgilerinden yararlanırdı. Hatta bu yüzden okuldaki edebiyat mualliminin bazen edebiyat derslerini Dihhudâ'ya bıraktığı olurdu.⁴ Dihhudâ hayatında sahip olduklarını ve öğrendiklerini okul hocalarıyla beraber bu üç kişiye, annesine, Gulamhüseyin-i Burûcerdî'ye ve Hadî-yi Necmâbâdî'ye borçlu olduğunu ifade eder.⁵ O sırada Medrese-i Siyâsî'den mezun olanlar çoğunlukla diplomatik görevler aldığından Dihhudâ da mezun olunca Muâvinüddevle-i Gıfârî'nin beraberinde İran Hükümeti temsilciliği için Balkan ülkelerine gitti. Viyana başta olmak üzere Avrupa şehirlerinde iki yıl kaldı ve bu süre zarfında Fransızcasını geliştirip modern bilimler öğrendi.⁶

Dihhudâ meşrutiyetin ilânına yakın, 1906'da İran'a döndü. Döner dönmez o zamanın muhalif ve heyecanlı siyasi hareketi hürriyetçilerle ilişki kurdu. Mirza Cihangîrân-ı Şîrâzî ve Mirza Kasımhân-ı Tebrîzî tarafından 1907 yılında kurulan *Sûr-i İsrâfil/İsrâfil'in Suru* gazetesinde yazılar yazmaya başladı.⁷ *Çerend u Perend/Lafugüzâf* başlığı altında akıcı ve sade halk diliyle yazdığı mizahi üsluplu, siyasi ve eleştirel yazılar çabucak tanınıp sevilmesini sağladı.⁸ Zira bu sırada İran halkı İngiltere ve Rusya'nın İran'daki faaliyetlerinden ve Kaçar

¹ Daryûş Sebûr, *Berkerân-i Bikerân: Nigâhî ve Şi'r-i Muâsır-i Farsi (Edebiyat-i Farsi)*, Tahran: Sohen, 1378, s. 86.

² Ali Ekber Dihhudâ, "Zindeginâme-i Dihhudâ Be-kalem-i Hodeş" *Allâme Ali Ekber Dihhudâ* (Haz. Ali Canzâde), Yer yok: İntişârât-i Cânzâde, 1362, s.11-12; Sebûr, *a.g.e.*, s. 86. Muhammed Muîn "Dihhudâ", *Lugatnâme-i Dihhudâ, Mukaddime*, Tahran: Dânişgâh-i Tahran, 1338, s. 379'da Dihhudâ'nın on yaşında babasını kaybettiğini yazıyorsa da biz Dihhudâ'nın kendisin verdiği bilgiyi esas aldık.

³ Muhammed Câfer Yâhakkî, *Çun Sebû-yi Teşne: Tarih-i Edebiyat-i Muâsır-i Farsi*, Tahran: Nil, 1375, s. 48.

⁴ Muhammed Muîn "Dihhudâ", *Lugatnâme-i Dihhudâ, Mukaddime*, Tahran: Dânişgâh-i Tahran, 1338, s. 379.

⁵ Dihhudâ, *a.g.m.*, s.12.

⁶ Ali Şaherî, *Şehbâzân-i Kullehâ-yi Edeb-i Pârsi: Şerh-i Hâl-i Şâirân-i Meşhur ez Âğaz tâ İmrûz*, Tahran: Sirayiş, 1384, s. 348.

⁷ Hamira Zumurrîdî (ve diğerleri), *Güzide-i Mütûn-i Edeb-i Farsi*, Tahran, Zevvar, 1384, s. 131.

⁸ Sebûr, *a.g.e.*, s. 87.

hanedanının baskıcı politikasından oldukça mustarıptı.⁹ Dihhudâ da devrin Avrupa'daki siyasi ve düşünce faaliyetlerinden haberdar olmuş ve özellikle Avrupa'da bulunduğu zamanlar özgürlük ve milliyetçilik taraftarlarının düşüncelerini öğrenmişti. İran'da ise Türkiye ve Avrupa'daki gelişmeleri takip eden özgürlük taraftarlarının gayretleri sonucu meşrutiyet ilan edilmiş ve Meclis-i Şurâ-yi Milli/Milli Şura Meclisi adıyla bir meclis açılması da sağlanmıştı.¹⁰ Dihhudâ da kendisiyle aynı düşünce ve amaçları paylaşan bu harekete katılıp siyasi faaliyet ve eleştirilerine daha da hız verdi. Bu sırada hürriyet taraftarlarınca oluşturulan on sekiz kişilik Komite-i İnkılâb/Devrim Komitesi adlı gizli komiteye de katıldı. Bu komitenin hedeflerinden biri de baskıcı rejimin ileri gelenlerinden Mirzâ Ali Asgarhân-i Eminüssultan'ı öldürmekti.¹¹ Bir suikastle Eminüssultan öldürüldü; fakat bu suikastten sonraki gelişmeler, Millî Şura Meclisi'nin dönemin şahı Muhammed Ali Şâh tarafından bombalanması ve kapatılması, ardından da Devrim Komitesi üyelerinden *Sûr-i İsrâfil* gazetesi müdürü Mirzâ Cihângirhân-i Şîrâzî'nin aralarında bulunduğu birkaç kişinin öldürülmesi ve Dihhudâ'nın aralarında olduğu diğerlerinin de İran'dan çıkarılması ile sonuçlandı.¹² Dihhudâ bunun üzerine 1908 yılında birkaç kişiyle beraber ilkönce Paris'e ve sonra İsviçre'nin Yverdon kentine gitti. Burada 1909'da arkadaşı Muâzidussaltana-i Pîrniyâ'nın sermayesi ile *Sûr-i İsrâfil* gazetesini haftalık olarak çıkarmaya başladı.¹³ Aynı yıl İsviçre'den İstanbul'a gelerek buradaki milliyetçi ve özgürlükçü İranlılar grubuna katıldı ve *Surûş* adlı gazetenin çıkarılmasına katkıda bulunup gazeteye makaleler yazdı.¹⁴ 1909 yılında İran'da Azerbaycan bölgesindeki idareyi ele geçirmiş ve Azadistan adıyla hükümet kurmuş olan özgürlükçü hareketin Tahran'ı ele da geçirerek şahı değiştirip meclisi yeniden açması, Tahran ve Kazvin halklarının da Dihhudâ'yı milletvekili seçmeleri üzerine Dihhudâ İran'a döndü.¹⁵

Dihhudâ Birinci Dünya Savaşı başlayana kadar Tahran'da milletvekilliği ve gazetecilikle meşgul oldu. Savaş başladığında Rus kuvvetleri Tahran yakınlarına kadar gelince aralarında Dihhudâ'nın da olduğu milliyetçi ve özgürlükçüler kendilerini tehlikede görüp Rus takibinden kaçmak için Tahran'dan ayrılıp sırasıyla, Kum, Isfahan, Kirmanşah'a ve nihayet bir kısmı yurt dışına ve bir kısmı da ücra ve تنها köylere kaçtılar. Dihhudâ ise savaş süresince Çehârmehal-i Bahtiyârî yakınlarında bir köyde saklı yaşadıktan sonra savaş sona erince Tahran'a döndü. Fakat bundan sonra siyasi faaliyetleri, heyecanlı ve mücadeleci hayatı bir tarafa bırakıp ilim, kültür ve edebiyatla meşgul oldu.¹⁶

⁹ Mehmet Kanar, *Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi*, İstanbul, İletişim, 1999, s. 23-30.

¹⁰ Kanar, *a.g.e.*, s. 27.

¹¹ Ali Cânzâde, "Dihhudâ ve Mubareze ba Muhammed Ali Şâh" *Allâme Ali Ekber Dihhudâ*, Yer yok, İntişârât-i Cânzâde, 1362; Şaherî, *a.g.e.*, s. 350.

¹² Seyyîd Hasan-i Takizâde, "Dihhudâ", *Lugatnâme-i Dihhudâ, Mukaddime*, Tahran, Danişgah-i Tahran, 1337, s. 395.

¹³ Cânzâde, *a.g.m.*, s.31-32; Kanar, *a.g.e.*, s. 121; Takizade, *a.g.m.*, s. 395.

¹⁴ Muîn, *a.g.m.*, s. 379.

¹⁵ Şaherî, *a.g.e.*, s. 350.

¹⁶ Şaherî, *a.g.e.*, s. 350; Muîn, *a.g.m.*, s. 380.

Dihhudâ bir süreliğine ve sırasıyla Defter-i Vizâret-i Meârif/Eğitim Bakanlığı Komisyonu başkanlığı, Teftiş-i Vizâret-i Adliye/Adalet Bakanlığı Teftiş Komisyonu başkanlığı, Medrese-i Ulûm-i Siyasî/Siyasal Bilgiler Yüksekokulu dekanlığı ve Medrese-i Âlî-yi Hukuk ve Ulûm-i Siyasî-yi Tahran/Tahran Hukuk ve Siyasal Bilgiler Fakültesi dekanlığı görevlerini yürüttü.¹⁷ Bundan sonra tamamen ilmi çalışmalarıyla meşgul olup yakından tanıyanların ifadeleriyle günleri ayları unutacak kadar ve günlük on altı saat çalışarak¹⁸ aşağıda ‘Yazı Hayatı ve Eserleri’ başlığı ile anlatılacak olan eserlerini tamamladı.

Dihhudâ ilerleyen yaşlarında hareketli siyasi hayattan elini çekmiş olmasına rağmen ölümü yine de siyasi amaçlarla yürütülen dava ve takibat altında eziyetlerle boğuşarak olmuştur. Şöyle ki Dihhudâ, Muhammed Musaddık’ın kurduğu millî ve demokrat hükümet lehinde yazıp söyledikleri yüzünden 1953 yılındaki ihtilalden sonra evi basılıp, hakkında takipler ve davalar açıldı. 25 Mihr 1332/17 Ekim 1953 tarihinde askeri mahkeme huzurunda iken fenalaşıp bayıldı ve daha sonra hastalığı ağırlaştı.¹⁹ Bir gece hareket edemez haldeyken evinin kapısının önüne bırakıldıktan sonra ailesince fark edilip içeri alındı. İki yıla yakın yatalak ve gördüğü eziyetlerin izleriyle mustarip fakat yine de edebiyat ve bilimle son derece alakadar yaşadığıktan²⁰ sonra 7 İsfend 1334/27 Şubat 1956 Pazartesi günü öğlenden sonra vefat etti, cenazesi müteakip Çarşamba günü sabahı Rey şehrinde defnedildi.²¹

Yazı Hayatı ve Eserleri

Gazeteciliği ve Fıkra Yazarlığı

Dihhudâ 1907 yılında yayın hayatına başlayan *Sûr-i İsrâfil* gazetesinde başından itibaren yazılar yazdı. *Çerend u Perend* başlıklı bu yazıları ilkönce ve uzun süre Dihov müstearıyla yazdı ve kısa sürede tanınıp sevildi.²² Daha sonra Hermeges/Eşekarısı, Seg-i Hasan-i Dale/Pisboğaz Hasan’ın Köpeği, Gulâm-ı Gedâ/Dilencinin Hizmetcisi, Esîr’ü-l Coval/Çuval Tutsağı, Dihov Ali, Ruznûmeçi/Gazatacı müstearlarını kullandı.²³ *Sûr-i İsrâfil* gazetesi kapatılıp kendisi de İran’dan sürülünce gittiği İsviçre’nin Yverdon şehrinde *Sûr-i İsrâfil* gazetesini haftalık olarak çıkardı ve yazıların çoğunu kendisi yazdı. Fakat gazeteyi ancak üç sayı çıkarabildi.²⁴ Bundan sonra İstanbul’a geçerek burada İranlı birkaç başka aydınla birlikte *Surûş* gazetesini çıkarıp gazeteye yazılar yazdı. İran’a döndükten sonra da zaman zaman *İran Kenûnî*, *Âfitâb* ve *Şûrâ* gazetelerinde de yazılar yazdı.²⁵

¹⁷ Muîn, a.g.m., s. 380; Şaherî, a.g.e., s. 351.

¹⁸ Sebûr, a.g.e., s. 88.

¹⁹ Şaherî, a.g.e., s. 351.

²⁰ Cânzâde, “Âherîn Dekâyik-i Zindegî-yi Dihhudâ”, a.g.e., s.16.

²¹ Muîn, a.g.m., s. 380.

²² Sebûr, a.g.e., s. 87.

²³ Şaherî, a.g.e., s. 349.

²⁴ Takizâde, a.g.m., s. 395; Şaherî, a.g.e., s. 349.

²⁵ Muîn, a.g.m., s. 387.

Dihhudâ gazete yazılarında ülkesinin siyasi durumu hakkında eleştirilere yer veriyor, halkın sesini ve problemlerini duyurmaya çalışıyordu.²⁶ Abîd-i Zâkânî'nin takipçisi olan²⁷ mizahi üslûbuyla da hem geniş kitlelerce ilgi görüyor, hem de yönetimin baskı ve sansüründen kurtuluyordu. Aslında bu üslupla adeta yönetimle alay ediyor, bu yolla dolaylı ve daha etkili siyasi mesajlar veriyordu.²⁸

Dili akıcı, sade ve konuşma diline yakındır. Yazılarında halk dilinin özelliklerine, argo, darb-ı mesel ve sokak ağzı deyimlerine bolca yer vermiştir. Dihhudâ'nın bu yazıları ilk modern Farsça nesir kabul edilir.²⁹ *Çerend u Perend* başlıkla bu yazılarına, Seyyid Muhammed Debirissiyâkî ve Saîd Nefisî'nin hazırladığı *Şâhkârâhâ-yi Nesr-i Farsî-yi Muâsır/Çaşdağ Farsça Nesrin Şaheserleri* (Tahran, 1330) adlı kitapta yer verilmiştir.³⁰

Şairliği

Dihhudâ çok sayıda şiir yazmış ve yayınlamış, yetkin bir şâir olarak da tanınım kabul edilmiştir. Hakkında yazılar yazan edebiyat araştırmacılarının da ifade ettiği üzere şiirlerini geleneksel üslupta şiirleri, modern izler taşıyan şiirleri ile mizahi ve halk şiirleri olmak üzere üçe ayırarak incelemek gerekir.³¹ Bu her üç türdeki şiirleri zaman zaman *Sûr-i İsrâfil* gazetesi ile *Yağmâ* ve *Mihr* dergilerinde yayınlanmış, ölümünden sonra Muhammed Muîn ve Muhammed Debirissiyâkî'nin çalışmaları ile toplanarak *Dîvân-i Eş'âr-i Dihhudâ/Dihhudâ Şiirleri Divanı* (Tahran, 1334) adıyla basılmıştır.³²

Geleneksel Üslupta Şiirleri

Dihhudâ yukarıda bahsedildiği üzere daha okul yıllarında edebiyat dersi kendisine bırakılacak kadar iyi bir edebiyat eğitimi almış olmasının yanında yıllarca eski büyük şairlerin divanları üzerine aşağıda geniş yer verilecek olan inceleme ve tashihlerini yapmış olması sebebiyle geleneksel şiir hakkındaengin bilgi ve beceri sahibi olmuştur. Geleneksel üslupta gazel, kaside, bent, musammat ve mesnevi formlarında yazdığı şiirleri eski büyük şairlerinkinden kolayca ayırlamayacak kadar ustaca olduğu kabul edilir.³³

Modern İzler Taşıyan Şiirleri

Dihhudâ yukarıda "hayatî" başlığı altında bahsedilen *Sûr-i İsrâfil* gazetesinin müdürü Mirzâ Cihangîrhân-ı Şîrâzî'nin şah tarafından boğdurularak öldürülmesine ağıt olarak 'Yâd âr/Hatırla' başlıklı musammat formunda bir şiir

²⁶ Edward G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persian*, Cambridge: University Press, 1914, s.189.

²⁷ Yâhakkî, *a.g.e.*, s. 51.

²⁸ Muhammed İstîlamî, *Berresî-yi Edebiyât-i İmrûz-i İnan*, Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1354, s.74-75; Sebûr, *a.g.e.*, s.87, 93-94; Şaherî, *a.g.e.*, s. 349.

²⁹ Şaherî, *a.g.e.*, s. 349.

³⁰ Muîn, *a.g.m.*, s. 387. Dâvud İbrâhimî, bu kitabın Dihhudâ'nın makalelerinden oluştuğunu yazmışsa da böyle olmayıp çeşitli yazarlardan seçkidir. "Dihhudâ", *DİA*, c.9, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, s.289.

³¹ Gulâmhuseyn-i Yûsufî, *Çeşme-i Rûşen: Dîdârî bâ Şâirân*, Tahran: İlmî, 1373, s. 361-467; Yâhakkî, *a.g.e.*, s. 51-52; Muîn, *a.g.m.*, s. 378-393; Sebûr, *a.g.e.*, s. 93.

³² Sebûr, *a.g.e.*, s. 94.

³³ Muîn, *a.g.m.*, s. 387; Yâhakkî, *a.g.e.*, s. 51.

yazmış ve 1909 yılında Yverdon'da çıkardığı *Sûr-i İsrâfil* gazetesinin ilk sayısında yayınlamıştır.³⁴ Bu şiir aslında ağıt olmasına rağmen bedbin bir havayla değil, geçmiş olaylardan ve Kur'an kıssalarından bahsederek arkadaşının ölümünü destanlaştırıp özgürlük mücadelesi verecek genç nesillere örnek olması için coşkulu bir üslupta anlatmaktadır. Kendisi bu şiirini rüyada gördüğü arkadaşının sitemi üzerine yazdığını ve İran edebiyatındaki ilk Avrupaî/modern şiir olduğunu ifade etmiştir.³⁵ Bu şiir her ne kadar geleneksel musammat formunda yazılmışsa da yepyeni ifade ve tabirler içeren dili ile modern ya da modern izler taşıyan bir şiir kabul edilmiş, Avrupalı şairlerden ve Recâizâde Mahmud Ekrem Bey'in 'Vaktâ ki Gelip Bahar Yekser' başlıklı şiirinden esinler barındırdığı da ifade edilmiştir.³⁶

Bundan sonra da çok sayıda yenilik öğeleri taşıyan şiirler yazmış ve şiirde yenilik konusunda dönemin seçkin şairlerinden Melek'üş-Şuâra Behâr, Seyyid Muhammed Ali Cemalzâde,³⁷ Haydar Ali Kemâlî, Yahya Daniş, Pervin-i İtisamî, Ahmed-i Hurrem, Esedullah-i Eşterî, Abdurrahman-i Ferâmerzî gibi pek çok kişiyi etkilemiştir.³⁸

Mizahi ve Halk Şiirleri

Dihhudâ gazete yazılarının yanı sıra özgürlükçü düşüncelerini mizahi üsluplu, daha sanatsız ve sade dilli şiirlerle de anlatmıştır. Bu amaçla çok sayıda mizahi üsluplu, halk dili ve tabirleriyle fakat geleneksel formlarda şiirler yazmış ve gazetelerde yayınlamıştır. Bu tarz şiirleri de çok beğenilmiş, Muhammed Kazvînî, 'İnşallâh Gorbe Est/İnşallah Kedidir' başlıklı mesnevi formundaki mizahi şiirinin 'tartışmasız günümüz edebiyatının şaheserlerinden' olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Bu tarz şiirlerinden birkaçını Edward G. Browne *The Press and Poetry of Modern Persian/Modern İran Basını ve Şiiri* adlı kitabına almıştır.⁴⁰

İlim Adamlığı ve İlmî Eserleri

Biyografi Yazarlığı

Dihhudâ, Ebû Reyhan Muhammed Birûnî'nin ayrıntılı biyografisini hazırlayarak Vizaret-i Ferheng/İran Kültür Bakanlığı bünyesindeki *Amûzeş u Pervereş* dergisinin 1324/1945 Mihr sayısında yayınladı. Bu çalışması daha sonra *Lugatnâmesinde* de yer almıştır.⁴¹ Yine *Lugatnâme* içerisinde Ebû Ali Sinâ (İbn-i Sinâ) ve Erdeşir-i Bâbekân gibi bir çoğu daha ayrıntılı olmak üzere çok sayıda şâir, edip, ilim ve devlet adamının biyografisine yer vermiştir.⁴²

Edebiyat İncelemeleri ve Tashihleri

Dihhudâ çok sayıda eski divan ya da şiir mecmuasının inceleyerek mukaddime

³⁴ Yûsufî, *a.g.e.*, s. 462.

³⁵ Yûsufî, *a.g.e.*, s. 466.

³⁶ Yûsufî, *a.g.e.*, s. 462, (Yahya Aryânpur, *Ez Sabâ tâ Nimâ*'dan naklen)

³⁷ Yûsufî, *a.g.e.*, s. 473.

³⁸ Sebûr, *a.g.e.*, s. 93.

³⁹ Sebûr, *a.g.m.*, s. 94.

⁴⁰ Browne, *a.g.e.*, s. 190 ve devamında.

⁴¹ Muîn, *a.g.m.*, s. 381.

⁴² Muîn, *a.g.m.*, s. 401; Ali Ekber Dihhodâ, *Lugatname*, İlgili maddeleri.

yazmış ve tashihler (redaksiyon) yapmıştır. Bir kısmı basılmış da olan edebiyat incelemeleri şunlardır.

- *Dîvân-i Nasr-i Husrev-i Kabâdanî/Nasr-ı Hüsrev-i Kabâdânî*'nin Divanı'na tashihler

Bu divana bir mukaddime yazmış ve bu incelemesi yine adı geçen divan içerisinde 1304-1307 yıllarında basılmıştır.⁴³

- *Dîvân-i Seyyid Hasan-i Gaznevi/Seyyid Hasan-ı Gaznevî* Divanı'na tashihler Eşref mahlasıyla şiirler yazmış olan *Seyyid Hasan-i Gaznevi Divanı*'na ilişkin tashihler yazmış ve bu tashihleri adı geçen divanın 1328 baskısının 361-376 sayfalarında yer almıştır.⁴⁴

- *Dîvân-i Hâce Şemsüddin Muhammed Hâfız-i Şîrâzî/Hâce Şemsüddin Muhammed Hâfız-ı Şîrazî* Divanı'na tashihler

Fars dilinin en güçlü ve ünlü şâirlerinden Hâfız'ın iki farklı basma nüshasına tashihler yazmıştır.

1. *Dîvân-i Hâfız* (Tahran, 1306) baskısı

Halhalî baskısı olarak bilinen bu nüshaya ilişkin tashihleri yayınlanmamıştır.⁴⁵

2. *Dîvân-i Hâfız* (Tahran, 1320) baskısı

Muhammed Kazvî'nin yayına hazırladığı bu nüshaya ilişkin Dihhudâ'nın tashihleri *Dâniş* dergisinde yayınlanmıştır.⁴⁶

- *Dîvân-i Minûçihr-i Dâmeğânî/Minûçihr-i Dâmeğânî* Divanı'na tashihler

Bu divan üzerine yaklaşık yirmi farklı yazma ve basma nüsha üzerinden karşılaştırma yaparak tashihler yazmıştır.⁴⁷ Fakat bu dikkatli incelemesi basılmamıştır.⁴⁸

- *Dîvân-i Ferruhî-yi Sistânî/Ferruhi-yi Sistânî* Divanı'na tashihler

Bu divana ilişkin de çok sayıda yazma ve basma nüshayı karşılaştırarak tashihler yazmış⁴⁹ fakat bu tashihleri basılmamıştır.⁵⁰

- *Dîvân-i Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân/Mes'ud Sa'd-i Selmân* Divanı'na tashihler

Bu divanın bir kısmı üzerine tashihler yazmış fakat yayınlanmamıştır.⁵¹

- *Dîvân-i Sûzeni-yi Semerkandî/Sûzeni-yi Semerkandî* Divanı'na tashihler

Bu divanın Dihhudâ'nın kendi kütüphanesinde bulunan bir basma nüshasının tamamının üzerinde tashihler yazmış⁵² fakat bu notlar da basılmamıştır.⁵³

- *Dîvân-i İbn-i Yemîn/İbn-i Yemîn* Divanı'na tashihler

Bu divanın üzerine Dihhudâ'nın tashihler yazdığı bir nüshası İran Milli Şura

⁴³ Muîn, a.g.m., s. 382.

⁴⁴ Muîn, a.g.m., s. 382.

⁴⁵ Muîn, a.g.m., s. 382.

⁴⁶ Muîn, a.g.m., s. 382-383.

⁴⁷ Muîn, a.g.m., s. 383.

⁴⁸ Şaherî, a.g.e., s. 351.

⁴⁹ Muîn, a.g.m., s. 384.

⁵⁰ Şaherî, a.g.e., s. 351.

⁵¹ Muîn, a.g.m., s. 385.

⁵² Muîn, a.g.m., s. 385.

⁵³ Sebûr, a.g.e., s. 352; Şaherî, a.g.e., s. 97.

Meclisi Kütüphanesinde dir.⁵⁴ Bu tashihler de henüz basılmamıştır.⁵⁵

- Yûsuf u Züleyhâ/Yusuf ile Züleyha (adlı Firdevsî'nin mesnevisi) üzerine tashihler

Ünlü İran şâiri Firdevsî'nin *Yûsuf u Züleyhâ/Yusuf ile Züleyha* adlı mesnevisinin üzerine Dihhudâ'nın tashih ve haşiyeler yazdığı bir yazma nüshasının Dihhudâ'nın kütüphanesinde bulunduğunu ve Dihhudâ'nın bu kitaba çok alaka duyduğunu Muhammed Muîn ifade etmektedir.⁵⁶

Sözlük Çalışmaları

Dihhudâ ilim ve yazı hayatının büyük kısmını dil ve sözlük çalışmaları ile geçirmiş ve daha çok bu yönüyle tanınmıştır. Bu sahada aşağıdaki eserleri yazmıştır.

- Lugatnâme-i Dihhudâ/Dihhudâ Sözlüğü

Dihhudâ'ya kadar İran, Türkiye ve Hindistan'da çok sayıda tek dilli ya da karşılıklı Farsça sözlük yazılmış ve basılmış olduğu halde bunlar birçok yönleriyle eksik yada kusurlu idiler, bu sebeple de daha geniş bir sözlüğe ihtiyaç vardı.⁵⁷ Bu düşünceyle Dihhudâ, birçok başka çalışmaları arasında olağanüstü performansla çalışarak binlerce yazma-basma Farsça-Arapça tarih, coğrafya, astronomi, matematik, tıp, felsefe, kelim, fıkıh ve başka ilim kitaplarını incelemiş, bunlardan derlediği bilgileri üç milyona yakın fişe yazarak çok büyük ve hacimli bir sözlük için çalışmalarını tamamlamıştır.⁵⁸

Bu sözlüğün basımı bir grup milletvekilinin verdiği teklif üzerine İran Milli Şura Meclisi'nin bu çalışmaların kitap haline getirilip basılması için bir kurum oluşturulup tahsisat ayrılmasını öngören tek maddelik kanunun kabulü (16 İsfend 1324/7 Mart 1946) üzerine ve bu kurum eliyle olmuştur. Eserin adı da bu süreç içerisinde kanun teklifinde 'Dâiretü'l-Maârif-i Farsî' ve 'Dâiretü'l-Maârif-i Aga-yi Dihhudâ' şeklinde, kabul edilen kanun metninde 'Kitâb-i Lugat-i Aga-yi Dihhudâ' şeklinde ve daha sonra 16 İsfend 1325/7 Mart 1947 tarihli Bütçe kanununda ise 'Ferheng-i Aga-yi Dihhudâ' olarak geçmiştir. Bu isim karışıklığına Dihhudâ bizzat Farsçanın eldeki ilk sözlüğü olan *Lugat-i Furs-i Esedî*'de geçen bir ifadeden ilhamla *Lugatnâme* adını seçerek son vermiştir.⁵⁹ Ölümünden kısa bir süre önce yaptığı vasiyetiyle bu sözlüğü İran halkına hediye ettiğini ifade etmiştir.⁶⁰

Bahsi geçen kanun kabulü ile Dihhudâ'nın evi merkez sayılarak Sâzmân-i Lugatnâme/Sözlük Kurumu adıyla bir müessese kurulmuş, sözlüğün basıma hazırlanması için gerekli ödenek ve istihdam temin edilmiştir. Yine meclis kararıyla bu kurum 1334/1956 yılında meclis binasına taşınmış, burada 1336 İsfend/1957 Şubat ayına kadar Dihhudâ'nın vasiyeti ve meclis kararıyla ilmi

⁵⁴ Muîn, a.g.m., s. 387.

⁵⁵ Sebûr, a.g.e., s. 352.

⁵⁶ Muîn, a.g.m., s. 387.

⁵⁷ Muîn, a.g.m., s. 397.

⁵⁸ Muîn, a.g.m., s. 397.

⁵⁹ Muîn, a.g.m., s. 397-398.

⁶⁰ Muîn, a.g.m., s. 413.

işlerini Tahran Üniversitesi profesörlerinden Muhammed Muîn'in, mali işlerini meclis matbaa müdürü Seyyid Muhammed Hâşimî idaresi altında yürüttükten sonra 1336/1957-1958 yılı bütçe kanunu ile Dânişgâh-i Tahran/Tahran Üniversitesi'ne devredilmiştir.⁶¹ Bundan sonraki süreç içerisinde *Lugatnâme-i Dihhudâ*'nın basımı tedricen tamamlanmış (1372), daha sonra toplu olarak 14 cilt halinde Tahran Üniversitesi yayını olarak basılmıştır.⁶² Sâzmân-i Lugatnâme ise Dânişgâh-i Tahran Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî/Tahran Üniversitesi Edebiyat ve İnsani Bilimler Fakültesi bünyesinde yayım ve kurs faaliyetlerini bugüne kadar sürdürmüştür.⁶³

Bu geniş hacimli sözlükte daha önceki Arapça ve Farsça sözlüklerde bulunmayan çok sayıda kişi ve yer adına, Türkçe, Fransızca, Rusça gibi dillerden geçip Farsçaya yerleşmiş yabancı asıllı kelimelere, yerel ağız ve lehçelerde geçen pek çok sözcük, deyim ve yan anlamlara, kelimelerin geçtiği nazım ve nesir eserlerden örnekler yer verilmiştir. Az bilinen, telaffuzu zor yahut başka kelimelerle karışması ihtimali olan kelimelerin okunuşu da benzer kelimelerden örnekle gösterilmiştir. *Lugatnâme-i Dihhudâ* Farsçanın şimdiye kadar yazılmış en geniş sözlüğü olduğu gibi Arapça ve Türkçe gibi dillere de kaynaklık edecek durumdadır. Bu sözlük Avrupalı sözlük yazarlarına esin kaynağı olmuştur.⁶⁴

- Emsâl ü Hikem/Deyimler ve Atasözleri (Sözlüğü)

Dihhudâ, kendi ifadesiyle çocukluğundan itibaren deyim ve atasözlerinin diğer kelimeler gibi olmayıp bu kelimelerin ayrı anlam ve kullanım yerleri olduğunu fark etmiş ve bunları tespit için notlar almıştır. Daha sonra hazırladığı ve yukarıda hakkında bilgi verdiğimiz ünlü *Lugatnâmesini* hazırlarken deyim ve atasözlerine de yer vermekten dönemin Vezir-i Maârif/İran Eğitim Bakan'ı İmâdüddeve-i Karagözlü'nün talebi ile bu gibi kelimeleri ayrıca tasnif etmiş ve *Emsâl u Hikem* adıyla kitap haline getirmiştir. Bu kitap ilk kez dört cilt halinde Tahran'da 1308-1311 yıllarında, daha sonrada farklı tarihlerde birçok kez basılmıştır.⁶⁵ Bu sözlük atasözü/darbimesel ve deyimlerin dışında benzetmelere, mecaz ve argo anlamlarla bunlara şiir ve nesirden bolca örneklere yer verir.⁶⁶

- Ferheng-i Firanse be Fârsî/Fransızca-Farsça Sözlük

Dihhudâ Fransızca'yı öğrendiyi gençlik yıllarından itibaren Fransızca-Farsça sözlük yazmakla meşgul oluyordu.⁶⁷ Daha sonraki yıllarda da metinler üzerinde çalışarak Fransızca çok sayıda bilimsel, edebi, tarihi, coğrafi sözcüğün Farsça ve Arapça karşılıklarını verdiği sözlüğünü tamamlamış,⁶⁸ fakat bu sözlük basılmamıştır.⁶⁹

⁶¹ Muîn, a.g.m., s. 413-414.

⁶² Yâhakkî, a.g.e., s. 52-53.

⁶³ Yâhakkî, a.g.e., s. 53.

⁶⁴ Muîn, a.g.m., s. 397.

⁶⁵ Muîn, a.g.m., s. 380.

⁶⁶ Ali Ekber Dihhudâ, *Emsâl u Hikem*, c.1-4, Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1338-1339.

⁶⁷ Muîn, a.g.m., 381.

⁶⁸ Muîn, a.g.m., 381.

⁶⁹ Sebûr, a.g.e., s. 96.

- Lugat-i Furs-i Esedî/Esedî'nin Farsça Sözlüğü'ne dâir notlar
Fars dilinin eldeki ilk sözlüğü olan bu sözlüğün iki farklı basma nüshası üzerinde redaksiyonlar yapmış ve notlar almıştır. Bu notlardan bir kısmı *Yağmâ* ve *Dâniş* dergilerinde yayımlanmıştır.⁷⁰

- Sihâhu'l-Furs/Farsçanın Doğruları (Sözlüğü)'ne mukaddime
Fars dilinin ikinci en büyük sözlüğü olan bu sözlüğün de mevcut üç yazma nüshasından biri Dihhudâ'nın kütüphanesinde olup Dihhudâ bunu da tashih edip bir de mukaddime yazmıştır. Abdulali Tâetî bu sözlüğün redaksiyonunu doktora tezi olarak hazırlayarak bu çalışmasında Dihhudâ'nın tashihlerine de yer vermiş, Muhammed Muîn bu çalışmanın bu halde basılacağını ifade etmişse de⁷¹ henüz basılmamıştır.⁷²

- Pendha ve Kelimât-i Kisâr/Öğütler ve Kısa Sözler
Dihhudâ kısa ve ahlaki felsefi öğütler ve özlü sözler içeren kısa cümlelerden oluşan ve Fransız yazar La Rochfoucauld'un *Maximes* adlı aynı içerikli kitabının üslûbuyla yazılmış olan bu özdeyişler sözlüğünü tamamlamış fakat bu eseri de basılmamıştır.⁷³

Çevirileri

Azamet ve İnhitât-i Rûmîyân/Romalıların Yükselişi ve Düşüşü

Fransız Yazar Montesquieu'nun *De la Grandeur et de la Décandence des Romains*, adlı kitabını gençliğinde *Azimet ve İnhitât-i Rûmîyân* adıyla tercüme etmiş fakat basılmamıştır.⁷⁴

Rûhu'l-Kavânîn/Kanunların Ruhı

Yine Montesquieu'nun *L'Espirit des Lois* adlı kitabını gençliğinde *Ruh'ul-Kavânin* adıyla tercüme etmiş ve fakat bu tercüme de basılmamıştır.⁷⁵

Sonuç

Ali Ekber Dihhudâ, önceleri mücadele ve heyecanla dolu, daha sonra da olağanüstü verimli bir hayat yaşayarak geriye ciltler dolusu onlarca kitap bırakmış ve 'allame' lakabıyla anılmıştır. İlmî eserlerinden başka İran Edebiyatında modern nesrin⁷⁶ ve şiirin⁷⁷ öncüsü olmuş, ilk ve en güzel örneklerini vermiştir. Ancak eserlerinden bir kısmı henüz basılmamıştır. Türkçede ise *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki kısa madde dışında henüz hakkında herhangi bir yayın olmadığı gibi eserlerinden hiçbiri yayımlanmamış ve çevrilmemiş, yalnızca Mehmet Kanar *Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi* adlı kitabında *Çerend ü Perend* başlıklı gazete yazılarından birinin tercümesine yer vermiştir.⁷⁸

⁷⁰ Muîn, a.g.m., s. 386.

⁷¹ Muîn, a.g.m., s. 386.

⁷² Sebûr, a.g.e., s. 97.

⁷³ Muîn, a.g.m., s. 387.

⁷⁴ Muîn, a.g.m., s. 381; Sebûr, a.g.e., s. 96.

⁷⁵ Muîn, a.g.m., s. 381; Sebûr, a.g.e., s. 96.

⁷⁶ İstilâmî, a.g.e., s. 74-75; Şaherî, a.g.e., s. 349; Kanar, a.g.e., s. 137.

⁷⁷ Yûsufî, a.g.e., s. 462; Muîn, a.g.m., s. 392.

⁷⁸ Kanar, a.g.e., s. 126-128.

AHMED EMİN (HAYATI, ESERLERİ VE BAZI GÖRÜŞLERİ)

ADNAN DEMİRCAN*

ÖZET

AHMED EMİN (HAYATI, ESERLERİ VE BAZI GÖRÜŞLERİ)

Ahmed Emin, geçen yüzyılda Mısır'da yaşayan önemli ilim adamlarından ve düşünürlerden biridir. 1 Ekim 1886'da Kahire'de doğmuş; 30 Mayıs 1954'te vefat etmiştir.

Bir süre Ezher'de öğrenim gören Ahmed Emin, buradan ayrılarak tahsilini Medresetü'l-Kazai'ş-Şer'iyye'de (Hukuk Fakültesi) tamamladı. Mezuniyetinde sonra yaklaşık 15 yıl aynı medresede çalıştı. Daha sonra buradaki görevinden ayrılarak dört yıl kadar kadılık yaptı. Özbekiyye mahkemesinde kadılık yaparken Taha Hüseyin'in teklifiyle Edebiyat Fakültesine müderris olan Ahmed Emin, burada bir süre dekanlık da yaptı.

Arap Birliği Kültür İdaresi Müdürlüğü'ne seçilen (1947) Ahmed Emin vefatına kadar bu kuruluşun başkanlığını yürüttü. Şam İlim Kurumu, Kahire Dil Kurumu ve Bağdat İlim Kurumu üyeliğinde bulundu. Kendisine Edebiyat Fakültesi Meclisi ile I. Fuad Üniversitesi Meclisi kararıyla fahri doktora unvanı verildi (1948).

Birçok kitabı ve makalesi yayımlanan Ahmed Emin'in en önemli kitapları İslâm düşünce tarihiyle ilgili olan Fecru'l-İslâm, Duha'l-İslâm ve Zuhru'l-İslâm'dır. Yazar, Fecru'l-İslâm'da Cahiliyye döneminden başlayıp Emevilerin sonuna kadar düşünce, kültür ve medeniyet tarihini ele alır. Duha'l-İslâm ve Zuhru'l-İslâm adlı kitapları, Fecru'l-İslâm'ın devamı olup bu kitaplarında Abbasîler dönemi düşünce, kültür ve medeniyet tarihini ele alır. Sünnet, fıkıh, tefsir, İslâm inancı, Arap edebiyatı ve tasavvufu ilgili bazı görüşleri eleştirilmesine neden olmuş ve görüşlerine karşı reddiyeler yazılmıştır.

ANAHTAR KELİMELER

Ahmed Emin, Fecru'l-İslâm, Duha'l-İslâm ve Zuhru'l-İslâm.

ABSTRACT

THE LIFE, WORKS AND SOME THOUGHTS OF AHMAD AMIN

Ahmad Amin was one of the scholars and thinkers who lived in Egypt in the last century. He was born in Cairo on 1 October 1886 and died on 30 May 1954.

Having studied in al-Azhar for a while, Ahmad Amin pursued his education in the Law School (*Madrasah al-Qada' al-Shar'iyyah*). After the graduation, he taught in the same school for a period of fifteen years. Quitting his position there, he worked as a judge for 4 years. During his judgeship in the court of Ozbakiyya, he was appointed as a professor in the Faculty of Letters upon the suggestion of Taha Husayn. He also held the deanship of the faculty for a while.

Ahmad Amin was selected as the director of Administration of Culture of Arab Union in 1947 and has remained in this post until his death. He also kept membership in Damascus Institution of Science, Baghdad Institution of Science and Cairo Linguistic

* Prof. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ademircan@harran.edu.tr

Institution. He was awarded honorary doctorate by the Council of the Faculty of Letters and the Council of the University of King Fuad I in 1948.

Among many published books and articles, the most important works of Ahmad Amin are *Fajr al-Islam*, *Duha' al-Islam* and *Zuhr al-Islam* that all are about the history of Islamic thought. In *Fajr al-Islam*, the author deals with the history of thought, culture and civilisation from the *Jahiliyya* period to the end of the Umayyad time. The latter two are the continuation of the first book in which he examines the same subjects during the Abbasid period. Due to his ideas concerning Islamic jurisprudence, prophetic tradition, Qur'anic commentary, Islamic faith, Arab literature and Sufism, he has been criticized, and several works to challenge him have been composed.

KEY WORDS

Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, *Duha al-Islam*, *Zuhr al-Islam*.

Ahmed Emin, düşünce tarihiyle ilgili kitapları sayesinde Arap fikir hayatı üzerinde etkili olmuş, eserleri İslâm dünyasında çokça okunan, Mısırlı bir ilim adamıdır. Bazı görüşlerini benimseyenlerin yanı sıra karşı çıkanlar da olmuştur.

Müellifin yaşadığı devir, Mısır'ın hareketli bir dönemidir ve bu dönemde Batının etkisi fazlaca görülür. Batı kültürüne karşı çıkanların yanında, özellikle aydınlar arasında Batı hayranlığı yaygındır. Nitekim Ahmed Emin de bundan nasibini almıştır; ama onu, yakın arkadaşı Taha Hüseyin ile kıyasladığımız zaman müellifimizin Doğuya daha yakın bir yerde durduğunu görürüz.

Hayatını tahsille, telifle, öğretimle, talebe yetiştirmekle geçiren müellif, gerek telif, gerek neşir, gerekse çeviri olarak pek çok esere imza atmış, birçok ilmi faaliyete, komisyonlara ve kongrelere katılmıştır.

Tam adı Ahmed Emin b. İbrahim et-Tabbâh olup Ahmed Emin adıyla şöhret bulmuş ve nisbesi olan et-Tabbâh unutulmuştur.¹ Baba tarafından aslen Kahire yakınlarındaki Sumuhrat köyündendir. Çiftçilikle uğraşan ailenin 12 feddan** civarında arazileri vardı; ancak vergilerin ağırlığı ve mahalli idarecilerin baskısından dolayı Kahire'ye göç etmek zorunda kaldılar.² Amcası kısa süre sonra bir iş bularak çalıştı ve Ahmed Emin'in babasının Ezher'de öğrenim görmesini sağladı. Zor şartlar altında Ezher'deki öğrenimini tamamlayan babası, Emiriyye matbaasında çalışmaya başladı.³ Ahmed Emin, beş çocuklu ailenin ortanca çocuğu olarak⁴ 1 Ekim 1886 (2 Muharrem 1304) tarihinde dünyaya geldi.⁵

¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 5. Basım, Beyrut 1980, I, 101.

** Feddan, Ortadoğu ülkelerinde kullanılan bir alan ölçüsü birimi olup yaklaşık dört dönüme eşittir.

² Ahmed Emin, *Hayâtî*, 4. Basım, Kahire 1961, s. 12-14.

³ *Hayâtî*, s. 18.

⁴ *Hayâtî*, s. 122.

⁵ Müellif, otobiyografik eseri *Hayâtî*, s. 18'da yukarıda verdiğimiz tarihi zikreder. H. A. R.

Müellif, hayatındaki ilk medresenin evi,⁶ ikincisinin mahallesi,⁷ üçüncüsünün ise küttab⁸ olduğunu ifade eder. Küçük yaşta mahalle küttabına verilen Ahmed Emin, uyum sağlayamadığı için dört küttab değiştirdi. Buradaki beş yıllık eğitimi sırasında Kur'an'ı ezberledi; ayrıca boş vakitlerinde babasından ders aldı.⁹ Daha sonra babası tarafından küttabtan alınıp, Umm 'Abbas İlkokulu'na kaydedildi. Okula giderken aynı zamanda babasının, ona hazırladığı çok zor ve yorucu ders programına da devam etti.¹⁰ Babasının kısa bir tereddüdünden sonra, 14 yaşındayken Ezher'e kaydedildi. Burada da babasının sıkı kontrolü altında Ezher'deki derslerinden arta kalan zamanında ders aldı.¹¹

Ezher'de okurken İslâmi Hayrat Cemiyeti'nin açtığı bir imtihanı kazanarak bu cemiyete bağlı bir medresede Arapça okutmak üzere 16 yaşındayken Tanta'ya gitti. Babası, okulunu bıraktığı için çok üzüldü. Tanta'da kısa bir süre çalıştıktan sonra tekrar Ezher'e döndü. Birkaç yıl sonra Maarif Bakanlığı'nın açtığı imtihanı kazanarak İskenderiye'deki Ratıb Paşa Medresesine Arapça öğretmeni olarak atandı. Ahmed Emin, bu sırada 18 yaşındaydı.¹² İskenderiye'de Ra'su't-Tin Lisesi'nde öğretmenlik yapan ve Daru'l-'Ulum mezunu 42 yaşlarındaki Abdülhakim b. Muhammed ile tanıştı. Bu kişi Nakşibendî tarikatına mensup olup geniş görüşlü, hür fikirli, hurafe ve evhama inanmayan ve ıslahatla ilgili fikirlerinde Muhammed Abduh'u destekleyen biriydi. Ahmed Emin, bu zatın kendi şahsiyetine büyük tesirinden bahseder ve ufkunu açtığını, habersiz olduğu çevresindeki dünyayı tanımasına yardımcı olduğunu söyler. Onunla tanışıncaya kadar kitaptan başka bir şey bilmediğini, bu zatın kendisine kitabın dışındaki dünyayı tanıttığını ifade eder. Ona göre babası tarafından çocuk muamelesi görürken bu zat ona değer veriyordu.¹³ Şahsiyetinin oluşmasında babası ilk öğretmeni kabul edilecekse, bu zat da ikinci öğretmendir.¹⁴

İskenderiye'de bir müddet çalıştıktan sonra 1906 yılının Ekim ayında bir zamanlar kendisinin de öğrenim gördüğü Umm 'Abbas İlkokulu'na

Gibb, "Ahmed Emin", *Dairetu'l-ma'ârifü'l-İslâmiyye*, Kahire 1933, II, 287'de ve Hulusi Kılıç, "Ahmed Emin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 62'de aynı tarihi verirler. Bununla birlikte Zirikî, (II, 101) ve Ö. R. Kehhale (*Mu'cemu'l-müellifin*, Beyrut 1957, I, 168) yazarın 1878'de doğduğunu söylerler. Kehhale, dipnotta 1881 ve 1886 tarihlerini de verir. *el-Mevsu'atu'l-'arabiyyetu'l-müeyyere*'de ("Ahmed Emin", Kahire 1973, s. 60) müellifin doğum tarihi olarak 1887 yılı verilmiştir. Bu farklı tarihlerin, müellifin gerçek doğum tarihi ile resmi kayıtlar arasındaki farklılıktan kaynaklandığı söylenebilir. Biz, müellifin kendi ifadesini esas aldık.

⁶ *Hayâtî*, s. 17.

⁷ *Hayâtî*, s. 33-34.

⁸ *Hayâtî*, s. 45.

⁹ *Hayâtî*, s. 48.

¹⁰ *Hayâtî*, s. 52 v.d.

¹¹ *Hayâtî*, s. 57-64.

¹² *Hayâtî*, s. 74 v.d.

¹³ *Hayâtî*, s. 82.

¹⁴ *Hayâtî*, s. 84.

öğretmen olarak atandı. Bu okulda bir sene çalıştıktan sonra yeni açılan Medresetu'l-Kazai'ş-Şer'iyeye'nin (Hukuk Fakültesi) giriş imtihanını kazandı (1907).¹⁵

Medresetu'l-Kaza'nın dört senelik eğitimi süresince Muhammed el-Hudarî, el-Mehdi, Hasan Mansur, Ahmed Emin,¹⁶ Ahmed Fehmi el-'Amrusî, Ali Fevzi, Muhammed Zeki, 'Atıf Berekât gibi birçok kişiden ders aldı.¹⁷

Mezuniyetinden iki ay sonra Ahlak dersi için Dekan 'Atıf Berekât'ın asistanı oldu. Müellif, onun ahlaki meziyetlerinden ve akılcılığından etkilendiğini söyler.¹⁸ Ahmed Emin, Medresetu'l-Kaza'da iki sene çalıştı. Fakat kadrolu müderris olmadığı için bazı sosyal haklardan yararlanamıyor, emekliliği hak edemiyordu. 'Atıf Berekât'ın teklifiyle görevinden ayrılarak kadılığa geçmeye, kadroyu hak ettikten sonra eski görevine dönmeye karar verdi. Bunun üzerine Vahalar'a giderek orada üç ay kadı olarak çalıştı. Bu sürenin sonunda Asyut Mahkemesi'nden Medresetu'l-Kaza'ya atandığına dair bir yazı alarak eski görevine döndü.¹⁹

Daha önce öğrenme ihtiyacı hissettiği²⁰ yabancı dil için bir İngiliz bayandan ders aldı; ancak bir süre sonra bu bayanın verdiği dersi yeterli bulmamaya başladı. Bu sebeple daha kültürlü olan Bayan Power adlı 55 yaşlarındaki bir İngiliz'den ders almaya başladı. Müellif, bu kadından da çok etkilendiğini zikreder.²¹ Ahmed Emin, Bayan Power'in sağlık nedenleriyle Mısır'ı terk etmesinden sonra bir başka İngiliz hanımdan, ona Arapça öğretmek karşılığında İngilizce öğrenmeye devam etti.²²

1914 yılında kurulan Lecnetu't-terceme ve't-te'lif'in [Tercüme ve Telif Komisyonu] başkanlığına getirildi ve 1953 yılına kadar bu görevini sürdürdü.²³

Birkaç evlilik teşebbüsünden sonra 13 Nisan 1916'da evlendi.²⁴

Yaklaşık 15 sene medresedeki görevi devam etti. Hükümet ile arasında çıkan bazı ihtilaflardan dolayı 'Atıf Berekât Bakanlar Kurulu kararıyla dekanlık görevinden alınca Ahmed Emin üzüldü. Çok geçmeden yeni dekana muhalefet ettiği için zamanın Başbakanı 'Adli Paşa'ya şikâyet edildi ve Kavisna Şer'i Mahkemesi'ne kadı olarak atandı.²⁵ Kadılık görevini dört

¹⁵ Müellifin ifadesine göre bu medrese, klasik tarzda eğitim gören ve kendilerinden şikâyetin çok arttığı şer'i mahkemelerdeki kadılar yerine kadı yetiştirmek amacıyla kurulmuştur (*Hayâtî*, s. 93-95).

¹⁶ Yazarla aynı adı taşıyan bu kişi, Mısırlı hukukçulardan olup *Şerhu kanuni'l-'ukubâti'l-ehli* adlı iki ciltlik bir eseri vardır. Müellif 1355/1936 yılında vefat etmiştir (Zirikli, I, 101).

¹⁷ *Hayâtî*, s. 100-105.

¹⁸ *Hayâtî*, s. 129.

¹⁹ *Hayâtî*, s. 134,150.

²⁰ *Hayâtî*, s. 132.

²¹ *Hayâtî*, s. 152-153.

²² *Hayâtî*, s. 159.

²³ *Hayâtî*, s. 169-170.

²⁴ *Hayâtî*, s. 184.

²⁵ *Hayâtî*, s. 203-204.

sene sürdürdü.²⁶ Özbekiyye Mahkemesi'nde kadılık yaparken Dr. Taha Hüseyin'in teklifi üzerine Edebiyat Fakültesi'ne müderris oldu (1926).²⁷

Ahmed Emin, üniversitedeki görevi sırasında birçok defa dış ülkelere seyahat etme imkânı buldu. 1928'de kütüphanelerde inceleme yapmak üzere İstanbul'a 40 günlük bir seyahat yaptı.²⁸ 1930 yılında Fakültenin düzenlediği 15 günlük Suriye yolculuğuna kabile başkanı olarak katıldığı gibi, bir sene sonra Irak'a düzenlenen seyahatin de kabile başkanlığını yaptı.²⁹

Genç Hıristiyanlar Cemiyeti'nin davetlisi olarak iki konferans vermek üzere davet edildiği Kudüs'e gitmesi, -bu cemiyetin emperyalist ülkelerin davetçisi olmasından dolayı- eleştirilmesine neden oldu. Ancak müellif, bu durumdan kendisinin kabahatli olmadığını, Kudüslü Müslümanların daveti kabul etmesinden önce onu haberdar etmeleri gerektiğini belirtir. Bu mesele, Kudüs'te Müslümanlar için de iki konferans vermesiyle tatlıya bağlanmıştır.³⁰

Ahmed Emin, 1932'de Hollanda'nın Leiden şehrinde toplanan Müsteşrikler Kongresi'ne üye seçildi. Batıyı gezebilmek amacıyla toplantının başlamasından iki ay önce yolculuğa başladı ve birçok Avrupa ülkesini gezdi.³¹

Müellif, 1939 yılında Edebiyat Fakültesi'ne dekan olarak atandı; ancak zamanının çoğunu aldığı ve ilmi çalışmalarını aksattığı için idareciliğe pek alışmadı. Dekanlık süresi kanunen üç sene olduğu halde, ikinci senenin sonunda Maarif Bakanı ile aralarında görüş ayrılığı çıktığı ve Fakültenin özel işlerine müdahale edildiği gerekçesiyle görevinden ayrıldı. Bundan sonra müderrislik görevine devam etti.³²

Ahmed Emin, Edebiyat Fakültesi'nde öğretim görevlisi olduğu sırada Maarif Bakanlığı Kültür İdaresi Müdürlüğü'ne seçildi (1945). Burada iki arkadaşıyla çalışarak Halk Üniversitesi'ni kurdu. Onların bu teşebbüsü kısa zamanda büyük ilgi görmüş ve talebelerinin sayısı 17.000'i bulmuştu.³³ Müderrislik görevinden 60 yaşında emekli olan müellif,³⁴ Mısır Dışişleri Bakanı Ahmed Lütfi'nin teklifi üzerine istekli olmamasına rağmen Filistin ile ilgili Londra'da tertip edilen bir toplantıya katıldı.³⁵

Arap Birliği Kültür İdaresi Müdürlüğü'ne seçildi (1947) ve ölünceye kadar bu kuruluşun başkanlığını yürüttü.³⁶ Edebiyat Fakültesi Meclisi ile I. Fuad Üniversitesi Meclisi kararıyla kendisine fahri doktorluk unvanı verildi

²⁶ *Hayâtî*, s. 206.

²⁷ *Hayâtî*, s. 226.

²⁸ *Hayâtî*, s. 228.

²⁹ *Hayâtî*, s. 252-259.

³⁰ *Hayâtî*, s. 256 v.d.

³¹ *Hayâtî*, s. 271 v.d.

³² *Hayâtî*, s. 293 v.d.

³³ *Hayâtî*, s. 308-310.

³⁴ *Hayâtî*, s. 317.

³⁵ *Hayâtî*, s. 312.

³⁶ Zirikli, I, 101; Kehhale, I, 168.

(1948).³⁷ Ayrıca Şam İlim Kurumu, Kahire Dil Kurumu ve Bağdat İlim Kurumu üyeliğinde bulundu.³⁸

Yazar, 30 Mayıs 1954 [30 Ramazan 1373] tarihinde Kahire’de öldü.³⁹

Ahmed Emin, ‘Amir el-‘Akkâd tarafından kaleme alınan *Ahmed Emin hayâtuhu ve edebuh* (2. Basım, Beyrut 1402/1982), Hamdi es-Sekkût ile Marsden Jones tarafından neşredilen *A‘lâmu’l-edebi’l-mu‘âsır fi Mısır* serisi arasında yayımlanan *Ahmed Emin* (Kahire-Beyrut 1401/1981) ve William Shepar’ın *The Faith of a Modern Muslim Intellectual: The Religious Aspects and Implications of The Writings of Ahmad Amin* (Yeni Delhi 1982) adlı eserlerde çeşitli yönleriyle incelenmiştir.⁴⁰

Ahmed Emin, velud ve çokça okunan müelliflerden biridir. Birçok alanda eser veren yazarın eserleri şunlardır:⁴¹

I. Müstakil Çalışmaları

A. Telifler

1. *el-Ahlak* (Kahire 1920).

Ahmed Emin, ilk zamanlar felsefeye ilgi duymuş ve bu eseri kaleme almıştır.⁴²

2. *Fecru’l-İslâm* (Kahire 1928; 10. Basım Beyrut 1969).

Cahiliyye döneminden başlayıp Emevilerin sonuna kadar düşünce, kültür ve medeniyet tarihini anlatan eser, ilk defa 1928 yılında Kahire’de neşredilmiştir.

Kitabın başında Taha Hüseyin tarafından yazılmış bir mukaddime bulunmaktadır.⁴³ Taha Hüseyin, Arap edebiyat tarihinin kendisi tarafından, siyasi tarihin Abdülhamid el-Abbadi tarafından, düşünce tarihinin de Ahmed Emin tarafından yazılması için iş bölümü yaptıklarından bahseder.⁴⁴ *Fecru’l-İslâm*’ın bu iş bölümü sonucunda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Taha Hüseyin ve Abdülhamid el-Abbadi bu proje için tasarladıkları kitapları yazma arzularını yerine getirememişlerdir.

Eser, akıcı ve anlaşılır bir dille kaleme alınmış; temel kaynakların yanı sıra, müsteşriklerin eserlerine de başvurulduğu, gerek bölüm sonlarında verilen kısmi bibliyografyadan, gerekse metin içinde yapılan alıntılardan anlaşılmaktadır.

Fecru’l-İslâm, Abbas Halil İkdâm tarafından *Pertev-i İslâm* adıyla Farsça’ya çevrilerek 1315/1930’da Tahran’da neşredilmiştir. Zakir Kadiri

³⁷ *Hayâtî*, s. 339.

³⁸ Ziriklî, I, 101.

³⁹ Kılıç, , “Ahmed Emin”, *TDVİA*, II, 63.

⁴⁰ Kılıç, “Ahmed Emin”, *TDVİA*, II, 63.

⁴¹ Müellifin çalışmaları daha çok Hamdi Sekkut ve Marsden Jones’in *Ahmed Emin* adlı kitaplarından yararlanılarak tespit edilmiştir.

⁴² *el-Mevsu‘atu’l-‘arabiyetu’l-müeyyere*, s. 60.

⁴³ Bu mukaddime 10. baskıda (Beyrut 1969) kitabın sonuna alınmıştır.

⁴⁴ Ahmed Emin de bu iş bölümünü anlatır (*Hayâtî*, s. 225).

Ugan tarafından yapılan *Fecru'l-İslâm* ile *Duha'l-İslâm*'ın Türkçe çevirileri yayımlanmamış olup Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.⁴⁵ Ahmet Serdaroğlu tarafından yapılan *Fecru'l-İslâm* çevirisi ise aynı adla 1976'da Ankara'da yayımlanmamıştır.

3. *Duha'l-İslâm* (I-III, Kahire 1933-1936).

Abbasiler dönemi düşünce, kültür ve medeniyet tarihinden bahseden eser, üç cilt halinde 1933-1936 yılları arasında Kahire'de neşredilmiştir.

Kitap, Abbasilerin ilk dönemini (h. 132-232) konu alır. Baş tarafta Ahmed Emin'in girişinden sonra, Taha Hüseyin tarafından yazılmış uzunca bir mukaddime vardır. Taha Hüseyin, bu mukaddimedede yazarı ve eserini över.

4. *Zuhru'l-İslâm* (I-IV, Kahire 1945-1955).

Bu kitap *Duha'l-İslâm*'ın devamı olup 1945-1955 yılları arasında dört cilt halinde Kahire'de yayımlanmıştır.

Dördüncü cilt, Dr. Ahmed Fuad el-Ehvanî'nin yazdığı uzun mukaddimeyle başlar. Bu cilt, müellifin vefatından sonra 1955 yılında neşredilmiştir. Müellif, kitabı müsvedde olarak bırakmış; bu müsveddeler, Ahmed Emin tarafından değil bir başka kişi tarafından düzenlenmiştir. Hayatının son yıllarında gözlerinin çok zayıflaması ve doktorlar tarafından çalışmasının yasaklanması üzerine kitap, bir başkasına dikte ettirilmiş ve Ahmed Emin'in istediği gibi kontrolü mümkün olmamıştır. Müellifin vefatından sonra 15 fasıl halinde kalan bu son cilt, Dr. Fuad el-Ehvanî tarafından yayına hazırlanmıştır.

Ahmed Emin, *Yevmu'l-İslâm* adlı eserine yazdığı önsözde *Zuhru'l-İslâm*'ı beş cilt olarak tasarladığını, ancak gözlerinden rahatsız olması üzerine doktorların çalışmasını yasakladıklarını, bundan dolayı da bu tasarısını gerçekleştiremediğini belirtir.⁴⁶

5. *Feyzu'l-hâtır* (I-X, Kahire 1938-1956).

Müellifin çeşitli gazete ve dergilerde neşredilen 700 kadar makale ve araştırmasını ihtiva eder.⁴⁷

6. *Takrîr merfû' ile me'âli Vezîri'l-Ma'ârif 'ani'l-lecneti'lleti ullifet li-bahs menâhici'l-luğati'l-'arabiyye ve vesâ'ili terkiyetihâ* (Kahire 1947).

7. *Zu'amâu'l-ıslâh fi'l-'asri'l-hadîs* (Kahire 1948).

Müellif, bu kitabında Muhammed b. Abdulvehhab, Mithat Paşa, Cemaluddin Afgani, Seyyid Ahmed Han, Seyyid Emir Ali, Tunuslu Hayrettin Paşa, Ali Paşa Mübarek, Abdullah Nedim, Seyyid Abdurrahman el-Kevakibi ve Muhammed Abduh'un hayatlarını fikirlerini ve mücadelelerini anlatır, tahlil ve tenkidlerini yapar. Asrımızda İslâm ülkelerinin çeşitli yerlerinde yaşayan bu 10 ıslahatçının bazıları hakkındaki bilgiler daha önce bazı dergilerde neşredilmiş; müellif bunları ikmal etmek ve düzeltmeler yapmak suretiyle bu eserini meydana getirmiştir.

8. *Hayâtî* (Kahire 1950).

⁴⁵ Kılıç, "Ahmed Emin", *TDVİA*, II, 63.

⁴⁶ Ahmed Emin, *İslâm'ın Bugünü*, Çev.: Abdülvehhap Öztürk, Ankara 1977, s. 22.

⁴⁷ Kılıç, "Ahmed Emin", *TDVİA*, II, 63.

Otobiyografik bir çalışma olan bu kitap, müellif tarafından hayatının son yıllarında yazılmıştır. Ahmed Emin, hayatındaki önemli olayları, bu olayların yorumunu, gezilerini, gözlem ve tespitlerini, görevlerini, ilmi çalışmalarını sade ve akıcı bir dille anlatmıştır.

Yazar, kitabında yer yer daha önce tuttuğu günlükten nakiller yapmıştır. Bu kitap, müellifin kendi hayatını kaleme almış olması itibariyle önem arz ettiği gibi, fikir ve düşüncelerini, olayları yorumlama tarzını öğrenmemiz açısından da önemlidir. Müellif, hayatında bizzat yaşadığı ya da şahit olduğu olayların sık sık psikolojik ve sosyolojik tahlillerini yapar.

Bu eser, A. J. M. Craig tarafından İngilizce'ye çevrilmiş;⁴⁸ I. J. Boullata tarafından yapılan İngilizce çeviri ise 1978'de yayınlanmıştır.

9. *İlâ veledî* (Kahire 1951).

Müellifin bu kitabı basılmadan önce Hilal dergisinde tefrika halinde yayınlanmıştır.

10. *el-Mehdî ve'l-mehdeviyye* (Kahire 1951).

11. *Harun er-Reşid* (Kahire 1951).

12. *es-Sa'leke ve'l-fütüvve fi'l-İslâm* (Kahire 1952).

13. *en-Nakdu'l-edebî* (I-II, Kahire 1952).

14. *Yevmu'l-İslâm* (Kahire 1952).

Bu kitap, Ahmed Emin'in hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı bir çalışma olup 1952 yılında Kahire'de neşredilmiştir. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi müellif, doktorların özellikle gece çalışmasını yasaklamaları üzerine Zuhru'l-İslâm ile ilgili projesini gerçekleştiremeyince, bu ilmi çalışmalarını bırakarak daha önceden taslağı hazır olup az bir emek gerektiren ya da zihnindeki bilgilere dayanan eserler telif etmeye yöneldi. Bu eseri de, birikimlerini kâğıda dökmesi neticesinde ortaya çıktı.⁴⁹ Bu bakımdan eseri, ilmi bir telif olmaktan ziyade, İslâm Düşünce Tarihi alanında çalışmalar yapan bir müellifin bu çalışmalar sırasında elde ettiği bilgileri değerlendirmeye çalıştığı bir kitap olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müellif, eserini başkasına yazdırdığı için tertibi biraz karışık ve düzensizdir. Bazı konular, sık sık değişik yerlerde tekrar edilmiştir. Eserin Türkçe çevirisi, Abdülvehhap Öztürk tarafından Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans tezi olarak hazırlanmış ve 1977 yılında Ankara'da neşredilmiştir.

15. *Kâmusu'l-'âdât ve't-tekalîd ve't-te'âbiri'l-mısriyye* (Kahire 1953).

16. *eş-Şark ve'l-ğarb* (Kahire 1955).

17. *Sevratu'l-'âlemi'l-İslâmiyyi'l-yevm* (Kahire 1960).

18. *Muhammed 'Abduh* (Kahire 1960).

B. Tahkik, Derleme ve Redaksiyon

1. İbn Sina, İbn Tufeyl ve es-Suhreverdi, *Hayy b. Yakzan* (Tahkik, Kahire 1952).

2. *Allemetni'l-hayât* (Derleme, Kahire 1952).

⁴⁸ Gibb, "Ahmed Emin", *DMİ*, II, 288.

⁴⁹ *İslâm'ın Bugünü*, s. 22.

3, Bertrand Russel, *Tarihi'l-felsefeti'l-ğarbiyye* (Çev. Zeki Necib Mahmud, Redaksiyon: Ahmed Emin, Kahire 1967).

C. Çeviriler

1. S. Rapoport, *Mebadi'u'l-felsefe* (Kahire 1918).
2. Theophile Gautier, *Kıssa nefsiyye kitta* (er-Risale Dergisi, 15. 2. 1933).

II. Müsterek Çalışmaları

A. Telifler

1. *Muzekkerât fi'l-kadaya zatu'l-mebâdi'i's-şer'iyye* (Ali eş-Şerbini ile; Kahire 1927).
2. *Takrîr merfû' li'l-Emir Yusuf Kemâl* (Abdülhamid el-'Abbadi ile; Kahire 1929).
3. *Kıssatu'l-felsefeti'l-yunaniyye* (Zeki Necib Mahmud ile; Kahire 1935).
4. *Kıssatu'l-felsefeti'l-hadîse* (Zeki Necib Mahmud ile; Kahire 1936).
5. *Kıssatu'l-edeb fi'l-'âlem* (Zeki Necib Mahmud ile; I-IV, Kahire 1943-1947).
6. *Suvar İslâmiyye* (Mustafa Sadık er-Rafi'i ve başkalarıyla; Kahire 1956).

B. Tahkikler ve Şerhler

1. Hafız İbrahim, *Divan Hafız İbrahim* (Ahmed ez-Zeyn ve İbrahim el-Ebyari ile tashih ve şerh; I-II, Kahire 1937-1939).
2. Ebû Hayyan et-Tevhidi, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese* (Ahmed ez-Zeyn ile tahkik; I-III, Kahire 1939-1944).
3. İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdu'l-ferîd* (Ahmed ez-Zeyn ve İbrahim el-Ebyari ile tahkik; I-VII, Kahire 1940-1953).
4. Ebû Ca'fer Ahmed b. Yusuf el-Kâtib, *el-Mukâfa'a* (Ali el-Carim ile tahkik; Kahire 1941).
5. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Haridetu'l-kasr ve cerîdetu'l-'asr* (Mısırlı şairler kısmı), (Şevki Dayf ile tahkik; I-II, Kahire 1951-1852).
6. Ali b. Ahmed el-Merzuki, *Şerhu Divâni'l-hamâse li-Ebî Temmâm* (Abdusselam Harun ve es-Seyyid Ahmed Sakr ile tahkik; I-III, Kahire 1951-1952).
7. Ebû Hayyan et-Tevhidi, *el-Hevâmil ve's-şevâmil* (es-Seyyid Ahmed Sakr ile tahkik; Kahire 1951).
8. Ebû Hayyan et-Tevhidi, *el-Basâ'ir ve'z-zehâ'ir* (es-Seyyid Ahmed Sakr ile tahkik; Kahire 1953).

C. Okul Kitapları

1. *et-Terbiyyetu'l-vataniyye* (Abdulaziz el-Buşra ve Taha Hüseyin ile; Kahire 1926).
2. *el-Mücmel fi tarihi'l-edebi'l-'arabî* (Taha Hüseyin, Ahmed es-Sikenderi ve başkaları ile; Kahire 1929).
3. *el-Müntahab min edebi'l-'arabî* (Taha Hüseyin, Ahmed es-Sikenderi ve başkaları ile; Kahire 1930).
4. *el-Mufasssal fi tarihi'l-edebi'l-'arabî* (Ahmed es-Sikenderi, Ali el-Carim ve başkaları ile; I-II, Kahire 1934-1936).

5. *el-Mutala'atu'l-'arabiyye li'l-medârisi'l-ibtida'iyye* (Te'lif: İbrahim Mustafa ve başkaları, Redaksiyon: Ahmed Emin, Taha Hüseyin ve Muhammed Ahmed Cadu'l-Mevla, I-IV, Kahire 1937-1940).

6. *Tarihu'l-edebi'l-'arabi li-telâmizi's-senevâti'l-ûla ve's-sâniye ve's-sâlise ve'r-râbi'a mine'l-medârisi's-sâneviyye* (Ali el-Carim, Ahmed es-Sikenderi ve başkaları ile, I-II, Kahire 1938-1940).

7. *et-Tevcihu'l-edebi* (Taha Hüseyin, Abdülvehhab 'Azzam ve başkaları ile, Kahire 1940).

8. *el-Mutâl'âtu't-tevcîhiyye... Kısas Muhtâra* (Muhammed Ahmed Cadu'l-Mevla, Ali Carim ve başkaları ile, Kahire 1940).

9. *el-Beyân* (Te'lif: İbrahim Mustafa ve başkaları, Redaksiyon: Ahmed Emin, Taha Hüseyin ve Muhammed Ahmed Cadu'l-Mevla, Kahire 1949).

10. *Kavâ'idu'l-luğati'l-'arabiyye* (Te'lif: İbrahim Mustafa ve başkaları, Redaksiyon: Ahmed Emin, Taha Hüseyin, Muhammed Ahmed Cadu'l-Mevla, I-III, Kahire 1954-1956).

11. *Tekvînu'l-cümel* (Te'lif: İbrahim Mustafa ve başkaları, Redaksiyon: Ahmed Emin ve Taha Hüseyin, Kahire 1958).

12. *el-Me'ânî* (Te'lif: İbrahim Mustafa ve başkaları, Redaksiyon: Ahmed Emin, Taha Hüseyin ve Muhammed Ahmed Cadu'l-Mevla, Kahire 1964).

* * *

Ahmed Emin, kitap ve makalelerinde bazılarınca benimsenen, bazıları tarafından da şiddetli eleştiriler alan bazı görüşler ortaya koymuştur. Müellif hakkında kannat sahibi olabilmek için düşünce tarihiyle ilgili belli başlı kitaplarını dikkate alarak burada bazı görüşlerini nakletmeye çalışacağız.

Müellife göre dünyada kurulmuş ve kurulacak bütün medeniyetler birbirlerinden etkilenmişlerdir. Milletlerin birbirlerinden etkilenmeleri, kurdukları medeniyetlerin orijinal olmadığını göstermez. Aynı şekilde bilgi, milletler arasında ortak bir mülk ve istifadesi mubah olan bir şeydir ve bu kaynaktan herkes faydalanır.⁵⁰

Ahmed Emin'e göre Arapların cahiliye döneminde başka milletlerle münasebetlere girmedikleri, deniz ve çöle çevrili bir bölgede yaşadıkları görüşü yanlıştır. Araplar, çevre milletlerden maddi ve manevi açılardan yararlanmışlardır, ancak bu ilişki, medeni milletler arasındaki ilişkilere nazaran daha azdır. Araplar diğer milletlerle alış veriş yoluyla, Fars ve Rumlara yakın şehirler kurarak ve dinlerini yaymak amacıyla yarımadaya gelmiş Yahudi ve Hıristiyan misyonerler kanalıyla ilişkide bulunmuşlardır.⁵¹ Cahiliye dönemindeki bu tesirler çeşitli yönlerden olmuştur. Mesela bu dönemde Yahudilerin Arap diline etkileri olmuştur. Cehennem, şeytan, iblis gibi kelimeler Yahudiler kanalıyla Arapça'ya girmiştir.⁵² Diğer taraftan Araplar, panayırlık ve pazarlara gelip vazedenden Hıristiyan papazlarını dinlerlerdi.

⁵⁰ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Çev.: Ahmet Serdaroğlu, Ankara 1976, s. 212 (Arapça metinle karşılaştırma yapılarak Türkçe çeviriden yararlanılmıştır).

⁵¹ *Fecr*, s. 40, 45, 51, 62, 121, 260.

⁵² *Fecr*, s. 56.

Kur'an'ın onları tekzip ve reddetmesi, Hıristiyan öğretilerinin Araplar arasında yaygın olduğunu gösterir.⁵³ Ancak Cahiliye döneminde Arap'ın düşüncesi sade ve hurafelerle doludur. Arap, âleme Yunanlı gibi genel ve şümulü bir bakışla bakamaz.⁵⁴

Ahmed Emin'e göre, İslâm'ın ilk yüzyılı içinde Cahiliye çağı zihniyeti ile İslâm zihniyeti yan yana yürüyordu. Cahiliye çağı zihniyetinin Emeviler devri edebiyatına, bilhassa şiire etkisinin fazla olduğu görülmektedir.⁵⁵

Yazara göre Arapların müslüman olduktan sonra da çeşitli milletlerle ilişkileri neticesinde bu milletlerin etkisinde kaldıklarını görüyoruz. Müslüman Arapların diğer milletlerle münasebetleri, Fars ve Roma hukukunun Kur'an ile hadisin izah ettiği hükümlerle, Fars hikmetlerinin ve Rum felsefesinin Arap hikmetleriyle, Roma Hukuku üslubunun Arap Hukuku üslubuyla karışmasına neden oldu.⁵⁶ Bu milletlerin etkileri bu kadarla da kalmadı. Yenilgiye uğrayan milletler İslâm'a girdiler ve h. I. asrın sonlarına doğru çeşitli mezheplerin doğmasına tesir ettiler.⁵⁷ Bu tesirlerin en açık surette görüneni, Fars memleketlerinin fethi ile alınan yeni öğretiler sonucunda Şîlik ve tasavvufun ortaya çıkması olmuştur.⁵⁸ Esasen Fars dinleri ve mezheplerinin Müslümanlara büyük etkisi olmuştur. Müslümanların sırat inançları, Araf'ı bugünkü şekliyle bilmeleri, öldükten sonra ruhun ceset üzerinde halka yaparak dolaşması inancı ile ölünün öldüğünün ilk üç gününde dini merasim icra edilmesi hususundaki inançları Zerdüş dininden alınmadır. Ayrıca Mutezile'nin cebir ve ihtiyar görüşleri ile Sufilerin nefsi kısımlara ayırmaları da hep Zerdüş dininden alınmadır.⁵⁹

Ahmed Emin'e göre Abbasiler döneminde insanların düşüncesi üzerinde etkili olan dört kültür vardır ki, bunlar Fars, Yunan, Hind ve Arap kültürleridir. Aynı zamanda en önemlileri Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm olan dini kültürler de vardır.⁶⁰ Bu dönemde Fars kültürü, -vezaret makamının ortaya çıkışından itibaren genellikle Farisilere verilmesi ile başkent Dimaşk'tan Bağdat'a taşınması gibi sebeplerden dolayı- büyük bir yayılma istidadı göstermiştir.⁶¹ Arap dili, Farsça'dan etkilendiği gibi ilmi hareket ve edebiyat da Fars kültürünün etkisi altında kalmıştır.⁶² Hint kültürünün etkisi ise ilahiyat, matematik, nücum ilmi (astroloji), edebiyat ve buna bağlı sanatlar yönünden etkili olmuştur. Burada özellikle ruhların tenasühü meselesini

⁵³ *Fecr*, s. 59 v.d.

⁵⁴ *Fecr*, s. 75-78.

⁵⁵ *Fecr*, s. 144.

⁵⁶ *Fecr*, s. 157.

⁵⁷ *Fecr*, s. 158-159.

⁵⁸ *Fecr*, s. 165.

⁵⁹ *Fecr*, s. 172.

⁶⁰ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 10. Basım, Beyrut (t.y.), I, 163.

⁶¹ *Duha*, I, 164.

⁶² *Duha*, I, 175-176.

hatırlamak gerekir.⁶³ Yunan kültürünün ise felsefeye etkisi olmuştur. Yunan edebiyatının tesirinin Yunan felsefesiyle kıyas edildiğinde daha az olduğu görülür.⁶⁴ Arap kültürünün etkisi ise Kur'an, hadis ve fıkıh açısından, dil ve edebiyat yönünden olmuştur.⁶⁵

Yazara göre Abbasiler döneminde felsefe alanında araştırmaların yapılması ve bunun yaygınlaşması, zındıklığın artmasına sebep oldu. Hâlbuki Emeviler döneminde hadis, tefsir ve fıkıh alanlarında ilmi çalışmalar yapıldığı için bu ilimler zındıklığa götürecek şüpheler meydana getirmiyordu.⁶⁶

Emeviler zamanında Araplar kendi örf ve adetlerine göre yaşarken, Abbasiler döneminde diğer milletleri taklit başladı. Bunun için şehirler arasında içtimai yönden uzaklaşma ve sorunlar ortaya çıktı.⁶⁷ Abbasiler döneminde kölelik müessesesinin kültür hayatı üzerindeki etkileri fazla olmuştur. Mesela cariyeler kendi memleketlerinin şarkılarını, şiirlerini ve müziklerini İslâm memleketine getirdiler. Bunların güzel sanatların gelişmesi açısından da etkili olduklarını görüyoruz.⁶⁸

a) İlimlerin ortaya çıkışı ve kaynakları

Yahudilerden birçok kişi Müslüman olmuştur. Bunlar Tevrat ve şerhlerinde yazıldığı şekilde Yahudilerin tarihini biliyorlardı. Onlar bu haberleri anlatmaya başladılar. Müslümanlar kendilerine aktarılan bu haberleri Kur'an tefsiri ve bazen de diğer milletlerin tarihiyle ilgilendirdiler.⁶⁹ Müslüman olduktan sonra Farslılar da tarihlerini ve efsanelerini rivayet etmişlerdir. Hıristiyanlar da bu şekilde hareket ettiler. Çeşitli milletlerden nakledilen bu rivayet ve efsaneler Müslümanlar arasında yayıldı ve tarihin kaynaklarından birini oluşturdu.⁷⁰

Yahudilerden bazılarının Müslüman olmaları, uydurmaların onlar aracılığıyla Müslümanlar arasında yaygınlaşmasına neden olmuştur. İbn Abbas gibi sahabîlerin ileri gelenleri bile bunların rivayetlerini almakta beis görmemişlerdir. İbn Abbas ve Hz. Ali'ye izafe edilen uydurma rivayetler, diğerlerine nispetle daha çoktur. Güya Hz. Ali'yi daha bilgili göstermek için uydurdukları şeyleri ona izafe ederlerdi.⁷¹ Bununla beraber doğrusunu söylemek gerekirse bu zatlara isnat edilen ve bunlar namına uydurulan bu tefsirler tamamen ilmi kıymetten mahrumdur denemez. Bu uydurmalar, gelişmiş güzel söylenmiş tefsirler değildir. Çoğu kere bunlar ilmi içtihadın kıymetli sonuçlarıdır. Asıl değersiz olan cihet, rivayetlerin Hz. Ali veya İbn Abbas'a isnat edilmesidir.⁷²

⁶³ *Duha*, I, 238.

⁶⁴ *Duha*, I, 280.

⁶⁵ *Duha*, I, 270 v.d.

⁶⁶ *Duha*, I, 138 v.d.

⁶⁷ *Duha*, I, 101 v.d.

⁶⁸ *Duha*, I, 97-98.

⁶⁹ *Fecr*, s. 243.

⁷⁰ *Fecr*, s. 243.

⁷¹ *Fecr*, s. 300-301.

⁷² *Fecr*, s. 303.

Tabiin devrinde Yahudi ve Hıristiyanlardan Müslüman olanlar çoğaldığı için tefsirler, İsrailiyat ve Nasraniyat ile alabildiğine doldu. İnsanlar, Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili işaretlerin derinliğine inilmesini arzu ettikleri için bu adamlara başvurular ve duyduklarını tefsirlerine yazdılar. İbn Cerir et-Taberî'nin tefsirini araştırdığımız zaman, birçok İsrailiyat'ın buraya karıştığını ve bunun kahramanının da Vehb b. Münebbih olduğunu görürüz.⁷³

Hicri I. asırda hadislerin kaleme alınmayıp sadece hafızaya dayanılması birçok uydurmaların Peygamber'e isnat edilmesine neden oldu.⁷⁴ Müellif, hadis uydurmanın çeşitli yönleri üzerinde durmaktadır ki, bunlardan bazıları şunlardır: İslâm fetihleri kısa zamanda genişledi ve pek çok kişi İslâm'ı kabul etti. Bunların birçoğu İslâm'ı şeklen kabul ettiklerinden uydurma hadisler alabildiğine çoğaldı.⁷⁵ Hikmetli sözler ve güzel öğütler Hind'ten, Yunan'dan, Fars'tan Tevrat ve İncil şerhlerinden geldiği zaman halk bunlara değer vermiyordu. Halkın bu tutumu, gizli örgütleri dindar görünmeye mecbur etmiştir. Bunun için de en kolay yolu hadis uydurmakta bulmuşlar ve bu hususta Allah'tan korkmamışlardır.⁷⁶ Hadis uyduranlar, Ebû Hureyre'nin çok hadis rivayet etmesini fırsat bilerek ona izafeten hadis uydurmuşlardır.⁷⁷

Abbasilerin birinci döneminde hilafet hususunda değişik görüşler ileri süren fırkalar kendi görüşlerini teyit etmek için de hadis uydurdular. Mesela Şîa, hilafetin nass ile Hz. Ali ve evladına ait olduğunu, Sünniler Kureyş'e, Hariciler ise bütün Müslümanlara ait olduğunu ve onlardan Habeşli bir köle dahi olsa iyisinin seçilmesi gerektiğini ileri sürmüşler ve fikirlerini teyit için hadis uydurmuşlardır. Abbasiler iktidara geldiklerinde onları övücü hadisler uyduruldu. Bermekiler iktidara geldiklerinde ise onları yeren hadisler uydurulmaya başlandı.⁷⁸

Mutezile fırkasına mensup olanlar, hadisçilerle kıyaslandıkları zaman fikir hürriyeti ve İslâm'ı mantık mihengine vurmaları ile onlardan ayrılırlar. Eğer Mutezile hadisçilere karşı kazanmış olsaydı, Müslümanların durumu şüphesiz daha iyi ve daha serbest olurdu. Çünkü hadisçilerin kazanması, maalesef, akıldan çok nakle, mütefekkirlerin sözlerinden çok eski müelliflerin sözlerine dayanma sonucunu doğurmuştur. Bunun içindir ki müellifler arasında orijinal fikir sahipleri azdır. Bu âlimler arasında İbn Haldun, Cemaluddin Afgani gibi tek başlarına taassupla savaşıyor birkaç kişi varsa da bunlar azınlıkta kalırlar.⁷⁹

Kur'an-ı Kerim'in ilk amacı dinin emirlerini yerine getirmek, tevhide davet etmek, ahlaki güzelleştirmek ve ahlak kurallarını tesis etmektir. Teşri' ise, ikinci planda kalır.⁸⁰ Hiç kimse Kur'an ve sahih hadislerin, olan ve olacak her cüz'i meseleyi beyan etmiş olduğunu iddia edemez. Bunun içindir ki

⁷³ *Fecr*, s. 304.

⁷⁴ *Fecr*, s. 311.

⁷⁵ *Fecr*, s. 311,352.

⁷⁶ *Fecr*, s. 316.

⁷⁷ *Fecr*, s. 321.

⁷⁸ *Duha*, II, 125-126.

⁷⁹ *İslâm'ın Bugünü*, s. 109-110.

⁸⁰ *Fecr*, s. 331.

teşri', sonra tanzim edilerek kıyas adı verilen rey kısmı meydana çıktı.⁸¹ Rey ile amel edenler haddi tecavüz ettikleri gibi hadis bilginleri de çok ileri gitmişler, hatta aralarında bazıları, "Sünnet Kur'an'a hâkimdir, Kur'an sünnete hâkim değildir." demişlerdir. Hicretin II. asrında, "Sünnet, Kur'an'ı nesheder." diyenler de olmuştur.⁸²

Araplar, diğer milletlerle karıştıktan sonra, Arap edebiyatı tam manasıyla her kültüre şamil olup gerçek manada Arap edebiyatı olmaktan çıkmıştır. Arap edebiyatı, Cahiliye döneminde gerçek manada Arap edebiyatı idi. Çünkü çevre kültürlerden iktibaslar yapılmıştı, ancak alıntılar az olup güçlü ve hâkim ruh Arap ruhuydu.⁸³ Oysa daha sonraki dönemlerde diğer milletlerin etkisi daha çok hissedilir olmuştur.

Abbasilerin ilk asrında nahvin ortaya çıkmasında Yunan ve Süryani tesiri azdı. Yunan felsefesi nakledildikten sonra kelamcılar önce felsefeyle iştiligal edip mantık öğrenince, bu durum nahvin kaidelerine ve illetlerinin ortaya çıkarılmasına etki etmiştir.⁸⁴

Ahmed Emin'e göre Abbasilerin birinci döneminde akaid ve mezhepler konusundaki çalışmalar artmış ve kelam ilminin doğmasına vesile olmuştur. Bunun dâhili sebepleri olduğu gibi, harici sebepleri de vardır. Dâhili sebeplerden kastedilen, bizzat İslâm'ın ruhundan ve Müslümanların kendilerinden doğan sebepler; harici sebeplerden kastedilen şey ise, yabancı kültürlerden ve İslâm dışındaki diğer dinlerden kaynaklanan sebeplerdir.⁸⁵

Fetihlerden sonra İslâm dinini kabul edenler, Yahudilik, Manilik, Zerdüştlük, Brahmanlık, Sabiilik ve Dehrilik gibi çeşitli dinlere mensup idiler. Dinlerinin öğretilerini gençliklerinde öğrenmişlerdi. Müslüman olduktan sonra eski dinlerinin birçok meselelerine İslâmî kılıflar uydurdular. Bunlar, kelam ilminin doğmasına etki eden harici sebeplerden olduğu gibi, Yunan felsefesi de etkili olmuştur.⁸⁶

b) Fırkalar

Temîm ed-Dârî, Vehb b. Münebbih, Ka'b el-Ahbâr ve bunların benzerleri vasıtasıyla Müslümanların akide ve bilgilerine iyi izler bıraktımayan çok şeyler karışmıştır.⁸⁷

Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük ve Hindulara mahsus öğretileri İslâm'a sokmayı, memleketin istikbali ve memleket üzerine yürümeyi isteyen herkes, Peygamber ailesini sevmeyi perde edinerek arkasına saklandı ve arzu ettiklerini yapmaya koyuldu. Yahudiler, ricatı ortaya atarak Şiiliklerini izhar ettiler. Hıristiyanlık, Şiilikte "İmam'ın Allah'a nispeti, Mesih'in Allah'a nispeti gibidir." şeklinde tezahür etti. Onlar, "İlahi kuvvet insan kuvvetiyle imamda birleşti. Risalet ile nübüvvetin asla sonu gelmeyecektir. İlahi kuvvet, kim ile birleştiyse o nebidir." dediler. Ruhların tenasühü kanaati, Allah'ı cisimleştirme ve hulul fikri ile Brahmanlar, filozoflar ve Mecusilerce

⁸¹ *Fecr*, s. 340.

⁸² *Fecr*, s. 351.

⁸³ *Duha*, I, 14.

⁸⁴ *Duha*, II, 293.

⁸⁵ *Duha*, III, 1.

⁸⁶ *Duha*, III, 78.

⁸⁷ *Fecr*, s. 248.

İslâm'dan önce bilinen inanç ve kanaatler Şiilik adı altında yeniden ortaya çıktı. Farslardan bazıları Şiilik perdesine bürünerek Emeviler devleti ile savaştılar. Hâlbuki onların içlerinde Araplardan hoşlanmamak, Arap devletinin istiklalini kerih görmekten başka bir şey yoktu.⁸⁸

Görüldüğü gibi Ahmed Emin, Şia mezhebinin ortaya çıkışının arkasında devleti yıkma faaliyetlerini görmektedir. O başka yerde, "Şiilik, düşmanlık veya kıskançlık yüzünden İslâm'ı yıkmak isteyen herkesin sığınağı haline gelmiştir."⁸⁹ demektedir. Abbasiler zamanında ortaya çıkan zındıklar, zındıklıklarını açıkça ortaya koyamadıkları zamanlarda gizli bir yol tutarak Şia adı altında faaliyetlerini sürdürdüler.⁹⁰

Emeviler, -Hz. Ali ve Haşimîler hariç- Sahabîlerin fazilet ve meziyetleri, bilhassa Hz. Osman hakkında hadisler uydurdıkları gibi, Şiiler de Hz. Ali ve gelmesi beklenen Mehdi hakkında ve umumiyetle mezheplerini teyit eden hadisler uydurdular. Hatta bu hususta Emevileri geçtikleri de söylenebilir.⁹¹

Emeviler zamanında Hasan el-Basrî gibi zahit kimseler vardı; ama tasavvuf yalnızca İslâm'a dayanıyordu. Abbasiler döneminde ise tasavvuf başka bir şekle büründü. Tasavvufçulardan bazıları Yunan felsefesinden, bazıları Hind felsefesinden, bazıları da Hıristiyanlıktan bir şeyler almaya başladılar. Hıristiyanlıktan ruhbanlığı, zikir halkası ve düzenini aldılar. Mutasavvıf deyimi önceleri Ahmed b. Hanbel gibi az yiyen az içen zahitlere denirdi. Sonraları bu isim başka milletleri taklit eden bidatçilere denmeye başlandı. Örneğin İbrahim Edhem'e mutasavvıf denilerek Buda'nın hayatına benzer şekilde, hakkında padişahlığı bırakması, çoban elbisesi giymesi gibi kıssalar uyduruldu.⁹²

Fakihler ibadetlerin ruhuna değil de şekline daha çok önem verip ibadetlerden kurtulmak için hile uydurmaya başlayınca sofular da ibadetlerin özüne eğilmeye başladılar. Böylece tasavvuf her tarafa yayıldı.⁹³

c) Şuubiyye hareketi

Şuubiyye hareketi Arap aristokrasisiyle savaşıyor bir çeşit demokrasidir.⁹⁴ Abbasiler döneminde Şuubiyye hareketinin ortaya çıkması, Arapların kusur ve eksikliklerini ortaya koyan eserlerin yazılmasına, Arap olmayan unsurların, özellikle Farşlıların faziletiyle ilgili pek çok hadisin uydurulmasına neden oldu. Bu uydurma hadisler Sahabîlerin ve tabiinin sıkalarına dayandırılıyordu. Mesela Farisi kökenli olan Ebû Hanife'nin faziletiyle ilgili hadisler uyduruldu.⁹⁵ Bütün ilimlerin tedvini Şuubiyye'nin ortaya çıkışından sonra olduğu için Şuubiyye'nin etkisi çok olmuştur.⁹⁶

⁸⁸ *Fecr*, s. 395,35, 355-356, 388-390.

⁸⁹ *Fecr*, s. 394.

⁹⁰ *Duha*, I, 135-136.

⁹¹ *Fecr*, s. 393.

⁹² *İslâm'ın Bugünü*, s. 107-108.

⁹³ *İslâm'ın Bugünü*, s. 101.

⁹⁴ *Duha*, I, 58.

⁹⁵ *Duha*, I, 68 v.d.

⁹⁶ *Duha*, I, 78.

Müellifin, özellikle *Yevmu'l-İslâm* adlı kitabında ortaya koymaya çalıştığı ve günümüz problemlerine çözüm arayışının sonucu olan görüşlerine de birkaç cümle ile değinmek istiyoruz. O, gelişme için ulemanın idarecilerin baskısından kurtulmaları, mutlak ictihadın gerekliliği ve Batıyı çok iyi anlamının şart olduğu düşüncesindedir. Ahmed Emin'e göre son devirde ortaya çıkan Muhammed b. Abdülvehhab gibi ıslahatçılar batıya kapalı oldukları için başarıya ulaşamamışlardır. Bunun yanında Müslümanların dinlerine sıkı sıkıya bağlı olmaları gerektiği düşüncesindedir. Ona göre din, tek başına terakkinin nedenlerinden olmayıp, hak dine mensup olan Müslümanlar, diğer şartları da yerine getirdikleri takdirde Batıdan daha iyi bir seviyeye gelebilirler. Batılılar, hak dine mensup olmadıkları için kurdukları medeniyet, manevi yönden zayıf ve eksiktir.

Buraya kadar Ahmed Emin'in görüşlerinden çok azını verebildik. Ancak İslâm dünyasında bir dönem çokça okunan bir müellif olan Ahmed Emin'in görüşlerini benimseyenler olduğu gibi, şiddetle eleştirenler de olmuştur. Hadis, teşri', Arap edebiyatı, Şia ve tasavvuf hakkında ileri sürdüğü görüşler birçok kişi tarafından eleştirilmiş ve kendisine reddiyeler yazılmıştır. Mesela hadisle ilgili görüşlerini Mustafa es-Sibai (*es-Sünne ve mekânetuha fi't-teşri'i'l-İslâmî*)⁹⁷ Muhammed Accac el-Hatib (*es-Sünne kable't-tedvîn*); tefsir ve bazı müfessir Sahabîler hakkındaki görüşlerini Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (*et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*); Arap edebiyatı tarihi hakkındaki görüşlerini Hüseyin Nassar (*el-Mu'cemu'l-'arabî*), Muhammed Hayr el-Halvani (*el-Mufasssal fi tarihi'n-nahvi'l-'arabî*) ve Zeki Mübarek ("Cinâyetu Ahmed Emin 'ale'l-edebi'l-'arabî", *er-Risale* 1939) eleştirmişlerdir.⁹⁸ M. Ziyauddin Rayyis de müellifin bazı görüşlerini eleştirenlerdendir.⁹⁹

* * *

Buraya kadar anlattıklarımızdan da anlaşılacağı üzere Ahmed Emin'in düşünceleri müsteşriklerin görüşlerine yakındır. Bununla birlikte müsteşriklerle birçok görüşü paylaşmasına rağmen, esasta onlardan ayrıldığını da söylememiz gerekir. Her şeyden önce o, İslâm inancına bağlı birisidir.

Müellif, fikirlerini, medeniyetlerin birbirinden etkilendiği ve milletlerin ortak malı olduğu esasını üzerine tesis etmiştir. Bunun için Ahmed Emin'e göre Arap medeniyeti (yani İslâm medeniyeti) Müslümanların diğer milletlerle münasebetleri neticesinde meydana gelen bir halitadır. Emevilerin son döneminde ortaya çıkıp Abbasiler zamanında daha çok gelişen fırkalar, mezhepler ve hizipler, diğer milletlerin etkisiyle daha da gelişmiştir. Araplar, ilk dönemdeki fetihleri yapmamış olsalardı aralarındaki ihtilaflar, ortaya çıkan fırkalar ve mezhepler bu kadar fazla olmazdı.

⁹⁷ Bu kitabın, *İslâm Hukukunda Sünnet* adıyla Edib Gönenç (İstanbul 1981) ve Kamil Tunç (İstanbul 1989) tarafından yapılan iki ayrı çevirisi mevcuttur.

⁹⁸ Kılıç, "Ahmed Emin", *TDVİA*, II, 63.

⁹⁹ M. Ziyauddin Rayyis, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev.: Ahmed Sarıkaya, İstanbul 1990, s. 102-104, 114-116.

SİBEVEYH'İN HAYATI VE el-KİTÂB'A YÖNELİK BAZI ELEŞTİRİLER

Ali BULUT *

ÖZET

SİBEVEYH'İN HAYATI VE EL-KİTÂB'A YÖNELİK BAZI ELEŞTİRİLER

Bu makalenin amacı h. II. yy.da yaşamış dilcilerden Sîbeveyh'in, nahiv ilminde ilk tafsilatlı eser olan *el-Kitâb*'ına yönelik bazı eleştirilerin incelenmesidir. Makaleye nahiv alanında Sîbeveyh'e kadar yapılmış çalışmalarla ilgili kısa bir girişle başlanmış, daha sonra Sîbeveyh'in biyografisi sunulmuş ve son olarak da *el-Kitâb*'a yönelik eleştiriler ele alınmıştır.

ABSTRACT

LIFE OF SİBEVEYH AND SOME CRITIQUES IN RELATION TO THE AL-KITÂB

The aim of this article is to examine some critiques towerd to the *al-Kitâb* which was accepted as the first detailed book in the Arabic grammar and belonged to Sîbeveyh who lived in the ninth century and accepted as one of the most influential linguistics of his time. This article includes the history of works of Arabic grammar until the period of Sîbeveyh. Later it explains the life of Sîbeveyh. And lastly it discusses some critiques directed to the *al-Kitâb*.

GİRİŞ

Sîbeveyh'e Kadar Nahiv Alanında Yapılan Çalışmalar

Ebû'l-Esved ed-Duelf'nin Kur'ân-ı Kerîm'i harekelendirmesi hariç tutulacak olursa, nahivle ilgili bir kitap yazması muhtemel ilk dilci Abdullah b. Ebî İshâk (127/745)'tır. Bize ulaşan ilk gramer eserlerinde kendisinden de alıntılar yapılmış olmasından dolayı bu söylenir. Yoksa ona ait herhangi bir eser adı kaynaklarımızda mevcut değildir. Gramerle alakalı olan ve isimleri bilinen ilk eserler İsâ b. Ömer'e ait olan *el-Câmi'* ve *el-İkmâl* adlı iki eserdir. Her iki eser de günümüze ulaşmamıştır. Bunun yanında bazı kaynaklarda Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ının esasını, İsâ'nın bu eserlerinden birisinin oluşturduğu söylenir.¹

Sîbeveyh'in hocası Halîl b. Ahmed'in de gramer ve dil çalışmalarının gelişmesinde çok büyük rolü olmuştur. Onun çalışmalarının Arap filolojisine en az yüz yıllık bir merhale kazandırdığı söylenir.² Onun *Kitâbu'l-'Ayn* adlı

* Araş. Gör. Dr., O.M.Ü. İlähiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı ABD.
(e-mail: alibulut55@gmail.com)

Bu makale *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar*, (Samsun, 2003, Dnş. Osman Keskiner) isimli doktora tezimizin s. 13-27, 78-90 arası kısımları yeniden gözden geçirilerek hazırlanmıştır. Cilt ve sayfa numaraları Abdüsselam Muhammed Harun'a ait tahkikin kenarındaki Bulak baskısına ait sayfa numaralarına göre verilmiştir.

¹ Nihat M. Çetin, "Arap" mad., *DİA*, III, 296.

² Çetin, a.g.mad., *DİA*, III, 296.

sözlüğü, Arap lugatçılığı sahasında telif edilen şekil ve muhteva bakımından orijinal, aynı zamanda dünya lugatçılık tarihinde milâdî VIII. yüzyıl gibi erken bir dönemin mükemmel bir mahsulü hüviyetiyle dönüm noktası sayılabilecek önemli bir eserdir.³ Nahivle ilgili olarak Halil b. Ahmed'e nisbet edilen *Kitâbü'l-Cümel fi'n-Nahv* ve *el-Manzûmetü'n-Nahviyye el-Mensûbetü ilâ'l-Halil b. Ahmed* adlı iki eser daha vardır. Ancak bunların Halil'e aidiyeti şüphelidir. Bu nedenle Halil'in nahve dair bilgilerinin Sîbeveyh'in *el-Kitâb'ına* borçluyuz.

Sîbeveyh'in ölümüne kadar olan nahiv çalışmalarının özeti, onun *el-Kitâb* adlı meşhur eserinde derlenip toplanmış, zamanımıza kadar da aynı şekilde intikal etmiştir. Sîbeveyh, bu eserde sadece hocalarının fikir ve görüşlerini aktarmakla kalmamış, aynı zamanda yaptığı güzel tahliller, tercih ve istinbatla da güçlü ilmî şahsiyetini de ortaya koymuştur.⁴

1. Sîbeveyh'in Hayatı

1.1. Adı, Künyesi ve Lâkabı:

Adı 'Amr b. 'Osmân b. Çanber'dir.⁵ Bazı kaynaklarda kısaca 'Amr b. Çanber olarak da geçer.⁶ Kaynaklarda Sîbeveyh'e ait üç değişik künyeden bahsedilir. Ebû Bişr⁷, Ebû'l-Hasen⁸ ve Ebû 'Osmân⁹. Fakat Ebû't-Tayyib el-Luğavî (351/962), bunların en doğrusunun Ebû Bişr olduğunu söyler.¹⁰ Ancak Sîbeveyh asıl adı ya da künyeleriyle değil, "Sîbeveyh" lâkabıyla meşhur olmuştur. Hârisoğullarının mevlâsıdır.¹¹ Er-Rebî' b. Ziyâd el-Hârisî ailesinin mevlâsı olduğu da söylenir.¹² Sîbeveyh kelimesinin gerçek okunuşunun سيبويه

³ Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Halil b. Ahmed", *DİA*, XV, 310.

⁴ M. Reşid Özbalıkcı, *Arap Gramerinde Kur'an ve Hadisle İstişhad*, İzmir, 2001, s. 22.

⁵ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut-1415/1994, s. 74; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., XII, 195; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zamân*, nşr. İhsân 'Abbâs, Dâru's-Sekâfe, Beyrut-1968, III, 463; Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa fi Terâcimi Eimmeti'n-Nahv ve'l-Luğa*, nşr. Muhammed el-Mısırî, Cem'iyeti İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Kuveyt, 1407, s. 163.

⁶ İbn Kuteybe, *el-Me'arif*, Beyrut, 1970, s. 237; Ebû't-Tayyib el-Luğavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Kahire, ts. s. 65; Sîrâfî, *Ahbâru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, nşr. F. Frenkow, Beyrut, 1936, s. 48.

⁷ Ebû't-Tayyib el-Luğavî, *a.g.e.*, s. 65; İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 74; Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XII, 195; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 163; Ahmed el-İskenderî, - Mustafâ 'Anânî, *el-Vasûf fi'l-Edebi'l-'Arabî ve Târîhihi*, Dâru'l-Me'arif, Mısır-Mısır, ts., s. 231.

⁸ Ebû't-Tayyib el-Luğavî, *a.g.e.*, s. 65; İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 74; Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XII, 195; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 163.

⁹ Ebû't-Tayyib el-Luğavî, *a.g.e.*, s. 65; Abdusabur Şahin, "el-Menhecû'l-Luğavî fi Kitâbi Sîbeveyh", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb ve't-Terbiye*, Câmîatu'l-Kuveyt, sayı: 3-4, Kuveyt, 1973, s. 56.

¹⁰ Ebû't-Tayyib el-Luğavî, *a.g.e.*, s. 65; İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 74.

¹¹ İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 74; Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XII, 195; Mehdî Bahru'l-Ulûm et-Tabâtabâî, *Ricâlu's-Seyyid Bahru'l-Ulûm (el-Fevâidu'r-Ricâliyye)*, nşr. M. Sadık Huseyn, III, 181.

¹² Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XII, 195; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 463.

/Sibeveyh şeklinde olduğu, yabancıların ise bunu سیبویه/Siboye şeklinde okudukları ifade edilir.¹³ Bu kelime Farsça bir tamlama olup سیب elma, رائحة الكفاح/رائحة التفاح/elma kokusu anlamına gelmektedir.¹⁴ Diğer bir görüşe göre ise Sibeveyh'in adı سیب kelimesiydi. İran'ın güneyinde oturan halk, kendi şivelerinde özel isimlerin sonuna dammeli/ u sesli bir vav harfi ekliyorlardı ve kişiyi bu şekilde çağırıyorlardı. Diğer taraftan ise bu gibi özel isimler Arapçaya girince sonuna takısı ekleniyordu ve fethalı/ e sesli olarak okuyorlardı. Özel isimlerin sonuna gelen bu takı sadece Farsça isimlere mahsus değildi. Araplar arasında da bu kullanılıyordu. Niftaveyh, Hâleveyh, Kavleveyh de olduğu gibi.¹⁵ Ona, Sibeveyh lâkabının kim tarafından verildiği kesin bilinmemekle birlikte yanaklarının elma gibi olması ve yakışıklı birisi olması nedeniyle verildiği söylenir.¹⁶ Bunun yanında annesinin onu küçükken "Sibeveyh/Elma kokusu" diyerek oynatması, Sibeveyh'in yanında olan kişinin onda güzel bir koku duyması, Sibeveyh'in elma koklamaya düşkün oluşu, meyvelerin en güzeli elmaya teşbihle Sibeveyh'in de yakışıklılığı gibi nedenlerden de bu lâkabın verildiği söylenir.¹⁷ Sibeveyh'ten sonra üç dilciye daha bu lâkap verilmiştir.¹⁸

1.2. Yetiştirilmesi:

Kaynaklarda yetiştirilmesiyle ilgili detaylı bilgi mevcut değildir. Fars/İran'ın Şîrâz'ın Beyzâ köyünde doğduğu¹⁹ ve Basra'da yetiştiği söylenir.²⁰ Ahvâz/Huzistan şehrinde doğduğu da rivayet edilir. Fakat Beyzâ'da doğduğu şeklindeki rivâyet daha doğru kabul edilir.²¹ Beyzâ köyü Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc (306/918) ve Kadı Bayzâvî (695/1296) gibi büyük şahsiyetlerin de doğum yeridir.²² Doğum tarihi ile ilgili olarak ise kaynaklarımızda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ancak Sibeveyh hakkında kitap yazan Ali en-Necdî kaynaklardaki "h. 180 yılında 40 yaşında ölmüştür"

¹³ Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *Hayru'l-Kelâm fi't-Takassî 'an Ağlâti'l-'Avâm*, Beyrut, 1985, s. 36.

¹⁴ İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 74; Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XII, 195; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 463; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 163.

¹⁵ Ali Asgar Hikmet, "Sibeveyh İmâmu'n-Nahv ve Edebih", *Mecelletu Mecma'il-Luğati'l-'Arabîyye*, sayı: 34, Kahire-1974, s. 96.

¹⁶ İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 465; Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XII, 195.

¹⁷ Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'n-Nahviyyîne ve'n-Nuhât*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, ts., II, 229.

¹⁸ Bunlar: Muhammed b. Mûsâ b. Abdulazîz el-Mîlî isrî, Muhammed b. Abdulazîz el-Mısırî ve Ebû'l-Hasen Alî b. Abdullah el-Kûmî el-Mağribî'dir. Bkz. Suyûtî, *Buğye*, II, 390.

¹⁹ Suyûtî, *Buğye*, II, 229; Carl Brockelmann, *GAL (Geschichte der Arabischen Litteratur)*, Leiden-1944-1949, I, 99; Fevzi Mes'ûd, *Sibeveyh Câmi'u'n-Nahvi'l-'Arabî*, Mısır, 1986, s. 30; Mehmet Çakır, *Sibeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları*, İzmir, 1994, s. 13.

²⁰ Suyûtî, *Buğye*, II, 229; İskenderî, *a.g.e.*, s. 231.

²¹ Corcis 'Avvâd, *Sibeveyh İmâmu'n-Nuhât fi Âsârî'd-Dârisine Hilâle İsnâ 'Aşar*, Mecma'u'l-'İlmi'l-'Irâkî, Bağdat-1978, s. 10.

²² Hikmet, *a.g.m.*, s. 98.

şeklindeki rivayete²³ dayanarak onun h. 130 küsurlu yıllarda doğduğu şekilde bir sonuca varır.²⁴

1.3. Öğrenimi:

Tahsilini Basra'da gören Sîbeveyh, ilk önceleri hadis ve fıkıh ilimlerine merak sarmış ve bir süre Hammâd b. Seleme'nin derslerine devam etmiş ve daha sonra bu dersleri bırakmıştır. Sîbeveyh'in Hammâd'ın derslerini bırakıp Arapça derslerine başlamasıyla ilgi birkaç rivayet vardır.

Bunlardan biri şöyledir: “Bir derste Hz. Peygamber (S.A.V.)'in ليس من ليس أبو ليس أصحابي إلا من لو شئت لأخذت عليه ليس أبا الدرداء الشكلinde *leyse*'nin ismi sanarak yanlış okur. Bunun üzerine Hammâd «Sîbeveyh! Yanlış okudun. Doğrusu böyle değil. Çünkü burada *leyse* istisnâ edatıdır.» der. Sîbeveyh de «Önemli değil. Öyle bir ilim öğreneceğim ki asla yanlışımı çıkaramayacaksınız.» der ve Halîl'in derslerine devam eder ve bu derslerde kendini gösterir.”²⁵ Zeccâcî'nin rivayetine göre de Sîbeveyh, bu olaydan sonra Ya'kûb el-Hadramî, Halîl ve bazı gramercilerle birlikte Ebû'l-Hatîb el-Ahfeş'in derslerine başlamıştır.²⁶

Başka bir rivayet ise şu şekildedir: “Hammâd b. Seleme kendisine Sîbeveyh'in bir grupta birlikte hadis yazmak için geldiğini söyler. Hammâd sözüne şöyle devam eder: - O gün Safâ ile ilgili bir hadis yazdırırken şöyle dedim: «صعد رسول الله الصفا/Rasulullah (S.A.V.) Safâ'ya çıktı.» Yazan da Sîbeveyh'in kendisiydi. Bu ifadeyi صعد رسول الله الصفا şeklinde okudu. Ben de ona «Farslı! الصفاء deme. Çünkü الصفا kelimesinin sonu eliftir.» dedim. Sîbeveyh de dersten sonra kalemi kırdı ve «Arapçamı sağlamlaştırmıncaya dek hiçbir şey yazmayacağım.» dedi.”²⁷

Bu olaydan sonra Sîbeveyh nahiv/gramer okumaya başlar ve bu alanda büyük bir başarı yakalar ve şöhreti yüzyıllarca devam edebilir.

Sîbeveyh'in dil malzemesi toplamak maksadıyla çöllere gidip gitmediği tartışmalıdır. Kaynaklarda çöle gittiğine dair açık bir ifade yoktur. Ancak *el-Kitâb*'taki “Arapçaları sağlam Araplar şöyle dediler”²⁸, “Arapçaları güvenilir Araplar”²⁹, “Arapçasına güvendiğim bir Arap”³⁰, “Güvenilir Araplar”³¹,

²³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Beyrut, 1988, VI, 81.

²⁴ ‘Ali en-Necdî Nâsif, *Sîbeveyh İmâmu'n-Nuhât*, ‘Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1399/1979, s. 73.

²⁵ Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 43; Ebû Bekr ez-Zubeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Kahire, ts., s. 66; İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Kahire, ts, s. 72; Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, X, 55; Kıfî, *İnbâh*, II, 350.

²⁶ Zeccâcî, *Mecâlisu'l-'Ulemâ*, nşr. Abdusselam Muhammed Harun, Kuveyt, 1962, s. 154.

²⁷ Zeccâcî, *a.g.e.*, s. 154.

²⁸ Ebû Bîşr ‘Amr b. ‘Osmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, Bulak, 1898., I, 93; II, 423.

²⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 153, 451; II, 264.

³⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 59. (Fück, bu ifadeden Ebû Zeyd el-Ensârî'nin kasdedildiğini söylemek yanlıştır der. Bkz. Johann Fück, *el-'Arabîyye Dirâsâtu'n fî'l-Luğati ve'l-Lehecât ve'l-Esâlib*, Çeviri: Abdulhalîm en-Neccâr, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Kahire-1951, s. 51.)

“Fasih/arıdıllı Araplar”³² vb. ifadeler onun çöle gitmiş olma ihtimalini de akla getirmektedir.

1.4. Hocaları :

Sîbeveyh, kendinden önceki âlimlerin dağınık haldeki görüşlerini bir araya getirmiştir. Bu bilgileri tertip edip bablara ayırmıştır. Âlimlerin şahit olarak kullandığı ya da kendi duyduğu şiirleri toplamıştır. Bütün bunlar aynı zamanda onun dil konularındakiengin bilgisini de gösterir. *el-Kitâb*'ta ilk nahivcilere ait 858 görüşe yer verildiği tespit edilmiştir.³³

Sîbeveyh, 522 yerde Halîl'in, 200 yerde Yûnus'un, 47 yerde Ebû'l-Hattâb el-Ahfeş'in, 44 yerde Ebû 'Amr b. el-'Alâ'nın, 22 yerde Îsâ b. Ömer'in, 9 yerde Ebû Zeyd el-Ensârî'nin, 5 yerde Hârûn b. Musâ'nın, 4 yerde Abdullah b. Ebî İshâk'ın, 4 yerde Kûfelilerin, bir yerde de Huzeyl isimli bir bedevînin görüşlerini aktarır.³⁴ Sîbeveyh'in, "Kûfeli şöyle dedi:" ifadelerinden maksat Ebû Ca'fer er-Ruâsî (187/803)'dir.³⁵

el-Kitâb'ta isim verilerek yapılan bu alıntuların dışında isimleri zikredilmeyen Ebû'l-Esved ed-Duelî (69/), Abdurrahman b. Hurmuz (117/), Yahyâ b. Ya'mer (129/) gibi ilk dilcilerin görüşleri de zikredilmiştir.³⁶ Ancak Sîbeveyh'in, bu âlimlerin isimlerine eserinde yer vermemesi onun bunlardan ders almamasına bağlanabilir.³⁷

Sîbeveyh, hocalarından yaptığı rivayetler konusunda güvenilirdi. Bunun delillerinden biri kaynaklarda geçen şu rivayettir: “Sîbeveyh ölünce Yûnus'a: “Sîbeveyh, Halîl'in ilmiyle alakalı 1000 yapraklık bir kitap yazdı” denir. Yûnus şaşırarak “Sîbeveyh ne zaman bunların hepsini Halîl'den duymuş? Kitabını bana getirin” der. Sîbeveyh'in kitabına bakınca şöyle der: “Benden yaptığı nakiller doğru olduğuna göre Halîl'den yaptığı nakiller de doğru olsa gerek.”³⁸ Hocaları şunlardır:

1.4.1. Ahfeş el-Kebîr Ebû'l-Hattâb Abdulhamid b. Abdulmecid: Ebû Amr b. el-'Alâ'nın öğrencilerindendir.³⁹ Sîbeveyh'in hocalarından olan

³¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 198, 210, 222, 331, 381; II, 110, 167, 290.

³² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 477; II, 20, 52, 147.

³³ Hasan 'Avn, “Evvelu Kitâb fî Nahvi'l-'Arabîyyeti”, *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb*, İskenderiye-1957, sayı: 11, s. 39-40.

³⁴ Hadîce Hadîşî, *Kitâbu Sîbeveyh ve Şurûhuh*, Bağdat, 1967, s. 88; Fevzî Mes'ûd, *a.g.e.*, s. 95.

³⁵ Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-'Ulemâ ve's-Sâdât*, nşr. Esedullah İsmailiyyen, Tahran, 1392, VII, 264.

³⁶ Fevzî Mes'ûd, *a.g.e.*, s. 96-113.

³⁷ Fevzî Mes'ûd, *a.g.e.*, s. 99.

³⁸ Zubeydî, *a.g.e.*, s. 49; Sirâfî, *a.g.e.*, s. 48; İbrâhîm Hasan İbrâhîm, *Sîbeveyh ve 'z-Zarûratu'ş-Şi'riyye*, Matbaatu Hassân, Kahire-1983, s. 22.

³⁹ Ebû-Tayyib el-Luğavî, *a.g.e.*, s. 23.

Ebû'l-Hattâb el-Ahfeş'in Arap diline en büyük hizmeti, bedevî kabileler arasında dolaşarak lehçe araştırmaları ve derlemeler yapmış olmasıdır.⁴⁰

1.4.2. Ebû Zeyd Sa'îd b. Evs el-Ensârî: Ebû Zeyd'i Sîrâfî (368/979), Basra dilcileri arasında lugat ve şiirde zirve dört kişiden birisi olarak tanıtır.⁴¹ Sîbeveyh'i diğer nahiv âlimleriyle kıyaslayan Muberrid'in bu konudaki görüşleri şu şekilde aktarılır. "Halîl, Sîbeveyh ve Yûnus b. Habib nahiv ilmini Ebû Zeyd'den daha iyi bilirdiler. O da Asmaî ve Ebû 'Ubeyde'den daha iyi bilirdi. Lûğat ilminde ise Ebû Zeyd'le Yûnus eşitti."⁴² Kaynaklarda Sîbeveyh'in Ebû Zeyd'in derslerini takip ettiği ve ondan lugat ilmini öğrendiği rivayet edilmektedir.⁴³

Ebû Zeyd el-Ensârî, Basra ekolünden olmasına rağmen Kûfeli Mufaddal ed-Đabbî (168/784)'den nahiv ve lugat ilimlerini öğrendiği rivayet ettiği bilinmektedir.⁴⁴ Ayrıca onun Ebû 'Amr b. el-'Alâ ve 'Amr b. 'Ubeyd (144/761)'den, kendisinden de Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ve Ebû Hâtım es-Sicistânî gibi dilcilerin rivayette buldukları zikredilmektedir.⁴⁵

1.4.3. Halîl b. Aĥmed⁴⁶ : *el-Kitâb*'ta Sîbeveyh'in kullandığı "سألتته/Ona sordum" ve "قال/Şöyle dedi" gibi ifadelerden maksat hocası Halîl'dir.⁴⁷ Basra Dil Okulu'nun nahiv yönteminin netlik kazanmasında ve terimlerinin yaygınlaşmasında en büyük pay sahiplerinden birisi Halîl'dir.⁴⁸

el-Kitâb, Halîl'in görüşlerinin kaydolunduğu bir eserdir. Sîbeveyh çoğu defa "Halîl'e sordum" diyerek bizzat hocası Halîl'in adını verir. Bunun yanında "Ona sordum, bana söyledi, bana dedi" gibi ifadelerden de maksadı hocası Halîl b. Aĥmed'tir.⁴⁹ Yine rivayete göre Sîbeveyh, hocası Halîl'in

⁴⁰ İnci Koçak, "Ahfeş el-Ekber" mad., *DİA*, İst, 1988, I, 525.

⁴¹ Sîrâfî, *a.g.e.*, ss. 51-52.

⁴² Sîrâfî, *a.g.e.*, s. 52; İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 81; İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, ss. 126-127; Hamevî, *a.g.e.*, XI, 215-216.

⁴³ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 237; Ebû't-Tayyib el-Luğavî, *a.g.e.*, s. 42; Kıfî, *a.g.e.*, II, 350; Çakır, *Sîbeveyh* s. 15.

⁴⁴ Sîrâfî, *a.g.e.*, ss. 56-57; İbn en-Nedîm, *a.g.e.*, s. 81; Kıfî, *a.g.e.*, II, 34; İbn el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 127; Corci Zeydân, *a.g.e.*, II, 110.

⁴⁵ İbn el-Enbârî, *a.g.e.*, s. 125; Kıfî, *a.g.e.*, II, 30-31; Hamevî, *a.g.e.*, XI, 213-214; Suyûtî, *Buğye*, I, 582; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, I, 179.

⁴⁶ Halîl hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû't-Tayyib el-Luğavî, *a.g.e.*, s. 65; İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 74; Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XII, 195; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 463; Zehebî, *Siyeru 'A'lâmi'n-Nubelâ*, nşr. Şu'ayb el-Arnâvut, M. Na'im el-'Arkûsî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut-1413, VIII, 351; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 163; Suyûtî, *Buğye*, II, 229; Corci Zeydân, *a.g.e.*, II, 131; *Dâiratu'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye*, Çev. Muhammed Şâbit el-Fendî vd., Tahran-1933, XII, 407; Çetin, M. Nihad, "Arap" mad. *DİA*, İst, 1991, III, 296; Topuzoğlu, "Halîl b. Ahmed" mad. *DİA*, İstanbul, 1997, s. 311; R. Sellheim, "al-Khalîl b. Ahmed" mad., *Encyclopadia of Islam*, New Edition, Leiden, 1978, IV, 962.

⁴⁷ Sîrâfî, *a.g.e.*, s. 40.

⁴⁸ Halîl b. Ahmed, *el-Manîl zûmetu'n-Nahviyye el-Mensûbetu ilâ'l-Halîl b. Ahmed*, nşr. Ahmed 'Afiî, Kahire-1995, s. 52.

⁴⁹ Ebû Suleymân Abdulvehhâb İbrâhîm, *Kitâbetu'l-Bahşi'l-'İlmî*, Mekke, 1983, s. 493.

görüşünü aktardıktan sonra “Başkası da şöyle söyledi” ifadesini kullanır. Bununla kendisini kasteder. Halîl’e olan saygısından dolayı onun isminin yanında kendi ismini söylemezdi.⁵⁰

1.4.4. Hammâd b. Seleme (169/785)⁵¹: Hammâd da Halîl’in öğrencilerindedir.⁵² Sîbeveyh’in de ilk hocalarından biridir. Hadis râvîsi olmakla birlikte nahiv alanında da geniş bilgi sahibiydi.⁵³

1.4.5. Hârûn b. Mûsâ (170/786): Yahudiyken Müslüman olmuş ve Kur’ân’ı ezberlemiş, kıraat, hadis ve nahiv okumuştur. Vücûhu'l-Kur’ân alanında ilk araştırma yapan ve eser veren kişi de Hârûn’dur. Sîbeveyh beş yerde kıraatla alakalı olarak Hârûn’dan rivayette bulunmuştur.⁵⁴

1.4.6. ‘Îsâ b. ‘Ömer (149/766): Bazı kaynaklarda Sîbeveyh’in hocaları arasında ‘Îsâ b. ‘Ömer’in de adı verilir.⁵⁵ Ancak bazıları Sîbeveyh (180/796)’in yaşı ve ölüm tarihiyle ‘Îsâ b. ‘Ömer’in ölüm tarihine bakarak aralarında hoca-öğrenci ilişkisi olmasını uzak bir ihtimal olarak görürler. Buna iki gerekçeleri vardır. Birincisi Sîbeveyh, erken bir yaşta –38 veya 40- öldüğüne göre ‘Îsâ’ya öğrenci olması çok zordur. Çünkü ‘Îsâ öldüğünde Sîbeveyh henüz 12 yaşında küçük bir çocuktur. Onun bu yaşta ‘Îsâ’ya öğrenci olması zordur. Zaten kaynaklarda Sîbeveyh’in önce Hammâd b. Seleme’den hadis okumaya başladığı ifade edilir. İkincisi ise Sîbeveyh, *el-Kitâb*’ta Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ’ ve Abdullah b. Ebî İshâk’tan da rivayette bulunur. Ancak kimse bu iki alimin, Sîbeveyh’in hocaları olduğunu söylemez.”⁵⁶

‘Îsâ’yı Sîbeveyh’in hocası olarak zikretmemizin nedeni *el-Kitâb*’ta “Bunu bize ‘Îsâ, Yûnus vd. Araplardan aktardı” vb. üslûpla ondan rivayette bulunmasıdır. Bu rivayetlere bakıldığında ‘Îsâ ile bizzat görüştüğü anlaşılır.⁵⁷ Hâlbuki Sîbeveyh’in, Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ’ ve Abdullah b. Ebî İshâk’tan yaptığı rivayetlerde kullandığı üslûptan onlarla görüştüğü sonucu çıkarılamaz.⁵⁸

1.4.7. Er-Ruâsî Ebû Ca‘fer Muhammed b. el-Hasan (187/803): Kûfe okulunun nahiv alanında eser veren ilk dilcisidir. Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ ve ‘Îsâ

⁵⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, Süleymaniye Ktp., Lâleli Böl., no. 3484, v. 1b-2a, Şehit Ali Paşa Böl., no. 2496, v. 2b, Carullah Efendi Böl., no. 1963, v. 2b;

⁵¹ Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XII, 195; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 163.

⁵² Ebû t-Tayyib el-Luğavî, *a.g.e.*, s. 66.

⁵³ Zubeydî, *a.g.e.*, s. 48; el-Çiftî, *a.g.e.*, I, 329.

⁵⁴ Nâsîf, *a.g.e.*, s. 98.

⁵⁵ İbnü’n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 74; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 463; Zehebî, *a.g.e.*, VIII, 351, Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 163; Suyûtî, *Buğye*, II, 229; “‘Îsâ b. Omar al-Sakaffî” mad., *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İst, 1993, V, 1065; J. W. Fück, “‘Îsâ b. Umar al-Thakaffî” mad., *Encyclopadia of Islam*, New Edition, Leiden, 1978, IV, 91.

⁵⁶ Sabâh ‘Abbâs es-Sâlim, *‘Îsâ b. ‘Ömer es-Sekaffî*, Beyrut-1395/1975, s. 65-67.

⁵⁷ Bkz. *el-Kitâb*, I, 137 (Örneğin Sîbeveyh burada, “Bunu bize ‘Îsâ, Yûnus vd. Araplardan aktardı” der.) I, 363; II, 73, 165, 278.

⁵⁸ Şabâh ‘Abbâs es-Sâlim, *a.g.e.*, s. 67.

b. 'Ömer'den ders almıştır.⁵⁹ Aynı zamanda Kûfe Dil Okulu'nun iki önderi Kisâî ve Ferrâ'nın da hocasıdır.⁶⁰ *el-Kitâb*'ta " /Kûfeli şöyle dedi" ifadelerinden maksat Ruâsî'dir.⁶¹

1.4.8. Yûnus b. Habîb: Devrinin en iyi nahiv âlimlerinden olan Yûnus b. Habîb, Kur'ân ilimleri sahasında zamanın en büyük âlimlerinden olan Ebû 'Amr b. el-'Alâ'nın talebelerindendir.⁶² Sîbeveyh'in de kendisinden birçok rivayette bulunduğu hocalarından birisidir.⁶³ Yûnus b. Habîb'in nahiv ilminde kendisine ait kıyâs ve görüşleri olduğu rivayet edilir.⁶⁴ Kisâî, Ferrâ, Ebû 'Ubeyde, Ebû Zeyd (215/830) ve Halef el-Ahmer(180/796) gibi ileri gelen dilcilerin de onun derslerine iştirak ettikleri rivayet edilir.⁶⁵

Bazı kaynaklarda yedi kıraat imamından birisi olan Ebû 'Amr b. el-'Alâ (154/771)'dan kıraat rivayet edenlerin arasında Sîbeveyh'in de adı geçer.⁶⁶ Ancak İbnu'l-Cezerî, Sîbeveyh'in Ebû 'Amr b. el-'Alâ'dan kıraat rivâyet ettiğini aktarır fakat bunu uzak bir ihtimal olarak görür. Abdusselâm Hârûn da Sîbeveyh'in, yaşı itibariyle Ebû 'Amr'la buluşmasının mümkün olmadığını, ondan dolaylı olarak rivayette bulunduğunu söyler.⁶⁷

Rufeyde'nin tespitine göre Sîbeveyh, dört yerde de müfessirlerin görüşlerini de aktarır.⁶⁸

1.5.Öğrencileri:

1.5.1. Ahfeş el-Avsat Ebû'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade (215/830)⁶⁹ : Ahfeş'in, Halîl hariç, Sîbeveyh'in ders aldığı bütün hocalardan ders aldığı

⁵⁹ İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 96; Kıfî, *a.g.e.*, IV, 106; Ali Bulut, *Hicri İlk Üç Asırda Kur'an Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1999, s. 46.

⁶⁰ Tâhir el-Cezâirî, *et-Tıbyân li-Ba'zi'l-Mebâhişi'l-Mute'allikati bi'l-Kur'ân alâ Tarîkı'l-İtkân*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, Ts., s. 311.; Bulut, "El-Ferrâ'nın Meânî'l-Kur'ân'ında Kullandığı Kûfe Dil Okulu'na Ait Terimler", *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 14-15, Samsun, 2003, s. 324.

⁶¹ Kıfî, *a.g.e.*, IV, 106; Bulut, *Hicri İlk Üç Asır*, s. 46.

⁶² İbn Sellâm, *a.g.e.*, I, 15; Luğavî, *a.g.e.*, s. 22; Sîrâfî, *a.g.e.*, s. 28; Zubeydî, *a.g.e.*, s.51.

⁶³ Sîrâfî, *a.g.e.*, s. 28, 33-34; Kıfî *a.g.e.*, IV, 74, 76.

⁶⁴ Sîrâfî *a.g.e.*, s. 34; Kıfî *a.g.e.*, IV, 76; Corci Zeydân *a.g.e.*, II, 123.

⁶⁵ Sîrâfî *a.g.e.*, 34; Kıfî *a.g.e.*, IV, 76-77.

⁶⁶ İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, Yayına hazırlayan: G. Bergstraesser, Mısır-1315/1932, I, 602; İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İFAV Yay., İst, 1996, s. 109; *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*, İFAV Yay., İst, 1995, s. 316.

⁶⁷ *el-Kitâb*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire, 1988, Nâşirin mukaddimesi, I, 13.

⁶⁸ İbrahim Abdullah Rufeyde, *en-Nahv ve Kutubu't-Tefsîr*, Bingazi-1990, II, 1183.

⁶⁹ Ahfeş el-Avsat hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû't-Tayyib el-Luğavî, *a.g.e.*, s. 68; Sîrâfî, *a.g.e.*, s. 50; Zubeydî, *a.g.e.*, s. 72-73; İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 75; İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 133; Kıfî, *a.g.e.*, II, 36, 39; Se'âlibî, *el-Letaf ve'l-Letaîf*, Kuveyt, 1984, s. 32; İnci Koçak, "Ahfeş el-Evsat" mad. *DİA*, İst, 1988, I, 526; Abdulemîr Muhammed Emîn el-Verd, *Menhecû'l-Ahfeş el-Avsat fî'd-Dirâsâti'n-Nahviyye*, Beyrut, 1975, s. 82-83.

söylenir.⁷⁰ Ahfeş, Sîbeveyh'ten daha yaşlı olmasına rağmen ona öğrenci olmuştur. Ahfeş'ten Sîbeveyh'le ilgili olarak şöyle bir rivayet gelmiştir: "Sîbeveyh, kitabına bir şey eklediğinde bana gösterirdi. Çünkü benim kendisinden daha bilgili olduğumu sanırdı. Hâlbuki o, benden daha bilgiliydi. Bugün ise ben ondan daha bilgiliyim."⁷¹

Rivayetlere bakıldığında Sîbeveyh ile Ahfeş arasında ilmî tartışmalar da olduğu anlaşılır. Bir tartışmadan sonra Ahfeş, Sîbeveyh'e şöyle demiştir: "Sadece senden istifade edeyim diye tartıştım" deyince Sîbeveyh de "Bunda şüphe mi ettiğimi sanıyorsun?" diye cevap verir.⁷²

Ahfeş *Me'ânî'l-Kur'ân*'ında en önemli hocası Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ından da yararlanmasına rağmen asla Sîbeveyh ve eserinin adını anmaz.⁷³ Bunun sebebi de muhtemelen Sîbeveyh'in vefatından sonra Kûfe'ye yerleşmesi ve oradaki nahiv limleriyle özellikle de Kisâî ile olan yakınlığıdır.

1.5.2. Kuṭrub Ebû 'Alî Muhammed b. el-Müstenîr (206/821)⁷⁴: Kutrub geceleri uyumayıp devamlı uçan bir kuş adıdır. Sîbeveyh, derse diğer öğrencilerden her zaman daha erken gelmesi sebebiyle öğrencisi Muhammed'e bu lâkabı vermiştir.⁷⁵

Lugatte müselles⁷⁶ adlı eser yazan ilk dilci olarak bilinir.⁷⁷ *Kitâbu'l-Müsellesât*'ının el yazmaları Türkiye'nin ve Avrupa'nın çeşitli kütüphanelerinde bulunur.⁷⁸

1.5.3. Nâşî (ö...?): Hem Sîbeveyh'ten hem de Ahfeş'ten ders almıştır. Nahivle alakalı bir kitap yazmaya başlamış ancak bu eserini tamamlayamadan vefat etmiştir. Bununla ilgili olarak Muberrred şöyle der: "Nâşî'nin ilmi insanlara ulaşıydı onu hiç kimse geçemezdi".⁷⁹

⁷⁰ İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 133; Muhammed Tantavî, *Neş'etu'n-Nahv ve Târîhu Eşheri'n-Nuhât*, Yy, 1991, s. 63.

⁷¹ Kıftî, *a.g.e.*, II, 36: Aḥfeş el-Avsat, *Me'ânî'l-Kur'ân*, nşr. Hudâ Mahmud Qurâ'a, Kahire, 1990, (Önsöz) I, 11.

⁷² İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 64.

⁷³ Aḥfeş el-Avsat, *a.g.e.*, (Önsöz) I, 11.

⁷⁴ Kutrub hakkında geniş bilgi için bkz. Sîrâfî, *a.g.e.*, s. 49; İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 75; İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 91; Kıftî, *a.g.e.*, III, 219; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Beyrut, ts. II, 15; Hansârî, *a.g.e.*, VII, 265; Corci Zeydân, *a.g.e.*, II, 136.

⁷⁵ Sîrâfî, *a.g.e.*, s. 49; Demîrî, *Hayâtu'l-Hayavânî'l-Kubrâ*, Şeriketu ve Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, Mısır, 1389/1969, II, 219.

⁷⁶ *Müselles* terimi, bir kelimenin üç hareke ile de okunabilmesine denir. Harekeye göre mana da değişir. Örneğin كَلَس kelimesinde kâf harfî, fetha ile okunursa *söz* anlamına, kesra ile okunursa *yaralar* anlamına, damme ile okunursa da *taşlık* anlamına gelir. Sonu bu tür kelimelerle biten şiirler üç anlamda da açıklanabilmektedir. Bkz. Cheneb Moh. Ben., "Kutrub" mad., *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1977, VI, 1055.

⁷⁷ Hansârî, *a.g.e.*, VII, 266; Muharrem Çelebi, *Kutrub, Hayatı, Eserleri ve Kitâb al-Azmina*, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Erzurum, 1981, s. 71.

⁷⁸ Brockelmann, *GAL* I, 102; Çelebi, *a.g.e.*, s. 73-78.

⁷⁹ Ebû't-Tayyib el-Luğavî, *a.g.e.*, 85.

1.5.4. el-Cermî Ebû 'Ömer: Sîbeveyh'ten ders okuduğu şeklinde bir rivayet vardır.⁸⁰ Ancak genel kanaat Sîbeveyh'ten ders almadığı yönündedir.⁸¹ Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını Ahfeş el-Avsa'ttan ehliyetle ve derin bir vukûfiyetle ilk rivayet edenlerden biri olmuştur.⁸²

Bazı kaynaklarda Ali b. Suleyman Ahfeş el-Asgar (316/928) da Sîbeveyh'in öğrencileri arasında zikredilir.⁸³ Ancak bu bilgi tarihi açıdan doğru gözükmemektedir. Çünkü Sîbeveyh'le Ahfeş el-Asgar arasında ölüm tarihi olarak 136 yıllık bir fark vardır.

1.7. Ölümü :

Sîbeveyh'in ölüm yeri, ölüm tarihi ve kaç yaşında öldüğü konusunda değişik rivâyetler vardır. Beyzâ'da ya da Şîrâz'da öldüğü söylenir. Basra'da hicrî 161'de öldüğü de rivayetlerde geçer. Hicrî 194 yılında Sâve şehrinde öldüğü nakledilir. Amansız bir hastalıktan dolayı hicrî 180'de, hicrî 188'de, 32 ya da 40 küsur yaşında iken öldüğü rivayet edilir.⁸⁴ Kâtip Çelebi ve Şevki Dayf'a göre hicri 180 de öldüğü şeklindeki rivayet doğrudur.⁸⁵ Ali Asgar Hikmete göre ise en doğrusu 194 yılında ölmüş olmasıdır.⁸⁶ Buna iki delil gösterilir. Birincisi bu tarih, *Târîhu Bağdat* isimli eserde İbn Dureyd'in rivayetiyle gelir. İkincisi ise İbn Dureyd hem İran'da birkaç sene yaşamıştır, hem de Basralıların ilmini rivayet eden en iyi râvidir.⁸⁷ Genel kanaat ise Sîbeveyh'in 180 yılında öldüğü şeklindedir.

2. el-Kitâb'a Yönelik Eleştiriler

el-Kitâb'a fazlalık-noksanlık, kapalılık, düzensizlik, bilgi çelişkisi ve yanlışlığı, kıratları tenkit gibi hususlardan dolayı bir takım eleştirilerin yöneltildiği görülür. Bu eleştirilerin bir kısmı elimizdeki *el-Kitâb*'ın Sîbeveyh'in telif ettiği orijinal nüsha olup olmadığıyla ilgiliyken bir kısmı da eserin muhtevasıyla alakalıdır. Bunları maddeler halinde şöylece zikretmek mümkündür:

2.1. Noksanlık – Fazlalık Yönünden Eleştiriler

el-Kitâb'taki garib kelimeleri şerheden Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin *Tefsîru Garîbi Mâ fî Kitâbi Sîbeveyh mine'l-Ebniye* adlı eserini tahkik eden Muhsin b. Sâlim Âmirî yaklaşık 40 kelimeyle ilgili olarak "*el-Kitâb*'ta bulamadım" ifadesini kullanır.⁸⁸ Bundan şu sonuç çıkıyor. Ya Ebû Hâtim, *el-*

⁸⁰ İbnu'l-Cezerî, *a.g.e.*, I, 602. İbnu'l-Cezerî bu rivayete de şüpheli bakar.

⁸¹ Tantavî, *a.g.e.*, s. 66: Şükrü Arslan, "Cermî" mad., *DİA*, İst, 1993, VII, 413.

⁸² Arslan, *a.g.e.*, VII, 413.

⁸³ Hikmet, *a.g.m.*, s. 99.

⁸⁴ Suyûtî, *Buğye*, II, 230; İskenderî, *a.g.e.*, s. 231.

⁸⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İst, 1971, II, 1426; Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-Nağviyye*, Dimeşk, 1996, s. 59.

⁸⁶ Hikmet, *a.g.m.*, s. 101.

⁸⁷ *Dâiratu'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye*, XII, 407.

⁸⁸ Ebû Hâtim es-Sicistânî, *Tefsîru Garîbi Mâ fî Kitâbi Sîbeveyh mine'l-Ebniye*, nşr. Muhsin b.

Kitâb'ta bulunmayan başka kelimeleri de eserine kattı; ya bugün elimizde bulunan el-Kitâb nüshası ile Ebû Hâtim'in kullandığı nüsha birbirinden farklıdır; ya da Ebû Hâtim'in eserinde tahrif vardır.

Ancak bu eserin muhakkıkının *el-Kitâb*'la uyuşmayan kelimelere verdiği örneklere bakıldığında arada ya bir harf ya da bir nokta farkı gibi küçük farkların olduğu görülür. Bunlar da muhtemelen istinsah hatalarıdır (tashif). Bundan hareketle eserin orijinal olmadığı sonucuna varılamaz. Bunlara birkaç örnek verilirse konu daha iyi anlaşılacaktır⁸⁹:

Kelimenin Anlamı	Ebû Hâtim	Kelimenin Anlamı	Sîbeveyh
Kadınlardan yüz çeviren	حَوَقْلٌ	Sel	حَوَمَلٌ
Küpe halkası	الْخِرْصُ	Kireçtaşı	الْحِرْصُ
Batıl, uydurma	حُدْرَى، بُدْرَى	Özel isim	حُدْرَى، بُدْرَى
Kısa	الْكَوَالِكُ	Kısa	كَوَالِلٌ
Dağ parçası	الْجِنْدُوَّةُ، الْجِنْدُوَّةُ	Dağ parçası	الْحَنْدُوَّةُ

Hannâ Haddâd Cemîl de "Şu an elimizdeki *el-Kitâb* orijinal değildir. Bazı yerleri noksandır. Bazı ifadeler ve beyitler çıkarılmış, yerine yenileri eklenmiştir."⁹⁰ diyerek eserin bazı tahriflere uğradığını iddia eder. Cemîl şu gerekçeleri sunar⁹¹:

1- "*el-Kitâb*'ın başında ne bir önsöz, sonunda da ne bir sonuç kısmı vardır.

2- Birçok kaynakta *el-Kitâb* referans olarak kullanılır. Ancak şu an elimizde mevcut olan *el-Kitâb*'la bu kaynaklardaki metinler birbirini tutmamaktadır. İfadeler, birbirinden o kadar farklı ki bu eserlerde kaynak olarak geçen nüsha, bugün elimizde mevcut olan nüsha değildir.

3- Eser üzerine yazılan haşiye ve talikler onun ana metniyle karışmıştır. Ana metinle bu haşiye ve talikleri birbirinden ayırmak oldukça zordur. Örneğin şu anki *el-Kitâb* metninde Ebû Ömer'in adı geçmektedir.⁹² Sîrâfî, bu kişinin Ebû Ömer el-Cermî olduğunu söyler.⁹³ Eserin metnine Cermî'nin ta'likleri gibi karışmış ve içerisinde eriyip gitmiş birçok ta'lik vardır. Ancak ta'lik yapan kişilerin isimleri açıkça söylenmediği için bunları öğrenmek zordur.

Sâlim 'Âmirî, Mekke-1993, s.48, 53, 79, 81, 90, 93, 96, 101, 107, 115, 116, 117, 119, 120, 122, 133, 136, 137, 139, 140, 143, 147, 148, 149, 150, 153, 155, 157, 159, 161, 166, 169, 170, 175.

⁸⁹ Sicistânî, *a.g.e.*, Önsöz, s. 15; Sîbeveyh, *a.g.e.*, nşr. Emîl Bedîc Yakûb, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, IV, 403, 364, 388, 403, 405.

⁹⁰ Hannâ Cemîl Haddâd, "Havle Kitâbi Sîbeveyh", *Mecelletu'l-Mecma'i'l-Luğati'l-Arabîyyeti'l-Urduniyye*, Sayı: 6, Amman-Ürdün, 1983, s. 79.

⁹¹ Haddâd, *a.g.m.*, s. 79-81.

⁹² *el-Kitâb*, II, 208.

⁹³ *el-Kitâb*, II, 208, kenar haşiyesi.

4- Birçok kaynakta şiir şevahidi verilir ve kaynak olarak *el-Kitâb* gösterilir. Ancak bu şiirler bu eserde mevcut değildir ve buradan kaynak gösteren bu kişiler de güven duyulacak ilim adamlarıdır”.

Cemîl'in bu eleştirilerinin hepsine katılmak mümkün değildir. *el-Kitâb*'ta önsöz ve sonuç yok diyor. Sîbeveyh'ten bir asır sonra yaşamış olan Muberrred'in *el-Muktadab*'ında da önsöz yoktur. Önsöz olmaması bu eserin orijinalliğini bozamaz. Esere hatimesi yok diye de orijinal olmadığını söylemek zordur. Çünkü o zamanki teliflerde zaten hatime yazma geleneğinin olmadığı görülür.

Birçok kaynakta verilen şiir şevahidinin *el-Kitâb*'ta mevcut olmadığını iddia etmektedir. Ancak Sîbeveyh'in vefatından sonra eseri ilk okuyanlardan Cermî eserin beyit sayısıyla alakalı şu bilgileri veriyor: “Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını inceledim. Tam 1050 beyit saydım. Bunlardan 1000 tanesinin kime ait olduğunu öğrendim. 50 tanesini ise öğrenemedim”⁹⁴ Bunun yanında Sîbeveyh'in şevahidinin fihristini çıkaran Ahmed Râtib en-Neffâh da Cermî'yi doğrular nitelikte bir rakam verir. Şöyle der: “Bana göre *el-Kitâb*'ın neşredildiği nüsha, orijinal nüsha gibi görünüyor. Çünkü şahid beyitlerin sayısı, tekrarları çıkardığımız zaman 1047'dir. Bu da Cermî'nin meşhur rivayetindeki sayıya çok yakındır”⁹⁵ Ancak aradaki bu üç beyitlik farkı şu şekilde açıklanabilir: Ya Cermî de şiir beyitlerini saymış düz bir rakam olması için 1050 beyit demiştir. Ya *el-Kitâb*'ın üç beyti zaman içerisinde eserden çıkarılmış, ya da Cermî yanlış saymış olabilir. Bunun yanında diğer eserlerde *el-Kitâb* kaynak gösterilerek sunulan beyitlerin gerçekten buradan alınıp alınmadığının da incelenmesi gerekir.

Ebû Ömer el-Cermî'nin adının *el-Kitâb*'ın metnine dâhil edildiği iddiası⁹⁶ da Sîbeveyh üzerine çalışan iki bilim adamı Ali en-Necdî Nâsîf ve Fevzî Mes'ûd tarafından reddedilir. Onlar *el-Kitâb*'taki bu *أبو عمر* ifadesinin Abû Amr ya da başkası da olabileceğini söyleyerek bu ismin Ebû Ömer el-Cermî olamayacağını söylerler.⁹⁷

Ama Ebû 'Ömer isminin Cermî'ye ait olduğunu söyleyen tek kişi Haddâd Cemîl değildir. Sîrâfî de şerhinde bu ifadeyi Ebû 'Ömer el-Cermî olarak değerlendirir.⁹⁸ 'Udayme de Ebû 'Ömer'in görüşünün *el-Kitâb*'a sonradan katıldığını söyler. 'Udayme, Suyûfî'nin *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinden yaptığı nakilde "Ahfeş el-Avsa'tın sözlerinin de *el-Kitâb* metnine katıldığını" söyler.⁹⁹

⁹⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, Süleymaniye Ktp., Lâleli Böl., no. 3484, v. 2a, Şehit Ali Paşa Böl., no. 2496, v. 2b, Carullah Efendi Böl., no. 1963, v. 3a; Reisü'l-Küttâb Mustafa Ef., Böl., no.1061, v. 2a; Zubeydî, *a.g.e.*, s. 75.

⁹⁵ Haddâd, *a.g.m.*, s. 81.

⁹⁶ *el-Kitâb*, II, 208; Haddâd, *a.g.m.*, s. 79.

⁹⁷ Nâsîf, *a.g.e.*, s. 155-157; Fevzî Mes'ûd, *a.g.e.*, s. 88-89.

⁹⁸ *el-Kitâb*, II, 208, kenar haşiyesi.

⁹⁹ M. Abdulhâlik 'Udayme, *Fehârisu Kitâbi Sîbeveyh*, Kahire, 1975, s. 23.

Mâzin el-Mubârek de “*el-Kitâb*’ta bazı ilim adamları tarafından katılmış bilgiler olduğunu inkar etmiyoruz. Ama bu, *el-Kitâb*’ın Sîbeveyh’e aidiyyetini yok etmez” diyerek metne bazı bilgiler katılmış olabileceğini ifade eder.¹⁰⁰

Yine bazı çağdaş araştırmacılar *el-Kitâb*’ın metninde yazım yanlış olduğunu iddia ederler.¹⁰¹

Kanaatimizce Sîbeveyh’in vefatından sonra eserini Kisâî, Cermî, Mazinî gibi âlimlere okutan talebesi Ahfeş el-Avsat olsun, onun talebeleri olsun bunların talikleri zamanla eserin metnine katılmış olabilir. Nitekim bu, birçok ilim adamı tarafından da kabul edilir. Zaten bunlar eseri eleştiren değil, açıklama mahiyetinde gelmiş taliklerdir.

2.2.Kapalılık Yönünden Eleştiriler

Sîbeveyh, zaman zaman ifadelerindeki kapalılık ve çelişki yönünden tenkit edilmiştir.¹⁰² Meselâ Nihad Çetin, *el-Kitâb*’ı, Arapçayı yeni öğrenmeye başlayanların ihtiyacına cevap verecek sadelikte olmayıp, teferruat ile dolu, istifade edilmesi hayli güç bir eser olarak nitelendirir.¹⁰³

el-Kitâb’ta ilk gramercilerin dahi anlamadığı yerler olmuştur. Meselâ ¹⁰⁴ “ما أغفله عنك شيئا” ifadesi Zeccâc’a kadar gramerciler tarafından anlaşılammıştır. Bu ifade ne anlama gelmektedir? Burada hangi fiil eksiltiştir? Bu soruları Zeccâc cevaplamıştır. Zeccâc bunun yorumunu şöyle yapmıştır: “Bu ifade daha önce geçen bir cümleye dayanır. Sanki زيدٌ “ما أغفله عنك/ليس بغافل عنى” denmiş de muhatap da تَفَقَّدُ أَمْرًا وَدَغَ الشُّكَّ عَنْكَ dir. Yani انظرُ شيئا dir. Yani تَفَقَّدُ أَمْرًا وَدَغَ الشُّكَّ عَنْكَ denmiştir.¹⁰⁵

el-Kitâb’ın ifadelerinde zorluk ve kapalılık var mı yok mu tartışması Sîbeveyh’ten hemen sonraki dönemde yaşamış dilciler tarafından yapılmıştır. *Hizânetü’l-Edeb* adlı eserdeki rivayete göre İbn Keysân şöyle demiştir: “Sîbeveyh’in kitabına bakıldığında onun hakettiği konumda olduğu ve ifadelerinin de izaha muhtaç olduğu görülür. Çünkü *el-Kitâb*, insanların bu tür ifadelere alışık olduğu bir dönemde o günkü kullanıma uygun olarak yazılmıştır.”¹⁰⁶ Bu da gösteriyor ki Sîbeveyh, eserini yaşadığı dönemdeki Araplar’ın bildiği, kullandığı ve anladığı bir üslûpla yazmıştır.

¹⁰⁰ Mâzin Mubârek, *er-Rummânî en-Nahvî fî Dav’i Şerhihi li-Kitâbi Sibeveyh*, Dâru’l-Kitâbi’l-Lubnânî, Beyrut, 1974, s. 123-126.

¹⁰¹ Bkz. Rafael Talmon, “A Problematic Passage in Sîbawaihi’s al-Kitâb and The Authenticity of Ahbâr About The Early History of Arabic Grammatical Thinking”, *Journal of American Oriental Society*, Sayı: 104, New Haven, 1984, s. 691-698.

¹⁰² M. G. Carter, “Twenty Dirhams in the Kitâb of Sîbawaihi”, *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, London-1917, XXXV, 485.

¹⁰³ Çetin, “Arap Dili Sarf ve Nahvine Dair Üç Eser”, *Şarkiyat Mecmuası*, İst, 1959, cilt:3, s. 166.

¹⁰⁴ Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 62.

¹⁰⁵ *el-Kitâb*, I, 279.

¹⁰⁶ Abdulkâhir Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni’l-‘Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts. I, 179.

Bu konuda farklı bir yorum da Ali b. Süleymân tarafından yapılmıştır. O şöyle der: "Sîbeveyh, *el-Kitâb*'ını Arap dili, hitabesi ve sanatına uygun olarak yazmıştır. Bazı yerlerini açık bir dille yazarken bazı yerlerini de kapalı bir üslûpla yazmıştır. Bunun da nedeni okuyucuya da *el-Kitâb* üzerinde düşünme ve kural çıkarma payı bırakma düşüncesidir."¹⁰⁷ Ali b. Süleymân'ın böyle düşünmesinin nedeni o zamanki bazı dilcilerin bilerek eserlerini kapalı bir üslûpla yazmalarıdır. Rivâyete göre Câhız, Ahfeş'e sorar: "Sen, insanlar arasında en iyi nahiv bilen kişisin. Niçin kitaplarını anlaşılır bir şekilde yazmıyorsun? Çünkü kitaplarının bazı yerlerini anlıyoruz, fakat çoğu yerini de anlayamıyoruz. Niçin bazı yerlerde kapalı bazı yerlerde de açık bir üslûp kullanıyorsun?" Ahfeş şöyle cevap verir: "Çünkü ben bu kitapları Allah için yazmıyorum. Bunlar dînî bir kitap da değil. Şayet kitaplarımı istendiği gibi kolay bir üslûpla yazsaydım insanlar onu anlamak için bana çok fazla bir gereksinim duymazlardı. Benim amacım ise para kazanmaktır. Bazı yerlerini anlaşılır bir şekilde yazdım ki anlama zevkini tadanlar zor yerlerini de merak etsinler. Bu yöntemle de epey kazanç sağladım."¹⁰⁸

Bu iki görüşten kanaatımıza göre İbn Keysân'ınki daha doğrudur. Çünkü Sîbeveyh, ilim çevrelerinde kullanılan dil ve üslûbu kullanmış, önemli ölçüde de hocalarının görüşünü onların üslûbuyla aktarmıştır. Günümüzde de *el-Kitâb* üzerine çalışan bazı araştırmacılar da bu görüştedir.¹⁰⁹

Ancak Şevkî Dayf'ın da belirttiği gibi bu ifade kapalılığında sahasının ilk ayrıntılı eseri olmasının da payı vardır.¹¹⁰

2.3. Bilgi Çelişkisi Yönünden Eleştiriler

İlim adamları tarafından *el-Kitâb*'ta bazı çelişkilerin olduğu söylenmiştir. Ancak çelişki olduğu belirtilen yerler eserin bütününe etkileyecek şekilde olmayıp oldukça azdır. Bu konuda gördüğümüz en ciddi eleştiri Muberrred'in *el-Muktadab*'ını tahkik eden Abdulhâlık Udayme'den gelmiştir.

Udayme Sîbeveyh'teki şu dört çelişkiye dikkat çeker:¹¹¹

1. *إِسْمَاعِيلُ، إِبْرَاهِيمُ، إِسْمَاعِيلُ* gibi aslen dört harfli câmid isimlerin başındaki hemze: Bununla ilgili olarak Sîbeveyh, bir yerde bu hemzenin kelimenin aslından olmayıp zâid/fazladan olduğunu söyler. Sîbeveyh şöyle der: "Hemze, dört ya da daha fazla harften oluşan bir kelimenin başına gelirse bu hemze, Araplara göre zâittir".¹¹² Başka bir yerde de bu hemzenin, kelimenin aslından olduğunu söyler.¹¹³

¹⁰⁷ Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 179-180.

¹⁰⁸ Câhız, *Kitâbu'l-Hayavân*, nşr. M. Abdusselâm Hârûn, Beyrut, 1996, I, 91.

¹⁰⁹ Hadîsî, *a.g.e.*, s. 95.

¹¹⁰ Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 62.

¹¹¹ Udayme, *a.g.e.*, s. 18-20.

¹¹² *el-Kitâb*, II, 243.

¹¹³ *el-Kitâb*, II, 113.

Udayme böyle dese de *el-Kitâb*'taki ilgili yerlere bakıldığında *استنبق* kelimesinin ele alınarak bu gibi kelimelerdeki sîn, tâ ve hemzelerin zâid kabul edildiği görülür. Udayme'nin "Sîbeveyh başka bir yerde de hemzeyi kelimenin aslından kabul ediyor" dediği yerle ilgili olarak burayı şerheden Sîrâfî de hemzenin zaid kabul edildiğini söyler.¹¹⁴ Dolayısıyla çelişki olduğu söylenemez.

2. يا خَبَاثِ يا لَكَاعِ, يا خَبَاثِ gibi fa'îli kalıbında gelen küfür kelimeleri: Sîbeveyh, bir yerde şöyle der: "Bunlar, münâdâya ait isimlerdir. Çünkü nidânın dışında "جاءتني خباث ولكاع/Bana pislik ve şerefsiz (kadın) geldi": denmez."¹¹⁵ Başka bir yerde ise "Hem münâda olarak hem de müâdânın dışında şu sıfatlar kullanılır: يا لَكَاعِ, يا خَبَاثِ, يا خَبَاثِ/Pislik seni! Şerefsiz seni!"¹¹⁶

Udayme'nin bu eleştirisi de yani يا خَبَاثِ, يا لَكَاعِ kalıplarıyla ilgili olarak eserin bir yerinde farklı başka bir yerinde farklı görüş beyan ettiği şeklindeki tenkidi de kanaatimizce yanlış yorumdan kaynaklanmaktadır. Çünkü Sîbeveyh'in ifadeleri iyi incelendiğinde verdiği bu iki misalle ilgili olarak münâdanın dışında kullanıldığı çıkarımı yapılamaz. Ona göre bu iki misal sadece münâdâ olarak gelirken bu kalıptan gelen جَعَارِ vb. lafızlar münâdâsız olarak da gelir.

3. الخلف، التحت، الأمام gibi zarflar: Sîbeveyh bir yerde " الخلف، التحت، الأمام gibi zarfların cümlede isim olarak kullanımları daha azdır..."¹¹⁷ derken başka bir yerde ise şöyle der: " الخلف، التحت، الأمام، الدون gibi zarflar isim olarak da kullanılırlar. Bunların cümlede isim olarak kullanımları daha çok ve daha yaygındır."¹¹⁸

Yine burada da kanaatimizce yorum yanlışlığı vardır. Çünkü Sîbeveyh الخلف، التحت، الأمام، الدون gibi zarflardan bahsettikten sonra " الخلف، التحت، الأمام، الدون" gibi zarfları söyler. Peşinden de تلك zamirini kullanarak kannatimizce önceki kelimeleri kasteder ve onların isim olarak kullanımının daha çok olduğunu söyler. Burada Sîbeveyh'in kullandığı ifadeleri aynen aktarırsak ne kastettiği daha iyi anlaşılacaktır¹¹⁹:

واعلم أنّ هذه الحروف بعضها أشدّ تمكناً في أن يكون اسماً من بعض، كالقصد والنحو والقبل والناحية. وأما الخلف والأمام والتحت والدون فتكون أسماء. وكيونته (تلك) أسماء أكثر وأجرى في كلامهم. وكذلك مرأى ومسمع كيتونتهما أسماء أكثر. ومع ذلك إثم جعلوه اسماً خاصاً بمنزلة المجلس والمكأ وما أشبه ذلك، فكرهوا أن يجعلوه ظرفاً.

4. عيشان، خصمان gibi fa'lân kalıbında gelen sıfatlar: Sîbeveyh, bu gibi kelimelerin gayrı munsarîf oluşunu elif-nûnlarının müenneslik elifi memdûdesine benzemesine bağlar.¹²⁰ Sonra başka bir yerde ise "Nûn,

¹¹⁴ *el-Kitâb*, II, 113, 4 no.lu dipnot.

¹¹⁵ *el-Kitâb*, I, 311.

¹¹⁶ *el-Kitâb*, II, 38.

¹¹⁷ *el-Kitâb*, I, 204.

¹¹⁸ *el-Kitâb*, I, 207.

¹¹⁹ *el-Kitâb*, I, 207.

¹²⁰ *el-Kitâb*, II, 10.

hemzeden bedeldir."¹²¹ der. Bazı nahivciler ise şöyle bir eleştiri yaparlar: Muberrred, "Nûn, hemzeden bedeldir." diyerek Sîbeveyh'e muhalefet etmiştir.¹²²

el-Kitâb'taki ilgili yerlerde Sîbeveyh عَطْشَان vb. lafızların gayrı munsarıflılığını حمراء lafzının durumuna benzetir. Dolayısıyla Sîbeveyh'te bir çelişki yoktur. Muberrred de aynı görüşte olduğuna göre arada bir tezat durum söz konusu değildir. Çelişki Sîbeveyh ya da Muberrred'den alıntı yapanlardan kaynaklanmaktadır.

2.4. Bilgi Yanlılığı Yönünden Eleştiriler

Muberrred, *el-Kitâb*'ta bazı hatalar olduğunu söylemiş. Ancak Muberrred'in bu eleştirilerinden ancak az bir kısmı ilim adamları tarafından kabul görmüştür.¹²³

Sîbeveyh'e karşı sırf tenkit olsun diye yapılan haksız eleştiriler de vardır. Örneğin bir beytin sonundaki الحديدا kelimesini¹²⁴ mansub getirdiği için Askerî (400/1009) tarafından tenkit edilir. Askerî'ye göre bu kelimenin mecrûr gelmesi gerekirdi; Sîbeveyh, maksadına uygun olarak bunu mansub olarak kullanmıştır.¹²⁵ Ancak bu tenkit bizce haksız bir tenkittir. Çünkü ulaştığımız kaynaklarda da kelime hep mansûb olarak sunulmaktadır.¹²⁶

Sîbeveyh, البراغيث اكلوني ifadesini şaz saydığı ve buna kıyas yapılamayacağını söylediği için de eleştirilir. Gerekçe olarak da Kur'ân-ı Kerim'deki وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا ayeti¹²⁷ söylenir.¹²⁸ Ancak şu da unutulmamalı Sîbeveyh de bu ayeti verir ve bu ayete şaz demez. Aksine bu ayetteki الَّذِينَ ظَلَمُوا kısmını bedel olarak yorumlar.¹²⁹ Bizce Sîbeveyh'e yöneltilen bu eleştiri, haksızdır.

Nekraya muzaf ve mef'ûlün bih olarak gelen كل lafzıyla ilgili de "Sîbeveyh'e göre كل lafzı nekraya muzaf ve mef'ûlün bih olarak gelmez. Ancak Kur'ân'da bunun örnekleri çoktur." şeklinde eleştirilir.¹³⁰ Bu görüşün

¹²¹ *el-Kitâb*, II, 108, 314.

¹²² Udayme, *a.g.e.*, s. 19.

¹²³ Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, Beyrut, ts. II, 292; Abdulvehhâb es-Şâbûnî, 'Uyûnu'l-Muellefât, nşr. Mahmûd Fâhûrî, Halep, 1992, s. 261.

¹²⁴ *el-Kitâb*, I, 34. Beyit معاوى إنما ينثر فأسنج فلسنا بالجال ولا الحديدا şeklinde. Sîbeveyh bu beyti manaya atfa örnek verir.

¹²⁵ Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdullah b. Sa'îd el-'Askerî, *Şerhu Mâ Yaka'u fîhi't-Tashîfu ve't-Tahrîf*, nşr. Abdulaziz Ahmed, Mısır-1963, s. 207.

¹²⁶ Bu kaynaklar için bkz. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-1405, I, 389; İbn Haleveyh, *el-Huccet fi'l-Kırâati's-Seb'*, nşr. Abdul'âl Sâlim Mekrem, Beyrut-1401, s. 132; İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 389; İbn Teymiyye, *Dakâiku't-Tefsîr el-Câmi' li-Tefsîri İbni Teymiyye*, nşr. M. Seyyid el-Culeynid, Dimeşk-1404, II, 25;

¹²⁷ Enbiya (21): 3

¹²⁸ Arîd, *a.g.m.*, s. 77.

¹²⁹ *el-Kitâb*, Absusselam Harun neşri, II, 41.

¹³⁰ Udayme, *a.g.e.*, s. 19.

sahibi, Sîbeveyh'teki şu ifadeye dayanarak bunu söyler: "أكلتُ شاةً كلَّ شاةٍ" cümlesi hasen/güzeldir. "أكلتُ كلَّ شاةٍ" cümlesi ise zayıftır."¹³¹ Ancak göz ardı edilen bir husus var. Sîbeveyh, burada كلّ lafzıyla ilgili olarak "Nekraya muzaf ve mef'ûlün bih olarak gelmez" şeklinde genel bir kural vermiyor. Sadece bir cümleye ait değerlendirme yapıyor. Dolayısıyla bu, yerinde bir eleştiri değildir.

2.5. Düzensizliği Yönünden Eleştiriler

Bazıları *el-Kitâb*'ta, yöntemi belirten bir önsöz olmaması nedeniyle Sîbeveyh'i eleştirirler. Hatta Sîbeveyh'i yöntem bilmemekle suçlarlar. Bu kişilere göre "*el-Kitâb*'ta konular düzensizdir. Konular arasında sonrakini öncesine bağlayan bir bağ yoktur. *el-Kitâb*, bir araya istiflenmiş bilgi yığınınından başka bir şey değildir." Ancak ilim adamları tarafından bu fikirler reddedilir.¹³²

el-Kitâb'ın nahiv ve sarf konularını ele alma sırasıyla bugünkü sıralama farklıdır. Örneğin Sîbeveyh, nahiv konularında merfûların hepsini bir arada ele almaz. Önce müsned ve müsnedün ileyh konusunu anlatır. Sonra da sırasıyla fail, mef'ûl, hâl, leyse'ye benzeyen harfleri ele alır. Sonra da merfûlara dâhil olan mübteda-haber konusuna girer. Bu yönden eleştirilir.¹³³

Yine aynı durum bâbların sıralamasında da görülür. Sîbeveyh, bazen bir bâbın konularını peşpeşe sunmaz. Konunun bir kısmını bir babta verir. Araya başka konulara ait bab başlıkları sokar. Sonra tekrar eski konuya girer. Bu da Sîbeveyh'in eleştirildiği noktalardan birisidir.¹³⁴

Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ındaki düzen, bazıları tarafından düzensizlik olarak algılanmıştır. Ancak *el-Kitâb*'ı dikkatli bir şekilde inceleyen kimse onun iki ana kısma ayrıldığını görür. Birinci kısım, Bulak baskısında birinci cildi ve ikinci cildin de baş tarafını kaplayan nahiv bölümüdür. İkinci kısım ise ikinci cildin geri kalan kısmındaki sarf bölümüdür.

Örneğin *el-Kitâb*'ta kase/yemin konusu sarf konuları arasında ele alınmıştır. Hâlbuki kase, bir nahiv konusudur. Ancak Sîbeveyh, yemin konusunu sarf konularından tekit nunlarından bahsederken inceler. Çünkü Sîbeveyh'e göre yemin de bir tekittir.¹³⁵ Bazıları, yemin konusunun sarf konuları içinde ele alınmasını eleştirir. Ancak Sîbeveyh, yemin konusunu nahiv ilmi açısından ele almamıştır. Sîbeveyh, burada sadece yemin edatlarının yapısından ve eksiltilip eksiltilmeme konusundan bahsetmiştir. Yani yeminle ilgili i'lal konularına girmiştir. Bu da sarf ilmine dâhildir.¹³⁶

¹³¹ *el-Kitâb*, I, 274.

¹³² Şevki Dayf, *a.g.e.*, s. 60; Abdussabûr Şahîn, *a.g.m.*, s. 61.

¹³³ Hadîşî, *a.g.e.*, s. 88.

¹³⁴ Hadîşî, *a.g.e.*, s. 88.

¹³⁵ Sâhib Ca'fer Ebû Cenâil h, *Min A'lâmi'l-Basra Sîbeveyh*, Bağdat, 1974, s. 92-93.

¹³⁶ Mubârek, *a.g.e.*, 114.

el-Kitâb'taki düzensizliği bazıları da farklı bir şekilde yorumlarlar. Bunlara göre Sîbeveyh'in ölümünden sonra *el-Kitâb*'ın bazı sayfaları birbirine karışmıştır.¹³⁷ Ancak böyle bir karışıklık olsaydı bunu Ahfeş vb. büyük dilcilerin fark etmesi ve buna işaret etmeleri gerekirdi.

2.6. Kırâatları Yorumu Yönünden Eleştiriler

Kırâatlar mütevatir, âhâd ve şâz olmak üzere üçe ayrılır: Mütevâtir, meşhur yedi kıraat; âhâd, yedi kıraatı ona tamamlamak için eklenen üç kıraat ve sahabî kıraatları, şâz da bunların dışında kalan ve "Bir vecihle bile olsa Arapçaya ya da Osmânî mushaflardan birine bile uymayan kıraat" olarak tanımlanır.¹³⁸

Kur'ân-ı Kerîm, gramerciler için en önemli kaynaktır. Bu konuda Suyûtî şöyle der: "Arapçada Kur'ân'ın bütün kıraatları gramer kuralları için delil olarak kullanılır. Bunun mütevatir, ahad ya da şaz olmasına bakılmaz. İnsanlar, şâz kıraatı, bilinen kıyas ile çatışmadıkça delil olarak kabul etmişlerdir."¹³⁹ İbnü'l-Müneyyir de (638/1284) "Arapçanın kıraatlarla tashihi olur, ama kıraatların Arapça ile tashihi olmaz Dilin en belîğ örneği ile ister mütevatir, ister şaz olsun istişhâd yapılabilir." demiştir.¹⁴⁰

Sîbeveyh, Basra nahiv kurallarına uymayan kıraatları kabul etmediği, onları zayıf, kabih, redi şeklinde değerlendirdiği gerekçesiyle eleştirilir.¹⁴¹ Bu konuda en ciddî eleştiri yapan Ensârî, Sîbeveyh'in kıraatler karşısında tutumunu dört grupta toplar¹⁴²:

Kıraatlara açıkça muhalefet ettiği yerler.

Kıraatlara gizlice muhalefet ettiği yerler.

Basra kurallarına uydurmak için ayeti yorumladığı yerler.

Ayetle *el-Kitâb*'ın uyuştugu yerler.

Ensârî'nin eleştirilerine şunları misal verebiliriz:

1- "Kıraatlara açıkça muhalefet eder":

a- "أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتِهِمْ"¹⁴³ "Bu ayetteki *سواء* kelimesi kıraatlarda hem ref ile hem de nasb ile gelmiştir. Ancak Sîbeveyh, ref ile okunuşu tercih ediyor, nasb ile okunuşu kubh ve redâet ile niteliyor. Hâlbuki Hafs, Hamza ve Kisâf gibi kıraat âlimleri bu kelimeyi nasb ile okumuşlardır. Bu kelime nasb ile okunduğunda ya hâl, ya da *جعل* fiilinin ikinci mef'ulü olur."¹⁴⁴

¹³⁷ Mubârek, *a.g.e.*, 114.

¹³⁸ Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut-1991, I, 164; Şemsuddîn M. el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-'Aşr*, Kahire, ts., I, 9.

¹³⁹ Mahmûd Feccâl, *el-Îzâh fi Şerhi'l-İktirâh*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk-1989, 67-68.

¹⁴⁰ Bağdâdî, *Hizâne*, I, 23.

¹⁴¹ Ahmed Mekki el-Ensârî, "Sîbeveyh fi'l-Mizân", *Mecelletu Mecmai'l-Luğati'l-'Arabiyye*, sayı: 34, Kahire-1974, s. 104-105. Bu yönde eleştiriler için bkz. Ebü Cenâh, *a.g.e.*, s. 106-107.

¹⁴² Ensârî, *a.g.m.*, s. 105.

¹⁴³ Casiye (45): 21.

¹⁴⁴ Ensârî, *a.g.m.*, s. 105.

Ensârî, böyle dese de Sîbeveyh açıkça "Bu kelime nasb ile okunursa kabîh/çirkin veya redî/fenâ olur" dememektedir. Sîbeveyh'in orada verdiği örnek Arap kelimelerinden bir örnektir ve *خَيْرٌ* kelimesinin cümledeki nasb ile okunuşunu redî, cer ile okunuşunu da kabîh olarak nitelendirir. Sîbeveyh şöyle der:¹⁴⁵

واعلم أن ما كان في النكرة رفعاً غير صفة فإنه رفع في المعرفة. من ذلك قوله جلّ وعزّ: "أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتِهِمْ" ¹⁴⁶

وتقول: مررتُ بعبد الله خيرٌ منه أبوه. فكذلك هذا وما أشبهه. ومن أجرى هذا على الأوّل فإنه ينبغي له أن ينصبه في المعرفة فيقول: مررتُ بعبد الله خيراً منه أبوه. وهى لغة رديئة.. ولو قلت: مررتُ بخيرٍ منه أبوه، كان قبيحاً.

أحسن "Sîbeveyh, burada da" "ثم أتينا موسى الكتاب تماماً على الذي أحسن..."¹⁴⁷ b- kelimesinin ref ile okunuşunu zayıf ve kubh sıfatlarıyla nitelendirir.¹⁴⁸ Oysa bunu mahzup bir mübtedanın (هو) haberi olarak ref ile okumak câizdir. Ancak, Sîbeveyh, Basralılar ve Basralılaşanlar bu kıraata hücum etmişler ve onu zayıf, kubh ve şazlıkla nitelendirmişlerdir."¹⁴⁹

Ensârî böyle dese de bazı kaynaklarda da *أحسن* lafzının, mahzup bir mübtedanın haberi olarak ref ile okunuşu zayıf olarak nitelendirilir.¹⁵⁰

2- "Kıraatlara gizlice muhalefet eder":

a- "Sîbeveyh, يكون" ¹⁵¹ "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" nasb ile okunuşunu zayıf olarak nitelendirir.¹⁵² Ancak Kisâî ve İbnu Âmir bu kelimeyi nasb ile okurlar."¹⁵³

Ebû Bekr b. Mücâhid'e göre sadece İbnu Âmir nasb ile okumuştur. Bir yerde Kisâî'nin de nasb ile okuduğunu da söyler. Ancak bu okuyuşu hata, galat ve vehm olarak nitelendirir.¹⁵⁴

İbn Hâleveyh (370/980) ise İbnu Âmir'in nasb ile okuduğunu aktardıktan sonra bu tarz okuyuşun caiz olmadığını söyler.¹⁵⁵

Ayrıca Şevkî Dayf da Sîbeveyh'in, burada cumhurun kıraatını tercih ettiğini ve İbnu Âmir kıraatına saldırmadığını söyler.¹⁵⁶

¹⁴⁵ Bkz. *el-Kitâb*, I, 233.

¹⁴⁶ Casiye (45): 21.

¹⁴⁷ En'am (6): 154.

¹⁴⁸ *el-Kitâb*, I, 270.

¹⁴⁹ Ensârî, *a.g.m.*, s. 106.

¹⁵⁰ Ebu'l-Bekâ Muhibbuddin Abdullah b. Ebî Abdillâh el-Huseyn b. Ebî'l-Bekâ, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, nşr., Ali Muhammed el-Becâvî, Yy., ts., I, 266.

¹⁵¹ Yasin (36): 82

¹⁵² *el-Kitâb*, I, 423.

¹⁵³ Ensârî, *a.g.m.*, s. 106.

¹⁵⁴ Bekr Ahmed b. Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1400, I, 169, 206-207, 372-373.

¹⁵⁵ İbn Hâleveyh, *a.g.e.*, s. 88.

¹⁵⁶ Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 81.

b- "Sîbeveyh, "أولئك هم خير البرية" 158 - "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ" 157- bu ayetlerdeki البرية ve النبي şeklinde okunuşunu redaet ve azlıkla nitelendirir.¹⁵⁹ Hâlbuki kıraat imamlarından Nâfi bunları hemzeli okur. Hem de hemzeli okuyuş da hemzesiz okuyuş da fasih/arı dilli Araplardan gelmiş birer lehçedir."¹⁶⁰

Nâfi haricindeki diğer kıraat âlimleri ise şeddeli yâ ile النبي ve البرية şeklinde okumuşlardır.¹⁶¹ Sîbeveyh burada da cumhurun kıratını tercih etmiştir.

3- "Basra kurallarına uydurmak için ayeti yorumlar":

a- "الزانية والزانية فالجلدوا كل واحدٍ منهما مائة جلد" 162 "Sîbeveyh'e göre الزانية kelimesi mübtada, haberi de mahzuptur. Bu mahzup haber عليك الزانية ya da فيما يُتلى عليك الزانية şeklinde okunur. Bu mahzup kısmı ise yeni bir cümlenin başıdır.¹⁶³ Ferrâ, Muberrred, ez-Zeccâc ve ez-Zemahşerî gibi dilcilere göre ise bu ayette الزانية mübtada, فالجلدوا kısmı ise haberdir."¹⁶⁴

Ensârî'nin "الزانية والزانية فالجلدوا كل واحدٍ منهما مائة جلد" ayetini delil göstererek Sîbeveyh'i eleştirmesi de haksızlıktır. Çünkü Sîbeveyh bununla ilgili olarak "Bazıları "والسارق والسارقة" ve "الزانية والزانية" şeklinde nasb ile de okumuştur. Bu okuyuş Arapçaya aykırı değildir. Ancak kıraat imamlarının geneli sadece ref ile okumuşlardır" diyerek¹⁶⁵ kıraat imamlarının genel kabulüne uyar. Ensârî'nin bu eleştirisi haksız gözükmemektedir. Ensârî'nin bu eleştirilerinde Basra Dil Okulu'na karşı bir taassup da sezilmektedir. Ensârî'nin "Sîbeveyh, Basralılar ve Basralılaştıranlar bu kıraata hücum etmişler"¹⁶⁶ vb. ifadeler onun bir mezhep taassubu içinde olduğunu hissettirmektedir.

b- "وإنَّ من المشركين استجارك" 168 - "إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ" 167 - "وإنَّ من المشركين استجارك" 168 "Sîbeveyh, Basralılar ve de Basralılaştıranlar bu ayetlerin başına انشقت السماء ve وإنَّ من المشركين استجارك şeklinde birer fiil takdir ederler. السماء ve أحد failidir. Oysa Ahfeş, Ferrâ ve genelde Kufeliler bu ayeti mübtada-haber şeklinde yorumlar ve herhangi fiil takdir etmezler."¹⁶⁹

157 Tahrîm (66): 1.

158 Beyyine (98): 7.

159 *el-Kitâb*, II, 163, 170.

160 Ensârî, a.g.m., s. 107.

161 Ebû Bekr İbnu Mücâhid, a.g.e., I, 693; Ebû Zur'a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Huccetu'l-Kirâât*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1402, 1982, s. 769.

162 Nur (24): 2.

163 *el-Kitâb*, Emîl Bedî' Ya'kûb neşri, I, 196-197.

164 Ensârî, a.g.m., s. 108.

165 *el-Kitâb*, Abdusselâm Hârûn neşri, I, 144.

166 Ensârî, a.g.m., s. 106.

167 İnşikak (84): 1.

168 Tevbe (9):6.

169 Ensârî, a.g.m., s. 109.

Ensârî, Sîbeveyh'i bu şekilde eleştirirken *el-Kitâb*'ta bu ayetler ele alınmamıştır.

Udayme de tam tersini söyleyerek bu konuda Sîbeveyh'i eleştirir. Şöyle der: "Nahivcilere göre şart edatları fiil cümlelerinin başına gelir. Bu nedenle de "وإن أخذ من المشركين استجارك"¹⁷⁰ ayetinin başındaki أخذ kelimesini gizli bir fiilin faili olarak kabul ederler. Ama Sîbeveyh, bu genel kurala muhalefet etmiş ve "إذا السماء انشقت"¹⁷¹ ayetindeki السماء kelimesini mübteda olarak kabul etmiş, gizli bir fiilin faili olarak görmemiştir."¹⁷²

Ancak *el-Kitâb* incelendiğinde Sîbeveyh'in in şart edatından sonra merfû, mansub veya mecrur bir isim geldiğinde bunların başında gizli bir amil fiil takdir ettiği görülür.¹⁷³

Mekkî b. Ebî Tâlib (437/1045)'e göre de bu vb. ayetlerde şart edatından sonra gelen isimler mahzûf bir fiille merfudurlar ve Basralı dilciler de bu görüştedir.¹⁷⁴

Bütün bunlara binaen Ensârî, Sîbeveyh'in bu şekilde gramer kurallarını bir kefeye; Kur'ân ayetlerini de öbür kefeye koyduğunu, gramer kurallarına uymayan ayetleri zayıflık, kubh/çirkinlik ve redâet/fenâlık sıfatlarıyla nitelendirdiğini söyler.¹⁷⁵

Ensârî, Sîbeveyh'in kabul ettiği kıraatı alıp diğer kıraatları eleştirmesini sanki Kur'ân'a yapılmış bir eleştiriymiş gibi kabul etmektedir. Ancak bizzat kıraat kitaplarında yedi kıraat imamına ait kıraatların içinde de şâzz kıraatlar olduğu kabul edilir.¹⁷⁶

İkinci bir husus olarak ayetlerin irabıyla ilgili yorum farkı nedeniyle de Sîbeveyh'i eleştirmesi de haksızlıktır. Bu yorum farkını da Kur'ân'a muhalefet olarak algılar. Hatta Kufeli dilcilerin yorumunu Sîbeveyh'in yorumuna tercih eder. Kanaatimizce burada biraz Kufe taraftarlığı yapmaktadır. Zaten kendisi de bunu itiraf etmiş gibi şöyle der : "Ben, fikrimi *el-Kitâb*'tan bulduğum delillerle savduğumda, benim Basralılar'ı, özellikle de Sîbeveyh'i suçladığımı söyleyip *el-Kitâb*'ta buna delil olacak bir ifade olmadığını söylerler. Oysa ben konuyla ilgili birçok ayeti buldum."¹⁷⁷

Kaldı ki kıraat imamları da birbirlerinin kıraatlarını isim vererek veya vermeyerek eleştirmişlerdir. Yukarıda verilen misaller dışında kıraatları yediyle sınırlandıran İbn Mucâhid (324/936), Mufaddâl'in Âsım'dan naklettiği

¹⁷⁰ Tevbe (9):6.

¹⁷¹ İnşikak (84): 1.

¹⁷² Udayme, a.g.e., s. 10.

¹⁷³ *el-Kitâb*, Abdusselâm Hârûn neşri, I, 263; III, 113.

¹⁷⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *Muşkilu'l-Râbi'l-Kur'ân*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, I, 107.

¹⁷⁵ Ensârî, a.g.m., s. 104-105.

¹⁷⁶ Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbu'l-Murşidi'l-Vecîz ilâ 'Ulûmin Tete'allaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, TDV Yayınları, Ankara-1986, s. 174; Abdulfettâh İsmail Şelebî, "Sîbeveyh, ve Berâetuhu min Tuhmeti't-Ta'ni fil'-Kurâat", *Buhûsu Külliyyeti'l-Lugati'l-'Arabiyye*, II/2, Mekke-1404-1405, s. 37.

¹⁷⁷ Ensârî, *ed-Difâ' 'ani'l-Kur'ân, Dâru'l-Me'ârif*, Kahire, 1973, s. 3.

178 *وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ* ayetindeki *يُبَيِّنُهَا* fiilinin *يُبَيِّنُهَا* şeklinde nûn ile okunuşu; Hârice'nin Nâfi“den naklettiği *يُبَيِّنُهَا* şeklindeki hemzeli okuyuşları *galat/hatalı* olarak nitelendirmiştir.¹⁷⁹ Hem kıraatların yediye taksim edilmesi işini Sîbeveyh'ten yaklaşık 144 sene sonra vefat eden İbn Mucâhid (324/936) h. 300 yıllarında yapmış¹⁸⁰ ve bu taksim ilim adamları tarafından kabul görmüştür. Sîbeveyh olsun eserlerinde yedi kıraat imamının kıraatlarını eleştiren diğer ilim adamları olsun bunların yedi kıraat imamını tanımadıkları da ifade edilir.¹⁸¹ Şunu da ilave etmemiz gerekir: Her dilci hangi şehirde yaşıyorsa genelde oradaki kıraat imamlarının kıraatlarını tanımışlar ve eserlerinde bu imamların görüşlerine yer vermişlerdir.¹⁸²

Şevkî Dayf da, hicrî üçüncü asırda bazı Basralı dilcilerin kıraatları eleştirdiğini, ancak bunun örneklerinin de genelleştirilemeyecek kadar az olduğunu söyler. *el-Kitâb*'ta ise kıraatların reddedilişi ya da zayıf kabul edilmesini gösteren açık ifadeler olmadığını belirtir.¹⁸³

Yine Sîbeveyh, muzaf ile muzafun ileyh (tamlayan-tamlanan) arasına sadece şiirde başka bir öge gelebileceğini, bunun da şiir zaruretine binaen olabileceğini söyler. Bu kuraldan dolayı da eleştirilir. Çünkü İbn Âmir kıraatına göre *وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ*¹⁸⁴ ayetinde muzaf ile muzafun ileyh arasına mef'ûl girmiştir. Hatta İbn Mâlik, İbn Hişâm¹⁸⁵ gibi sonraki dilciler bu kıraatı da delil göstererek bazı şartlarla muzaf ile muzafun ileyh arasına mef'ûl ya da başka bir öge girebileceğini söylemişlerdir. Zemahşerî (538/1144) ise İbn Âmir'in bu kıraatını Kur'ân nazımının güzelliğine aykırı bulur.¹⁸⁶ Ferrâ da bu kıraatı ve buna delil gösterilen beyitle ilgili olarak “Bu görüşün herhangi bir değeri yoktur” der.¹⁸⁷ Ancak bazıları Ferrâ'nın ifadesinden onun İbn Âmir kıraatını savunduğunu çıkarırlar.¹⁸⁸ Böyle bir çıkarım yanlıştır.

Ancak Sîbeveyh, kıraata muhalefet edilemeyeceğini, çünkü kıraatın *sünnet* olduğunu da söyler.¹⁸⁹

178 Bakara Suresi (2): 230.

179 Şelebî, *a.g.e.*, s. 38.

180 Şelebî, *a.g.e.*, s. 20-21.

181 Şelebî, *a.g.e.*, s. 22.

182 Şelebî, *a.g.e.*, s. 24.

183 Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 19.

184 En'am (6): 137.

185 İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyeti İbni Mâlik*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1979, III, 180.

186 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., II, 54.

187 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Aḥmed Yûsuf en-Necâfî, Beyrut-1980, I, 358.

188 M. Huseyn Âli Yâsîn, *ed-Dirâsâtu'l-Luġaviyye 'Inde'l-'Arab ilâ Nihâyeti'l-Karni's-Sâlis*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut-1980, s. 352.

189 *el-Kitâb*, Abdusselâm Hârûn neşri, I, 148.

Sîbeveyh'in bazı kıraatlara az işlek dediği görülür. Örneğin¹⁹⁰ وَلَا تَحِينَنَّ مَنَّاصْ şeklinde merfu okuyuş kalil/az işlek." der.¹⁹¹ Ancak kıraatları çirkin, zayıf, kötü vb. sıfatlarla nitelendirmemeye dikkat ettiği görülür.

Sîbeveyh, Basralı olduğu için sadece Basralı kıraat âlimlerini yakından tanıyordu ve sadece Basra kıraati konusunda ayrıntılı bilgiye sahipti. Diğer şehirlerdeki kıraatleri ise çok iyi tanımiyordu. Bu yüzden diğer şehirlerde okunan kıraatleri kıraatın sahibi belirtmeden yalnız şehre nisbet ederek söylüyordu.¹⁹²

Son olarak şunu da söylememiz gerekir: Sîbeveyh, bazı kıraatları eleştirmiş olsa bile bu, sadece Sîbeveyh'e ait bir özellik değildir. Genelde bütün Basralı gramerciler kurallarına uymayan kıraatları tenkit ettiklerinden dolayı eleştirilirler ve gramer kuralını, Kur'ân metninin önüne geçirmekle suçlanırlar.¹⁹³ Örneğin, Sîrâfî (368/979), Taberî (310/922), İbnu Cinnî (392/1002), Ferrâ, Mekkî b. Ebî Tâlib, İbnu Usfûr (669/1271) ve Zemahşerî gibi nahiv ve tefsir âlimleri İbnu Âmir'in mütevatir bir kıraatını, çeşitli ifadelerle eleştirmişler, bu kıraatının hatalı olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁹⁴ Yine on kıraat imamından biri olan Hamza da mütevatir bir kıraatından dolayı Ebû Zeyd el-Ensârî, Asmaî, Ya'kûb el-Hadramî, Muberrred ve Zeccâc tarafından eleştirilmiştir. Hatta Zeccâc, Hamza'nın bu kıraatını çirkin olarak nitelemiştir.¹⁹⁵ Üstelik Muberrred, وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ¹⁹⁶ ayetindeki¹⁹⁶ الأرحام lafzının mecrur okuyuşunu helal saymaz. Ancak Hamza bunu mecrur okur.¹⁹⁷ Sîbeveyh ise bu ayete girmeden konuyla ilgili olarak harfî cerri tekrarlamadan mecrur bir zamire yapılan atfın çirkin olacağını söyler.¹⁹⁸ Bunların misalleri çoğaltabiliriz.¹⁹⁹

SONUÇ

Sîbeveyh'in vefatına kadar olan nahiv çalışmalarının özeti, *el-Kitâb*'ta derlenip toplanmış, bu sayede günümüze kadar ulaşmıştır. Sîbeveyh, eserinde sadece hocalarının görüşlerini aktarmakla kalmamış, bunların yanında yaptığı güzel tahlil, değerlendirme, tercih ve istinbatla da güçlü ilmî şahsiyetini ortaya koymuştur.

Sîbeveyh'in ilmî kişiliğini *el-Kitâb* ve *el-Kitâb*'ın gördüğü büyük ilgi aslında en güzel bir şekilde anlatmaktadır. Vefatından hemen sonra eseri ilim meclislerinde okunmaya başlandığı ve yüzyıllar boyunca da bunun devam

190 Sad Suresi (38): 3.

191 *el-Kitâb*, I, 28.

192 Abdulfettâh İsmail Şelebî, "Sîbeveyh ve Berâetuhû min Tuhmeti't-Ta'n fî'l-Kirâât", *Buhûsu Kulliyeti'l-Luğati'l-'Arabîyye*, 2/2, Mekke-1404-1405, s. 24.

193 Âli Yâsîn, *a.g.e.*, s. 349.

194 Özbalıkçı, *a.g.e.*, s. 90.

195 Özbalıkçı, *a.g.e.*, s. 91-93.

196 Nisa (4): 1

197 İbnu Ya'îş, *a.g.e.*, III, 78; Ensârî, *ed-Difâ'*, s. ۲.

198 *el-Kitâb*, I, 391.

199 Özbalıkçı, *a.g.e.*, s. 90-94.

ettiği görülür. Önce Basralı iki büyük nahiv âlimi Cermî ve Mâzinî eseri, Sîbeveyh'in öğrencisi Ahfeş'ten okumuşlar, daha sonra Ahfeş'in Kûfe şehrine gitmesiyle de Kisâî eseri Ahfeş'ten okumuştur. Vefat ettiğinde Ferrâ'nın yastığının altından *el-Kitâb*'ın çıkması Kûfeli dil âlimlerinin de bu esere büyük önem verdiklerini göstermektedir. Özellikle de Muberrred'den itibaren nahiv çalışmaları yoğun bir şekilde *el-Kitâb* etrafında cereyan etmiştir. Eser üzerine yoğun bir şekilde şerh, ihtisar, talik çalışmaları yapıldığı gibi, ayrıca şiir şevahidi, garib lafızları, cümle yapıları, zor kısımları ve bazı babları üzerine de birçok çalışmalar yapılmıştır.

Eser, nahiv alanında tafsilatlı olarak telif edilip günümüze kadar ulaşan ilk eserdir. Bu eserdeki bilgileri birinci kaynak olarak kullanan Muberrred, buradaki bilgileri daha sistemli bir şekilde takdim etmiş, ama buna rağmen *el-Kitâb* otoritesinden yine bir şey kaybetmemiştir. Başta nahiv olmak üzere tefsir, belagat, şiir, lugat, kıraat gibi birçok ilim dalında ilk başvuru eserler arasında her zaman yerini korumuştur.

el-Kitâb üzerine yazıldığı andan itibaren az da olsa zaman zaman itiraz ve reddiyeler de telif edilmiş, ancak başka alimler de Sîbeveyh'i savunarak bu reddiyelere reddiyeler yazmışlardır. Bu şekilde eser ilmî faaliyetlere farklı açıdan da kaynaklık etmiştir.

Sîbeveyh'in eserine fazlalık-noksanlık (orjinallik), kapalılık, düzensizlik, bilgi çelişkisi ve yanlışlığı, kıratları tenkit gibi hususlardan dolayı bir takım eleştirilerin yöneldiği görülür. Bu eleştirilerin bir kısmı elimizdeki *el-Kitâb*'ın Sîbeveyh'in telif ettiği orijinal nüsha olup olmadığıyla ilgiliyken bir kısmı da eserin muhtevasıyla alakalıdır. Bunları maddeler halinde şöylece zikretmek mümkündür:

Esere yapılan eleştiriler içinde en haklı olanı kanaatimizce bazı ibarelerinin zorluğu nedeniyle yapılanlar gözükmektedir. Bunu da en erken dönemde yazılmasına bağlamak gerekir. Çünkü bu dönemde henüz nahiv kuralları tam olarak sistemli bir hale gelmemiş, terimler de henüz tam netliğine kavuşmamıştı. Nahiv kuralları ve terimlerinin vuzuha kavuşması daha sonraki dönemlerde olmuştur.

Eleştiriler içerisinde en haksız gözükeni ise kıraatlere saldırdığı yönündeki eleştirilerdir. Çünkü *el-Kitâb* incelendiğinde Sîbeveyh'in cumhurun kıraatini kaynak olarak kullandığı görülür. Bu yönden Sîbeveyh'i eleştiren Ensârî onun söylemediği bazı şeyleri de mefhumu muhalefete dayanarak söylemiş kabul etmektedir. Onun eleştirilerinden Basralı âlimlere karşı bir taassubu olduğu anlaşılmaktadır.

Yazıldığı andan günümüze kadar Sîbeveyh üzerine yapılan çalışmaların genelde onun daha iyi anlaşılmasına yönelik olduğu görülür. Zaman zaman reddiyeler de yazılmış, bu reddiyelere de reddiyeler yazılmıştır. Bütün bunlarla birlikte *el-Kitâb* başta nahiv araştırmaları olmak üzere lugat, lehçe, belagat, şiir, kıraat gibi birçok ilim dalında ilk başvuru en eski temel kaynaklardan birisidir.

**MAHMUD SAMİ EL-BÂRÛDÎ,
HAYATI, EDEBÎ KİŞİLİĞİ VE ŞİİRLERİNDEN ÖRNEKLER
ATILLA YARGICI***

ÖZET

**MAHMUD SAMİ EL BÂRÛDÎ'NİN HAYATI, EDEBÎ KİŞİLİĞİ VE
ŞİİRLERİNDEN ÖRNEKLER**

Mısır'da yaşamış, bakanlık ve başbakanlık yapmış Mısır'daki İngiliz hâkimiyetine karşı başlatılan isyana katıldığından dolayı, 17 yıl Seylan'da (Şimdi Sri Lanka) sürgünde yaşamış olan Mahmud Sami el Bârûdî, modern ve neo-klasik şiirin öncülüğünü yapmıştır. Özellikle Abbasi dönemi şairlerini kendisine model olarak alan şair, medih, gazel, fahr, mersiye, hikmet ve hamaset gibi türlerde şiirler yazmıştır. Bunların yanında onun zühd, vatan hasreti, sevgi, gurbet konularında da şiirleri vardır.

ANAHTAR KELİMELEER

Neo-klasik, medih, mersiye, hikmet, hamaset, zühd, vatan hasreti, sevgi.

ABSTRACT

**MAHMUD SAMI AL BARUDI'S LIFE, LITERARY PERSONALITY AND
EXAMPLES OF HIS POEMS**

Mahmud Sami al Barudi who served as the minister and prime minister, lived in exile for 17 years in Ceylon (now Sri Lanka) for participatic to an unsuccessful revolt in 1882 against the Brtish rule in Egypt. He is accepted as the leader of modern and neo-classic Arabic poetry. He wrote in the style of panegyric, elegy, wisdom, boast, heroism. Also he wrote about asceticism, nostalgia to his homeland, love and being for away from homeland.

KEYWORDS

Neo-classic, pangyric, elegy, wisdom, boast, heroism, asceticism, nostalgia of homeland, love

A.Hayati

Mahmud Sami el-Barûdî, Hicrî 1255 (Miladî 1839) yılında, Recep ayının 27'sinde Mısır'da Çerkez bir anne-babanın çocuğu olarak dünyaya geldi topçu sınıfının komutanlarından olan babası, Mehmet Ali Paşa tarafından Sudan'da Berber ve Donkula'ya idareci olarak tayin edilmiş, ölünceye kadar da bu görevde kalmıştır. Babası vefat ettiğinde henüz yedi yaşında olan Barûdî'nin eğitimini akrabalarından bazıları üstlendi ve onun yetişmesi için ellerinden geleni yaptılar.¹ Barudi yirmi yaşlarında iken Babası için yazdığı mersiyede şöyle diyordu:

* Yard.Doç.Dr.,Harran Üniversitesi Fen edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü

¹ Dayf, Şevki, el-Edebi'l-Arabiyyi'l-Muâsır fi Mısır, Dairatü'l-Maarif, Mısır, 1979,s.83. Dr. Şevki Dayf, bu eserinde doğum tarihini 1838 olarak bildirirken, bir başka eserinde 1839 olarak bildirmektedir. Dayf, el-Barûdî, Raidü's-Şi'ril Hadis,Daru'l-Maarif, Mısır, tarihsiz,s.46. Ayrıca bkz: Savran, Ahmet, 19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı, Erzurum,1987,s.149;Kuleyb, Saadüddin, el-Barûdî(Mahmud Sami), el-Mevsuatü'l-Arabiyye,

مضى وخلفنى فى سن سابعة لا يرهب الخصم ابراقى وار عاقى
 إذا تلفتت لم المح اخاتقة ياوى الى ولا ييسع لانجادى
 فالعين ليس لها من دمعا وزر والقلب ليس له من حزنه فادى²

Beni yedi yaşında bırakarak Hakka yürüdü/ artık düşman benim tehditlerimden korkmaz

Etrafıma baktığımda güvenccek bir kardeş görmedim/beni koruyacak, bana yardım için çalışacak.

Ne gözün gözyaşından başka bir sığınağı var/ne kalbin hüzünden başka vereceği bir şey

O zamanlar Çerkez ve Türklerin çocukları genellikle harp okuluna gittiğinden onu 12 yaşında iken harp okuluna gönderirler. 1854'de okulu bitirdiğinde Mısır, modern yaşamın en zor günlerini yaşıyordu. Çünkü, Muhammed Ali Paşa döneminden beri devam eden kalkınma hamlesi oğlu Abbas'ın iş başına geçmesiyle neredeyse durma noktasına gelmişti. Okulları kapattı. Osmanlı Devletini razı etmek için orduyu dağıttı. Abbas'ın halefi olan Said, her konuda olduğu gibi orduyu dağıtma konusunda onu takip etti. Barûdî bu ortamda harp okulundan mezun olduktan sonra iş bulamadı. Ama rahatı da tercih etmedi. Yeni bir sahada, Arap şiiri sahasında çalışmaya başladı. Şiir konusundaki yeteneği çok çabuk gelişti. Bunun kendisine anne tarafından miras kaldığını söylüyordu:

انا فى الشعر عريق لم ارثه عن كلاله
 كان ابراهيم خالى فيه مشهور المقالة³

Benim şiirde köklerim derinde/ Bitkinlikle elde etmedim onu
 İbrahim benim dayımdı/söyledikleriyle meşhurdu.

Barudî önce bir hazırlık yapma gereğini hissetti. Çağdaşı olan şairlerin şiirlerini beğenmedi. Bunun üzerine Cahiliye, İslamî ve Abbasî dönemi şairlerine yöneldi. Bunları okudukça hayranlığı arttı. Onu çağının çok gerilerindeki şiirleri öğrenmeye sevkeden bu hırs çevresini de değiştirmeye sevketti. Türkçe'yi çok iyi bildiğinden iş bulmak üzere İstanbul'a gitti, bir müddet dış işleri bakanlığında çalıştı. Burada Fars ve Türk edebiyatına yöneldi ve iki dilde de şiirler yazdı. Aynı zamanda Arapça şiirler yazmaya da devam etti. Burada bulunduğu sıralarda İstanbul kütüphanelerindeki Cahiliye dönemi, İslami dönem ve Abbasi dönemi divanlarını bol bol okuma fırsatı buldu. Tam o sıralarda Hidiv İsmail, kendisini Mısır valisi olarak atamalarından dolayı idarecilere teşekkür etmek için İstanbul'a geldi. İstanbul'da Barûdî ile tanıştı, onu kendine ısındırdı ve Mısır'a dönerken yanında götürdü. Şair, Hidiv İsmail'in yanında önemli bir mevkiye sahip oldu. Şansı yaver gitmeye başlamıştı. Bir müddet orduda hizmet ettikten sonra, bazı

Dımaşk, 2001,IV. 588; Rauf, İmad Abdüsselam,Mahmud Sami el-Barûdî, Mevsuatü Beyti'l-Hikme li A'lâmi'l-Arab fi'l-karneyni et-Tâsi' aşar ve'l-İşrîn,Yayın Yeri Yok, 2000, I. 534.

² Dayf, el-Barûdî, Raidü'ş-Şi'ril-Hadis, s.47.

³ Dayf, el-Edebu'l-Arabiyyi'l-Muâsır fi Mısır, s.83-84; el-Barûdî, Mahmud Sami, Divanu'l-Barûdî, Tahkik,Alı el Carim, Muhammed Şefik Maruf, Daru'l-Maarif, Mısır,1971,I, 9.

subaylarla Fransız askerlerinin yıllık gösterilerini izlemek üzere Fransaya gitti. Bununla da yetinmeyen Barûdî, Manş'ı geçerek İngiltere'nin askeri faaliyetlerini izlemek üzere Londra'ya gitti. Tekrar Mısır'a dönen Barûdî, hayatının bu döneminde dünyasında var olanları ve Mısır'ın doğal güzelliklerini şiirlerinde tasvir etmeye başladı. Bu arada fitratında var olan askerî ruhu, gücü ve kahramanlığı da şiirlerinde dile getiriyordu. 1866 yılında başlayan Girit isyanını bastırmak için bir tümen askerle Girit'e gönderildi. Burada gösterdiği üstün başarılarından dolayı Osmanlı Devleti tarafından ödüllendirildi. Barûdî bu savaşta meşhur Nuniyyât'ını yazdı:

أخذ الكري بما قد الاجفان وهفا السري بأعنة الفرسان
واليل منشور الذوائب ضارب فوق المتالع والربى بجران
لا تستبين العين في ظلماؤه إلا الشتعال اسنة المرا⁴

Gözlerimi uyku tutmaya başladı fakat gece yolculuğu ellerinde dizginler olan süvarileri zayıflattı/Saçlarının perçemleri yayılmış olan gece, tepelerin üzerinde hâkimiyet kurmakta/Göz, karanlıklar içinde ancak mürran ağacının sivri uçlarındaki parıltıyı görebilmekte.

1877'de Rusya Osmanlıya savaş açınca Mısır da Osmanlıya bu savaşta yardımcı oldu. Barudi bu savaşta yerini aldı ve vatanına özlemine mısralarla dile getirdi. Daha sonra Mısır'a başı dik bir şekilde dönen Barudi, önce Şarkıye müdürlüğüne, sonra da başkent valiliğine atandı. Bu sırada Mısır'da Hidiv İsmailin yabancıların farklı idari işlere müdahalesine imkân vermesini ve bozuk mali politikasını eleştiren bir grup ıslahatçının ve bazı gazetelerin kışkırtmasıyla milliyetçi hareketler ortaya çıkmaya başladı. Barudi bu hareketi başlatanlara destek verdi. Hidiv İsmailin yerine geçen oğlu Tefik, önceleri ıslahatçıların önerilerine olumlu cevap vermiş ve parlamenter sistemi vaad etmiş, Barudi'yi de Harbiye bakanı yapmıştı. Tefik, birden bire millete verdiği sözden vaz geçti, beklenen parlamenter sistemi getirmedi. Bu kararda İngilizler ve Fransızlar da Mısır'ın iç işlerine karışmaya başlamışlardı. Bütün bunları protesto eden Barudi görevinden istifa etti. Tefik'in halkın isteklerine cevap vermemesi üzerine 1882'de Ahmed Arabî'nin liderliğinde meşhur Arabi Paşa isyanı baş gösterdi. Barudi İngilizlerin yardımıyla bastırılan İsyana Barudi de katıldı. Şiirlerinde belirttiği gibi bu isyana katılmakta tereddütlü idi. İsyana başarılı olmayınca önce idama mahkûm edilen Barudi'nin cezası sonra sürgüne çevrildi. Seylana sürgün olarak gönderilen Bârûdî burada 17 sene kaldı. Burada kaldığı müddetçe elemelerini, gurbetini ve manevî yaralarını şiirleriyle terennüm etmeye başladı. Sürgünde bulunduğu sırada eşi ve kızı vefat etti. Kendisinin sağlığı da iyiden iyiye bozulmaya başlamıştı. Burada İngilizce öğrenen ve bir de İngilizceden Arapça'ya kitap tercüme eden şair, aynı zamanda eski şiirleri ihtiva eden "muhtarat" isimli kitabını telif etmeye başladı. Bu eserinde otuz şaire ve onların kaside ve

⁴ Dayf, , el-Barûdî, Raidü'ş-Şi'ril-Hadis, s.56-57.; Dayf, el-Edebi'l-Arabiyyi'l-Muâsir fi Mısır, s.84-85.

şairlerine yer verdi. 1900 yılında af çıkınca tekrar vatanına dönerek evini edebiyatçı ve şairlerin toplantı yeri haline getirdi; İsmail Sabri Paşa, Halil Mutran, Ahmed Şevki, Hafız İbrahim, Muhammed Hilal gibi şair ve edebiyatçılar evinin müdavimleri arasındaydı. Ancak çok uzun süre yaşamadı ve 1904 yılında vefat etti. Vefat ettiğinde “Muhtarat” isimli eseri ve “Divan”ı henüz basılmamıştı. Divanının iki cildi 1915 yılında, ölümünden yaklaşık 11 sene sonra yayımlanabildi. Bunlarla gelecek nesillere iki önemli hazine bırakmış oldu.⁵

B. Edebî Kişiliği

Barûdî'nin yaşadığı hayatın onun edebî kişiliğinin oluşmasında etkileri büyüktür. Birçok sebep onun normal şairlik çerçevesini aşır onun mükemmel şair olmasına katkı sağlamıştır. Bu sebeplerden birisi duygularının, hayalinin ve sanat iradesinin istediği gibi şirin dizginlerini eline aldığı şiire olan yüksek kabiliyetidir Buna Çerkez asıllı olmasından dolayı miras aldığı sert mizacını ve geniş ümitlerini de eklemek gerekir. Hatta bu miras onun kendisini Memluklu ataları tarzında süvari olarak hissetmesine sebep olmuştur. Bu duyguda hamaset şiirlerini okuması, çocukluğunda ve gençliğinde arap süvarilerinin hayatları üzerinde vukufiyet peyda etmesi de etkili olmuştur. Bu miras kendi gayretleriyle elde ettiği eski Arap şiri müktesebatıyla karşılaşır. Buna Türkçe, Farsça ve İngilizce okuduğu şiirler de eklenmelidir. Hayat şartları onu Avrupa'ya seyahat etmeye ve Avrupa hayatını görmeye sevketmiştir. Bütün bu özelliklerle o kendi çağlarında yabancı kültürlerden bilgiler toplayan Abbasi şairlerine benzemektedir. Her ne kadar bu yabancı kültürler onun şiirini çok etkilemese de, onun edebî kişiliğinin oluşmasında etkili olmuştur.⁶

Bârûdî'nin edebî kişiliğini oluşturan unsurların hepsi bunlar değildir. Burada onun edebî kişiliğini oluşturmada önemli etkisi olan bir hususu daha zikredebiliriz. O da Müşahede ettiği tabiatı, siyasî ve millî hadiseleriyle Mısır çevresi faktörüdür. Bu çevre, onun edebî varlığına çok önemli katkılar sağlamıştır. Öyle ki, zaman ve mekân unsurlarıyla bütün Mısır hayatını onun gibi tasvir eden bir başka Mısırlı şair yoktur.⁷ Diğer taraftan Bârûdî'nin dini bir kültüre sahip olduğunu da unutmamak gerekir. O Şeyh Cemaleddin-i

⁵ Dayf,el-Edebi'l-Arabiyyi'l-Muâsır fî Mısır, s.85-86 ; Ayrıca bkz: el-Bu'yeynî, Necîb, Şuarâu Arab Muasirûn, Dâru'l-Menâhil, Beyrut, 1991,s.10-11;Ostle, R.C, “al-Barudî, Mahmud Samî,” Encyclopedia of Arabic Literature, London, 1998,s.137-138. Şairin “Muhtârât isimli eseri, Abbasi dönemi şairlerinden otuz şairin seçme şiirlerini ihtiva etmektedir. Şair, bu kitabı, geleneksel şiir konularına uygun olarak tasnif etmiştir. Kuleyb, Saadüddin, “el-Bârûdî(Mahmud Sâmî)”, El-Mevsû'atu'l-Arabiyye, IV, Dimaşk, 2001, 589; Abdusselam Rauf, İmâd, “Mahmud Sami Bârûdî”, Mevsû'atu Beytü'l-Hikme Li'alemi'l-Arab, Bağdad, 2000,I,534.

⁶ Dayf, el-Barûdî, Raidü's-Şi'ril Hadis, s.97.; Dayf, el-Edebi'l-Arabiyyi'l-Muâsır fî Mısır, s.86-87

⁷ Dayf el-Edebi'l-Arabiyyi'l-Muâsır fî Mısır, s.87

Afgani'nin talebelerinden ve Muhammed Abduh'un da arkadaşlarındandı.⁸ Onun bu dini yönünün, özellikle zühd ve hikmet şiirlerini ve peygamberimizle ilgili bir Medih şiirini yazmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Bütün bu unsurların ışığında Bârûdî'nin şiirlerine baktığımızda elde ettiği Arap unsurunun kuvvetini görürüz. Bu Arap unsurunu, kendi çağındaki edebiyat ve dil üstatlarından ders alma yoluyla elde etmemiştir. O bu birikimi doğrudan doğruya, cahiliye, İslami dönem ve Abbasi dönemi şiirlerini bizzat okuyarak elde etmiştir. Bârûdî, Arap şiirinin örneklerini okumaya, kendisinde köklü Arap şiiri bir tabiat haline gelinceye kadar devam etmiştir. Özellikle küçük yaşlardan itibaren bu türlü şiirleri okuması ve dinlemesi, birçok şiiri ezberlemesi onda Arapça'nın en ince gramer özelliklerinin de yerleşmesine sebep olmuştur. Bütün bunların yanında okuduğu şiirlere eleştiriler getirmesi de onu şiir sanatında prenslere layık bir konuma getirmiştir.⁹ Onun sanat anlayışında eskiyi bütünüyle reddetmek yoktur. Onun reddettiği şey, çağdaşlarının yöneldiği “شعر الغث” olarak nitelendirilen içi boş şiirdir. Şu kadar var ki, o Abbasi dönemi şiiriyle ondan önceki dönem şiirlerini reddetmemiş, onların şiir kalıplarında şiirlerini nazmetmiştir. Onun bu yönelişi, kendi asrında bir “devrim” olarak nitelendirilmektedir. Çünkü, bu kendi asrında alışılmış olan şiirin kalıplarının dışına çıkıp, onların alışkın olmadığı, bilmediği üsluplara dönmeyi ifade etmektedir. Ancak onun çağdaşı olan şairlerin zevk-i selimleri bozulduğundan bu devrim niteliğindeki şiirin kıymetini takdir edemediler ve o şiirin içindeki güzelliği de hissedemediler. Barudi şiirlerini Abbasi dönemi ve daha önceki dönemlerin şairlerinin yolunu takip ederek kalıba döktü. Bunu kendisine bir tarz edindi. O Nabîğa, Beşşar, Ebu Nüvas, Mütenebbi, Ebu Firas ve Şerif Rıza gibi şairleri taklit etmiş, nazmettiği şiirleri onlarınki ile karşılaştırmıştır. Onun sanattaki yolu, eski Arap şiirinin üslubunu tekrar diriltmek ve ihya etmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Barudi Arap şiirini iktibas ederken, bu iktibas onun muhtevası bakımından değil, üslup ve belağat (cezalet) bakımından olmuş, böylece modern çağ arap şiirindeki yerini almıştır. O bu yönüyle çağdaşları olan Saatî, Attâr, Emîn el Cündî, Muhsin el Amî gibi cinas, kinaye, istiare ve tevriye gibi sanatların içinde boğulmuş olan şairlerden de ayrılmaktadır. Bu tarzıyla o neo-klasik şiirin öncülüğünü yapmıştır. Daha sonra Mısır ve Irak'da şairin yolunu takip eden şairler olduğunu görüyoruz. Ayrıca şiiri geçmişteki sağlamlığına kavuşturduğu gibi, ona kendisini, çağını ve çevresini de ilave ederek, ülkesini, menşeyini en güzel şekilde tasvir ederek canlı bir şiir örneği takdim etmiştir.¹⁰ O, medih, gazel, fahr, mersiye, hikmet ve hamaset gibi

⁸ Kuleyb, Saadüddin, “el-Bârûdî (Mahmud Sâmî)”, El-Mevsû'atu'l-Arabiyye, IV, 589.

⁹ Dayf, el-Barûdî, Raidü's-Şi'rîl-Hadis, s.98; Dayf, el-Edebi'l-Arabiyyi'l-Muâsır fî Mısır, s.87-88

¹⁰ Dayf, a.g.e, s.88-89; Ostle, R:C, “al-Bârûdî, Mahmud Samî”, Encyclopedia of Arabic literature, London, 1998, s.137-138.; el Kettânî, Abdurrahim, Bağdad, Abdulaziz, el-Müfid fî Terâcim, Daru's-Sakâfe, Daru'l-Beydâ, 2000, s.355.

türlerde şiirler yazmıştır. Onun, bunların yanında zühd, vatan hasreti, sevgi, gurbet konularında da şiirleri bulunmaktadır.¹¹

C. Şiirlerinden Örnekler

Bârûdî, yaşadığı hayatı ayrıntılarıyla ince bir şekilde tasvir etmektedir. Arabi İsyânından önceki hayatındaki refahı, eğlenceyi, neşeyi en güzel şekilde tasvir ettiği gibi, içinde kuşların, ağaçların ve türlü türlü bitkilerin bulunduğu Mısır çevresini de en açık bir şekilde tasvir etmiştir. Mısır'da bol miktarda yetişen pamuğu tasvir ederken şöyle der:

القطن بين ملوّز ومنور	كالعادة ازدانت بانواع الحلى.
فكان عاقده كرات زمرّد	فكان زاهره كواكب فى الروا
عنه القيود من الجداول قد مشى	دبت به روح الحياة فلو وهت
فأصوله الدكناء تسبخ فى الثرى	وفروعه الخضراء تلعب فى الهوا
لم يسر فيه الطرف مذهب فكرة	محدودة إلا تراجع بالمنى ¹²

Güzelliği ve beyazlığı arasında pamuk/çeşitli takılarla süslenmiş bir güzel kadın gibi

Pamuğun açılmamış yeşil kozası sanki zümrüitten küreler gibi/sanki onun parlak beyazlığı güzel görünüşte yıldızlar gibi.

Hayatın ruhu onunla canlandı şayet dayanıksız olsaydı/ su cetvellerinin parangaları, yürürdü.

Siyahımsı rengiyle kökleri toprakta yüzer/ yeşil dalları ise havada oynar.

Bu bitkiye her baktığımda emellerimin gerçekleşeceğini görürüm.

Bârûdî'nin pamuğu tasviri yanında serçeyi, yıldızları, atları ve içkiyi, içki meclislerini tasvirleri de dikkatleri çekmektedir.¹³ Osmanlı devletinin savaşlarına katılan şair, buradaki gördüğü manzaraları en güzel şekilde tasvir etmiş, kahramanlık duygusunu en güzel şekilde ortaya koymuştur. Bununla birlikte onun şiirlerinde atalarının asalet ve şereflerinin de izlerini görüyoruz. Bu açıdan o piramitleri vasfederken şöyle der:

سكّ الجيزة الفيحاء عن هرمى مصر	لعلك تدرى بعض ما لم تكن تدرى
بناءان ردا صولة الدهر عنهما	ومن عجب أن يغلبا صولة الدهر
أقاما على رغم الخطوب ليشهدا	لبانيهم ا بين البرية بالفخر
فكم امم في الدهر بادت وأعصر	خلت وهما اعجوبة العين والفكر ¹⁴

Mısır'ın iki piramidini geniş, hoş kokulu Giza şehrine sor/belki de bilmediğin bazı şeyleri öğreneceksin

¹¹ el-Bu'yeynî, Necîb, Şuarâu Arab Muâsırûn, Dâru'l-Menâhil, Beyrut, 1991,s.9.

¹² Dayf, el-Edebi'l-Arabiyyi'l-Muâsır fî Mısır, s.89; el-Bu'aynî, Necîb,Şu'arâu Arab Muâsırûn, Daru'l-Menâhil, Beyrut,1991, s.20.

¹³Bu'aynî, Şu'arâu Arab Muâsırûn, s.20-22

¹⁴ Dayf, el-Edebi'l-Arabiyyi'l-Muâsır fî Mısır, s.90

Onlar, zamanın saldırılarına mukabele etmişler/Ve ilginçtir ki, bu savaştan galip çıkmışlardır.

Zorluklara rağmen inşa ettiler göstermek için/yapanları insanlar arasında övünç ile.

Zamanlar boyunca nice ümmetler gözüktü ve nice asırlar/ geçmesine rağmen, o iki piramit, iki harika olarak kaldı.

Bârûdî kendisine milli hareketlere çağırınların çağrılarına kulak verdi ve sistemi ıslaha yönelik siyasî şiirler de nazmetti. Bu şiirlerinde insanların hamiyetlerine hitabet etti, yönetimin değişmesini istedi. Bu konuda yazdığı uzun kasidesinde, devletin güçsüz kişilerin eline geçmesinden şikayet eder, İsmail döneminde ülkeyi idare edenleri eleştirir ve ülkeyi ne hale getirdiklerini dile getirir ve şöyle der:

ذلت بهم مصرُ بعد ال عز واضطربت قواعد الملك حتى ظلَّ في خللٍ
واصبحت دولة فسطاط خادعة بعد لإباء وكانت زهرةً الدول¹⁵

Mısır, izzetle yaşadıktan sonra onlarla zillete düştü ve sarsıldı/ devletin direkleri, karışıklık devam etti

Mısır devleti alçaldı/ azamete eriştikten sonra, devletlerin en şaşaalısı iken

Tevfik döneminde bakan olan şair, daha sonra Arabi isyanına katıldı. Kalbindeki ümitler sönmemiş, aksine alevlenmişti. Bu devrede yazdığı bir şiirinde şöyle der:

فيا قومُ هبُّوا إنما العمر فرصة وفي الدهر طرق جمّة ومنافع
أرى أروسا قد أينعت لحصادها فأين - ولا أين - السيوف القواطع¹⁶

Ey milletim. Kıpırdayın. Ömür bir fırsattır/ Bu zamanda birçok yollar ve menfaatler var

Başlar görüyorum hasat vakti gelmiş/Öyleyse, öyleyse nerede keskin kılıçlar.

Bârûdî isyanın bastırılmasından sonra mahkameye çıkarılır ve Serendib'e yani Seylan'a sürülür. Hayatında kötü bir dönem başlar. Hayatındaki bu değişim şiirine de yansır. Burada bulunduğu yıllarda şiirlerinden adeta elem, şikayet, memleket özlemi fişkirir. Yakınlarından ölenler için mersiyeler yazar. Sanki kendisine mersiye yazıyor gibidir. İlk eşi öldükten sonra yazdığı bir mersiyede duygularını şöyle şiire yansıtır:

أيد المنون! قدحت أي زناد واطرت أية شعلة بفؤدى
أوهنت عزمى وهو حملة فيلق وحتمت عودى وهو رمح طرادى
لم ادر هل حطب ألم بساحتى فأناخ أم سهم أصاب سواد
أقدى العيون فأسيلت بمدامع تجرى على الخدين كالفرصاد
ما كنت أحسبني أراع لحادث حتى منيت به فأوهن أدى
أبلتتى الحسرات حتى لم يكد جسمى يلوخ لأعين العواد
أستنجد الزفرات وهى لوافح وأسفه العبرات وهى بوادى

¹⁵ Dayf, a.g.e, s.90

¹⁶ Dayf, a.g.e, s.91

لا لوعتى تدغ الفؤاد ولا يدي تقوى على ردّ الحبيب الغادى
يا دهر فيم فجعتنى بحليلة؟ كانت خلاصة غدنى وعتادى
إن كنت لم ترحم ضنائى لبعدها أفلا رحمت من الأسى أولادى
أفردتهن فلم ينمنن توجعاً قرحى العيون رواجف الأكياد
القين در عقودهن، وصعن دُرّ الدموع قللاند الأجياد
فخدودهن من الدموع ندية وفلوبهن من الهموم صوادى¹⁷

Ey ölümün eli! Demirden bir ateş çıkardın/Kalbimi o ateşle tutuşturdun

Ey ölüm. Sen saldıran ordu gibi güçlü olan azmimi zayıflattın/Bir

Mızrak gibi sağlam olan bedenimi kırdın

Evimin avlusuna bir musibet mi geldi anlayamadım/ Yoksa bana bir ok mu isabet etti?

Gözüme toz kaçtı, akıttı gözyaşlarını/kıpkırmızı bir boya gibi iki yanağıma dökülen

Sanmazdım bir musibetten korkup titreyeceğimi/Bu ölümle imtihan edilinceye kadar. Bu da zayıflattı kuvvetimi.

Hüzünler bitirdi beni görünür görünmez/ bedenim ziyaretçilerin gözlerine

Beni yakan inlemelerimden medet istiyorum/Gözlerimde yaşlar varken, içimdeki ağlamalar sersemletti beni.

Ne hüznüm kalbimi bırakıyor ne de elim/giden sevgiliyi getirebiliyor

Ey zaman! Bana eşimden dolayı niçin acı çektirdin?/O sahip olduklarımın en değerlisi idi

Bana acımadıysan şayet/Hüzünlenen çocuklarıma da mı acımadın

Yalnız bıraktın onları, bu yüzden uyuyamadılar acıdan/gözleri yaralı, kalpleri korku içinde

Gerdanlıklarının incilerini attılar ve yaptılar/gözyaşlarının incilerinden gerdanlık

Yanakları gözyaşlarıyla hep ıslak/Kalpleri ise hüzünlerden hep susuz

Şair, eşinin ölümünden dolayı hüznünün ve gamının şiddetinden olsa gerek, onun ölümünden kısa bir müddet sonra vefat eden kızı için sadece iki beyitlik bir mersiye ile duygularını dile getirir:

فزعتُ إلى الدموع، فلم تجبني وفقدُ الدمع عند الحزن داءً
وما قصرتُ في فزع، ولكن إذا غلب الأسى ذهب البكاء¹⁸

Korkarak göz yaşlarına sığındım, bana cevap vermedi/Hüzün anında gözyaşının yokluğu devadır.

Şiddetli hüznümü azaltmadım, fakat/hüzün galip gelince gözyaşı gitti.

Barudî bir çok şair gibi sevgi ve aşk konusunda da şiirler yazmıştır. Aştan çektiği sıkıntıları, elemleri ve tattığı lezzetleri şiirlerine yansıtmıştır.

¹⁷ el-Barûdî, Divanu'l-Barûdî, I, 237-239

¹⁸ el-Barûdî, a.g.e, I, 81

Şevki Dayf'a göre onun yazdığı gerçek aşka dair şiirlerdir.¹⁹ Yani bu konuda o yaşadığı şeyleri yazmıştır. Bu konudaki şiirlerinden birisinde şöyle der:

قالت أراك عليل الجسم، قلت لها من شفه الحب أبلى جسمه الصقم
قالت: فهل من دواءٍ يصتطب به قلت: الوصال، فراحت وهى تبتسم
فبت فى حيرة، لا القلب مصطبّر ولا الوصول الى ما يشتهى أمم
ومن أطاع هواه غير مكترث بما يكون: ففعبى أمره ندم²⁰

Sevgilim dedi ki: Seni hasta olarak görüyorum, Ona dedim/ Sevgi kimi zayıflatırsa, hastalık da onun bedenini eritir.

Dedi ki: Onu iyileştirecek bir ilaç var mı?/dedim: kavuşmak. Bunun üzerine gülerək geçip gitti.

Şaşkınlık içinde karar verdim: Ne kalp sabırlı/Ne de istenilen şeye ulaşmak kolaydır.

Kim sevgiye tabi olursa düşünmeksizin/ ne olacağını; halinin sonu pişmanlıktır.

Şair, aşk şiirlerinden birisinde ayrılık acısını şu mısralarıyla dile getiriyor:

عوى بوصول، أو خذى ما بقى فقد تداعى القلب مما لقي
أى فؤادٍ بك لم يعلق وانت صنو القمر المشرق
علمتنى الذل، وكنت امراءً أفعل ما شئت، ولا أتقى²¹

Ya kavuşmayla dön, ya da kavuştuğumuz günlerden geri kalanları da al/Çünkü kalp kavuştuğumuz günlerin hatıralarından yanıyor.

Hangi kalp sana aşık olmaz ki/ Sen aydınlık saçan ayın bir eşi olduğun halde.

Bana boyun eğmeyi öğrettin. Ben öyle birisiydim ki/ istediğimi yapar ve hiç korkmazdım.

Bir başka şiirinde ise aynı manayı daha vurgulu bir tarzda şu şekilde mısralarına yansıtır:

وهل يستطيع المرء كتمان لوعةٍ ينم عليها مدمع وزفير
خضعت لأحكام الهوى، ولطالما أبيت فلم يحكم على أمير
أفل شباة البيث وهو مناجر وأرهب لحظ الرئم وهو غرير
ويجزغ قلبى للصدود، وإننى لدى البأس إن طاش الكمي صبور²²

Kişi gizleyebilir mi kalbindeki sızıyı/gözyaşları ve hızlı nefes alması bunu gösteriyorken.

Sevginin hükümlerine boyun eğdim/ İzzeti nefsimе rağmen ve bana hiçbir kimse hükmetmediği halde.

Kavgada bir aslanı bile alt ederim ben/Fakat bir ceylanın bakışından korkarım.

¹⁹ Dayf, el-Barûdî, Raidü'ş-Şi'ril Hadis, s.109.

²⁰ el-Barûdî, Divanu'l-Barûdî, III, 445/446.

²¹ el-Barûdî, a.g.e, II, 316.

²² el-Barûdî, a.g.e, II,18-19.

Kalbim sızlıyor ayrılıktan oysa ben/ bütün askerler kaçsa da savaşta sabır taşıyım.

Barûdî, aşk şiirlerinin yanında hikmet şiirleri de yazmıştır. Bir şiirinde kader ile insanın sebeplere başvurmasının birlikte cerayan ettiğini bildiren şair şöyle der:

من طلب الأمرُ بأسبابِهِ ساعده المقدرُ أما عقلُ
قدَّ يجبُّ الأعزلُ وهو الفتى ويشجع النكسُ إذا ما اعتقلُ²³

Kim bir işi sebepleriyle yapmak isterse/ Kader ona yardım eder düşünürse eğer

Korkar silahsız adam kahraman bile olsa /Kahraman kesilir zayıf adam silahlanınca.

Bir diğer şiirinde ise, yükselmek isteyen insanların sahip olması gereken vasıfları şu şekilde terennüm eder:

إن شئت أن تحوى المعالي، فادرغ صبراً: فإن الصبرَ غنمٌ عاجل
واحلم كأنك جاهلٌ، واذكرُ كأن نكَّ ذاهلٌ، وافطنُ كأنك غافلُ
فقلما يفضى إلى آرابه قى الدهرُ إلا العالمُ المتجاهلُ²⁴

Şeref elde etmek istersen eğer giy/sabrın zırhını. Çünkü sabır peşin bir ganimettir.

Hoşgörülü ve vakarlı ol, sanki cahil imişsin gibi görün, hatırla/sanki unutmuşsun gibi görün, anla, sanki gafil imişsin gibi davran

Hedeflerine ulaşanlar ne kadar azdır/ bu zamanda, âlim olup da cahil gözüklenlerin dışında.

Bir başka şiirinde insanları batılı tasdik etmeye sevk eden ve korkutan sırrı açıklar ve şöyle der:

لا تحسبُ الناسُ فى الدنيا على ثقتهِ من امر، بل على ظنِّ و تخييل
حبُّ الحياة، وبغض الموت أورتهم جُبُّ الطباع، وتصديق الأباطيل.²⁵

Zannetme insanları dünyada sebat ve yakın üzere/işlerinde, aksine onlar tevehhüm ve zan üzerindedir.

Dünya sevgisi,bir de ölümden nefret miras bıraktı onlara/her şeyden korkmayı ve batılları tasdik etmeyi.

Şair bir başka şiirinde de, dört ahlakı özelliğin diğerlerinden üstün olduğunu bildirir ve şöyle der:

ألا، إنَّ أخلاقَ الرّجال وإنُّ نمتُ فأربعتُ منها تفوقُ على الكلِّ:
وقارٌ بلا كبر، وصفحٌ بلا أدى وجودٌ بلا من، وحلمٌ بلا ذلُّ²⁶

Dikkat et. İnsanların ahlakı ne kadar çok olursa olsun/Onlardan dört haslet üstündedir hepsinin

Kibirsiz vakar, zarar vermeksizin affetme/ Bir de minnetsiz cömertlikle zillersiz sabır.

²³ el-Barûdî, a.g.e, III, 208.

²⁴ el-Barûdî, a.g.e, III, 213-214

²⁵ el-Barûdî, a.g.e, III, 214-215

²⁶ el-Barûdî, a.g.e, III, 215

ŞENB-İ GÂZÂN*
MUHAMMED MEHDÎ-İ BURÛŞEKÎ
ÇEVİREN: PROF. DR. MEHMET KANAR

Reb'-i Reşîdî kompleksine benzeyen ve onunla aynı zamanda kurulan mekânlardan biri de, Tebriz'de Gâzân Han tarafından yaptırılan ve Şenb-i Gâzân denilen hayır kurumunun binalarıdır. Gâzân Han (694-713/1295-1313) o zamanki Tebriz'in güneybatısında yer alan ve şehre üç fersah uzaklıkta bulunan ve Şenb-i Gâzân adıyla bilinen bir türbe (Bugün Tahran-Tebriz demiryolu istasyonu ile Tebriz arasında harabe kalıntıları mevcuttur) yaptırdı. Reşîdüddin bu kümbet ve ilavelerinin yapılış nedenini Târih-i Mubârek-i Gâzânî ya da Câmî' u't-tevârih 'de şöyle açıklar:

“Uruğ Cengiz Han'dan itibaren padişahların geleneklerine göre, onların mezarları, bilinmeyen ve bayındırlıktan uzak bir mekânda bulunmalıdır. Nitekim hiç kimsenin oradan haberi olmaz ve o yöreye kimseyi yaklaştırmamak için güvenilir kişiler görevlendirilir. Padişah Müslüman olup da dini doruğa çıkarınca şöyle buyurdu: “Her ne kadar atalarımızın töresi böyle ise ve Müslüman kişi mezarının belli olmasını istemediği takdirde dinine hâlel gelmese de, bir yararı yoktur. Mademki Müslüman olduk, tarzımız da Müslümanların tarzına uymalıdır.”¹

Sonra sözünü sürdürür. Veliâht iken Tus meşhed-i mukaddesini, Sultan Bayezid, Hasan-ı Harakânî, Ebû Sa'îd-i Ebu'l-Hayr ve diğerlerini ziyarete gittiğinde, bir gün “Biri bu şekilde öldüyse, onun şehitliği ve mezarı da böyle olmalıdır. Böyle birini nasıl sıradan ölenler arasında görebiliriz?”² der ve böylece törelere aykırı olarak bir mezar yapılmasını emreder.

Şenb-i Gâzân'ın yapımına Gâzân'ın saltanatının üçüncü yılında başlanmış ve 702/1302 yılında tamamlanmıştır. Bu binanın özellikleri hakkında çok şey yazılıp çizilmiş ve bu cümleden olarak şöyle denilmiştir: “Her tuğlası on batman ağırlığındaydı. On üçbini daimî statüde ve bini yardımcı olarak on dört bin işçi beş yıl boyunca bu binanın yapımında çalışmıştır. Kümbetin yüksekliği 120 arşın, duvarların uzunluğu 80 arşın, kümbetin çapı 40 arşın, çevresi 1530 arşındı. Kümbet oniki kenarlıydı ve her kenarına bir burç işlenmişti. Sadece tavan için üç yüz batman lacivert boya kullanılmış, her birinin ağırlığı on beş batmana varan 80 altın ve gümüş kandil asılmıştı. Her kandil bin miskal altın ihtiva ediyordu.”³

Şenb-i Gâzân çeşitli amaçlar için kullanılan birçok binaya sahiptir. Bunlar: 1. Cami; 2. Şâfiye medresesi; 3. Hanefiye medresesi; 4. Hankah;

* Berresî-i revîş-i idârî yu âmuziş-i Reb'-i Reşîdî/ A Study in Educational and Administrative Method of Rab' Rashidi, Muhammed Mehdî-i Burûşekî, Meşhed, 1362 adlı eserden seçerek yapılan çeviridir.

5.Seyyidlerin ikameti için Dârüssiyade; 6.Rasadhane; 7.Dârüşşifâ; 8.Kütüphane; 9.Beytül-kânun. Gâzân'n koyduğu yasaları ve defterleri saklamak için bir arşiv merkezi sayılırdı. 10.Beytü"-mütevelli (Mütevelli konağı); 11.Hakîmlerle müderrislerin ikametına tahsis edilen Hikmetiye; 12.Havuz ve hamam.

Şenb-i Gâzân'ın da Reb'-i Reşîdî gibi ne yazık ki bize kadar gelmeyen ayrıntılı bir vakıfnamesi vardı. Ancak bu vakıfnamenin şartları özet halinde de olsa Câim'u't-tevarih gibi bu döneme bazı tarih kitaplarında belirtilmiştir. Şenb-i Gâzân mevkûfâtının tümü komplekste kullanılan yıllık 185 bin dinar geliri vardı. Gâzân o civarda kendisine istirahat edeceği bir kasır da yaptırmıştı.

Hândmîr Şenb-i Gâzân vakıfnamesinin şartlarını özet halinde kitabına almıştır. Burada onu daha da özetleyerek nakledeceğiz:

“Birincisi; zamanın en üstün bilginleri, hakîmleri ve seyyidleri burada görev alsınlar; daimî olarak çalışsınlar ve şer'î zaruret çıkmadıkça ayrılmasınlar.

İkincisi; vakfedenin ölümünden sonra Moğol emirlerinden ve İran eşrafından herkes türbeyi ziyaret etsin. Türbe hizmetkârları gelen ziyaretçiyi külliye yakın olan Âdiliye köşküne götürüp vakıf gelirlerinin parasıyla doyursun.

Üçüncüsü; her yıl vakfedenin ölüm yıldönümünde büyük bir ziyafet verilsin. Tebriz âlimleri, âyan ile külliye mücavirleri ve istihkak sahipleri toplanarak hatim indirsınler.

Dördüncüsü; Cuma geceleri camide, medreselerde ve hankahta helva pişirilerek orada kalanlara verilsin. Bu işlem Ramazan ve Kurban bayramları ile diğer mübarek günlerde ve gecelerde de tekrarlınsın...

Beşincisi; beş öğretmen ve beş muîd tayin edilsin. Bunlar mektepte oturup süreklı yüz yetim çocuğa Kur'ân öğretsinler.

Ve yine şöyle buyurdu: Okul için her yıl yüz cilt yeni Mushaf alınsın ve beş kadına beş yetim kız çocuğuna bakması için maaş verilsin.

Altıncısı; Her yıl iki bin koyun kürkü alınıp hak kazananlara verilsin.

Yedincisi; Tebriz'de ölen ve hiç mal varlığı ve parası olmayan gariplerin gömülme işlemi yapılsın.

Sekizincisi; Bazı kadınların türbelere ve yollara bırakıp terk ettikleri çocuklar alınsın; onlara para ile dadı tutulsun...

Dokuzuncusu; Yılın altı ayında hava soğuk olduğu için birkaç eşek yükü buğday ve darı alınıp kuşların yemesi için külliyenin damlarına dökülsün.

Onuncusu: Her yıl beş yüz dul ve düşkün kadına, her birine dört batman pay düşecek şekilde iki bin batman atılmış pamuk verilsin.

On birincisi; Mütevellî Tebriz’de bir emin kişi tayin etsin. Bir köle ya da cariyeye su taşımak için aldığı kabı kırar ve sahibinden de korkarsa, bu emin kişi yenisini alıp ona versin.

On ikincisi: Tebriz’den çıkan bütün yollar sekiz fersaha kadar taşlardan temizlensin; fakirlerin rahatça gelip geçmesi için çaylara köprüler kurulsun.”⁴

Reb’-i Reşîdî ve Şenb-i Gâzân kompleksleri arasındaki farka gelince; Reb’-i Reşîdî’de asıl hedef eğitim öğretim esasına dayanır. Hayrat hedefi ise ikinci planda kalır. Oysa Şenb-i Gâzân’da daha çok hayrat hasenat amaçlanmıştır. Üstelik Tebriz ile mücavir kampüslerdeki (Şehristan-ı Reşîdî ve Rabaz-ı Reşîdî) Reb’i Reşîdî ile vakıflarının genişliği ve kapasitesi hiçbir zaman Şenb-i Gâzân’la kıyaslanamaz. Gâzân bir müddet daha yaşasaydı, belki Şenb-i Gâzân’ın genişliği Reb’-i Reşîdî’ye yetişir, hatta ondan da geniş olabilirdi.

Şunu da hatırlatmak gerekir ki Şenb-i Gâzân’ın mütevelliliği gerek Gâzân Han hayattayken, gerek onun ölümünden sonra Reşîdüddin Fazlullâh’taydı ve onun gözetimi altında işler yürütülmekteydi.

SULTANİYE KÜMBETİ

Gâzân Han muhtemelen ömrünün sonlarında, Moğolların “Kongur alang” dedikleri ve şimdiki Deşt-i Sultaniye’nin bulunduğu alanda bir şehir kurmayı kararlaştırır. Ne var ki, ömrü vefa etmez. Sonunda, kardeşi Sultan Muhammed-i Hudâbende onun arzusunu gerçekleştirmek için 704/1304 yılında işe kolları sıvar ve bu şehrin yapımına başlar. Bir taraftan da çevresindekilerle ülkenin ileri gelenleri her biri binalar yapmak üzere onu teşvik ederler. Ve şehre Sultaniye adı verilir. 713/1313 yılında bu şehir Tebriz’den sonra zamanın en canlı ve mamur şehirlerinden biri oldu. Doğudan, batıdan, dünyanın en uzak noktalarından tüccarlar ve elçiler geldi. Olcayto Sultaniye’ye esnaf ve sanatkârlardan oluşan bir topluluğu getirtti ve çeşit çeşit atölyeler kurdu. Şenb-i Gâzân’ı taklit ederek kendi türbesi için büyük bir kümbet yaptırdı; çevresine de yedi cami, medrese, dârüşşifa, dârüssiyade, hankah, eczane gibi tesisler kurdu.

Hândmîr Sultaniye’yi şu cümlelerle anlatır:

“... Cemşid iktidarlı padişahın eserlerinden biri de Sultaniye şehridir. Şehir kare biçiminde kurulmuş olup her ana duvarın uzunluğu beş yüz arşındır. Bir cümle kapısı ve on altı burcu vardı... Bu yüce padişahın mezarının bulunduğu kümbet şehrin içinde yapılmış olup, çapı altmış arşın ve yüksekliği yüzyirmi arşındır. Öte yandan Olcayto Sultan’ın himmetiyle Sultaniye’de camiler, hankahlar, dârülkurâ, dârülhadis, dârüssiyade ve medrese yapılmış ve bu külliyyede onaltı müderris ve muîd görev almış, ikiyüz öğrenci eğitim görmüştür.”⁵

Nefâyisu’l-fünûn’da da aynı bilgiler verilir. Ancak, müderris ve öğrenci sayısı farklıdır. Nefâyisu’l-fünûn müderris sayısını on kişi, muîdleri

yirmi kişi ve öğrencileri yüz kişi olarak açıklar. Birkaç sûfi, on iki hafız, sekiz müezzin ve dört öğretmene de temas ederek şöyle ekler:

“Her müderrise bin beş yüz, muîde yedi yüz elli, öğrenci, sûfi, hafız, müezzin ve öğretmene yüz yirmi dinar aylık tayin etti.”⁶

Burada önemli olan husus, Reb’i Reşîdî ile Sultaniye medreselerindeki müderris ve öğrencilerin maaşlarının karşılaştırılmasıdır. Her müderrisin bin beş yüz dinar maaş almaları abartılı gelebilir. Oysa, ileride görüleceği gibi, Reb’-i Reşîdî’de müderris maaşı en çok beş yüz dinardı. Fakat unutmamak gerekir ki Reb’-i Reşîdî’de nakit ücretin yanı sıra bir miktar da aynî yardım (buğday ekmeği veya buğday) yapıyordu. Ve şuna dikkat etmek gerekir ki; Olcayto bu tesislerin mütevelliliğini Reşîdüddîn’e vermişti. Reşîd, hiç kuşkusuz, Reb’-i Reşîdî, Şenb-i Gâzân ve Sultaniye’de ücretlerin ödenmesi sırasında denge ve adalete riayet ediyordu.

REB’-İ REŞİDÎ’DE EĞİTİM-ÖĞRETİM GİRİŞ

Önceki bölümlerde temas edildiği gibi büyük Reb’-i Reşîdî kompleksi, vakıfları ve kabarik bütçesiyle muhtelif bilim dallarının eğitim ve öğretimi eksenine kurulmuştu. Bir başka deyişle, Reşîdüddin Fazlullâh’ın bu kompleksi kurmaktaki asıl kaynağı, içindeki bilim sevgisi ile ilme ve ilim adamlarına duyduğu aşırı ilgiydi. “Alimlerin, şeyhlerin, ariflerin, mutasavvıfların sözlerine yakın olmak, meclislerine katılmak ... ve fırsat bulduğu vakitler bu büyük insanlara hizmet ederek yararlanmaktaki amacı.”⁷

Reşîdüddin’in bu girişimi iki bakımdan dikkate değer. İlki, bu kompleksin Moğol saldırısından sonra tarihin bu özel dönemindeki yeri. Moğollar bir afet gibi tüm kültürel, sosyal, ekonomik, inançsal ve siyasal faaliyetlerimizi altüst etmişti. Yani bunların İran’daki haleflerinin hâkimiyetleri döneminde, araştırmacılarından birinin dediği gibi “Edebiyat, bilimler ve hikmet göçtü gitti; ahlak bozuldu; kuruntular ve hurafeler her yere yayıldı; yazı üslubu tumturaklı ve yapmacık bir hal aldı; düşünce özgürlüğü ortadan kalktı; umut ve sevinç yerini umutsuzluk ve üzüntüye bıraktı...”⁸

İşte böyle bir zamanda bu yüce bilim ve siyaset adamı, Moğol döneminden önce doruğa çıkan, İbni Sina. Râzî, Farabî, Ebû Reyhan Bîrûnî ve Gazzâlî gibi bilginleri yetiştiren zengin İslâm kültürünü tekrar yaşatabilmek, sönmeye yüz tutan maneviyet çerağını yine yakıp ebedileştirebilmek için kıymetli bir kompleksin tesisi girişiminde bulunur. Ama ne yazık ki bu yüce insanın iman nurundan doğan bu parlak meşale daha fazla yanamadı. Onun namertçe öldürülüşünden sonra bu kurum yıkılmaya başladı. Oğlu Gıyâseddin Muhammed’in sürekli çabaları da kâr etmedi. Hele hele sekizinci yüzyılda kültür, uygarlık ve maneviyatın başına gelen ikinci afet yani Timur Gurkan’ın saldırısı bu tesisleri ve başka yerlerdeki buna benzer tesislerin (mesela Sultaniye) kalan kısımlarını da ateşe verdi ve tekrar bu ülkede Moğollar döneminde yaşanan aynı vahim sosyal ve kültürel sahneler yaşandı. Harap etmek ve yok etmek övünç vesilesi sayılıyordu.⁹

Reşîdüddîn'in yaptıklarının bir başka önemli tarafı da, o zamana kadar benzeri olmayan, hatta birkaç yüzyıl önce Hâce Nizâmülmülk tarafından kurulan Nizamiyelerinkinden daha ileri bir idare sistemini ve öğretim metodunu Reb'-i Reşîdî'ye oturtmuş olmasıdır.

Kimi araştırmacılar Reb'-i Reşîdî'deki yönetsel ve eğitimsel yapılanmayı günümüzdeki son örneklerle kıyaslanabilir bulmuşlar; "Full-time, Paper, Academic Exchange, Department, Library Sciences, Sandwich Course, konferans, seminer¹⁰ gibi yabancı kavram ve kelimeler bizim akademik sözlüğümüze girmeden önce Reb'-i Reşîdî teşkilatında bilim ve eğitim öğretimin gelişmesi için benzer yöntemlere aynen riayet edilmiş, bilim ve araştırmanın ilerlemesi yolunda terminolojiden ve birçok araçtan yararlanırken, aynı zamanda bugün "akademik iktisat" dediğimiz şeye çok dikkat etmişlerdir" demişlerdir.¹¹

Günümüzdeki öğretim metodlarından birçoğu aynen Reb'-i Reşîdî'de de uygulanmıştır. Örneğin; dârüşşifâda doktorların nöbete kalması, on tıp, eczacılık, göz doktorluğu, cerrahlık, ortopedi öğrencisine bir hoca düşmesi, dârüşşifâda çalışan doktorlar, tıp öğrencileri için beş yıllık tıp öğrenimi, doktorluğa yeteneğinin olup olmadığını tespit ettikten sonra doktorun doktorluk yapma ruhsatı vermesi, Reb'-i Reşîdî dışında çalışma izni olmayan doktorun tam gün çalışması, meslekle ilgili ilkeler, yüksek düzeyde riyazî, fikhî ve insanî bilimlerin öğretilmesi, hocalar için pansiyon, muîdler ve öğrenciler için Reb'in dahilinde ya da Reşîdî kampüsünün dahilinde çeşitli yurtlar – daha sonra öğrencilerin sayısı o kadar artış gösterdi ki Reşîdî kampüsünde yer kalmadığı için ister istemez Tebriz şehri içinde beza mekanlar buna tahsis edildi -, her hoca ve muîd için Reb' medreselerinde çalışma odaları, Hindistan, Çin, Mısır, Şam gibi dünyanın uzak bölgelerinden bilginlerin ve öğrencilerin cezbedilmesi, "gönül huzuru içinde çalışabilmeleri için"¹² her türlü konfor olanağının sağlanması, bütün bu özellikler Reb'-i Reşîdî'yi gerçekten de uluslar arası bir kampüs haline getirmişti. Kitap yazma yarışması, bunlar için ödüller konulması, resmî ve ilmî dil sayılan Farsça ve Arapça'nın yanı sıra Hintçe, Çince, Moğolca ve İbranice gibi çeşitli dillere ve bu dillerin kültürlerine ilgi duyulması, o devrin yaşayan ve ilmî dili sayılan Arapça ve Farsça ile iki dilde eser yazılması, bunların o zaman dünyanın tanınmış medreselerine ve kütüphanelerine gönderilmesi, muhtelif bilim dallarına ilişkin altmış bin ciltlik büyük bir kütüphanenin kurulması, bu bilim kurumunun yönetimi için büyük vakıflar vasıtasıyla geniş malî imkânların öngörülmesi. Bazı Amerikan üniversiteleri de aynı vakıf yöntemiyle yönetilmektedir.¹³

Yukarıdaki konuların bazılarını önceki sayfalarda değinmiştik. Bir kısmını da ileride ele alacağız.

İnkâr edilemeyen kaynaklardan yapılan alıntılar, Reşîdüddîn Fazlullâh'ın kişisel eserleri, özellikle Reşîdî mektepleri, Reb'-i Reşîdî vakıfnamesi göz önünde bulundurulduğunda denilebilir ki ilmî ve kültürel Reb'-i Reşîdî kompleksi günümüzdeki ilerlemiş örneklerle karşılaştırılabilir. Her işinde, özellikle eğitim öğretimde Doğuyu ve Batıyı örnek alanlara, onları taklit edeceklerine, gelip kendi İslâmî tarih ve kültürümüzdeki bu denli ilginç

numunelerden yararlanmalarını ve bunları örnek almalarını söylemek gerekir. Elbette, bugün dünyadaki böyle kurumları göz ardı edip hicrî yedinci ve sekizinci yüzyıllara dönelim demiyorum. Hayır, asla. Öğretim inkılâbı ve kendi aslına dönüşün söz konusu olduğu bu değişim ortamında çağdaş dünyadaki gelişmiş eğitim öğretim yöntemlerini göz önünde bulundururken İslâmî değerleri, inançları, öğretim ve işletme uygulamalarını işlerimizin başında tutalım ki zengin İslâm kültürünü tekrar yaşatalım ve Doğu ve Batı dünyasına, İslâmın ve İslâmî düşünce tarzının günümüz dünyasında da zengin ve sağlam bir uygarlık ve kültür yaratmaya kadir olduğunu anlatalım.

Şimdi de bu girişten sonra araştırmamızın eksenini oluşturan Reb’-i Reşîdî eğitim tesislerine geçelim.

ÖĞRETİM TESİSLERİ

Reb’-i Reşîdî’deki öğretim birkaç alt başlıkta ele alınabilir:

1.Beytü’t-ta’lîm; 2.Meslek eğitimi; 3.Yüksek okullar; 4.Dârüşşifâ; 5.Hankah.

1. Beytü’t-ta’lîm:

Burada küçük çocuklara, özellikle Reb’-i Reşîdî’de çalışanların çocukları ile Tebriz’deki bazı yetim ve kimsesiz çocuklara okuma yazma eğitimi veriliyordu. Aslında bugünkü ilkokullar düzeyindeydi. Beytü’t-ta’lîm’in vakıfnamedeki yeri açıkça belirtilmiştir. Diğer medreselere göre aynı kategoride daha küçük bir okuldu. Reşid bu konuda şöyle yazmaktadır: “Bu ravzanın en büyük binalarının bulunduğu yerdedir.” Her öğretmen daima on çocuğa ders verirdi. Bu da öğretim açısından önemlidir ve bütün öğrenciler Reb’-i Reşîdî’de yatılı okurlardı. Bu çocukların onlara gece gündüz bakan bir de sekreterleri vardı. Sekreter daima karısı ve çocuğu ile birlikte Reb’-i Reşîdî dâhilinde, Beytü’t-ta’lîm’in yanındaki bir evde kalırdı.

Beytü’t-ta’lîm’de çalışanlarla öğrencilerin maaş ve aylık harçlıkları net olarak şöyle tayin edilmiştir: Öğretmen yılda 120 dinar (ayda 10 dinar) rayiç Tebriz parası¹⁴ ve her gün dört batman buğday ekmeği (yılda 1440 batman) atabek (lala) veya çocukların sekreteri yılda 60 dinar ve günde iki batman buğday ekmeği.

Yukarıda değinilen kimsesiz çocuklar da yatılı okuyorlardı. Okuma yazma (özellikle Kur’ân) ve bir meslek öğrendikten sonra, ayrılmayarak reb’de kalabilirdi. Bunlar için de bir maaş öngörülmüştü. Yılda 12 dinar ve günde bir batman buğday ekmeği.

2. Meslek Öğrenimi:

Reb’-i Reşîdî’de çalışanların özellikle buradaki 220 hizmetkârın çocuklarına mahsustu.

Reşid mütevelliyeye, bu çocukların yeteneklerine göre, Reb’-i Reşîdî’de ve atölye tarlaları gibi ona bağlı tesislerde bir meslek öğrenmeleri için imkân hazırlanmasını tavsiye eder. Vakıfnamede bu çocukların öğrenmeleri için önerdiği meslekler şunlardan ibarettir: “Hattatlık, çalgıcılık, nakkaşlık, kuyumculuk, bahçivanlık, kehrizcilik, çiftçilik, mimarlık ve diğer meslekler.

“Mütevellinin uygun göreceği sanatları öğrensinler, bununla para kazansınlar ve mümkün oldukça baba mesleğini öğrensinler.”¹⁵

Diğer eğitim merkezlerinde olduğu gibi meslek öğretimi öğretimi için belirli yer ve binalar Reb’-i Reşîdî’de yoktu. Böyle olunca Reb’deki her ustanın yanında meslek öğrenilirdi. Önemli olan husus, Reşîd’in bu meselelere dikkat etmesi, bu işin mütevellinin görevleri arasında bulunduğunu vurgulaması, vakıfnamenin maddelerinden biri yapması ve mektuplarda da (51. Mektup) buna temas etmesidir.

3. Yüksek Okullar:

Reb’-i Reşîdî’deki okulları ele almadan önce İslâm’da ve İslâm’dan sonra İran’da okulların tarihçesine değinmek gerekir.

Hicrî üçüncü yüzyılın sonlarına kadar okul yani orta veya yüksek düzeydi ilim öğretmeye mahsus müstakil bir makam yoktu. Bu faaliyetler camilerde ya da üstatların evlerinde oluşturulan meclislerde düzenleniyordu. İlk medreseyi Nâsır-ı Kebîr (ölm. 304/916) Taberistan’da, mezarının bulunduğu Âmul şehrinde tesis etti. Daha sonra Dâ’î-yi Sagîr (314/926’da öldürüldü) aynı şehirde bir medrese kurdu. Dördüncü yüzyılın sonlarında Nişabur ve Sebzar’da bazı medreseler açıldı. Kimi rivayetlere bakılırsa, Sâsânîler zamanında bina edilen Gundîşâpûr medresesi hicrî üçüncü yüzyılın sonlarına kadar ayakta kalabilmiştir. Ve nihayet sistemli, belirli programı ve vakıfları bulunan bir medrese Hâce Nizamülmülk tarafından tesis edildi. Bunların en önemlisi 459/1067 yılında resmen açılan Bağdad Nizamiyesidir. Daha sonra Basra, Nişabur, İsfahan, Belh, Herat ve Taberistan’da da nizamiyeler açıldı.¹⁶ Moğol saldırısının öncesine kadar baştanbaşa İslâm dünyasında ve İran’da birçok medrese kuruldu. Fakat Moğol saldırısı ile birlikte medreseler sayıca azaldığı gibi İran şehirlerindeki medreselerin çoğu da Moğollar tarafından yok edildi. Kıyıda köşede kalan tek tük medresede öğretim kalitesi açısından büyük düşüşler gözlemlendi. Bu ilim ve iman yuvaları temelinden sarsılıyordu. Fakat Hâce Nasîruddîn-i Tûsî, Cuveynî ailesi, Hâce Reşîdüddîn Fazlullâh-i Hemedanî gibi bu dönemdeki bazı ilim ve siyaset adamları ile kimi imanlı hayırseverlerin girişimleri medreselerin gerek nicelik gerek nitelik bakımından düşüşünü bir dereceye kadar önleyebildi.

Bilimde, kültürde ve imanda bunalım devresi olan bu tarihî ortamda Reb’-i Reşîdî’nin kurulması bilim dostu ve eğitime ilgi duyan Müslümanlar için bir umut ışığıydı.

Bu girişten sonra asıl konumuza dönelim.

Reşîdüddîn Reb’-i Reşîdî’de iki ilim kolunda bir medrese bina etti ve medresenin yeri olarak karşı karşıya duran yazlık ve kışlık camilerin bulunduğu iki ravza camisini seçti. Bu iki camide iki müderris ve bir muîdi iki ayrı ilim kolunda eğitim vermek üzere tayin etmişti. Bu iki müderristen birinin sadece iki öğrencisi, diğerinin on öğrencisi vardı. Nitekim Reşîd bu iki müderris ile muîdin istihdam şartlarını, ders maddelerini, öğrenci sayısını şöyle açıklar:

“Mütevellinin iki müderris tayin etmesi, bunlardan birinin tefsir ve hadis ilminde âlim ve müttakin¹⁷ olması, iyi ahlaklı olması, her gün Cuma günleri ve

üçlü günler¹⁸ ve diğer tatil günleri dışında iyi ahlaklı iki öğrenciye hadis dersi vermesi, birini tefsir, diğerini hadis için hazırlaması şarttır.

İkinci müderris faziletli, iyi huylu, usul ve furû'u bilen, salah sahibi biri olmalıdır. Müttakin, aklî ve riyazî bilimlerde uzman, sülûkta zevk sahibi biri olursa tercih sebebidir. Mütevellinin seçeceği iyi huylu, derse kendini veren on öğrenciye din ve fıkıh usûlü ve furuğ ilimlerini tatil günleri dışında ravza camiinde öğretsin. Öğrenciler diğer aklî, şer'î, edebî, hesabî ve sair ilimleri de tahsil ederlerse, uygundur.”

Ve yine müteveli bu on öğrenciye derslerinde yardımcı olacak, müderris veya ona ona yakın bir rütbede bir muîd tayin etmelidir.”¹⁹

Sonraki sayfanın haşiyesinde (çizelgesinin görüldüğü 166. Sayfa ve yüzyedinci yaprak) 715/1315 yılında müderris ve öğrencilerin sayısı artmıştır. Buna göre hadis ve tefsir müderrisinin sayısı birden iki kişiye (toplam on kişi) çıkmış, diğer ilimlerdeki müderrislerin sayısı bir müderris, iki muîdden üç müderris, üç muîde, öğrencilerin sayısı da her hocaya on kişi olmak üzere toplam otuz kişiye çıkmıştır. Oysa bu tarihten önce diğer ilimlerdeki öğrenci sayısı sadece on kişi idi.

Bundan başka 165. Sayfanın haşiyesinde (vakıfnamenin 106. yaprağının arkasında) Reşîdüddîn kendi telif ettiği kitapları okutacak iki özel müderrisi tayin etmiş ve bunlardan her birinin maaşlarını, ders verecekleri ve kalacakları yerleri belirlemiş ve öğrenci kontenjanını tespit etmiştir. Bu kısım okunmuyor. 715/1315 yılından sonra derslere bir ders daha eklemiştir.

Üç anabilim dalı olan bu yüksek okul (1. Tefsir ve hadis dalı; 2. Aklî, hesabî ve sair bilimler dalı; 3. Reşid'in telif ettiği eserler) ile ilgili olarak Reşid aklî, hesabî ve sair ilimlere özel bir ilgi duymuştur. Bu bölümdeki müderris ve öğrenci sayısı fazla olmakla kalmayıp her müderrise bir muîd verilmiş, bu müderrislerin maaş ve ücretleri yüksek tutulmakla kalmamış, hatta kendi eserlerini okutan müderrislerden fazla maaş verilmiştir. Nitekim karşı sayfadaki yani 107. Yaprakta bulunan çizelgede görüldüğü gibi tefsir ve hadis müderrisine yıllık 150 dinar (günde beş batman buğday ekmeği yardımı hariç) maaş verilmiş, daha sonra bunun miktarı yükseltilmemiştir. Fakat diğer bilim dallarının müderrislerine 360 dinar, muîdlere 160 dinar verilmiş, Reşid her birinin adının karşısına kendi el yazısıyla müderris için 140 dinar, muîdler için 160 dinar ilave etmiştir. Böylece diğer ilimlerin müderrisi yılda 500 dinar (Reb'-i Reşidî'de verilen en yüksek maaş), muîd ise 200 dinar maaş almıştır. (Maaş dışında aynı yardım olarak her müderrise günde beş batman, muîde ise altı batman buğday ekmeği verilmesi tayin edilmiştir.)

Reşid bu medrese için bir başkan ya da kendi sözüyle “mürettib” atamıştır. Doğrudan doğruya mütevellinin gözetiminde ve onun tarafından atanan mürettib, yöneticilik, programcılık ve medresenin kontrolü işlerini üstüne almıştı. Mürettibin maaşını ilk yıl için yılda 60 dinar olarak tayin etmişti. Fakat daha sonra buna 60 dinar daha ilave ederek yılda 120 dinara (Reb'-i Reşidî'de Beytüt-ta'lim ya da ilkokulda çalışan bir öğretmenin maaşı kadar) çıkartmıştır.

Mezkûr sayfanın sol alt köşesinde öğrenciler için sınırlı süreler tayin ettiğini, öğrencilerin medresede sadece beş yıl kalabileceklerini, bunun için tahsilleriyle ilgilenmelerini, tembellik ettikleri ve ders çalışmadıkları takdirde okuldan çıkarılacaklarını, bunların yerine başka öğrenci seçileceğini ifade eden bilgiler görülmektedir. Konunun daha net bir şekilde açıklığa kavuşması için bu kayıtları aynen aktaralım:

“Şu şartlar koşuldu: Bu kurumda on öğrenci beş yıl süreyle eğitim görsün. Beş yıl dolunca mütevellî onların yerine başkalarını alsın. Beş yıl zarfında bazı öğrenciler öğrenimden yüz çevirip tembellik edecek olursa, onlar da değiştirilsin.”

Aynı sayfanın sağ alt köşesinde onların da diğerlerinin gibi aynî ve nakdî haklarını tayin ettiğini görüyoruz. Ayrıca, Reb’-i Reşîdî vakıfnamesinin bir başka yerinde öğrenci seçimi ve kabulü için zikredilen şartlara yakın şartlar koymuştur. Bu şartlar şunlardan ibarettir:

“Öğrenciler bekâr olmalı ve daima öğrenimleri ile ilgilenmeli ve ders çalışmalıdırlar. Gayret göstermezlerse ya cezalandırılınsınlar ya da mütevellî onları medreseden ihraç etsin ve yerine başkalarını alsın. Öğrenimleriyle ilgilenir ve ceza almazlarsa, beş yıl süreyle medresede kalsınlar; daha sonra onlar gitsin ve mütevellî onların yerine bir başkasını alsın.”²⁰

Medreselerdeki (hatta çağdaş ilmî medreselerdeki yerleşmiş kuralların aksine davranarak sınırlı öğrenim süresi ve tembellik ile okul kurallarına uymama hususları öğrenci seçim ve kabulünde Reşîdüddîn’in dikkat ettiği noktalar olmuştur.

Dikkat edilmesi gereken bir başka husus da, Reşîdüddîn’in müderris ve öğrenci sayısı için koyduğu sınırlandırma ve Reb’-i Reşîdî’de sunduğu tahsil imkânları, kendisinden sonra gelecek mütevellîlerin uygulamalarını istediği asgari kapasite ve teşkilattı. Yoksa, bu kompleksin mütevellîliğini yaptığı on dokuz yirmi yıl boyunca müderris ve öğrenci sayıları bu asgarî rakamların üstündeydi. Yalnız Reb’-i Reşîdî tesislerinde değil, Tebriz’in diğer bölgelerinde de öğrenim gören ve ders verenlerin sayıları binlerle ifade edilen öğrenciye, yüzlerle ifade edilen hoca ve âlime ulaşıyordu. Bunlar İran’dan ve uzak ülkelerden Tebriz’e celbedilmişlerdi. Bunların tümü Reşîdüddîn’in gözetimi altında Reb’-i Reşîdî kompleksinde yaşıyorlardı. Reşîdüddîn sadece bu tesislerin vakfedicisi ve mütevellîsi değildi. Aynı zamanda vezirlik makamında bulunduğu için ülkenin ikinci adamı sayılıyordu. Siyasî, malî, sosyal ve özellikle ilmî bakımdan büyük bir güce sahipti. Tüm malî ve idarî imkânlarla propagandaya yönelik olanaklar tamamen onun elindeydi. İran’daki bazı Moğol padişahlarının ona duydukları güvendir ki Reşîdüddîn’i her türlü girişimde, özellikle refah, bilim, halka açık mekan ve hayır kurumları ile ilgili çalışmalarında serbest bırakıyordu. Bu husustaki iddiamızın kanıtı, Reşîdüddîn’in Kınnesrin hâkimi olan oğlu Sadeddin’e yazdığı mektuptur. Bu ayrıntılı mektubun bir bölümünde bu konuya değinmiştir:

“Dört yüz âlim, fakih ve muhaddisi “ulema sokağı” denilen sokakta iskân ettik; ücretlerini tayin ettik; yıllık elbise, sabun ve helva paralarını kararlaştırdık;

her biri ilimde öncü olabilecek bin seçkin öğrenciyi öğrenci kampüsüne yerleştirdik; onlara yardımcıları verdik. Diğer İslâm ülkelerinden öğrenim için gelen altı bin öğrenciyi Tebriz başkentine yerleştirdik. Konfor içinde eğitimlerini sürdürmeleri için harçlıklarının Bizans ve Büyük Konstantiniyye ile Hindistan'dan alınan cizyelerle karşılanması talimatını verdik.”²¹

Görüldüğü gibi Reb'-i Reşîdî'nin vakıf gelirlerinin yanı sıra, öğrenci ve hocaların ücret ve kredileri Çin Hindistan ve Konstantiniyye cizyeleri gibi malî kaynaklardan da yararlanılmıştır. Aynı mektupta Reb'-i Reşîdî'deki doktorların yanı sıra Hindistan, Çin ve Mısır'dan Tebriz'e gelen doktorların adlarını sayar. Mektubun sonunda bütün bu hocaların ve öğrencilerin Reb'-i Reşîdî'ye de gelip gittiklerini belirtir. Bu durumda eğitim öğretim kurumu olarak Reb'-i Reşîdî dışında diğer yerlerde de eğitim kurumlarının olduğu ortaya çıkmaktadır.

Mektubuna şöyle devam eder:

“Reb'-i Reşîdî'de ve diğer mekânlarda kalan bütün bu öğrencilerin bizim medreselerimize de gelip çocuklarımızla görüşmelerini söyledik.”²²

Burada belirtilmesi gereken üçüncü hususa gelince; Moğol tarihlerinden öğrenildiği gibi, ilmî ve manevî meselelere eğilimlerine nispetle Moğol hanlarının fetihlerde buldukları, acımasızca katliam yaptıkları doğrudur. Fakat şunu da hatırlatmak gerekir ki bu nâhoş davranışlarının yanında Moğollar bilime ve bilim adamlarına özel ilgi duymuşlardır. Nitekim bazı tarih yazarları şunları söylemiştir:

“Moğol sarayı, papanın elçilerinin, Budist ve Hint lamalarının, İranlı, İtalyan ve Çinli esnaf ve sanatkârların, Bizans ve Ermeni tüccarlarının, Arapların devlet memurlarının, İranlı ve Hindistanlı astrolog ve riyaziyaatçının ve özellikle dünyanın en uzak köşelerinden gelen doktorların toplandığı yerdî.”²³

“Ve bunlar bir şehri ele geçirdikleri zaman şehir sakinlerini kaleden çıkmaya ve şehir dışında bir yerde toplanmaya zorluyorlardı. Burada insanları cinsiyetlerine ve yaşlarına göre sınıflandırıyor, erkeklerin arasından bilime damlarını, ustaları ve çiftçilik gibi becerisi olanları padişahın ganimeti olarak ayırıyorlardı. Bunlar Moğol hizmetine giriyorlardı.”²⁴

Yukarıda belirtilenlere göre, önce Gâzân Han ve daha sonra Olcayto'nun Müslüman olmaları, onların bu konulara aşırı ilgi duymaları Reşîdüddîn'i bu tür girişimlerde bulunmaya teşvik ediyordu. Reşîdüddîn'in bu durumdan pekala istifade ettiği de söylenebilir. Reşîdüddîn diğer emirlerin, saraylıların ve çağdaşı olan vezirlerin hilafına siyasî gücünü, malını, mülkünü genel refah, hayır kurumları oluşturma, bilim ve sanayide ilerleme yolunda kullanıyordu. Reşîd sosyal ve siyasal ortamı dikkate alıp, girişimlerinin kendisinden sonra devam edemeyeceğini sezdiği için, zamanında gerçekleştirilen çalışmaları sağlamlaştırmak ve emin olmak gayesiyle Reb'-i Reşîdî vakıflarını ayrıntılı olarak tayin etti. Böylece halkın bu tesislerin vakıflara olan inancı sayesinde kurumlar asgarî teşkilat halinde de olsa, ayakta kalacaktı. Ancak, gördüğümüz gibi bu öngörü ve girişimlerini tarihî olayların seyri olmaya sürükledi. Şimdi asıl konumuza yani Reb'-i Reşîdî yüksek okulunun özelliklerine dönelim.

Reb'-i Reşîdî medresesinin özelliklerini ve bununla benzer medreseler arasındaki temel farklılıkları şöyle sıralayabiliriz:

1. Gerek itikadî ve ahlakî, gerekse ilmî ve ihtisasî açıdan müderrislerin ve muîdlerin istihdamında aranacak şartların tayini.

Yukarıda da belirtildiği gibi, bu medresede ders verebilmek, ilgili bilim dalında “rivayet ve icazet sahibi” olabilmek için hocaların ve yardımcılarının (muîdlerin) ilim ve uzmanlık bakımından içtihat ya da üstatlık derecesine gelmiş olmaları gerekir. Bu konu üzerinde ısrarla durulmalıdır. Ahlakî bakımdan herkesin salih amelli, iyi ahlaklı olması, içkiden uzak durması, iyi huylarıyla tanınmış olması gerekir. Genel anlamda bütün çalışanların, özel anlamda ise müderrislerin Müslüman, mütediyyin ve ibadetine düşkün olması lazımdır. Burada hatırlatılması gereken bir başka husus da kendisi tarafından yazılan hemen hemen bir satırın tamamen çizilip okunamaz hale getirilmiş olmasıdır. Çizilen bu satırın üstüne çok daha güzel bir yazıyla şu cümle yazılmıştır: “Tebriz müderrislerinin ve öğretmenlerinin çoğu şîî mezhebinde oldukları için”. Orijinal yazıyla devam eden cümlenin gerisi şu şekildedir: “Bütün müderrislerin ve öğrencilerin de bu mezhepten olmaları şart koşulmuştur.”²⁵

Kuşkusuz bu karalama ve değişiklik Reşîdüddîn Fazlullâh zamanında yapılmamıştır. Çünkü birincisi; belgelere bakılırsa Reşîd Şâfîî mezhebindeydi; ikincisi; açıklama yapılması gerekseydi, âdeti olduğu üzere Reşîd haşiyeye kendi yazısıyla bu şerhi koyardı. Üçüncüsü, vakıfnamenin bir başka yerinde (meskenler bölümünde) bu konuyu tekrar ele alarak şöyle yazar:

“Fıkıh, usûl-i kelim ve bunların mukaddematı olan ilimlerin müderrisi mütediyyin ve salih amelli olmalı ki on fıkıh öğrencisine ders verebilsin. Tebrizliler Şâfîî mezhebinden oldukları için, fakihlerin de Şâfîî mezhebinden olmaları icab eder. Şeriat bilimleri dersine gelince...”²⁶ Cümlenin devamı yüz otuz dokuzuncu yapraktır. Bu yaprak yok olmuş ya da yok edilmiştir. Bu bölüm metni yayıma hazırlayanın gözünden kaçmıştır.

2. Her sınıftaki öğrenci için muîd sayısının tayini.

O zamana kadar benzer medreselerde böyle bir durumla karşılaşılma-
mamıştı. (Reb'-i Reşîdî'den gerek önce, gerek sonra) diğer medreselerdeki öğrenci sayısı o denli fazlaydı ki büyük ders halkaları oluşturuluyor ve müderris sesini herkese duyuramadığı için üstadın iki yanında ya da caminin iki yanında iki muîd ayakta durarak onun sözlerini tekrarlıyorlardı.²⁷ Kuşkusuz bu kadar kalabalık bir grubun değerlendirilmesi çok güç ve kontrol edilemezdi. Dersten faydalanmak isteyenlerin sayısı çoğaldıkça, verim düşüyordu. Üstelik ders verilen yerde yoklama da yapılmıyordu. Oysa Reb'-i Reşîdî'de her sınıftaki öğrenci sayısı sınırlıydı (5–10 kişi arasında). Bütün öğrenciler derslere katılıyordu ve müteveli ya da başkanın izni olmadan medreseden veya Reb'-i Reşîdî'den dışarı çıkamazlardı. Sonuçta hoca her öğrencinin liyakatini, istidadını ve kavrama gücünü ölçüp değerlendirebiliyordu. Öğrenciler tembellik eder ya da derse katılmazlarsa, şiddetle cezalandırılır ve bazen ihraç edilirdi. Liyakatsiz ve yeteneksiz olanlar bu ağır şartlar altında medreseye devam edemezlerdi.

“Rivayet icazeti” ya da günümüz terminolojisiyle lisans diploması alanlar gerçekte o bilim dalında uzmanlık derecesine ulaşıyorlardı.

3. Öğrenciler için belirli ve sınırlı zaman tayini:

Bu konu Reb’-i Reşîdî’nin en önemli özelliklerinden biri ve benzer medreselerle arasındaki en temel farklılıklardan biri olmuştur. Çünkü diğer medreselerde öğrenim süresi öngörülüyordu (Şimdi de böyledir.) Öğrencilik süresinin onbeş, yirmi yıl, bazen ömür boyu olması da mümkündü.²⁸ Oysa, İslâm dünyasının eğitim öğretim tarihinde belki de ilk defa Reşîdüddîn öğrencilerin tahsil süresini beş yıl ile sınırlandırdı. Öğrenci bu süre içinde öngörülen ilmî yeterliğe ulaşamazsa, mezuniyet belgesi vermeden medreseden ihraç ediyorlardı. Reb’-i Reşîdî medreselerinde öğrenci sayısının sınırlı olduğu doğrudur. Fakat mezun olanlar seçilmiş kişilerdi. Öğretim kurumu ise ölmeyecek kadar maaş almak için tahsili bahane edenlerin sığınağına dönüşmüyordu. Bön ve yeteneksiz kişilerin bu kuruma girme hakları yoktu. Bu da Reb’-i Reşîdî’nin günümüz üniversiteleriyle olan hoş benzerliklerinden biridir.

4. Öğrencinin yeteneğinin ölçülmesi ve öğrenim dalının tayini.

Bu konu bugün dünyadaki eğitim öğretim sorunlarının en önemlilerinden biri olup Reşîd yedi yüz yıl önce bu yöntemi uyguluyordu. Reşîdüddîn Reb’-i Reşîdî’nin vakıfnamesinde öğrencilerin yetenekleri ile ilgili bilim dallarında tahsil görmelerini vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda yazışmalarında bu hususa işaret eder ve önce öğrencinin yeteneğinin ölçülmesini, daha sonra hangi hocanın yanına ve hangi bilim dalına gönderileceğinin tayin edilmesini açıkça beyan eder. Nitekim mektuplarından birinin bir bölümünde şöyle yazar:

“Her öğrencinin hangi müderriste okuyacağını tayin ettik. Her öğrencinin hangi ilme yatkın ve yetenekli olduğunu gördük. Aklî ve naklî bilimlerden uygun olanı öğrenmesini söyledik.”

Aynı mektubun bir başka yerinde de öğrenciler hakkında şöyle yazar:

“Her doktora, bu şerefli ilmi öğrenmeleri için on yetenekli tıp öğrencisi verdik.”²⁹

Bugün gelişmiş dünyanın eğitim öğretim sisteminde seçme ve değerlendirmeler, testler ve türlü bilgi ölçümleriyle gerçekleştirilmektedir. Reşîdüddîn ne yazık ki öğrenci kabul yöntemlerini açıklamamıştır. Kesin olan bir şey varsa, o da bu konunun deneyim ve medreseye girişte yetkililerin öğrencilerle sürekli görüşmeleri ve mülakat yapmaları esasına dayanmış olduğudur. Bu yöneme o devirdeki ve hatta daha geç dönemlerdeki medreselerde rastlanmamaktadır.

5. Bilim dallarının birbirinden ayırt edilmesi:

Açıklandığı gibi Reb’-i Reşîdî’de tefsir, hadis, fıkıh, edebî ilimler, riyaziyat ve özellikle ileride değineceğimiz tıp ilmi gibi birkaç bilim dalında ders veriliyordu. Bunların tümü mütevelli (rektör)’nin başkanlığında ve mürettib (dekan)ın sorumluluk, program ve kontrolünde yürütülüyordu.

6. Reb’-i Reşîdî’de öğrencilerin yatılı kalmaları, beslenme, giyim, konut, sağlık, banyo, medikososyal işleri (Dârüşşifanın doktoru hepsini ücretsiz

muayene ve tedavi ederdi) hatta harçlık olarak bir miktar para verilmesi gibi refah için gereksinimler karşılanıyordu. Bugünkü üniversitelerde olduğu gibi Reb’i- Reşîdî’de hocalara çalışma odalarının tahsis edilmesi dışında müderris, muîd ve Reb’i- Reşîdî’de çalışan diğer personelin konforu için gereken şeyler Reşîdî kampüsünde bunların aileleri için konut tahsis edilmesi.

Sonuçta öğrenciler ve müderrisler geçim sıkıntısı çekmeden eğitim öğretimle ilgileniyorlar ve boş vakitlerinin çoğunu, muhtelif bilim dallarında, çeşitli dillerde yazılmış altmış bin ciltlik kütüphanede kitap okuyarak geçiriyorlardı.

Bunun yanı sıra, 51. Mektupta da açıklandığı gibi, öğrenciler ve müderrisler bu tesislere gelip giden, çeşitli milliyetlere mensup yüzlerce bilim adamı ile o dönemin bilim dalları üzerine konuşup tartışmalarda bulunuyorlardı. Gerçekten de o günün dünyasında ilmî bir topluluk olarak parlıyorlardı. Belki günümüzdeki en ileri bilim kurumları ile karşılaştırılacak düzeydeydiler.

4- Dârüşşifa (Tıp Fakültesi)

Reb’i- Reşîdî’de ayrı ve donanımlı bir tesis olan Dârüşşifa ya da hastane tıp fakültesi gibiydi. Çünkü burada her doktor hastaları tedavi etmenin yanı sıra 5-10 öğrenciye tıp öğretiyordu.

Reb’i- Reşîdî dârüşşifasında çalışan doktorlar, vakıfname ve Mekâfîb-i Reşîdî’den anlaşıldığına göre tam zamanlı ve yarım zamanlı olmak üzere ikiye ayrılıyorlardı.

Tam zamanlı çalışan doktorlar muhtelif tıp dallarına mensuptular. Bir pratisyen doktor ve bir asistanı, bir göz doktoru, birkaç cerrah ve birkaç ortopedist. Bunlar Reb’i- Reşîdî’nin kadrolu elemanlarıydı ve mütevellinin izni olmadan dışarıda çalışamazlardı.

Pratisyen doktorlar Reb’i- Reşîdî’de çalışanların ve misafirlerin muayene ve tedavisinden sorumluydular. Bunun yanı sıra her hafta Pazartesi ve Perşembe günleri Reb’i- Reşîdî’de çalışanların ve misafirlerin yanında, Reb’ dışından başvuranların, Tebrizli hastaların muayene ve tedavi işlemlerini yaparlardı. Tatil günleri hariç, haftanın diğer günleri bu doktorlar sabahları tıp öğrencilerine derse girerlerdi. Cumartesi, Pazar, Salı ve Çarşamba günleri öğleden sonra Reb’de çalışanlara bakarlardı. Reb’i- Reşîdî’nin kuruluşunun ilk yıllarında her doktora iki öğrenci düşüyordu. Ama 715/1315 yılından sonra öğrenci sayısı beşe çıktı.³⁰

Öğrencilerin Reb’i- Reşîdî’de beş yıl tıp öğrenimi görmeleri gerekiyordu. Reşîd bu süreden sonrası için şöyle diyor: “Hocalar onların hasta tedavisinde uzmanlaştıkları kanaatine varırlarsa, âdet olduğu üzere icazetlerini yazsınlar ve bunlar doktorluğa başlasınlar.”³¹ Bir başka deyişle öğrencilerin hastalara bakıldığı zamanlar (Pazartesi ve Perşembe günleri ile tüm öğleden sonraları) doktorun asistanlığını yapmaları gerekiyordu. Yani sabahları teorik, öğleden sonraları uygulamalı olarak doktorun yanında eğitim görüyorlardı.

Tıp öğrencileri de diğer öğrenciler gibi Reb’i- Reşîdî’de yatılı okuyorlardı ve bütün gereksinimleri en üst düzeyde karşılanıyordu. Bu öğrencilerin seçiminde ağır şartlar konuluyor, tahsil süresince ahlak ve ders yönünden sıkı kontrol altında tutuluyorlardı. İtaatsizlik ettiklerinde veya liyakatsiz oldukları

anlaşılınca ihraç ediliyorlardı. Vakıfnamede bunların seçimine ilişkin şu kayıt vardır:

“Bunlar zeki, tıp öğrenmeye hevesli, gayretli, mütedeyyin ve güvenilir olmalıdırlar... Beş yıl sonra bunlar gitmeli ve yerlerine yukarıda zikredildiği gibi başkaları gelmelidir.”³²

Öte yandan doktorun yanında daima bir muîd (asistan doktor) bulunuyor ve gerek ders verirken, gerek hasta tedavisinde ve ilaç hazırlanmasında ona yardım ediyordu.

Doktorun ziyaret sırasında eczane kapısı karşısında durması ya da Reşid’in sözüyle “şebeke”de oturması, hastaların muayenesinden sonra ilaçları kâğıda ‘reçeteye’ yazıp eczane sorumlusuna (hâzin), eczacının da doktor eczacı ile birlikte o ilacı hastaya vermesi gerekirdi.³³

Daha ilginç olanı, Reb’i- Reşîd’de gerek komplekste kalanlardan ve misafirlerden, gerekse diğer hastalardan asla para alınmamasıydı ve tedavi tamamen ücretsizdi. Oysa ilaçlar ağır masraflara katlanılmak suretiyle – ileride göreceğimiz gibi – uzak diyarlarda hazırlanıyor ve tesisteki eczanede, büyük ve özel depolarda saklanıyordu. Reb’i- Reşîdî sakinlerinden biri tedavi için bizzat gelemiyorsa, doktorun hastanın ayağına gitmesi ve hatta ilacı hazırlamakla görevli olan doktor eczacının (şarabdar) hastaya ilacı götürmesi gerekiyordu. Hastanenin özel aşçısı hastaya doktor tarafından uygun görülen yemekleri pişirip götürüyordu. Hastanede yatan hastaların yattığı yerler iki bölüme ayrılıyor. Bir bölümü sıradan hastalar, bir bölümü de bulaşıcı hastalıklara yakalananlar içindi. Aynı şekilde hastanede birkaç hastabakıcı ya da Reşid’in sözüyle “hâdimü’l-marazî”, yardımcısıyla bir aşçı, hastanın temizliği için birkaç hizmetkâr.

Reb’i- Reşîd’de çalışan diğer kadrolu doktorlar yani göz doktoru, cerrah, ortopedistler de, burada tekrar etmeye gerek duymadığımız pratisyen doktorluk görevini sürdürüyorlardı.³⁴

Reb’i- Reşîdî Eczanesi:

Mekâtib-i Reşîdî’de ve Vakıfnâme-i Reb’i- Reşîdî’de, Reb’i- Reşîdî eczanesi hakkında çok şey yazılmıştır. Vakıfnamede yüzlerce büyük küpe işaret edilmektedir. Bu küplerin her birinde birkaç yılda tüketilebilecek kadar ilaç depolanıyordu. Her küpün üstüne içindeki ilacın adı yazılıyor, dârüşşifânın yanındaki özel depoda saklanıyordu. Mekâtib-i Reşîdî’de, oğullarından ya da yardımcılarından muhtelif yerlerden özel ilaçlar gönderilmesi isteğine rastlıyoruz. Mesela, aslında bir görev hükmü olan bir mektupta Hâce Alâuddin Hindû adlı birini, ülke içindeki ve dışındaki çeşitli yerlere memurlar göndererek özel ilaçları hazırlatmak üzere görevlendirir. Bu memuriyet hükmünün bazı kısımları şu şekildedir:

“...Hâce Alâuddin Hindû, zamanın Calinus’u ve devranın Bozorcmihri olan Muhammed b. En-Nîlî, Reb’i- Reşîdî dârüşşifâsında ilaç yağının azaldığını söyledi. Başkent Tebriz’de çiçeklerin ve reyhanların çoğu bulunmadığından adı geçen, belirttiğimiz gibi, ismi verilen ülkelere işten anlar ve eli çabuk hizmetkârlar göndermesi, o ülkelerdeki âyana durumu iletmesi ve onların da

belirttiğimiz ağırlıktaki kaliteli yağı her yıl geciktirmeden başkente göndermeleri gerekmektedir.”³⁵

Daha sonra bu ilaçların getirileceği şehir ve ülkelerin adlarını, ilaçların miktarlarını ve türlerini ayrıntılı olarak zikreder. Burada metnin tümünü vermek hem gereksizdir hem de araştırmamızın sınırlarını aşar. Sadece örnek olarak bazı yörelerle yağ ve ilaçlara temas edelim: Şiraz’dan menekşe yağı, badem çiçeği yağı, gülyacı, yasemin yağı, nergis yağı, nesrin yağı, İcî gülsuyu. Her biri 20-300 batman ağırlığında, Basra’dan (yedî çeşit), Rûm’dan (altı çeşit), Bağdat’tan (dokuz çeşit), Hille’den (üç çeşit) adı ve miktarı belirli ilaçlar ve yağlar.

Bir başka mektubunda Rum hâkimi olan oğlu Celaledin’den Reb’i-Reşîdî dârüşşifasına göndermek üzere toplam 500 batman ağırlığında altı çeşit ilaç ve ilaç yapımında kullanılan yağ istemiştir.

Yarım Zamanlı Doktorlar:

Belirtildiği gibi, Reb’i- Reşîdî’de tam zamanlı olarak çalışan ve mütevellinin izni olmaksızın dışarıda çalışma izni bulunmayan doktorların yanısıra bazı doktorlar da Reb’i- Reşîdî’ye gelip gider, ders verir, belki hastalara da bakardı. Biz bunlara yarım zamanlı doktorlar dedik. Bu doktorların çoğu uzak şehirlerden ya da yabancı ülkelerden Tebriz’e gelmişlerdi. Her biri on tıp öğrencisine ders veriyordu. (Oysa tam zamanlı doktorların sadece beşer öğrencisi vardı.) Bunların ve ailelerinin kaldığı yer “Doktorlar sokağı” (kûçe-i muâlicân) denilen mahalleydi. Hâlbuki tam zamanlı doktorlar Reb’e mücavir olup Reşîdî kampüsündeki en iyi mahallelerden biri sayılan Sâlihiye mahallesinde oturuyorlardı. Ayrıca, bunların Reb’i Reşîdî içinde de özel çalışma odaları vardı. Ama yarım zamanlı doktorların Reb’ dâhilinde çalışma odaları yoktu. Nitekim Reşîdüddîn aynı mektupta Kinnesrin hâkimi olan oğluna hitaben şöyle yazar:

“Hint, Çin, Mısır, Şam ve diğer ülkelerden gelen elli hâzik doktora kucak açtık. Her gün bizim dârüşşifaya gelip gitmelerini söyledik. Bu şerefli fenni öğretmeleri için her doktora on yetenekli tıp öğrencisi verdik. Dârüşşifamızda görevli cerrahlara, göz doktorlarına ve ortopedistlere cerrahlık, göz doktorluğu ve ortopedi öğretmek üzere beşer öğrenci verdik. Bunlar için dârüşşifamızın arkasında yer alan Reşîdâbâd bahçesine yakın olup “doktorlar sokağı” (kûçe-i muâlicân) denilen bir sokak kurduk.”³⁶

Buna göre her yarım zamanlı doktorun onar öğrencisi olduğunu dikkate alıp hesaplarsak, Reb’de tıp öğrenimi görenler dışında 500 tıp öğrencisi daha bu doktorların yanında tıp tahsil ediyorlardı. Reşîdüddîn’in bu bilim dalına duyduğu ilgiye gelince; kendisi de tanınmış doktorlardan biriydi. Yukarıda da belirtildiği gibi bu bilim dalına “şerefli fen” (fenn-i şerîf) demiştir. Bunun yanısıra Moğol hanları da tıbbı büyük ilgi duyuyorlar ve teşvik ediyorlardı.

5 – Hankah:

Reşîdüddîn tasavvufa özel bir ilgi duyuyordu. Nitekim tüm imkânlarını seferber ederek yalnız Tebriz’de ve Reb’i- Reşîdî’nin dâhilinde hankah kurmakla kalmadı, aynı zamanda Hemedan, Bağdat ve diğer yerlerde bulunan hankahlara birçok yardımda bulundu. Sûfiler topluluğu da ondan çok saygı görüyordu. İşaret

edildiği gibi, Safevîlerin atası olan Şeyh Safiyüddin Erdebili'ye yüklü malî yardımlarda bulundu. Bunun yanısıra yazılarında ve konuşmalarında tasavvufa yer verdi. Hatta kendi çocuklarını bu yola girmeleri yönünde teşvik etti. Bu cümleden olarak çocuklarına yazdığı mektuplardan birinde şöyle der:

“Ey kurretül-aynım, fakirlerin rütbesinin ve velîlerin ziyinetinin hâsil olduğu tarikat süsü ve hakikat hırkasıyla süslen.”³⁷

Öte yandan tasavvuf onun nazarında din-i Muhammedî'nin bir yönü, Kur'ân'ın içi. İslâmî vahyin derunî mesajıdır. Bu nedenle oğluna nasihat ederken tasavvufa yönelmekle onu mümkün mertebe Peygamber'e ve Allah'ın kitabına olan rağbetini arttırmaya çalışır.

“Şimdi Kur'ân'ın sağlam ipine tutun. Çünkü dünya denilen cehennemin dibinden melekût otağına ve ceberut müşahedelerine ancak Allah'ın sağlam ipiyle çıkılabilir... ve nefsin isteklerinin karanlığından ancak Muhammed Mustafa sallallahu aleyhi ve sellem uyararak kurtulmak mümkündür.”³⁸

Reşîdüddîn'in sûfilik açısından fakrın erkân ve merhalelerine ilişkin sözleri onun tasavvufa olan aşinalığını ve ilgisini daha da belirginleştirir. Nitekim önceki mektubunda oğluna şöyle yazar:

“Şunu bil ki, Mustafa sallallahu aleyhi ve sellem'in ‘Fakirlik benim kıvancımdır’ diyerek iftihar ettiği fakr, altı şeydir: Birincisi tövbe, ikincisi teslim, üçüncüsü safâ, dördüncüsü rıza, beşincisi kanaat, altıncısı uzlet.”³⁹

Reşîdüddîn Fazlullâh'ın tasavvufî konuları işleyiş tarzı daha çok hicrî altıncı yüzyıldaki Suhreverdiye tarikatine mensup mutasavvıfların tarzına benzer. Çağdaşı olan diğer sûfiler gibi o da müreşidin gerekliliğine inanıyordu. Tasavvufu sadece zihnî ve fikrî bir amel olarak görmüyor, belki gerçek bir müreşidin rehberliğinde öğrenmek ve uygulamak gerektiğine inanıyordu. “Müridin yapacağı ilk iş, güzel ahlak sahibi olmakta ona yol gösterecek kâmil bir üstat ve ilmiyle âmil bir şeyh aramaktır.”⁴⁰

Açıkladığımız gibi tasavvufa karşı duyduğu ilgi ve tasavvuf bilgisi nedeniyle tüm imkânlarını kullanarak Reb'i- Reşîdî'de bir hankah kurdu. Başlangıçta bu hankaha bir şeyh ve beş sûfî yerleştirdi. Fakat sonradan bu kompleksin diğer bölümleri gibi hankahı da genişleterek sûfilerin sayısını ona çıkardı.⁴¹ (715/1315). Bunlar da diğer müderrisler, doktorlar ve öğrenciler gibi dikkatle seçilip atanıyorlardı. Konut, gıda, sağlık gibi konfor imkânları onlar için de yeterli derecede söz konusuydu. Hankahta kalanlar sıkı kontrol altındaydılar. “Meşrû olmayan bir hata ederlerse, mütevellî derhal onları ihraç etsin, yerlerine başkalarını atasin.”⁴² Sûfiler de öğrenciler gibi Reb'i- Reşîdî hankahında sadece beş yıl kalsın; daha sonra mütevellînin görüşüyle Reb'den ayrılarak seyahate çıksınlar.”

Hankahın, yararlanma şekli ve şartları Vakfnâme-i Reb'i- Reşîdî'de ayrıntılı olarak belirtilen, kütüphane, mutfak gibi ayrı tesisleri ve hademeleri de vardı.

BEYTÜ'L-KÜTÜB veya REB'-İ REŞİDİ KÜTÜPHANESİ

Reb'i- Reşîdî'deki tesislerin en değerlisi, zamanın en büyük kütüphanelerinden biri sayılan Beytü'l-kütübüdür. Bu kütüphane kendi

mezarının üstüne yaptırdığı kümbetin iki tarafında yer alıyordu. Aslında Reb’i- Reşîdî’nin rektörü olan mütevellinin çalışma odası da kütüphane ve kümbete bitişikti. Kütüphane iki bölümden oluşuyordu. Biri kümbetin sağında, diğeri kümbetin solunda. Ayrıca kümbetin altında güzel yazılı ve değerli yüzlerce cilt Kur’ân’ın saklanması için bir mekan tayin edilmişti. Nitekim vakıfnamede şöyle denilmektedir:

“Kitapların konulması için kümbetin sağında ve solunda iki kütüphane yapıldı. Mümkün oldukça Kur’ânların kümbete konulması, naklî bilimlerle ilgili kitaplarla özel eserlerin⁴³ sağdaki kütüphaneye, aklî bilimlerle ilgili kitapların da soldaki kitaplığa konulması kararlaştırıldı.”⁴⁴

Reşîdüddîn kütüphanede bulunan kitapların kimliklerini ve sayılarını bildiğini, kitapların dakik bir listesinin çıkarıldığını ve bu listenin daima mütevellinin yanında bulunması gerektiğini söyler.

Kütüphanenin her bölümü için bir kütüphane sorumlusu (hâzin) ve bir kütüphaneci (münâvil) tayin etmişti. Bunlar için de ahlakî, itikadî ve uzmanlık şartları koymuştu. Bunlar akli başında, işinin ehli, dini bütün, yazar, ilim erbabı ve kitap ilmini bilen⁴⁵ kimseler olmalıydı. Diğer çalışanlar gibi bunların görevleri de açıklanmış, maaşları ve diğer konfor imkânları belirlenmişti. Kütüphanenin anahtarı hâzindeydi. Sayıları durmadan artan kitapların listesi sürekli olarak müteveli, nâzır ve müşrif tarafından imzalanıp mühürleniyordu. Her iki kütüphanede de oradaki kitapların listesi bulunuyor ve müracaatçıların istifadesine sunuluyordu.

Kütüphaneden yararlanma tarzını ayrıntılı olarak açıklamıştır. Bunun günümüzdeki metodlardan pek farkı yoktu. Öğrenciler ve müderrisler istedikleri kitabı kütüphaneden alabilir, kitabı ya kıraathane denilen okuma salonunda okuyabilir veya kütüphaneden çıkarabilirdi. Ama rehin bırakmadan kitabı Reb’i- Reşîdî’den çıkarma hakları yoktu. Reb’i- Reşîdî haricinde olanlar veya komplekste yaşayan diğer kimseler de bu kitaplardan yararlanabilirdi. Bu durumda kitabın değeri kadar bir emanet parası, kitap Tebriz’den dışarı çıkarılacaksa birkaç katı para alınırdı. Ancak, mütevellinin güvendiği yani mütevellinin kütüphaneyi kendilerine tanıttığı kimseler emanet bırakmadan da kitap çıkarabilirdi.

Kütüphaneden yararlanmanın şartları ve kuralları hakkında vakıfnamede ayrıntılı bilgi verilmiştir.

Vakfnâme-i Reb’i- Reşîdî’de kütüphanede bulunan kitapların sayısına değinilmemiştir. –Belki de kaybolan sayfalarında bu bilgi vardı- Fakat Mukâtebât-i Reşîdî’de, güvendiği kişilerden biri olan Sadruddin-i Tereke’ye yazdığı ve vasiyetname niteliği taşıdığını söylediğimiz mektubunda bu kütüphane, içindeki kitapların sayısı, Kur’ânların sayısı ve özellikleri hakkında bilgi verir.

“Kümbetin sağında ve solunda yaptığımız ve içine bin cilt Kur’ân koyduğumuz iki beytülkütübü Reb’i- Reşîdî’ye vakfettik. Telâ hattıyla yazılanlar 400 adet, Yakut hattıyla yazılanlar 10 adet, İbn Mukallid hattıyla yazılanlar 2 cilt, Ahmed-i Suhreverdi hattıyla yazılanlar 20 adet, ekâbirin hattıyla yazılanlar

20 adet, okunaklı ve güzel yazıyla yazılanlar 548 adet. Turan, Mısır, Mağrib, Rûm, Çin ve Hind'den topladığım muhtelif bilimler, tarih, şiir, hikaye, emsal ve benzeri altmış bin cilt kitabı Reb'i- Reşîdî'ye vakfettim."⁴⁶

Bu kütüphanenin önemi, Telâ ve Yakut hattıyla ve Ahmed-i Suhreverdî gibi şahsiyetler tarafından yazılan önemli ve değerli mushaflara sahip olmasının yanısıra muhtelif ilimlere, tarihe, şiire, hikâyeye dair kitapları da ihtiva etmesindedir. Özellikle burada Farsça, Arapça, Çince, Batı dillerinde (Rumca) yazılan birçok kitabın derlenmiş olması dolayısıyla o zamanki dünyanın muhtelif yerlerinden Tebriz'e bilim adamları gelmiş yahut Reşîdüddîn tarafından davet edilmiştir. Bunlar Reb'i- Reşîdî'ye, kütüphanelere ve medreselerine gelip gidiyorlar, bu bilim hazinesinden yararlanıyorlardı.

Reşîd bu kitaplara sadece satın alma veya kopya etme yoluyla sahip olmamıştı. Teşvik ederek, muhtelif ilimlere dair kitap yazma yarışmaları düzenleyerek, bilim adamlarının yazdıkları kitapları bu kütüphaneye göndermelerini sağlamıştı.

Görülüyor ki bu kütüphane Reb'i- Reşîdî'nin diğer eğitim kurumları gibi keyfiyet ve kemmiyet bakımından bugünün en büyük kütüphaneleriyle karşılaştırılabilecek düzeydeydi. Ama ne yazık ki bu birim de Reb'i- Reşîdî'nin diğer tesisleri gibi avam tarafından ve Reşîd'in muhaliflerinin tahrik ve propagandası sonucunda ateşe verilmiş ya da talan edilmiştir.

SONUÇ VE BU ARAŞTIRMANIN UYGULAMASI

Reb'i- Reşîdî'deki yönetim ve öğretim problemlerini incelerken her konunun uygulamasını da açıklayıp bugünün yönetim ve öğretim metodlarıyla mukayese ettik. Ancak bu kitabın sonunda yoğunlaştırılmış bir şekilde sonuç çıkarmaya ve "Acaba günümüzdeki öğretim kurumlarının planlamasında, çeşitli düzeylerde Reb'i- Reşîdî'deki yönetim ve öğretim metodları da göz önünde bulundurulup, ondan ilham alınabilir mi?" sorusuna cevap vereceğiz.

Küçük bir incelemeyle şu öneride bulunmak mümkündür:

Her şeyin – özellikle öğretim sorunlarında – İslâmî ve iranî renk ve ruha büründüğü günümüz inkılâpçı ortamında mümkün oldukça "ne Doğulu ne Batılı" sloganını uygulamaya sokmak. Reb'i- Reşîdî ve oradaki yönetim ve öğretim metodu belki de bazı öğretim düzeylerinin yeniden belirlenmesinde ilham verici olabilecek İslâmî ve iranî kültürümüzde tek örnektir. Elbette Reb'i- Reşîdî'deki yönetim ve öğretim tarzı birçok alanda yalnız kendinden önceki ve çağdaşı olan medreselerden değil, belki bugün de benzeri okullardan da farklıdır.⁴⁷ Fakat birçok hususta bugün İran'daki orta ve yüksek öğretim kurumlarına benzer.

Bu hususu açıklığa kavuşturmak için Reb'i- Reşîdî ile bugünkü öğretim kurumları arasındaki benzerliklere ve eski medreselerle arasındaki farklılıklara kısaca temas edelim:

1. Eski medreselerde öğrenci seçimi için hiçbir şart ve özel yasa yoktu. Her yaş ve yetenekteki herkes bu medreselere kabul edilirdi. Oysa Reb'i- Reşîdî'de yalnız yaş şartı yoktu; aynı zamanda yetenekleri ve öğrenim dalı

bakımından da öğrenciler değerlendirilirdi. Herkes ancak yeteneği ölçüsünde ve liyakatının kesinleştiği bilim dalında okuyabilirdi.

2. Eski medreselerde öğrenim için zaman sınırlaması yoktu. Bazen öğrenciler ömürlerinin sonuna kadar medreseye devam ederlerdi. Oysa Reb'i-Reşîdî'de her öğrenci sadece beş yıl okuyabilir ve okuduğu dalda lisans alabilirdi. Tembellik gösterdiği takdirde yetkililerce şiddetle cezalandırılır, kurallara uymadığı takdirde ihraç edilirdi. Sonuç olarak öğrenciler medresenin verdiği aylıktan yararlanmak için uzun süre bu mekânlara gidip gelemesler, zamanlarını tembellikle geçiremezler ve tahsil bahanesiyle medresenin maddî imkânlarından yararlanamazlardı. Bu özellik Reb'i- Reşîdî'nin bugünkü bazı öğretim kurumları (mesela öğretmen okulu) ile arasındaki en bariz benzerliklerden ve kendi çağdaşı veya daha eski medreselerle arasındaki farklılıklardan biridir.

3. Reb'i- Reşîdî'de teorik öğretim pratik öğretimle birlikteydi. Özellikle tıp öğrencilerinde bu uygulama başarıyla sürdürülüyordu. Öğrenciler öğleden önce hocanın dersine girip teorik tıp öğreniyorlar, öğleden sonra ise doktorla birlikte tababette bulunuyorlardı. Aslında doktorun asistanıydılar. Beş yıl sonra tam anlamıyla hazâkat derecesine gelmişlerse doktor, onların yeterliğini onaylıyor, böylece tababet hakkı kazanıyorlardı. Fen dallarında öğrenciler dokuma ve kâğıt fabrikalarında, bahçivanlık ve çiftçilik atölyelerinde ustalarla birlikte uygulamalı eğitim görüyorlardı. Denilebilir ki bugünkü bazı öğretim birimlerinde uygulanan teorik ve pratik programlar Reb'i- Reşîdî programlarının daha karmaşık ve gelişmiş şekli gibi görünmektedir.

4. Reb'i- Reşîdî'de öğrenci sayısı sınırlıydı ve her öğrencinin beş ilâ on öğrencisi vardı. Oysa diğer medreselerde böyle bir sınırlama yoktu. Öğrenci sayısı o kadar fazlaydı ki hoca her öğrenciye sesini duyuramazdı. İster istemez müddler herkes duysun diye ders verilen mahallerde (genellikle camiler) müderrisin sözünü tekrarlardı.

5. Reb'i- Reşîdî'de bugün İran'daki bazı öğretim kurumlarında olduğu gibi çalışma ve dinlenme zamanları kesin olarak planlanmıştı. Giriş çıkış saatleri, öğrencilerin, müderrislerin ve diğer çalışanların günlük, haftalık çalışma süreleri ve tatil günleri net bir biçimde hesaplanmış, tüzüğünde (ya da Vakfnâme-i Reşîdî'de) tespit edilmişti. Çalışanlardan ve öğrencilerden hiçbiri mütevellî ve mürettib izin vermedikçe kampüsten dışarı çıkamazlardı. İlgisiz ve izinsiz kişilerin Reb'i- Reşîdî'ye girişi önlenirdi. Aynı şekilde yemekhane, koğuş, ikametgâh, kütüphane, hastane gibi özel mekânlardan yararlanmanın kuralları vardı.

6. Bir kısmına işaret edilen öğretim ve yönetim meselelerinin yanısıra malî meseleler, bütçenin temini, planlama, masrafların tayini de kesin olarak ve şartıcı bir şekilde düzenlenmişti. Gelir kaynakları, harcama kalemleri, ödemeler tamamen gerçek usuldeydi ve bazıları bugünkü gibiydi. Mesela ücretlerin ödeniş tarzı (aylık olarak ödeniyordu), tüm öğrenciler için pansiyon yöntemi, bütün beslenme, sağlık, mesken olanaklarının hazırlanması, özellikle her meslek grubunda çalışanların aileleri için siteler halinde mekânların temini, her siteye ilgili olduğu gruba uygun olarak bir ad verilmesi (Sâlihiye mahallesi,

doktorlar sokağı gibi), Reb’-i Reşîdî’deki tesislerin bitişğinde her meslek mensubunun üst düzeyinde bulunanlar için birer çalışma odasının tahsis edilmesi (yönetim kurulu), özellikle çalışma ve yönetim ile öğretim sorunlarıyla ilgilenen müderris ve muîdler için birer oda tahsis edilmesi. Bu yönüyle günümüzdeki üniversitelere ve yönetim ve öğretim kurumlarına benzemektedir. Öğrencilerin, müderrislerin ve diğer ilim öğrenmek isteyenlerin altmış bin cilt kitabı bulunan iki büyük kütüphaneden yararlanma yöntemi de bugün İran kütüphanelerindeki kurallara çok benzemektedir.

7. İş bölümü, çalışanların, müderrislerin ve öğrencilerin hatta kapıcıların ve hizmetçilerin vazifeleri, bir başka deyişle en alt dereceden en üst dereceye kadar her kademedeki görev dağılımı Reb’-i Reşîdî’de ve tüzüğünde işletmecilik meselelerinin en göz alıcı biçimiyle mevcuttu ve bunlar harfî harfine uygulanıyordu. İşlerin kurumun üst yöneticileri (mütevelli, nâzır ve müşrif) tarafından kontrol edilmesi defalarca Vakfnâme-i Reb’-i Reşîdî’de tekid edilmiş, onları, çalışanları ahlak ve hizmet bakımından sıkı kontrol altında tutmaya, hata yapanları cezalandırmaya, Reşîdüddîn’in tabiriyle kulaklarını bükmeye, iyi hizmette bulunanları teşvik edip terfi ettirmeye zorluyordu.

8. Öğrenci seçiminde konulan şartlar ve gösterilen dikkat müderrisler, muîdler ve diğer çalışanlar için de harfiyyen uygulanıyor, bütün öğrenciler itikat, yetenek, liyakat ve dirayet bakımından kontrol ediliyordu. Herkese istidadı ve liyakatını ispatladığı iş veriliyordu. Ücretler de işin cinsine, manevî değerine, öğretim ile ilgili derecesine ve kişilerin kurumdaki makamlarına göre tayin ediliyordu. Bu da bu tarihî dönemde gösterilen dikkat ve bilgi bakımından gerçekten fevkalade bir şeydir.

9. Vazifelerin tayini konusuna biraz daha açıklık getirmek için Reb’-i Reşîdî hastanesinin çalışma tarzı ve oradaki doktorlar hakkında tekrar hatırlatmada bulunalım. Doktor haftada dört gün öğleden önce ders veriyordu. Öğleden sonraları, öğrencilerin asitesiyle Reb’-i Reşîdî personeli ve sakinlerinin tedavisiyle ilgileniyordu. Her doktorun beş öğrencisi vardı. Haftada iki gün sabah ve öğleden sonra Tebriz’den ve diğer yörelerden hastaneye gelen hastalara bakardı. Muayene yöntemi bir dereceye kadar bugünküne benzerdi. Yani doktor muayene ve hastalığı teşhisten sonra gereken ilaçları bir kâğıda (reçeteye) yazardı. Hasta bunu eczaneye götürür ve eczane sorumlusundan ilacı alırdı. Eğer hastanın yatması gerekiyorsa, doktorun talimatıyla tam teşekküllü hastaneye yatırılırdı. Hatta hastane iki kısma ayrılmıştı: Birincisi sıradan hastalar kısmı, ikincisi bulaşıcı hastalıklar kısmı.

Reb’-i Reşîdî’de istihdam edilen tam zamanlı doktorların yanısıra hastanede yarım zamanlı, Reşîdüddîn’in tabiriyle “mütereddî” doktorlar da çalışırdı ve bunların sayısı fazlaydı.

Reb’-i Reşîdî incelemesiyle, İran tarihinde yeterince tanınmamış olan bu büyük öğretim ve meslek kompleksini tanıtabilmiş olduğumuzu umarım. İran’ın şidiki nesli dünyanın bugün en gelişmiş öğretim yöntemlerinin örnekleriyle tanışma ihtiyacı içindedir. Ayrıca, Doğulu veya Batılı örneklerin ülkenin yeniden yapılanmasında tek başına etkili olmadığı hayatî meselesine de dikkat

edilmelidir. Bilmeliyiz ki bizim İslâm-İran kültüründe de kadim tarihî geçmişiyle sistemli ve etkili öğretim yöntemleri de vardır. Bu araştırma, yaşanan şu inkılab döneminde günümüzdeki İran nesline bu mesajı verdiği zaman başarılı olacaktır.

¹ Câmi'u't-tevârih, On üçüncü hikaye, s.997.

² a.g.e., aynı yer.

³ Daha fazla bilgi için bk. Habîbu's-siyer, c.III, s.188; ayrıca bk. Tahrîr-i Tarih-i Vassâf, s.230; Abbas İkbâl, Tarih-i Moğol, s.305.

⁴ Habîbu's-siyer, s.188-189; krş. Câmiu't-tevârih, s.1001-1004.

⁵ Hândmîr, Habîbu's-siyer, s.196.

⁶ Nefâyisu'l-funûn, s.295-296'dan naklen Abbas İkbâl, Tarih-i Moğol, s.311.

⁷ Vakfnâme-i Reb'-i Reşîdî, s.29.

⁸ Dr. İsa Sadîk, Tarih-i muhtasar-i âmûzîş u perveriş, Şirket-i tab'-i kitâb, üçüncü baskı, Tahran 1319, s.301.

⁹ Timur'un oğlu Miranşah'ın yaptıklarına işaret edilmektedir. Sefernâme-i Kelâvihu, s. 171. Aynı kitabın ilk faslının ikinci bölümüne bakınız.

¹⁰ Yukarıda zikredilen terminolojinin anlamları: Tam zamanlı, sömestr makalesi veya tezi, kültürel ya da akademik ve bilimsel ilişkiler, idari teşkilat, kütüphanecilik bilimi, kitapları düzenleme ve koruma bilimi, kısa süreli ya da yoğunlaştırılmış eğitim.

¹¹ Mecîd-i Rehnumâ, Makâle-i Reşîduddîn ve Reb'-i Reşîdî, Mecmua-yi hitâbehâ-yi tahkîkî, s.114.

¹² Mukâtebât-ı Reşîdî, 51. Mektup.

¹³ Mecîd-i Rehnumâ, Reşîduddîn ve Reb'-i Reşîdî, aynı eser, s.118.

¹⁴ Her Tebriz dinarı üç altın miskâle denktir. Altını bugünkü değeriyle hesaplırsak, maaşlarının bir hayli yüksek olduğunu görürüz. Üstelik aynı yardım halinde bir miktar daha maaş verilir.

¹⁵ Vakfnâme-i Reb'-i Reşîdî, s.191.

¹⁶ Dr. İsa Sadîk, Târîh-i Ferheng-i İran, altıncı baskı, Tahran 1351, s.384 ve Corci Zeydan, Târîh-i Temeddun-i İslâm, tercume-i Ali Cevahir Kelam, s.626.

¹⁷ Müttakin sağlam demektir. Burada maharet, yeterlik, ustalık ya da bir başka deyişle müderrisin içtihad düzeyine gelmiş olması kastedilmektedir.

¹⁸ Reşîd'in bu kelimeden maksadı anlaşılamadı. Belki kurban ve ramazan bayramları ile vakfedenin ölüm günü kastedilmiştir.

¹⁹ Vakfnâme-i Reb'-i Reşîdî, s.165.

²⁰ a.g.e., s.224.

²¹ Mukâtebât-ı Reşîdî, 51. Mektup, s.319.

²² a.g.e., 51. Mektup, s.319.

²³ H.C. Walz, Kulliyât-i Tarih, Dürnemâyî ez târîh-i zindegî-i âdemî ez âğâz tâ 1960 milâdî, tercume-i Mes'ûd -i Receb Niyâ, Tahran 1353, s.874.

²⁴ Bertold Spuler, Târîh-i Moğol, s.415.

²⁵ Vakfnâme-i Reb'-i Reşîdî, s.165.

²⁶ a.g.e., s.228.

²⁷ Dr. İsa Sadîk, Târîh-i muhtasar-i âmûzîş u perveriş, s. 315'den özetle.

²⁸ a.g.e., s.314.

²⁹ Mukâtebât-ı Reşîdî, 51. Mektup, s.320.

30 Vakfnâme-i Reb'-i Reşîdî, aynı yer, s.187'nin haşiyesi.

31 a.g.e., s.184.

32 a.g.e., s.184.

33 a.g.e., s.186, 233, 234.

34 A.g.e., s.236.

35 Mukâtebât-i Reşîdî, 18. Mektup, s.53.

36 a.g.e.,51. Mektup, s.319.

37 a.g.e., 22. Mektup, s.102.

38 a.g.e., 22. Mektup, s.102.

39 a.g.e., 48. Mektup, s.296.

40 Bu kısım Seyyid Huseyn Nasr'ın "Makâm-i Reşîduddîn Fazlullâh der târîh-i felsefe ve ulûm-i insânî (Reşîdüddîn Fazlullâh'ın felsefe ve insanî bilimler tarihindeki yeri), (Mecmûa-yi hitâbehâ-yi tahkîkî..., s.322-323) adlı makalesinden özetlenerek verilmiştir.

41 Vakfnâme-i Reb'-i Reşîdî, s.173 haşiyeye (yaprak 111).

42 A.g.e., s.224.

43 Özel eserlerden maksat Reşîdüddîn'in telif ettiği kitaplardır.

44 Vakfnâme-i Reb'-i Reşîdî, s.251.

45 a.g.e., s.251.

46 Mukâtebât-i Reşîdî, 36. Mektup, s.236.

47 İslâm devriminden sonra ilim çevrelerinin çoğunda yönetim ve öğretim yöntemleri bakımından bazı değişiklikler yapılmıştır. Fakat araştırmalara göre hâlâ bir kısmında eski yöntemler kullanılmaktadır.

**KİTAP TANITIMI:
FAZLI ARSLAN***

***1001 INVENTIONS
MUSLIM HERITAGE IN OUR WORLD***

Foundation for Science, Technology and Civilisation (FSTC) Chief Ed. Salim al-Hassani, co-editors Rabah Saoud, Elizabeth Woodcock, Manchester: Foundation for Science, Technology and Civilisation (FSTC), 2007. 376 s. fot., şkl.; 27 cm. ISBN 978-0-9552426-1-8

Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu, Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, Prof. Dr. Mehmet İpşirli, Prof. Dr. Sevim Tekeli, Prof. Dr. Mutbul Kayılı, Prof. Dr. Aydın Sayılı, Prof. Dr. Nil Sarı ve Doç. Dr. Salim Aydüz gibi Türkiye'nin seçkin ilim adamlarının da yazımına katkıda bulunduğu, Manchester merkezli Foundation for Science, Technology and Civilisation (Bilim Teknoloji ve Medeniyet Vakfı) tarafından hazırlanan kitap, İslam medeniyetinin, bugünkü bilimsel ve teknolojik gelişmelere katkılarını gün yüzüne çıkarmak için hazırlanmıştır. İnsanlık tarihi boyunca çağdaş bilim ve teknolojinin, hangi tarihî merhalelerden geçerek günümüze geldiğini ve bu sürecin en etkili faktörlerinden birinin de İslam dünyası ve âlimleri olduğunu örneklerle okuyucuya sunmaktadır.

Kitap, 2006 yılındaki ilk baskısının ardından birkaç ayda tükenmesi sebebiyle 2007 yılında ikinci baskısını yaptı. Gözden geçirilmiş ikinci baskısı yeni materyallerle zenginleştirilmiş ve İslam medeniyetinin göz kamaştırıcı ürünlerini başta Avrupa insanı olmak üzere tüm dünyaya duyurmayı amaçlamıştır. Kitabın baş editörü Prof. Salim Al-Hassani'nin belirttiğine göre bu çalışmanın amacı VII-XVII. yüzyıllar arasında ortaya konan Müslüman mirasına dikkat çekmek, dünya çapında çağdaş bilim ve teknolojinin gelişmesi yönünde Müslümanların çalışmalarının tanınmasını ve takdirini sağlamak, Müslüman olsun olmasın genç insanlara fen bilimleri ve mühendislik alanındaki ideal modellerini bulmalarına yardımcı olmak, inanca dayalı ayrımcılık ve aşırılıklara alternatif, inançların müspet ve yapıcı bireysel ifade yolu olarak ilmî ve teknolojik yenilikleri desteklemek, bilim, endüstri ve sanat tarihindeki temaların modern gelişmelerle bağına işaret etmektir.

Girişte (s. 6-9) Salim Al-Hassani, Oryantalizmin kalelerinden biri olan Oxford Sheldonian Theatre'de katıldığı "İslam ve Batı" konulu bir konferansta, alanın seçkin bilginlerine hitaben Prens Charles'ın yaptığı konuşmaya değinerek, konuşmanın kuru ağacın ateşi gibi net ve etkileyici olduğunu söyler ve alıntı yapar:

* Dr., Etimesgut İstiklal İlköğretim Okulu.

“Batı’da, İslam hakkında fazlasıyla bir yanlış anlama olduğu gibi aynı zamanda bizim kültür ve medeniyetimizin İslam dünyasına borçlu olduğu konusunda da fazlasıyla cahillik var. Bu ciddi fiyasko, zannediyorum miras aldığımız tarihin başkalarına deli gömleği giydirmeye âdetinden kaynaklanmaktadır. Asya’dan Atlantik’e kadar Ortaçağ İslam dünyası ilim adamları ile doluydu fakat bizler İslam’ı yabancı bir kültür, toplum ve inanç sistemi olarak Batı’nın düşmanı görmeye eğilimli olduğumuz için İslam’ın bizim tarihimizle ilişkisini yok saymaya, görmezden gelmeye ve silmeye hep yatkın olduk.”

Bu ifadeler, tüm insanları eleştirel düşünceye sevk etti diyor Salim Al-Hassani. Öyle ya Avrupa’nın “Karanlık Çağ” diye adlandırılan on asrına bakıldığı zaman, sanki Rönesans’la birden bire bir mucize gelmiştir. Çünkü onlara böyle öğretilirdi. Mantık bunu kabul etmez. Her ilim adamı bilir ki keşifler, icatlar ve insanlığın gidişatını değiştiren diğer gelişmeler şans eseri ortaya çıkmazlar. Bu konuda süreklilik esastır. Özellikle bilimlerin doğması ve gelişmesinde ve neredeyse tüm alanlarda.” Al-Hassani bu konuda verdiği konferanslardan bahseder ve dinleyicilerin şaşkınlığını gördüğünü ifade eder. Bu sebeple bir çalışmaya girilmiş ve İslam kültür ve medeniyetini tanıtmak amacıyla Bilim, Teknoloji ve Medeniyet Vakfı olarak bir web sitesi yapılmış bu site aracılığı ile dünyanın çeşitli ülkelerindeki bilim adamları, akademisyenlerin yazıları yayımlanmıştır. Site çok hızlı bir şekilde bütün dünyadan birçok öğrenci, enstitü, medya grupları için İslam bilim tarihi alanında güvenilir ana bilgi kaynaklarından birisi olmuştur. İşte İslam medeniyetinin ortaya koyduğu icat ve ürünleri derli toplu bir şekilde sunan bu kitap büyük ölçüde www.muslimheritage.com’daki çeşitli başlıklar altındaki akademik makalelerden derlenerek oluşturulmuştur.

Önsözde (s. 2-3) Salim Al-Hassani’nin belirttiğine göre, yoğun talep üzerine kitabın diğer dillere tercüme faaliyeti başlamıştır. Al-Hassani başkanlığındaki bir heyet bu sebeple Kasım ayında Türkiye’de önde gelen bir yayın kuruluşuyla bir görüşme yapmış ve eserin Türkçeye tercümesi görüşülmüştür.

Kitap, Giriş (s. 6-9) dışında yedi bölüm olarak tertip edilmiştir. (s. 11-313) Arkasından açıklayıcı sözlük ve indeksin de yer aldığı zengin bir referans bölümü var ki tabiri caizse burada yok yok. (s. 315-373) Ayrıca referans bölümünde bilimsel araştırma yapan okuyuculara faydalı olması için önemli yazma eserler ve buldukları kütüphaneler belirtilmiştir. İcat ve yeniliklerin örneklerle ve zengin görsel malzemelerle anlatıldığı yedi bölümün başlıkları ise şu şekildedir: Ev/Mesken, Okul/Eğitim, Hastane/Sağlık, Ticaret, Şehircilik, Dünya/Toplum, Evren. Bu ana bölüm başlıkları altında İslam dünyasının bu alanlarda yaptıkları çalışmalar, ortaya koydukları yenilikler ve icatlardan onlarca örnek yer almaktadır.

Bu ana bölümler altındaki alt başlıkları tek tek saymak bu yazının kapsamını aşar ancak örneğin ilk bölüm olan “Mesken” başlığı altında ele alınan alt başlıkları verip bu satırların yazarının ilgi alanı olan “sound system”

başlığı altındaki yazının çevirisini tamamen vermek istiyorum. Kitabın şöminde Mesken başlığı altındaki konular, “kahvenin nereden geldiğini, binlerce yıl önce deodorantların kimler tarafından kullanıldığını, yedi metre yüksekliğindeki saatleri, ortaçağlardaki eğlence kültürünü, üç öğün yemeğin kökenini ve müziği keşfedeceksiniz” şeklinde özetlenmiştir.

Ses Sistemi

İslam, müziğin bütün türlerini değil insanları uygunsuz davranışlara sevk edenini yasaklar. Bugün Arap dünyası Nil’in bülbulü olarak adlandırılan, efsanevi şarkıcı, bir nesli, şiirleri, şarkıları ve kıvrak ve revnak sesiyle etkileyen Ümmü Gülsüm gibi sanatçılara sahiptir. Muhammed Abdülvehhab gibi Arap altın çağından aldığı klasik şiiri geliştiren ve dinleyenlerine zengin miraslarıyla gurur duymalarını ilham eden sanatçıları vardır.

XX. yüzyıl sanatçı ve şarkıcıları, çoğunun hünerlerinin IX. yüzyıl Müslümanlarının ellerinden doğduğunu biliyorlar mı? Bu sanatçılardan özellikle Kindî, müziği yazmış, nota kullanmıştır. Onlar aynı zamanda bir skala içerisindeki notaları solmizasyon (solfej) olarak adlandırılan harfler yerine hecelerle tespit ettiler. Bu heceler günümüzdeki müziğin temel dizisini oluşturur ve biz onları doh-ray-me-far-sol-la-tee olarak biliyoruz. Bu notaların Arapça karşılığı Dal-Ra-Mim-Fa-Sad-Lam-Sin’dir. Bugünkü dizi ile IX. yüzyıl Arap alfabesi arasındaki bu fonetik benzerlik çarpıcıdır.

Müslümanlar müzik enstrümanları da icat etmişlerdir. Bin iki yüz yıl önce Kindî, müziğin kozmolojik yan anlamları, çağrışımlarını tartışırken ud için detaylı sayılabilecek bir klavye ortaya koymuştur. Alfabetik notalar kullanımında o Grek müzikçilerin başarılarını tashih edip geliştirmiş ve onların üstüne katkılar yapmıştır.

Kindî’den 70 yıl sonra Fârâbî keman ailesinin atası olan rebabı ve kanunu icat etti. O müzik hakkında beş kitap yazdı ancak onun en önemli eseri *Büyük Müzik Kitabı*’dır (*Kitâbu’l-Mûsika’l-Kebîr*). XII. yüzyılda İbraniceye, daha sonra Latinceye tercüme edildi. Fârâbî’nin ve kitabının etkisi XVI. yüzyıla kadar devam etti.

Günümüzde geleneksel müzikte, bandolarda orkestralarda kullanılan birçok müzik aletinin kökeni Müslüman Araplara dayanır. Lute, uddan, rebec rebabtan, gitar kitaradan, naker ise keçiderisi ile kaplı nakkareden almıştır ismini.

Seyahat eden müzisyenler, tüccar ve seyyahların hepsi Arap müziğinin Avrupa’ya geçişinde etkili olmuşlardır ve bu durum, Müslüman hâkimiyetinin sekiz asır sürdüğü İspanya ve Portekiz’de sanat ve kültür hayatına şekil vermiştir. En eski örneklerden birisi Cantigas Santa Maria koleksiyonunda bulunmaktadır. Castille ve Aragon kralı Alfonso X el Sabio’nun emri üzerine 1252’lerde hazırlanan koleksiyonda Hz. Meryem hakkında 415 ilahi yer

almaktadır. (Sayfanın kenarında bu koleksiyondan örnek var. Ud ve rebab benzeri alet çalan iki figür).

Aynı sayfada Kindî ile ilgili bir anekdot yer alır. Şöyle ki;

Kindî müziğin tedavi edici yönü ile ilgilenen ve müzikal tedavi ile felçli bir çocuğu tedavi eden ilk kişidir. Birçok ünlü tabibe danıştıktan sonra çocuğun babası ümidini kaybetmiş ve son çare olarak Kindî'ye başvurmuş. Çocuğu gören Kindî, müzik öğrencilerini çağırmış ve onlara çalmalarını emretmiş. Çocuk rahatlamış müzik çalarken ayağa kalkmış ve konuşmuş. Bu düzelmeyi gören Kindî, babaya çocuğuyla konuşmasını söylemiş ancak müzikçiler çalmayı kesince çocuk eski hasta haline dönmüştür. Baba tekrar çalmaya devam etmelerini istemiş ancak Kindî demiştir ki; "Hayır bu onun hayat serüveninin sadece bir perdesiydi. Hiç kimse bir başkasının hayatını uzatamaz. Çocuğun ecelini tamamlamış." Bugün müzikle tedavi, fiziksel, duygusal ve zihinsel sağlığı desteklemek için müziği kullanan bir sağlık hizmetidir.

Birçok bireysel çalışma da müziğin Avrupa içlerine kadar yayılmasında önemli rol oynadı. Bu konuda, ahenkli hoş sesi ve siyah teni sebebiyle "Siyah Kuş" olarak bilinen efsanevi isim Ziriyab'dır. O, meşhur bir Bağdat müzisyeninin üstün yetenekli bir öğrencisiydi ancak onun müzikteki kabiliyet ve üstünlüğü yavaş yavaş hocasını geçmiş ve sonuçta Emevi halifesi onu Endülüs'e davet etmiştir.

Ziriyab, 822'de Emevi halifesi II. Abdurrahman'ın idaresindeki saraya yerleşmiştir. Saraya girişi, II. Abdurrahman'ın Endülüs sanat ve kültür hayatını yoğun bir şekilde araştırmaya başladığı doğru zamanda oldu. Ziriyab sarayda refaha kavuştu ve kendi sanatı büyük bir kabul gördü. Saray müzikçisi olarak birçok imtiyazlara ek olarak ayda iki yüz altın dinarı aldı. Bu terfi ona büyük fırsatlar tanıdı. Yeteneğini ve yaratıcılığını özgürleştirdi ve müzikte köklü değişiklikler yapmaya devam etti.

Onun başarıları çoktur. Şöyle ki; Kurtuba'da dünyanın ilk konservatuvarını kurmuştur. Armoni ve bestelemeyi öğretmiştir. Udu Avrupa'ya tanıtmıştır. Uda beşinci teli eklemiş, ahşap mızrabı, akbabanın teleği ile değiştirmiştir. Ölçü, vezin ve ritmik karakteristik özellikleri aşarak müzik teorisini bütünüyle yeniden düzenlemiş ve bunun neticesi olarak muvaşşah, zecel, nevbe gibi birçok edebi türleri ortaya çıkarmıştır. Müzik tarihçisi Julian Ribera gibi birçokları derler ki; müzikte kontrpuan ve çokseslilik 1000 yıllarında Kurtuba Konservatuvarı'nda geliştirilmiştir.

XX. yüzyılın Fransız tarihçisi Henry Terrace der ki; "Ziriyab'ın varışıyla, Kurtuba'ya doğru eğlence ve lüks hayat rüzgârı esmiştir. Şiirle, enfes zevkle dolan Kurtuba atmosferi Ziriyab'ı sarmış ve şarkılarını gece ud çalan iki köle eşliğinde yapmıştır. Sanatına emsali görülmemiş bir değer

kazandırmıştır. Eşi benzeri görülmemiş bu değer, tüm dünyada bin yıl boyunca varlığını korumuştur...”

Kitaptaki bir bölüm de mehter müziği ile ilgilidir.

“Osmanlı Hilafeti, sürekli askeri bandoya sahip ilk Avrasya devletiydi. 1299’da kurulan Mehterhane askeri bandosu seferlerde halifeyi takip etmiştir. Mehter, askerlerin maneviyatını yükseltmek ve düşmanı korkutmak için çarpışmanın ortasına daldı. Yeniçeriler aynı zamanda davul zurna, klarnet, triangle (çelik üçgen vurmali çalgı), zil, kös ve nakkareli altı-sekiz kişilik gruplara sahipti. Bu sazlar develerin sırtında taşınırdı.

Avrupalılar Yeniçeri bandoları ile hem savaşta hem barışta karşılaştılar. Çeşitli elçilik resepsiyonlarında Osmanlı-Türk sazları bulundurmak “Türk modası” olarak oldukça revaçtaydı. Yeniçeriler 1683’te Viyana kapılarında yenilmiş ve arkalarında müzik aletleri bırakmışlardı. Bu durum Avrupa askeri bandolarının gelişmesine yol açtı. Napolyon Bonapart’ın Fransız askeri donanması Osmanlı mehterinin zil, kös ve nakkareleri ile donatılmıştı. Napolyon’un 1805 Austerlitz savaşındaki başarısında kısmen bando müziğinin etkisi olduğu söylenir.”

Müzikle ilgili bölümün çevirisini tamamen verdik. Diğer bölümler içerisinde genel olarak şu konular ele alınmıştır. Kitabın şömizindeki özet ifadelerden yararlanarak bunları şöylece sıralayabiliriz: “Okul bölümünde (s. 45-100), üniversite kurumlarını, Bağdat’taki entelektüel simaları bulacak ve farklı din ve milletlerden insanların birbirlerine faydalı olmak için beraber çalıştıklarına şaşıracaksınız. Ticaret (s. 101-152) bölümünde, yenilenen enerji kaynaklarına dayalı birden gelişen, canlanan uluslar arası ticareti, Ortaçağ Müslümanlarının gelişmiş tarım ve çiftçilik tekniklerini göreceksiniz. Bunların hepsi, İngiltere’de Arap sikkelerinin taklit edildiği ve Doğu’da çekler geçerli para olarak kabul edildiği zaman, Toledo’dan Delhi’ye kadar insanlara iş imkânları sağladı. Hastane bölümünde (s. 153-192) bin yıl önce kesici ameliyat aletleri kullanılarak yapılan katarakt gibi zor ve karmaşık ameliyatları göreceksiniz. Düzenli aşının, dikişli ameliyatın, eğitim ve araştırma hastanelerinin nereden geldiğini bulacaksınız. Şehircilik bölümünde (s. 193-236) 1000 yıl önceki Müslüman kasabaların, aydınlatılmış ve taş döşeli, kaldırımli caddelerinde yürüyeceksiniz. Seralarınızın nereden geldiğini, merasim çadırlarının ilk defa kim tarafından kurulduğunu ve Christopher Wren’in İslam mimarisi hakkındaki düşüncelerini öğrenmek için okumaya devam edeceksiniz. Dünya bölümü içerisinde (s. 237-280) altında gökkuşağını, med-cezir olayını kimin açıkladığını, mineraller, deniz ve dağlar üzerine kimlerin araştırmalar yaptığını, gelişmiş haritalar, denizcilik alet ve yöntemleriyle kimlerin, dünyanın yuvarlak olduğunu kanıtlarken, uzak mesafelere seyahat ettiğini keşfedeceksiniz. Yine bunların yanında Ortaçağ Müslümanları bizlere kod açma/şifre çözmeyi, posta sistemini miras bırakmışlardır. Evren başlığı (s. 281-314) altında ise, bin iki yüz yıl önce

başarılı uçuş denemesini, bin yıl önce gelişmiş rasathanelerde girift astronomi aletleri ile net olarak çizilmiş gökyüzünü göreceksiniz.” Burada belirtilenler sadece bir özet. Bölüm başlıkları altında onlarca örneğin bulunduğunu tekrar hatırlatmak isterim.

Bağlarken şunları da yazmak istiyorum: Bilim, Teknoloji ve Medeniyet Vakfı'nın yaptığı çalışmaların mühim bir özelliği de, Müslümanların bilime yaptıkları katkıları, yapılan ilmî çalışmaları ve yazılan eserleri ortaya koymanın ötesinde, Müslümanların icatlarını, yeniliklerini “1001 İcatlar” isimli bir gezici sergi vasıtasıyla insanlara göstermesidir. İcatlar çok zengin görsel malzemelerle, maketler, üç boyutlu filmlerle ve çizimlerle bizzat gösterilmektedir. Vakıf dünya çapında konferanslar vererek mümkün olduğu kadar geniş bir insan kitlesine ulaşmaktadır. Bu özellik, vakfı, benzerlerinden tamamen ayırmaktadır. Bu sebeple www.1001inventions.com'da İngiltere'nin Manchester şehrinde başlayıp sırasıyla Cardiff, Birmingham ve Glasgow'da açılan sergiden görüntüler de yer almaktadır. Yapılan röportajlar oldukça ilgi çekici. Sitede bu konuda kaydedilmiş muhtelif video kayıtlarını da dinlemek mümkün. Yabancılarla yapılan söyleşilerde onların İslam medeniyetine ait icatları son derece ilgiyle ve hayretle karşıladıklarını gözlerinden okuyabilirsiniz. Web sitesinin ve kitabın dünya çapında önemli ölçüde saygınlık görmesi, çalışmanın ciddiyetinden kaynaklanmaktadır. Son söz olarak emeği geçen tüm kadroyu yürekten kutluyor ve çalışmalarının tüm dünyada ilgiyle izlendiğini büyük bir takdirle karşılandığını ve maddi kaynakları şu veya bu şekilde beyhude işlere harcayanlara önemli dersler verdiklerini bilmelerini istiyoruz.