

DOĞU ARAŞTIRMALARI

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

A Journal of Oriental Studies

Sayı/Issue: 4, 2009/2

İstanbul–2009

DOĞU ARAŞTIRMALARI

A Journal of Oriental Studies

Sayı/Issue: 4, 2009/2

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

Prof. Dr. Mehmet Atalay

Prof. 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. Hasan Çiftçi (Atatürk Ü.)

Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Ü.)

Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Ü.)

Prof. Dr. Victor el-Kik (Univ. Libanaise)

Prof. Dr. Charles Melville (U. of Cambridge)

Prof. Dr. Halil Toker (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Ü.)

Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Ü.)

Doç. Dr. Selami Bakırcı (Atatürk Ü.)

Doç. Dr. Hicabi Kırılancık (Ankara Ü.)

Doç. Dr. Derya Örs (Ankara Ü.)

Prof. Dr. Mehmet Atalay (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Mustafa Çiçekler (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Ü.)

Prof. Dr. Hayati Develi (İst. Kültür Ü.)

Prof. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. A.Yaşar Koçak (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Mehdi Nouriyân (Esfahan U.)

Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Ü.)

Prof. Dr. Mehmet Yavuz (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Muhammet Yelten (İst. Arel Ü.)

Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü.)

Doç. Dr. Durmuş Bulgur (İstanbul Ü.)

Doç. Dr. Abdullah Kızılcık (İstanbul Ü.)

Y. Doç. Dr. Eyüp Sarıtaş (İstanbul Ü.)

Her makale üç danışman tarafından incelenmektedir/ Each article 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

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALE/ARTICLES

- ❖ ARDAVİRÂFNÂME VE İLAHÎ KOMEDYA, NİMET YILDIRIM, S.5-18
- ❖ BROCKELMANN'IN ARAP DİLİ ve KÜLTÜRÜNE KATKILARI, NEVİN KARABELA, S. 19-26
- ❖ POZİTİVİZMİN KANATLARI ALTINDA EDEBİYAT VE BİLİM, HASAN AKTAŞ, S. 27-38
- ❖ THE CONCEPT OF “LOVE” ACCORDING TO RUMI AND SHAKESPEARE, A comparative study of *Mathnawi* and *Antony* and *Cleopatra*, NEZAHAT BAŞÇI, S. 39-62
- ❖ THE SAFAVID AND NON SAFAVID PRETENDERS, MAHNAZ SARPISHEGI, S. 63-70
- ❖ POLITICAL RELATIONSHIP OF ABBASID CALIPHS WITH SULTAN MOHAMMAD KHARAZMSHAH AND ITS ROLE IN THE OVERTHROWING THE SULTAN, ZOHREH ASADI, S. 71-76

ÇEVİRİ/TRANSLATES

- ❖ FARŞA LÜGATLER, SAİD-İ NEFİSİ, ÇEVİREN: ŞADİ AYDIN, S. 77-84
- ❖ DİL MESELESİ, İJAZ SHAFİ GILANI, SYED MUTTAQEEN-UR-RAHMAN, ÇEVİREN: CELAL SOYDAN, S. 85-98

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.

ARDAVİRÂFNÂME VE İLAHİ KOMEDYA

NİMET YILDIRIM*

ÖZET

Ardavirâfnâme, Mazdeist inanışın çok önemli dinsel metinleri arasında yer alır. Eserin Pehlevece orijinali, sadece bu dili bilen sınırlı sayıdaki araştırmacıya hitap ettiği için manzûm ve mensûr olarak Farsça'ya, ve "Parsiler" adıyla bilinen Hindistan Zerdüş inanışlarının dili Gocerat Dili'ne, İngilizce, Fransızca ve İtalyanca gibi dillere çok sayıda çevirisi yapılmıştır. *Ardavirâfnâme*, Parsiler tarafından henüz yoğun ilgiyle okunmaktadır.

Eski devirlerden beri *Ardavirâfnâme*'nin, **Dante Alighieri**'nin (ö. 1321), *İlahi Komedy* adlı eseriyle karşılaştırılması eğilimi vardır. Bu konudaki araştırmalar *Ardavirâfnâme*'nin, ancak dolaylı bir şekilde *İlahi Komedy* ya da benzeri diğer eserler üzerinde etkili olabileceği sonucunu vermektedir. Bazılarınca Dante, Yahudi kaynakları, Arapça birtakim eserlerde yer alan İranla ilgili ayrıntılar ve İran kökenli metinlerden yapılmış olan alıntılar yoluyla İranlılar'ın ölüm sonrası dünya konusundaki düşünceleri ve inançları hakkında bilgi edinmiştir.

Anahtar kelimeler: *Ardavirâfnâme*, metafizik yolculuk, zerdüş miracnamesi, islam öncesi İran edebiyatı, Ardaviraf'ın miracı.

ABSTRACT

Ardaviraf was the most celebrated Zoroastrian priest who lived during the reign of Ardashir. He was highly learned, he was excellent in his ideas, speech and conduct. One day, he determined to make a spiritual voyage. He took one goblet of wine to concentrate on his virtuous ideas, the second goblet he took to recite hymns and the third one for his pious conduct. Then, Ardaviraf slept there on that platform. The perceptions of this spiritual ascension have been recorded in the book, *Ardaviraf-Nameh*.

Ardaviraf 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.

The *Divine Comedy/La Divina Commedia* is an epic poem written by **Dante Alighieri** between 1308 and his death in 1321. It is widely considered the central poem of Italian literature, and is seen as one of the greatest works of world literature. The poem's imaginative and allegorical vision of the Christian afterlife is a culmination of the medieval world-view as it had developed in the Western Church. It is divided into three parts, the *Inferno*, *Purgatorio*, and *Paradiso*.

Key words: *Ardaviraf*, *Ardavirâfnâme*, metaphysics journey, ascension, Iran literature before Islam, the ascension of Ardaviraf, *The Divine Comedy*, *La Divina Commedia*.

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

Metafizik evrene seyahatlerde bulunma düşüncesi, çok eski çağlardan beri insanoğlunun dikkatini çekmiş, birçok dinsel inanışta birtakım farklılıklarla da olsa bu konuda birbirine benzer bir dizi yolculuktan söz edilmiştir. Bu tür seyahatlerin belki de ilklerinden olan, Sasanî Devleti'nin kurucusu **Erdeşîr-i Bâbekân** (eg. 226-241) döneminde yaşadığı kabul edilen Zerdüş azizi **Ardavirâf**'in cennet, araf ve cehennem seyahati son derece dikkat çekicidir. Ardavirâf'ın bu kutsal yolculuğunun ardından yazılan *Ardavirâfnâme*'den bin yıl sonra ünlü İtalyan şair **Dante Alighieri** (ö. 1321) tarafından kaleme alınmış *İlahi Komedyâ* ile arasındaki konu benzerlikleri hem doğulu ve hem de batılı bilim adamlarının dikkatlerini çekmektedir. Arapların İran topraklarını egemenlikleri altına aldıkları dönemlerde (651) birçok İranlı ülkelerinden ayrılarak İspanya ve İtalya gibi dünyanın değişik bölgelerine gidip yerleşmişlerdir. Bunlar arasında yer alan dinî inanışlarına sıkı sıkıya bağlı Zerdüş inanırları, gittikleri yerlerde de dinlerini, dinsel değerleri ve geleneklerini koruma ve yayma konusunda son derece çaba sarf etmişler, dinî değerlerinin başka dinlerin inanırları arasında da öğrenilmesi ve yaygınlaşmasını sağlamışlardır.¹

İranlı göçmen Zerdüş bağlılarının sözü edilen bölgelere göç ederek yerleştikleri dönemlerde *Avesta* metinleri ve diğer dinsel eserlerini de beraberlerinde götürmüş oldukları, o bölgelerde diğer dinlerin inanırlarıyla aralarında karşılıklı etkileşimlerin yaşandığı bir gerçektir.

Ardavirâfnâme, Mazdeist inanışın çok önemli dinsel metinleri arasında yer alır. Eserin Pehlevice orijinali, sadece bu dili bilen sınırlı sayıdaki araştırmacıya hitap ettiği için manzûm ve mensûr olarak Farsça'ya, ve "Parsîler" adıyla bilinen Hindistan Zerdüş inanırlarının dili Gocerat Dili'ne çok sayıda çevirisi yapılmıştır. Eski devirlerde de söz konusu eserin bazı bölümleri, resmî teşrifât törenleri ve dinî ayinlerde okunur, bu tür meclislerde cehennemde işkence sahnelerinin okunuşu esnasında derin düşüncelere dalan insanlar dehşete düşer ve birçoğu hüngür hüngür ağlardı. *Ardavirâfnâme*, Parsîler tarafından henüz yoğun ilgiyle okunmakta, özellikle kadınlarla ilgili bölümleri son derece etkili olmakta ve dikkat çekmektedir.²

Eski devirlerden beri *Ardavirâfnâme*'nin, **Dante Alighieri**'nin (ö. 1321), *İlahi Komedyâ/La Divina Commedia* adlı eseriyle karşılaştırılması eğilimi vardır. Bu konudaki araştırmalar *Ardavirâfnâme*'nin, dolaylı bir şekilde *İlahi Komedyâ* ya da benzeri diğer eserler üzerinde etkili olabileceği sonucunu vermektedir. Bazılarınca Dante, Yahudi kaynakları, Arapça birtakım eserlerde yer alan İranla ilgili ayrıntılar ve İran kökenli metinlerden yapılmış olan alıntılar yoluyla İranlılar'ın ölüm sonrası dünya konusundaki düşünceleri ve inançları hakkında bilgi edinmiştir.³

¹ Affî, Rahîm, *Ardavirâfnâme Yâ Bihîşt ve Duzeh Der Âyîn-i Mezdiyesnâ*, Meşhed 1342 hş., s. 1.

² Mu'in, Mehdûht, *Mecmu'a-yi Makâlât-i Doktor Muhammed-i Mu'in*, Tahran 1368 hş., II, 124-125.

³ Gignoux, Philippe, *Ardavirâfnâme* (çev. Âmûzgâr, Jâle), Tahran 1382 hş., s. 14.

Ardavirâfnâme, büyük Zerdüşt mübedi Ardavirâf tarafından metafizik evrene gerçekleştirilmiş bir yolculuk, göklere yükseliş serüveni, iyi ve kötü ruhların öteki alemlerdeki makamları ve konumları konusunda ayrıntılı rivayetlerine yer veren, İslâm öncesi çağlarda egemenlik sürmüş son İran devleti Sasanîler döneminde Pehlevî dilinde kaleme alınmış bir eserdir.⁴

İnsan ruhunun ölüm sonrası hayatta cennet, araf ve cehennemde bulunacağı makamlara erişmesinde Mazdeist temel prensiplerden “*iyi düşünce*”, “*iyi söz*” ve “*iyi davranış*”ın etkisi, bütün bunların insan kaderi ve ölüm sonrası hayattaki rolü, cennette ödüllendirilme ve cehennemde cezalandırılma konulu ilginç anlatılardan oluşan, Sasanî toplumunu dinsel açıdan etkileme, bir bakıma insanların din kurallarına uymaları ve hükümdarlarının emirlerinden çıkmamalarını sağlama amacıyla kaleme alınan bu eser, eski dünyada İranlıların dinsel ve dünyevî görüşlerini yansıtır.⁵ *Ardavirâfnâme*'nin konusu da Sasanîler dönemine aittir. Eserin ana teması olan mirâcı gerçekleştiren Ardavirâf ise, Sasanî dönemi azizleri arasında sayılır.⁶

Büyük İskender (eg. MÖ. 336-323) İran'ı ele geçirip İran halkının kutsal kitabı *Avestâ* ve *Zend*'i yakarak ortadan kaldırdıktan sonra, İranşehr halkı artık inançlarının temel kaynaklarını kaybetmiş olduklarından dinî konularda birtakım sorularına cevap alamayınca dinî gerçekleri yeniden öğrenmek amacıyla Ardavirâf'ı ruhlar alemine gönderdiler. Oradan insanların yaptıkları karşılığında alacakları sevaplar hakkında bilgi getirmesini istediler. Onun ruhu, Çinvad köprüsü'nden geçti. Surûş ve Tanrı Âzer ellerinden tutarak onu hemistekân/araf'a götürdüler. Cennetin, dünyada yaptıklarının karşılıkları olarak aldıkları ödüllerle mutlu halkının yaşadığı tabakalarından geçirdikten sonra Ahura Mazda'nın makamına vardılar. İyilerin yerlerini gösterip ardından onu cehennemliklerin durumlarını görmesi için cehenneme götürdüler. Cehenneme girdi. Oranın karanlığını, ateşini ve 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 götürdüler. Ahura Mazda, ona ve Zerdüşt inanırlarına “*cehenneme düşmemek için doğruların yolundan gitmelerini*” emretti. Ardavirâf, dünyaya döndüğünde bu gördüklerini anlattı ve yazıya geçirtti.⁷

⁴ Rızâzâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1352 hş., s. 53; Vehmen, Ferîdûn, *Vâjenâme-yi Artâvirâfnâme*, 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, Mahmûd, *Numûdhâ-yi Ferhengî ve İctimâî*, Tahran 1378 hş., s. 69.

⁵ İftihârzâde, Mahmûd Rızâ, *Îrân, Âyîn ve Ferheng*, Tahran 1377 hş., s. 69-70.

⁶ Christensen, Arthur, *Îrân Der Zamân-i Sâsâniyân* (çev. Yasemî, Reşid), Tahran 1332 hş., s. 86.

⁷ *Ardavirâfnâme*, Metin, 1, 2; Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişî Der Esâtîr-i Îrân*, Tahran 1378 hş., I, 361.

Elde bulunan iki Pehlevice nüshanın giriş bölümlerinde; eserin kaleme alınmış olduğu tarih konusunda farklı görüşler ortaya konulmaktadır. Bu görüşlerden birine göre *Ardavirâfnâme*, Zerdüş'tün en büyük destekçisi hükümdar Keyanî hükümdarı **Gostâsp** döneminde, diğerine göre de, **Erdeşîr-i Bâbekân** (hük. 226-241) döneminde yazılmıştır. Ancak oryantalistler ve bu konuda araştırmalarda bulunanlar söz konusu eserin, Sasanîler dönemine ait dinî eserlerden biri olduğu konusunda ortak görüşe sahiptir.⁸

Ardavirâfnâme, her halükarda, Ardavirâf'ın ölümünden sonralarda ve III./IX. yüzyılın ortalarından daha sonra bir zamanda kaleme alınmıştır. Ancak eserin elde bulunan en eski Pehlevice nüshası VII./XIII. yüzyıla ait olduğu için, Pehlevî dili uzmanları eserin yazılış tarihi olarak bu dönemi kabul ederler. Diğer önemli bir tesbit de, *Ardavirâfnâme*'nin ana temasının, araştırmacıların ortak görüşleriyle Sasanîler döneminde yazılmış olduğudur. Pehlevî dilinde kaleme alınmış ve günümüze kadar gelmiş bulunan *Ardavirâfnâme*, III./IX. yüzyıl ortalarıyla VIII./XIV. yüzyıl başları arasındaki bir dönemde kaleme alınmıştır.⁹

Batıda simgesel mitoloji yorumları değişik bakış açılarından hareketle milattan asıllarca önce başlamış olup günümüzde de devam etmektedir. Mitolojik simgesel yorumlama örneklemelerinin, dinî inanışların mitolojik rivayetler karşısında güç kaybettiği azalarak zayıflamaya yüz tuttuğu, bilginler ve düşünürlerin gitgide dini inanışların geçekliklerinde şüpheye düştikleri zamanlarda başlamış olmalıdır. Yine klasik dönemlerde benzeri gerekçelerden hareketle klasik kahramanlık şiirlerinin bir gereği olarak benzeri gerekçelerle başta cennet ve cehennem olmak üzere fizik ötesi alemlerde birtakım seyahatler de gerçekleştirilmiştir. Dante'nin *La Divina Commedia*'sı bu türün en güzel örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Peygamberlerin kutsal görevlerini yerine getirirken verdikleri mücadeleler de bu tür rivayetlerin temel dayanaklarını ve çekirdeklerini oluşturmuştur.¹⁰

İtalya'nın en büyük şairi, Batı edebiyatının en büyük ustaları arasında sayılan **Dante Alighieri** (ö. 1321), bir edebiyat kuramcısı, ahlak felsefecisi ve siyasal düşünür, *İlahi Komedya* (yaz. 1956-64) adlı manzum eseri de Hıristiyanlık öğretisinin ve dünya edebiyatının başyapıtlarındandır.¹¹ Dante her şeyden önce bir şairdi. Bu nedenle de insanlığın ruhani olarak ve uygarca

⁸ Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968, s. 36; Rûhu'l-emînî, *Numûdhâ-yi Ferhengî ve İctimâî*, s. 69.

⁹ Muîn, "Ardavirâfnâme", II, 107-108; Afîfî, *Ardavirâfnâme*, s. 7; West ve Haug, Ardavirâf'ın hangi asırda yaşamış olursa olsun, *Ardavirâfnâme*'nin Sâsânî yönetimi zamanında kaleme alınmış olduğu görüşünü savunurlar. Christensen ise, *Ardavirâfnâme*'nin konusu ve içeriği açısından Sâsânîler dönemine ait bir eser olduğu kanısındadır (Christensen, *Îrân Der Zamân-i Sâsâniyân*, s. 35).

¹⁰ Pûrnâmdâriyân, Takî, *Remz ve Dâstânâ-yi Remzî Der Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 176-178.

¹¹ "Dante", *Ana Britannica*, VI, 600.

yenilenmesine ilişkin düşlerini ancak şiir diliyle anlatabilirdi. *İlahi Komedya*'nın konusu Dante'nin, kılavuzu **Vergilius**'un ve ilk aşkı **Beatrice**'nin yol göstericiliğinde Cehennem, Araf ve Cennet'e yaptığı yolculuktur. Bu ünlü yapıta göre yeryüzünde mutluluğa ahlaki ve düşünsel erdemler yoluyla ulaşılabilir. İlahi mutluluğa ise inanç, umut, hayırseverlik gibi Hıristiyan erdemlerine göre yaşayarak varılabilir.¹²

İlahi Komedya'daki yolculuk sırasında şair uygar olmayan, aklın ve erdemin bulunmadığı dünyayı simgeleyen "karanlık orman"dan, sonsuz iyiliği simgeleyen Tanrı'nın ülkesine doğru sürekli yükselir. Şairin geçirdiği deneyim alegorik anlamda kendi ruhsal yaşamının tarihidir. Okur, dinsel bir alegori içinde, yaşanan dönemin trajik durumu üstüne düşünmeye ve çözüm yolları aramaya çağrılır. Dante'ye göre insanlığın tükenmek bilmeyen hırsına ancak imparatorluk engel olabilir, kilise de başlangıçtaki saf ve yoksul durumuna dönmelidir. *İlahi Komedya*'nın amacının; bu dünyada yaşayanları acılardan kurtarıp mutluluğa erdirmek olduğu söylenebilir.¹³

Dante'nin ahiret yolculuğunu anlatan manzum eseri *La Divina Commedia*'nin orijinal adı "*Commedia*" olup "*Divina*" sıfatı ilk defa, metafizik içeriği ve yüceltilen göksel değerleri, güzellikleri, Allah'ın insanlara lütufları gibi konuları işleme ve uyandırdığı hayranlık dolayısıyla yazılışından üç asır sonra 1555 Venedik baskısında kullanılmıştır. Dante mektuplarında eserinden "*kutsal şiir*" diye söz eder.¹⁴

İtalyanlar'ın en büyük şairleri ve dillerinin yaratıcısı saydıkları Dante'nin, *İlahi Komedya*'sı İtalyan edebiyatının ana kaynaklarından, batı edebiyatının da önemli eserlerinden biridir. Önceleri genellikle minyatürlü yazma nüshaları elden ele dolaşan eser, matbaanın icadıyla en çok basılan metinler arasına girmiş ve çeşitli dillere çevrilerek asırlar boyu Avrupa'nın *Kitab-ı Mukaddes*'ten sonra en çok okunan kitapları arasında yer almıştır.¹⁵

Rüyada çıkılan metafizik yolculukların son halkalarından biri olan İtalyan şair Dante'nin yolculuğu, İranlı ünlü mübed Ardavirâf'ın yolculuğuna en yakın olan, ona en çok benzeyenidir. Dante'nin, *İlahi Komedya*'da anlattıklarıyla, Ardavirâf'ın *Ardavirâfnâme*'de aktardıkları arasında yakın benzerlikler vardır. Bu benzerlikler; Dante'nin, Ardavirâf'tan direkt ya da dolaylı olarak etkilenmiş olduğu, öte yandan bu iki rüyanın kaynağının aynı olduğu konusunda kesin yargılarda bulunmayı yeterli kılmaz. Ancak aynı konuları ele alan her iki kitap arasındaki anlatımlar, özellikle bazı bölümlerde birbirine yakın durmaktadır. Bu benzerlik bu konuda araştırma yapanları şaşırtmakta ve

¹² "Dante", *Ana Britannica*, VI, 602.

¹³ "Dante", *Ana Britannica*, VI, 602.

¹⁴ Ğanîmî-yi Hilâl, M., *Edebiyyât-i Tatbîkî*, (trc. M. Ayetullâh-i Şîrâzî), Tahran 1373 hş., s. 187; Şakiroğlu, Mahmut, H., "İlahi Komedya", *DİA*, XXII, 68.

¹⁵ Ğanîmî-yi Hilâl, *Edebiyyât-i Tatbîkî*, s. 187; Şakiroğlu, Mahmut, H., "İlahi Komedya", *DİA*, XXII, 68.

son derece dikkat çekmekte, söz konusu iki eserin birbirleriyle bir şekilde ilişki içerisinde oldukları kanısını ortaya çıkarmaktadır.¹⁶

Hem *Ardavirâfnâme*'nin ve hem de *İlahi Komedyâ*'nın baş kahramanları Ardavirâf ile Dante'nin söz konusu eserlerinin ortaya çıkmasını sağlayan yolculukları öncesinde kutsal seferlerinin hazırlık ve yolculuk aşamaları, bu yolculuk boyunca gerçekleştirdikleri ziyaretler, gördükleri gerçekler ve onlardan hareketle çıkardıkları dersler ile insanlığa sundukları mesajlar birbirine çok benzemektedir:

1. Ardavirâf ve Ardavirâfnâme

Esere daha sonraları eklendiği tahmin edilen “Giriş” bölümünde şu bilgiler yer alır: Zerdüşt, 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 uzaklaşsınlar diye Mısır’da bulunan Yunanlı İskender’i aldatarak yoldan çıkarır ve İranşehr’e gönderir. İskender, İran’a gelerek İranlı hükümdarları ve yönetimdeki bütün idarecileri öldürür. Sarayı ve hükümdarlık makamını yerle bir eder. Bütün bunlardan daha dehşet verici olarak da, özel süslemeli sıgır derileri üzerine altın suyuyla yazılmış kutsal *Avestâ* ile *Zend*’i yakıtır ve dinin temellerini yıkmaya çalışır. İskender, İranşehr’in bilgeleri, reisleri ve önde gelen kişilikleri arasına kin ve nefret tohumları saçarak, onları anlaşmazlıklara düşürür. Daha sonra da kendisi ölür ve cehenneme gider. Onun ardından İranşehr büyükleri arasında kavgalar ve savaşlar başlar. Zerdüşt inanırları, Yezdân konusunda şüphelere düşmeğe başlarlar. Bunun üzerine Zerdüşt dininin önde gelenleri ve inanırları, Âzerfermbağ Ateşkedesi’nde¹⁷ 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 Ardavirâf’ı seçerler.¹⁸

¹⁶ Affî, *Ardavirâfnâme*, s. 14.

¹⁷ **Âzerfermbağ**: “Ateşkede-yi Fars” diye de bilinir. *Bundehişn*’de; bu ateşkedeyi Cemşid’in Hârizm Dağı’nda kurmuş olduğu bildirilmektedir. Ancak daha geçerli bir rivayete göre; liderler, bilginler, din adamları ve mübedlere özgü bir ibadet yeri olan bu ateşkedenin bulunduğu yer, Fars eyaletinde Kâriyân denilen bölgededir. Cemâluddîn Abdurrezzâk (ö. 588/1192), Peygamber’in övgüsünü konu alan ünlü bir terkîb-i bendinde onun dünyaya gelişiyile eş zamanlı olarak Fars Ateşkedesi’nin ateşinin söndüğünü belirtir. Hâfiz-i Şîrâzî (ö. 791/1388), Fars Ateşkedesi ve ateşinin sönüşünden söz eder. Bu ateşkede, daha çok sönük oluşuyla ün kazanmıştır (Mu’in, *Mezdiyesnâ*, I, 338-339; Dûsthâh, *Avestâ*, II, 1022; Affî, *Esâtîr*, s. 416; Mâzenderânî, *Ferheng*, s. 6; Kezzâzî, *Nâme-yi Bâstân*, I, 380).

¹⁸ *Ardavirâfnâme*, Metin, 1/1-9, 15-22.

Ardavirâf bu kutsal seferine hazırlanmadan önce din adamları, oraya otuz adım uzaklıkta güzel, kutsal ve temiz bir ateşkedeyi seçerler. Ardavirâf tertemiz yıkanarak dünyevi kirlerinden arınır. Yeni elbiseler giyer ve güzel kokular sürünür. Hazırlanan güzel bir sedir üzerine serilen yeni ve temiz örtüler ile yatağın üzerine oturur. İbadet yapar, ölümlerin ruhlarını yad eder. Bir miktar yiyecek yer ve meng¹⁹ içer, baj²⁰ okuduktan sonra kendisi için hazırlanan yatakta derin bir uykuya dalar. Din desturları ve Ardavirâf'ın yedi kız kardeşi, yedi gün-yedi gece etrafına güzel kokular saçan, hiç sönmeden yanan ateşin çevresinde dinî tören düzenleyerek *Avesta*, *Zend*'ten pasajlar okurlar. Muhafızlar gibi onu korurlar.”²¹

Sonra'da kendisine yolculuğu boyunca kılavuzluk yapacak Surûş ve Tanrı Azer'le birlikte yola koyulurlar. Ardavirâf, metafizik evrene yolculuğa çıktığı ilk gece, Surûş ve Tanrı Azer 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. Ardından sırasıyla Araf, cennet ve cehennem yolculukları devam eder. Gezegenlerin adlarıyla "Ay Ülkesi", "Yıldızlar Ülkesi", "Güneş Ülkesi" diye anılan gök tabakaları tek tek gezilir. En sonunda da Ahura Mazda, kutsal ölümsüzler, melekler ve diğer kutsallar ziyaret edilerek alınan mesajlar Ahura Mazda inanırlarına iletilir.

2. Dante ve İlahi Komedyası

1300 yılında 7 nisanı 8 nisana bağlayan cuma gecesi Dante 35 yaşındadır. Karanlık bir ormanda yolunu şaşırmıştır.²² Uykulu bir halde olduğundan buraya ne şekilde geldiğini kestiremez. Sabaha karşı bir tepeye doğru, aydınlığa erişmek için ilerlerken karşısına bir pars, bir aslan ve bir dişi kurt²³ çıkar. Onlardan kurtulmak için geri döneceği bir anda birden Latin şairi **Vergilius** ile karşılaşır. Şairi gönderen, Dante'nin genç yaşta ölmüş ilk

¹⁹ Meng: *Avestâ*'da; “banghâ”, Sanskritçe'de; “bhanga”, Pehlevî dilinde; “meng”, Arapça metinlerde; daha çok “menc”, “benc” şekillerinde geçen meng, tıpta ve birtakım Zerdüşî dinsel törenlerinde kullanılan bir uyuşturucu, yeşil renkli, sarhoşluk veren bir bitkidir (*Ardâvirâfnâme*, s. 46; Utaş, Bo, “Sefer Be Cihân-i Diğer, *İrânşinâsi*, X/2, s. 313).

²⁰ Baj: Pehlevî dilinde “vâj”, Latince'de; “vox”, Fransızca ve İngilizce'de; “voix” ya da “voice” kelimeleriyle karşılanmakta, terim olarak: “*Zerdüşî dini bağlarının alçak sesle, mırıldanarak okudukları dua*” anlamında kullanılmaktadır. Sözlüklerde; “baj” kelimesi; “sessizlik” anlamında verilir. Muğlar, elbise giydiklerinde ya da bir şeyler yediklerinde bu eylemde bulunurlar. Baj/bac goften: “*Allah'ın verdiği nimetlere şükretme*” anlamını taşır. Yemeğe başlamadan önce okunan bir dua yerindedir (Mu'in, *Mezdiyesnâ*, I, 390; Dûsthâh, *Avestâ*, II, 942).

²¹ *Ardâvirâfnâme*, Metin, 2/1-8, 11-17; Âmûzgâr, *Ardâvirâfnâme*, s. 46-48.

²² Dante'nin içerisinde kaybolduğu orman, karanlıklar ve günahlarla dopdolu hayatı simgelemektedir. O, “Günahlar Ormanı”ndan kurtulmak için var gücüyle çırpınıp durmaktadır.

²³ Buradaki hayvanlar simgeseldir: Pars: sefihliği, aslan; kibri, dişi kurt ise; hırsı sembolize eder.

sevgilisi Beatrice'dir²⁴. Günahkar Dante hakkında arş-ı ala da karar verilmek üzere. Mahvolmasına ramak kalmıştır. Kurtulmak istiyorsa gördüklerinden ibret alması için ahretin her üç bölümünü ayrı ayrı gezmek zorundadır. Bu yolculuğunda kendisine **Vergilius**, yine bir diğer Latin şairi **Statius** ve bizzat **Beatrice** kılavuzluk ve arkadaşlık yapacaklardır. ²⁵

Araf'ta Beatrice, ölümünden sonra kendisini unutarak geçici zevklere dalmış, günah yollarına sapmış olan Dante'yi çok acı sözlerle azarlar ve işlediği suçları itiraf ettirir. Bir tür tövbe aldıktan sonra sırasıyla kötülüklerinin üzerinde kalmış kirlerini temizlemek üzere önce Lethe ve ardından da iyiliklerini pekiştirecek Eunoe nehirlerine daldırarak yıkayıp temizler. Dante artık pir ü pak olmuştur. Neşe ve sevinç içerisinde Beatrice ile birlikte göklere doğru yükselmeğe başlar. Beatrice, arş-ı ala'da Allah'a en yakın bulunanlar arasında yerini alınca da Saint Bernard'ın Meryem aracılığıyla ricasının Allah tarafından kabul edilmesiyle Allah ile görüşme şansını yakalar. ²⁶

Dante ahiret planını hazırlarken Ptolemaios sisteminden yararlanmıştı. Bu sisteme göre dünya evrenin merkezindedir ve sabit bir cisimdir. Kürenin çevresinde yedi gezegen dönmektedir. Sırasıyla Ay, Merkür, Zühre, Güneş, Merih, Jüpiter ve Satürn. Bu gezegenler yedi gök içerisinde bulunmakta, bunlardan sonra da sekizinci bir gök yer almaktadır. Nihayet en yücelerde de Allah'ın, Meryem ve Beatrice gibi en sevdiklerini "Kutsal gül" olarak yanında bulundurduğu arş-ı ala gelmektedir. ²⁷

Bu türden önemli anlatımların temel kısmı ya da büyük bir bölümü gezgine yol gösterecek kılavuz rolündeki meleğin, ona seyahatinde aşacağı güçlükleri ve yaşadığı bölgeye geri dönüşünde yardımcı olacak talimatlarıdır. Bu rolü *İlahi Komedyâ*'da Vergilius, *Ardavirâfnâme*'de ise Surûş oynamaktadır. Kılavuz melekle görüşme ve ondan bilgi alma İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) *Hay b. Yakzân*, Şihabuddîn-i Sohreverdi'nin (ö. 632/1235), *Âvâz-i Per-i Cibrîl*, *Akl-i Sorh* ve *Rûzî Bâ Cemâet-i Sûfiyân* adlı eserlerinin ana temaları arasında yer alır. Öte yandan meleğin direktifleri gerçekte seyahatin başlangıcı olarak kabul edilir. Sâlik, ancak yolda karşılaşacağı engelleri öğrenip gerekli hazırlıkları yaptıktan sonra ten ve görülen âlemin zindanından çıkabilecek ve ilahî yolculuğuna başlayabilecektir. ²⁸

Her iki eserde yer alan konular arasında görülen önemli benzerliklerin bir kısmı özetle şu şekilde sıralanabilir:

²⁴ Dante'nin ilk sevgilisi olan Beatrice, hayatına anlam kazandıran kişiliktir. Onu çekip aldığınızda Dante'nin hayatı ıssız bir çöle dönüşür. Beatrice 22 yaşında başka biriyle evlenmiş ve 24 yaşında da ölmüştür. Onun ölümünden sonra ünlü şair mistik bir aşka tutulmuş, artık eserlerinde ölümlülük ve madde olarak değil ruh ve ebedilik olarak girmiş, onu yüceler yücesi makamlara, arş-ı ala'da Tanrı'nın yanında tahtlar üzerine konurmuştur. Öte yandan bu önemli eserini de onun, ruh dünyasında oluşturduğu düşünce ortamında ve onun anısına yazmıştır.

²⁵ Alighieri, Dante, *İlahi Komedyâ/Cennet* (çev. Feridun Timur), Ankara 2001, s. 42.

²⁶ Dante, *İlahi Komedyâ/Cehennem*, s. 42.

²⁷ Dante, *İlahi Komedyâ/Cehennem*, s. 43.

²⁸ Pûrnâmdâriyân, *Remz ve Dâstânâ-yi Remzî*, s. 290.

1. *Ardavirâfnâme*'de ele alınan konular; "araf, cennet ve cehennem" sırasıyla aktarılırken, Dante'nin, *İlahi Komedya*'sında; "cehennem, araf, cennet" sırasıyla anlatılır.
2. Ardavirâf'ın arafı, sadece Mazdeist inanişâ özgü, yerküreden başlayarak yıldızlar ülkesine (Çeka Daiti Dağı zirvelerinden cennetin ilk tabakasına) kadar her tarafı kapsayan bir bölge olarak tanıtılmakta, cennet ile cehennem arasında bir ara bölge olarak tasvir edilmektedir. Dante'nin, "purgatorio: *berzâh*"ı da, bir dağın zirvesinde bulunmakta, cehennemden başlayarak cennetin ilk tabakasına kadar olan bölgeleri kapsamaktadır.
3. *Ardavirâfnâme*'de nitelikleri aktarılan araf, dünya hayatlarında iyilikleriyle kötülükleri birbirine denk olan, işledikleri kötülüklerden dolayı kendilerini cennetin kabul etmediği; öte yandan yaptıkları iyiliklerin de cehenneme atılmalarını engellediği kişilerin ruhlarının yerleşecekleri ve kıyamet gününe kadar bekleyecekleri yer olarak aktarılır. Dante'nin arafı da, birtakım faziletler ve iyi işleri yapmamış, hatalardan da uzak kalmış kişilerin ruhlarının yerleştirileceği mekânlar olarak anlatılır. Allah'a karşı isyan etmemiş, ayna zamanda emirlerini de gereği gibi yerine getirmemiş orta halli meleklerin de konaklayacakları yer olarak tasvir edilir. Cennet bu tür kişilikleri iyilikleri yeterli olmadığı için, cehennem de diğer günahkârlardan daha az günahları olduğu için kabul etmeyecektir. Dante'nin arafında, serkeşler, kırgınlıklarına yenilmiş alçak yaratılışlı, çok obur, faiz yiyen ve bu şekilde hayatını geçiren ruhlar yaşayacaktır. Bu özellikleriyle Dante'nin arafı, *Ardavirâfnâme*'deki arafa çok benzemektedir.
4. Ardavirâf, araftan bir adım öteye vardığında yıldızlar ülkesine, bir adım daha ötede ise ay ülkesine ve daha sonra güneş ülkesine varmakta, en son olarak da Ahura Mazda'nın kutsal makamı arş-i ala'ya erişmekte; Dante bu aşamaları daha da artırarak tasvir etmektedir.
5. Ruhların değişik kategorilere ayrılması konusunda da Dante ile Ardavirâf arasında birtakım farklı yorumlamalar bulunmaktadır. Dante, bu taksimi, akıl ve kavrayış ölçütleri çerçevesinde felsefi yorumlamalarla tasvir etmiş, ancak Ardavirâf eserinde aynı konudaki tasvirleri, değerlendirmeleri ve yorumlarını Sasanîler döneminde İran toplumunda egemen dinsel inanişlar ve Mezdiyesnâ inanırlarının değerlerini esas alarak yapmıştır.
6. Dante ile Ardavirâf'ın aralarındaki en önemli benzerlik, dini hayatı özenle yaşama konusunu her ikisinin de övünç kaynağı olarak algılaması ve öylece ifade etmeleridir. Bu konuda her ikisi de, iyilikleriyle birlikte bu evrenden göçenlerin, adaletli davranışlarıyla zaferlere erişmiş hükümdarların mutluluklarını müjdelemektedirler.
7. Dante, insanlığın atası Adem Peygamber'in ruhunu, Ardavirâf'ın İranlılarca insanlığın atası olarak kabul edilen Keyûmers'in ruhunu tasvirine benzer bir biçimde anlatmaktadır.
8. Dante, eserinin cennet kısmının 28. bölümünde, Allah'ın tecellilerini çok aydınlık, alabildiğine parıldayan bir şekilde gördüğünü, gözlerinin bu

parlaklığa dayanamadığını ve gözlerini kapamak zorunda kaldığını anlatır.²⁹ Ardavirâf da, *Ardavirâfnâme*'nin 101. bölümünde, aynı konuda şu ifadelerde bulunur:

“Daha sonra, Kutsal Surûş ve Tanrı Âzer, elimden tutup beni sonsuz aydınlıklar diyarına, Ahura Mazda ve kutsal ölümsüzlerin birlikte hazır buldukları konseye götürdüler. Ahura Mazda'nın huzurunda dua etmek istediğimde, dinlenmekte olan Ahura Mazda, bana: “Hoş geldin ey kötülüklerden sakınan, kutsal Ardavirâf, ey Mezdiyesnâ inanırının peygamberi, sen çok iyi bir kulsun”. Ahura Mazda bu şekilde söyleyince ben şaşırđım. Çünkü bir aydınlık görüyordum. Ortalıkta herhangi bir beden görünmüyordu. Sadece ses duyuyordum. Anladım ki; bu konuşan Ahura Mazda'dır.”

9. Ardavirâf, tenleri nurlar içinde en değerli mücevherlerden elbiseler giymiş, mutluluklarıyla coşkun birtakım insanların ruhlarını görür. Dante de, göklerin en yüce makamlarında katıksız nurlar ve gözlerin bakmaya dayanamayacağı aydınlıklar içerisinde iyiliklerinin karşılığında mutluluklara erişmiş, meleklerle birlikte yaşayan mutluların dünyasını görür.

10. Dante, birtakım dehlizlerden geçtikten sonra cehennemin karanlıklarına ve korkunç kuyularına dalar. Ardavirâf'ın cehennemi de, derin, soğuk, karanlık bir yerdir. Çinvâd Köprüsü'nden başlayan bu cehennem, yerin derinliklerinde sona ermektedir.

11. Dante'nin eserinde, cehennemin ikinci tabakasında “ruhların hakemliğini yapacak kişi” ortaya çıkmakta ve ruhlardan birtakım isteklerde bulunmaktadır. *Ardavirâfnâme*'de ise, Çinvâd Köprüsü'nün sonuna yaklaşırken adalet simgesi tanrı “Reşn” aracılığıyla bu iş yapılır.

12. Şehvetlerine düşkün olanlar, alçak kişilikler, zındıklar, insanların canlarına kıyan caniler, yol kesiciler, riyakârlar, büyücüler, ayyaşlar, kötü yollarla düşmüş olanlar, insanları yoldan saptıranlar, söz taşıyanlar ve insanların arasını açanlar, insanları haksız yere itham edenler, hem Ardavirâf'ın ve hem de Dante'nin cehenneminde ağır cezalarla çarptırılan gruplar arasında yer almaktadır.

13. Metafizik evrene yapılan seyahatin türü, bu seyahatin insanlara aktarılmasında kullanılan dil, yolculuğun aşamaları, cennetteki ödüllerin kategorizesi, cehennemdeki azaplar ve işkencelerin tasnifi, günahların türleri, işkencelerin dereceleri, cehennemin değişik yerleriyle ilgili gözlemler ve tasvirler, ateş, kokuşmuşluk, korkunç yılanlar, tufanlar, insan kılığında canavarlar, insanlara günahlarının karşılığı vurulan kamçılar, günahkarların beyinlerini yemeleri ve daha nice tasvirler, *Ardavirâfnâme* ile *İlahi Komedyâ*'da çok benzer ifadelerle dillendirilir.³⁰

²⁹ Dante, *İlahi Komedyâ/Cennet*, s. 209.

³⁰ Affî, *Ardavirâfnâme*, s. 16.

14. Öte yandan bu eserlerin temel kaynağını oluşturan rüya konusundaki değerlendirmelerden şu önemli sonuç da çıkarılabilir: Değişik zamanlarda, farklı din takipçilerinin inanışlarında birbirinden farklı şekillerde etkili olsa da, hiçbir rüya Ardavirâf'ın rüyasının kaynağı gibi bir kaynağa sahip değildir. Dante'nin rüyasıyla benzerliği ve ilgisi açısından bakıldığında da; Ardavirâf'ın bu konuda bir öncü ve bir ilk olduğu görülecektir.³¹

15. Ardavirâf'ın tasvir ettiği cehennem, birçok özelliğiyle Dante'nin *İlahi Komedya*'sındaki cehennemi gibidir. *İlahi Komedya*'da cehennem büyük ve alabildiğine derin bir kuyu olarak nitelenir. En dip kısmında büyük şeytan bulunmakta ve cehennemi o yönetmektedir.

16. *Ardavirâfnâme*'deki araf da, yine Dante'nin eserinde olduğu gibi gökler ile yerler arasında bulunmaktadır. Ardavirâf'ın cenneti de göklerde tasvir edilmekte; gökler, gezegenler, yıldızlar, ay, güneş ve Ahura Mazda'nın yüce makamlarından oluşmaktadır.

17. Değişik kategorilerde yer alan ruhları, Ardavirâf sözü edilen üstünlükleri açısından birbirinden farklı makamlarda görmekte, onların durumlarını beraberindeki kılavuzlarından sormaktadır. Ardavirâf, seyahatinin en son makamında arşı, ziyaret eder ve orada Ahura Mazda'yı yoğun bir ışık şeklinde görür. Onun bu yolculuğunda gördüklerinden biri de, insanlığın ilk atası Keyûmers'tir. Dante de, cennet aşamasında Âdem peygamberi görmektedir.³²

18. Dante'nin cennetinde kötülüklerden sakınanların ruhları, halkalar oluşturup mutluluklar içerisinde tanrıyı öven ilahiler okumaktadırlar. Ardavirâf'ın cennetinde ise söz konusu sakınan ruhlar, Ahura Mazda'nın övgüsünde ilahiler okurlar.³³

Ardavirâfnâme'ye bu derece benzerlikler ve ayrıntılarda bile görülen yakınlıklar, *İlahi Komedya* dışında hiçbir eserde görülmemektedir. Bütün bunlardan hareketle, Dante'den bin yıl önce, Avrupa edebiyatlarının içeriği ve edebî değeri açısından şaheser yapıtlarının ilk sıralarında yer alan *İlahi Komedya*'nın bir benzerinin İran coğrafyasında Fars edebiyatı repertuarında bulunduğu söylenebilir. Bu iki eser arasındaki en önemli fark, Dante'nin *İlahi Komedya*'sının yazılışından itibaren tanındığı ve ün kazandığı, tam tersine Ardavirâf'ın, *Ardavirâfnâme*'sinin ise gün yüzüne çıkarılmaması ve edebiyat çevrelerince tanınmamasıdır.³⁴

Dante'nin *İlahi Komedya*'sını Farsçaya çeviren **Şucâuddîn-i Şifâ**, çevirisinin önsözünde şu ifadelerle yer verir: *Ardavirâfnâme*, *İlahi Komedya* ile şaşırtıcı derecede benzerlikler gösterir. Dante'nin *Ardavirâfnâme*'den haberinin olup olmadığı konusunda kesin bilgi bulunmasa da, onun bu eseri görmemiş olmasını kabul etmemiz şaşırtıcıdır. Doğu ile batı kültürlerinin bütün

³¹ Affî, *Ardavirâfnâme*, s. 16.

³² Çanîmî-yi Hilâl, *Edebiyyât-i Tatbîkî*, s. 590.

³³ Çanîmî-yi Hilâl, *Edebiyyât-i Tatbîkî*, s. 590.

³⁴ Affî, *Ardavirâfnâme*, s. 16.

eserlerini kapsayan bir genellemede bulunulacak olunursa, Dante'nin *İlahi Komedyası*'sı türünde yazılmış olan ve ona benzeyen eserler arasında en çok benzerlik bu iki eser arasında bulunmaktadır.³⁵

Bu konuda İranlı ünlü edebiyatçı **Muctebâ-yi Mînovî**'nin değerlendirmeleri de önemlidir: Dante'nin şaheseri *İlahi Komedyası*, "Cehennem", "Araf" ve "Cennet" adlarıyla üç bölümden oluşmaktadır. Orta çağ dünyasında batı edebiyatlarında hiçbir Avrupa ülkesinde bu eserle boy ölçüşebilecek bir başka yapıt bulunmamaktadır. Avrupalı değişik ülkelerden edebiyatçılar, araştırmacılar ve eleştirmenler yaklaşık iki asırdır bu eser üzerinde birtakım araştırmalar, incelemeler ve değerlendirmeler yapmaktadırlar. Dante'nin *İlahi Komedyası*'sı konusunda yapılan çalışmaların önemli bir bölümü de şu soru yer almaktadır: Acaba bu ünlü yazar söz konusu yapıtını ortaya koyarken bir ilki mi gerçekleştirmiş yoksa bu konuda daha önce yazılmış metafizik evrene yolculuğu konu alan, cennet, cehennem ve araftan söz eden eserlerden mi yararlanmıştı? Ancak bu araştırmaların verileri, Dante'nin *İlahi Komedyası*'nın bir ilk olmadığını, eserinin içeriğindeki konuların ilk olarak kendisi tarafından işlenmediğini, onun edebiyat dünyasında kendisinden çok daha önceleri kaleme alınmış ve değişik batı dillerine de çevrilmiş olan birkaç eserden yararlandığını ortaya koymaktadır. Sonuç olarak bu türün mucidinin Dante olmadığı, onun bu eserini yazarken kendisinden önceki yazarlardan yararlandığı konusunda herhangi bir şüphe kalmamaktadır.³⁶

İlahi Komedyası'nın İslâm edebiyatıyla ilişkisi, bazı araştırmacıların bu konuda aykırı görüşler ileri sürmelerine rağmen batı dünyasına geçerek batı edebiyatını etkisi altına almış doğu mirasının örnekleri arasında yer almaktadır. Dante'nin bu eseriyle mirâc konusundaki rivayetler arasındaki ilişki bir zamanlar İspanyol araştırmacı **Asin Palacios** tarafından dile getirilmiştir (1914). Ondan daha öncelerde ise Fransız **Edgar Blochet**, "*Dante'nin Doğulu Öncüleri*" adlı çalışmasında (1901) batının en önemli edebî ürünlerinden olan bu eser üzerindeki doğunun etkisini göz önünde bulundurmanın gereğini vurgulamıştır. Söz konusu araştırmacıların tesbitleri batı dünyasında geniş boyutlarda tartışılmış ve sonunda mirâc olayının Dante'nin, *İlahi Komedyası*'yı kaleme almasından önce batı toplumlarında bilindiği gerçeği ortaya konulmuştur. Her halükarda, Dante'nin eseriyle İslâm kültürü arasındaki dolaylı da olsa ilişkilerin varlığı kesin bir bulgudur.³⁷

Eserde bazı cehennem sahnelerinin *Ardavirâfnâme*'de yer alan sahneler ve tasvirlerle benzerlikleri, Dante'den önce İran'da bu türden birtakım rivayetlerin yer aldığını göstermektedir. Aynı zamanda söz konusu eserin müslüman yazarlar tarafından kaleme alınmış miracnâmeler ile olan benzerlikleri de aradaki birtakım ilişkilerin varlığını ortaya koymakta, öte

³⁵ Afîfî, *Ardavirâfnâme*, s. 16.

³⁶ Mînovî, *Muctebâ, Pânzdeh Gofât*, s. 27, 32, 34.

³⁷ Zerrînkûb, *Abdülhuseyn, Defter-i Eyyâm*, Tahran 1358 hş., s. 317.

yandan söz konusu benzerlikler, orta çağ Avrupa edebiyatlarının İslâm dünyasında yaygın edebi birtakım akımlarla görünmeyen birtakım ilişkiler içerisinde bulunduğu gerçeğini yansıtmaktadır.³⁸

Birtakım araştırmacılar Dante'nin, *İlahi Komedya*sında yer alan bazı işaretler ve tasvirlerin **Muhyiddîn-i Arabî**'nin (ö. 638/1241) birtakım eserlerinde bulunan değerlendirmelerle benzerlikler gösterdiği görüşündedirler. Örneğin Dante'nin cennet ve cehennem yolculuğunda kılavuzu olan "Vergilius", Muhyiddîn'in eserlerinde sık sık kendisiyle karşılaştığı ve yardımlarını aldığı, kendisine kapalı kapıları açan "Hızır" ile benzer görevli tipler olarak kabul edilir. Bu ve diğer bazı örneklerden hareket edildiğinde Dante'nin, Muhyiddîn-i Arabî ile ortak yönleri oldukça fazla olarak ortaya konulmaktadır. Bunlar arasında Floransalı şairin, Endülüslü sufi gibi aşk içerikli şiirlerini bizzat kendisinin yorumlaması ve açıklamalar getirmesi zorunda kalması, söz konusu dizelerde yankılanan aşkın fiziki, cismanî bir aşk olmadığını ve böyle yorumlanmaması gerektiğinin bir ifadesi olduğu gibi özellikler dikkat çeker.³⁹

Dante'nin *İlahi Komedya*'sını kaleme alırken bu alanda yazılmış diğer eserlerden ilham alıp almadığı, eserini türünün ilk örneği olarak mı kaleme aldığı konusunda kesin yargılarda bulunmak mümkün değildir. Öte yandan çağdaş İtalyan araştırmacılarından, Palacios'un, "*Dante'nin İlahi Komedya'sının İslâmî Geçmişi*" adıyla yapmış olduğu, 1919 yılında Madrid'te yayınlanan ve son birkaç onlu yılın Dante ve eseri konusunda yapılmış en çok ses getiren eseri olarak kabul edilen çalışmasının yanı sıra diğer birtakım eserlerden de hareketle Dante'nin, Peygamber'in mirâcnâmesinden haberdar olduğu sonucuna varılmaktadır. Bu durumda onun peygamberin mirâcı başta olmak üzere benzeri konularda kaleme alınmış birtakım eserlerden yararlanmış ve ilham almış olduğu uzak görünmemektedir.⁴⁰

Öte yandan Dante'nin *İlahi Komedya*'da sergilediği sahnelerde yer alan bazı tasvirlerle, İranlı ünlü şair **Nizâmî-yi Gencevî**'nin (ö. 619/1222) Fars edebiyatının şaheser yapıtlarından *Leylâ vu Mecnûn*, *Şerefname* ve *Heft Peyker* adlı eserlerinde Peygamber'in mirâcından söz eden pasajlardaki tasvirleri arasında ilginç benzerlikler görülmektedir. Söz konusu eserlerde yer alan tasvirlerde zaman zaman kullanılan tabirler ve istiâreler de Dante'nin şiirlerindekiyle benzerlik gösterir. Bu konuda ihtimallerden de öte daha yoğun ortak noktalar; felekler ve her birinin yaratılıştaki insan hayatı üzerindeki önemi ve fonksiyonları, sadece batılıların inançlarında ve Katolik edebiyatlarında önemsenmez, doğuda da dikkatlerde yer eder, hem dinî hem mistik, hem de edebiyat ve sanat açılarından son derece değerli kabul edilir.

Asin Palacios'un (ö. 1944) araştırmaları İslâm tasavvufuyla batı edebiyatları arasındaki ilişkilerin varlığını onaylamaktadır. Palacios, Dante'nin *İlahi*

³⁸ Zerrînkûb, Abdülhuseyn, *Nakş Ber Âb*, Tahran 1374 hş., s. 350.

³⁹ Zerrînkûb, Abdülhuseyn, *Erziş-i Mirâs-i Süfiyye*, Tahran 1353 hş., s. 118.

⁴⁰ Çanîmî-yi Hilâl, *Edebiyyât-i Tatbîkî*, s. 581.

Komedy ile Peygamber'in mirâcını konu alan *Kitâbu'l-isrâ* ve İbn Arabî'nin (ö. 638/1241) Dante'nin, *İlahi Komedy*'sından yaklaşık 80 yıl önce kaleme alınmış olan *el-Futûhâtu'l-Mekkiye*'si arasındaki benzerlikleri ortaya koymaktadır. Palacios'a göre; Dante, sadece *İlahi Komedy*'sında değil, diğer eserleri; *Convito*, *Vita Nuova*'da da Batınî tasavvuf öğretilerinin yoğun etkisinde kalmış ve özellikle de İbn Arabî'den çok etkilenmiştir. ⁴¹

KAYNAKÇA

- Âbâdânî, Abdullâh Mubelliği, *Târîh-i Edyân ve Mezâhib-i Cihân*, Tahran 1377 hş., I-III.
- Affî, Rahîm, *Ardavrâfnâme Yâ Bihîşt ve Duzeh Der Âyîn-i Mezdiyesnâ*, Meşhed 1342 hş.
- Affî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrânî Der Niviştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.
- Alighieri, Dante, *İlahi Komedy* (çev. Feridun Timur), Ankara 2001.
- Âmûzgâr, Jâle, "Do Ardavrâfnâme", *Âyende*, X/1, (Tahran 1362 hş.).
- Ana Britannica*, "Dante", İstanbul 1987, VI, 600.
- Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişî Der Esâtîr-i Îrân*, Tahran 1378 hş.
- Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924, I-IV.
- Christensen, Arthur, *Îrân Der Zamân-i Sâsâniyân* (çev. Yasemî, Reşid), Tahran 1332 hş.
- Ebu'l-Kâsımî, Muhsin, *Râhnumâ-yi Zebânhâ-yi Bâstânî-yi Îrân*, Tahran 1375 hş.
- Encyclopaedia Iranica/Elr.*, Komisyon, New York 1985-2000, I-IX
- Gignoux, Philippe, *Ardavrâfnâme* (çev. Âmûzgâr, Jâle), Tahran 1382 hş.
- Ġanîmî-yi Hilâl, M., *Edebiyyât-i Tatbîkî*, (trc. M. Ayetullâh-i Şirazî), Tahran 1373 hş.
- İftihârzâde, Mahmûd Rızâ, *Îrân, Âyîn ve Ferheng*, Tahran 1377 hş.
- Kiyâyî Nejd, Zeynuddîn, *Cilvehâ-yi Ez 'İrfân Der Îrân-i Bâstân*, Tahran 1377 hş.
- Mâzenderânî, Huseyn Şehîdî, *Ferheng-i Şâhnâme/Nâm-i Kesân ve Câyhâ*, Tahran 1377 hş.
- Mu'în, Mehdûht, *Mecmu'a-yi Makâlât-i Doktor Muhammed-i Mu'în*, Tahran 1368 hş., I-II.
- Pânzdeh Goftâr Der Bâre-yi Muctebâ-yi Mînovî (haz. İrec-i Efşâr), Tahran 1356 hş.
- Pûrnâmdâriyân, Takî, *Remz ve Dâstânhâ-yi Remzî Der Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.
- Rezmî, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsi-yi Îrân*, Tahran 1381 hş., I-II.
- Rızâzâde-yi Şafak, Sâdik, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1352 hş.
- Rûhu'l-emînî, Mahmûd, *Numûdhâ-yi Ferhengî ve İctimâî*, Tahran 1378 hş.
- Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968.
- Şakiroğlu, Mahmut, H., "İlahi Komedy", *DİA*, XXII.
- Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Dîger Der Surâyiş-i Kohen-i Pârsî" (çev. Daryûş -i Kârger), *Îrânşinâsî*, Rockville, Maryland 1377 hş., X/2
- Vehmen, Ferîdûn, *Vâjenâme-yi Artâvîrâfnâmek*, Tahran 2535
- www.avesta.org.
- Zerrînkûb, Abdülhuseyn, *Defter-i Eyyâm*, Tahran 1358 hş.
- Zerrînkûb, Abdülhuseyn, *Der Kalemrov-i Vicdân*, Tahran 1375 hş.
- Zerrînkûb, Abdülhuseyn, *Erziş-i Mirâs-i Süfiyye*, Tahran 1353 hş.
- Zerrînkûb, Abdülhuseyn, *Nakş Ber Âb*, Tahran 1374 hş.

⁴¹ Ġanîmî-yi Hilâl, *Edebiyyât-i Tatbîkî*, s. 601.

BROCKELMANN'IN ARAP DİLİ ve KÜLTÜRÜNE KATKILARI

NEVİN KARABELA*

ÖZET

Bu makalede¹ ünlü Alman asıllı oryantalist Carl Brockelmann'ın Arap Dili ve Kültürüyle ilgili eserleri ele alınmaktadır. Öncelikle onun akademik hayatını öne çıkarması açısından yaşam öyküsünden kısaca bahsedilmiş, ardından genel olarak Arap Dili ve Kültürüne yönelik eserleri ele alınmıştır. Bu eserler içinde özellikle GAL üstünde durulmuştur. GAL, dünya çapında bir eser olup döneminde sağladığı yarar bakımından değerli bir biyografik ve bibliyografik kaynak olarak nitelendirilebilir. Ancak günümüzde onu aşan ve geride bırakan Fuat Sezgin'in GAS adlı eseri alanında önemli bir hizmet sunmaktadır. Bugün için Carl Brockelmann'ın GAL adlı eseri alanında ilk ve öncü rol oynaması hasebiyle değer arz etmektedir.

ANAHTAR KELİMELELER

GAL, Brockelmann, Arap Dili, GAS.

ABSTRACT

BROCKELMANN'S WORKS ON ARABIC LANGUAGE AND CULTURE

In this article, we focus on German Orientalist Carl Brockelmann's work on Arabic language and culture. After providing a sketch of significant events in Brockelmann's academic life, we introduce his works on Arabic language and literature. Emphasis is given, among them, to his magnum opus GAL which is internationally known in the field of Islamic studies. In this respect, Fuat Sezgin's GAS has gone beyond and outpaced his work. However, Brockelmann's GAL still remains important in the field as the first and pioneer work.

KEY WORDS

GAL, Brockelmann, Arabic Language, GAS.

I- Hayatı

Carl Brockelmann 1868'de Hamburg'un kuzeydoğusunda yer alan Rostock şehrinde doğmuştur. Daha lise öğrenimi sırasında dil yeteneği dikkatleri çekmiş ve İbrânîce dersleri almaya başlamıştır. Bunun yanında Süryânîce ve Ârâmîce de öğrenmiştir. Üniversite öğrenimine 1886'da Rostock'ta başlamıştır. Burada şarkiyat (orientalistik), klasik diller ve tarih alanlarında öğrenim görmüştür. Üniversite öğrenimi sırasında Arapça, Habeşçe, Latince, Türkçe, Yunanca ve Sami dillerini öğrenmiştir.²

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Bu makale 26-27 Kasım 2007 tarihinde İstanbul'da yapılan "Uluslararası Doğu Dilleri ve Edebiyatları Sempozyumu"nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir.

² el-Muneccid, Salâhuddîn, *el-Musteşrikûn el-Âlmân*, Beyrut, 1978, 153; Bedevî, 'Abdurrahmân,

Brockelmann kendisinden Arapça ve Habeşçe öğrendiği hocası Philippi'nin tavsiyesi üzerine öğrenimini Breslau (şimdi Polonya'da Wrocław) üniversitesinde devam ettirmek için Breslau'ya, orada iki dönem kaldıktan sonra 1888'de Theodor Nöldeke'nin³ (1836-1930) derslerine katılmak üzere Straosburg'a gitmiştir. Bir yıl sonra Nöldeke'nin danışmanlığında başladığı İbnu'l-Esîr' (630/1233) in *el-Kâmil fi't-Târih*'i ile et-Taberî' (310/923) nin *Ahbâru'r-Rusul vel-Mulûk* başlıklı eseri arasında bir ilişki olup olmadığı konusundaki doktora tezini 1890'da bitirmiştir.⁴ Aynı yıl Straosburg'da bir protestan lisesinde öğretmenliğe başlamış ve bu arada yine yayın faaliyetlerine devam etmiştir. Lebid' (38/659) in divanının neşri ve Almancaya çevirisi çalışmalarına katılmıştır.⁵

Lisede kısa bir süre öğretmenlik yaptıktan sonra üniversite hocalığına adım atmak istemiş ve bunun için bir doçentlik tezi hazırlamıştır. 1892 yılında hazırladığı doçentlik çalışması Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî' (597/1201) nin *Telkîhu Fuhûmi Ehli'l-Eser fi Muhtasari's-Siyer ve'l-Ahbâr* başlıklı eseri üzerinedir. Bundan sonra 1893'de Breslau üniversitesine öğretim üyesi olarak göreve başlamıştır.⁶

Alman müsteşrik Sachau' (1845-1930)'dan İbn Sa'd' (230-845) in *et-Tabakâtul-Kubrâ* başlıklı eserinin yayına hazırlanması faaliyetlerine katılması hususunda 1895 yılında teklif almıştır. Teklifi kabul ederek eserin Londra ve İstanbul'da bulunan nüshalarını görmek üzere Londra'ya ve İstanbul'a gitmiştir. Kışı İstanbul'da geçiren Brockelmann burada üstlendiği iş dışında bir çalışma daha yapmış, İbn Kuteybe'nin *'Uyûnu'l-Ahbâr* adlı eserini de yayına hazırlamıştır. Brockelmann'ın yayına hazırladığı İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ının sekizinci cildi basılmıştır. Ancak *'Uyûnul-Ahbâr* basılmamış ve yayinevi sahibi ona başka bir tavsiyede bulunmuştur. Daha çok kişinin faydalanacağı ve ilgi duyacağı bir eser ortaya koyması durumunda bunu yayınlatabileceğini söylemiştir.⁷ Yaşadığı bu olay onu dünya çapında tanıtacak ve Arap Dili, edebiyatı ve kültürüyle ilgili çalışma yapacak olan birçok araştırmacıya fayda sağlayacak bir eser yazmaya yöneltmiştir. Böylece

Mevsû'atu'l-Musteşrikîn, Beyrut, 1984, 58-59; Nuri Yüce, "Brockelmann, Carl", *DİA*, İstanbul, 1993, VI, 335. .

³ 1836'da Harburg'da doğdu. Göttingen, Viyana, Leiden ve Berlin üniversitelerinde öğrenim gördü. 1864'te Kiel'de, 1872'den sonra 70 yaşına kadar Straosburg'da profesör olarak görev yaptı. Kur'an tarihi ve Sami dilleri alanlarında eserleri vardır. Bkz. ez-Zirikli, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut, 1995, II, 96.

⁴ Sellheim, Rudolf "Autobiographische Aufzeichnungen und Erinnerungen von Carl Brockelmann", *Oriens*, Leiden, 1981, XXVII-XXVIII, 23-25; Fück, Johann, "Carl Brockelmann", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Wiesbaden, 1958, CVIII, 2; el-Muneccid, 155; Bedevî, 58-59.

⁵ el-Muneccid, 155; Bedevî, 58-59.

⁶ Bedevî, 60; 'Abdulhamîd Sâlih Hamdân, *Tabakâtu'l-Musteşrikîn*, 96.

⁷ el-Muneccid, 155-156; Nuri Yüce, *DİA*, VI, 335; Şevkî Ebû Halîl, *Carl Brockmann fi'l-Mizân*, Dimeşk, 1987, 16.

kısaca GAL diye bilinen *Geschichte der Arabischen Litteratur* adındaki eser ortaya çıkmıştır.

Gal'in ilk iki cildi 1902'de ortaya çıkmış, daha sonra *Supplement* adı verilen ek ciltler yazılmıştır. Brockelmann yayın çalışmalarını devam ettirirken aynı zamanda öğretim üyeliği faaliyetlerini de sürdürmüştür. Öğretim üyeliği hayatına ilk olarak Breslau'da başlayan Brockelmann 1903'e kadar orada kalmıştır. Aynı yıl Königsberg Albertus Üniversitesine ordinaryüs prof. olarak atanmış ve 1910 yılına kadar orada kalmıştır. 1909'da evlenmiş ve Königsberg'in iklimi eşinin sağlığına elverişili bulunmamıştır. Halle üniversitesinden teklif almış ve 1910-1922 yılları arasında Halle üniversitesinde görev yapmıştır. 1918 yılında Halle'de rektör seçilmiştir. 1922'de kısa bir süre Berlin üniversitesinde görev yapmıştır. 1923'ten sonra tekrar Breslau üniversitesinde öğretim üyeliği yapan Brockelmann 1932 yılında Breslau üniversitesine rektör seçilmiştir. Ancak yahudi asıllı bazı profesörleri himaye ettiği gerekçesiyle eleştirilere ve Nazi yanlısı öğrencilerin gösterilerine hedef olmuştur. Brockelmann üniversitelerin hocaları seçme hakkı bulunduğunu söyleyerek kendini savunmaya çalışsa da 1933'te Hitler'in iktidara gelmesiyle istifa ederek rektörlük görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır. 1935'e kadar Breslau'de öğretim üyesi olarak görev yapmış, 1935'te emekliye ayrılmıştır. 1947-1953 yılları arasında tekrar Halle üniversitesine dönerek öğretim üyeliği yapan Brockelmann 6 Mayıs 1956'da Halle'de ölmüştür.⁸

Brockelmann'ın Doğu dilleri ve şarkiyat alanlarındaki vukufiyeti nedeniyle pekçok cemiyet ve akademi onu üye olarak seçmiştir. Bunlar arasında Leipzig, Berlin, Budapeşte ve Şam akademileri, Alman Doğu Cemiyeti, İngiltere Kraliyet Asya Cemiyeti, Paris Asya Cemiyeti, Amerika Doğu Cemiyeti ve Amerika Dil Cemiyeti bulunmaktadır.⁹

II-Eserleri:

Brockelmann'ın Arap dili, edebiyatı ve kültürü, İslam Tarihi, Türkoloji¹⁰ ve Sami Dilleri üzerine kitap, makale, tenkit, ansiklopedi maddesi vb. çok sayıda çalışması vardır. 1938'de Brockelmann'ın yetmişinci doğum yıldönümü nedeniyle öğrencisi Prof. Dr. Otto Spies (1901-1981) bir program düzenlenmiş ve bu program münasebetiyle hocasının eserlerinin dökümünü yapmıştır. Spies, 1938'de Brockelmann'ın 555 kitap ve makale yazdığını

-
- 8 'Abdulhamîd Sâlih Hamdân, 97; Şevkî Ebû Halîl, 17; el-Muneccid, 160; Nuri Yüce, VI, 335. Brockelmann'ın hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için kendi hayatından bahsettiği *Autobiographische Aufzeichnungen und Erinnerungen von Carl Brockelmann* adlı esere bakılabilir. Bu eser Brockelmann'ın kendi hayatını anlattığı eserdir. Brockelmann'ın 14 Eylül 1947'de bitirdiği eser Rudolf Sellheim tarafından 1981'de *Oriens* dergisinde yayınlanmıştır. Bkz. *Oriens*, Leiden, 1981, XXVII-XXVIII, 1-65.
- 9 Şevkî Ebû Halîl, 20; Agop Dilaçar, *Türk Dili Dergisi*, sayı: 55, Ankara, 1956, V, 624; Yahyâ Murâd, *Mu'cemu Esmâ'i'l-Musteşrikin*, Beyrut, 2004, 155; el-'Akîkî, Necîb, *el-Musteşrikin*, Kahire, 1980, II, 424.
- 10 Türkoloji ile ilgili eserlerinin listesi için bkz. Agop Dilaçar, 623; Mecdud Mansuroğlu, "Carl Brockelmann", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul, 1958, 110-112.

ortaya çıkarmıştır.¹¹ Bundan sonra 18 yıl daha yaşamış olan Brockelmann'ın yayınlarını artırdığına şüphe yoktur. Biz bu eserlerin öncelikle belli başlı olanlarının listesini vermekle yetineceğiz¹² ve ardından Arap Dili ve kültürü ile ilgili olan GAL adlı eserini ayrıntılı olarak inceleyeceğiz:

1-*Grundriss der Vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen*:

Sami Dillerinin karşılaştırmalı gramer bilgisini içeren bir eserdir.¹³

2-*Syrische Grammatik*: Süryanice gramerini konu alan bir eserdir.

3-*Syrische Lexikon*: Süryanice sözlük çalışmasıdır.

4-*Alttürkische Volksweisheit*: Eski Türkistan halkının hikmetli sözlerine dair bir çalışmadır.

5-*Osttürkische Grammatik der Islamischen Litteratursprachen Mittelaisens*: Orta Asya'da İslam devrinde gelişmiş olan Doğu Türk edebiyatı dillerinin gramerini ele alan bir eserdir.

6-*Arabische Grammatik*: Brockelmann bu eserinde Albert Socin¹⁴ (1844-1899) in yazdığı Arapça gramer kitabından¹⁵ faydalanmıştır. Arapça grameriyle ilgili temel sarf-nahiv bilgilerini içeren eserdir. Sistemli hazırlanması dolayısıyla oldukça yaygın kullanılmıştır. Eserin 1965 yılında 16. baskısının yapılmış olması da bunun göstergesidir.

Eserin başında Arapça yazı ve ses bilgisi verildikten sonra kelime yapısıyla ilgili konular işlenir. Kitabın ilk yarısı sarf bilgilerine ayrılmıştır. İkinci yarısında ise cümle bilgisini ilgilendiren konular bulunmaktadır. Eserde bütün gramer konuları kısa bir biçimde işlenmiştir. Eserin ardına fiil çekim tabloları, okuma parçaları ve Arapça kelimelerin Almanca karşılıklarının verildiği bir sözlük eklenmiştir.

7-*Geschichte der Islamischen Völker und Staaten*: İngilizce, Fransızca ve Arapçaya çevrilen bu eser *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi* adıyla Neşet Çağatay tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Eser İslam tarihiyle ilgili temel kaynaklara dayanmaması, çoğunlukla Batılı yazarları referans alması dolayısıyla eleştiri almıştır.

Brockelmann'ın eserini tenkit etmek ve eserdeki hataları ortaya koymak amacıyla Suriyeli tarihçi Şevkî Ebû Halîl tarafından *Carl Brockel-*

¹¹ Johann Fück, 13; Hamidullah, Muhammed, "Carl Brockelmann", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1984, 247-248.

¹² Eserlerinin listesi için ayrıca bkz. Yahyâ Murâd, 156-159; el-'Akîkî, II, 425-430.

¹³ Eser Ramazan 'Abduttevvâb tarafından *Fıkhü'l-Luğâti's-Sâmiyye* adıyla Arapçaya çevrilmiştir.

¹⁴ Albert Socin: İsviçreli şarkiyatçı, 1844'te Basel'de doğdu. 1862'den sonra Basel, Genf, Göttingen ve Leipzig üniversitelerinde Doğu Dilleri eğitimi aldı. Basel ve Tübingen üniversitelerinde profesör olarak görev yaptı. 1899'da Leipzig'de öldü. *Arabische Grammatik* adlı eseri 1885'te Berlin'de yayınlanmıştır. Arap Dili ve lehçeleriyle ilgili başka eserleri de vardır. Erişim: Wikipedia, Albert Socin maddesi, http://de.wikipedia.org/wiki/Albert_Socin, erişim tarihi: 29 Ağustos 2007.

¹⁵ Albert Socin *Arabische Grammatik* adlı eserinde İbn Mâlik'in elfiyesi ve İbn 'Akîl'in elfiyeye yaptığı şerhten faydalanmıştır. Bkz. Dietrich, Albert, *Almanya'da Şarkiyat Çalışmaları*, Notlarla Çeviren: Mehmet Yavuz, İstanbul, 2001, 14.

*mann fi'l-Mizân*¹⁶ başlıklı bir eser kaleme alınmıştır. Yazar Brockelmann'ın Julius Wellhausen (1844-1918), Theodor Nöldeke (1836-1930) ve Leone Caetani¹⁷ (1869-1935) gibi müsteşrikler yerine Taberî ve İbnu'l-Esir'in eserleri gibi Arapça temel kaynaklara başvurması gerektiğinden söz eder. Arap diline vakıf olması nedeniyle İslam tarihinin Arapça kaynaklarına başvurmaması hususunda Brockelmann'ın herhangi bir mazereti olamayacağını da belirtir.¹⁸ Kanaatimizce bu hususta Şevkî Ebû Halîl'in görüşü isabetlidir. Çünkü Brockelmann'ın doktora tezi Taberî ve İbnu'l-Esir'in eserleriyle ilgili olması dolayısıyla İslam tarihinin temel kaynaklarından olan bu eserlerin içeriğine vakıf olması ve yararlanması gerekirdi.

Eserde birçok hatanın varlığından söz etmek gerekir.¹⁹ Gerçi Brockelmann, esere yazdığı önsözde İslam tarihiyle ilgili kaynaklar henüz tam olarak ortaya çıkmamışken tek bir kişi tarafından böyle bir çalışma yapmanın zorluğuna işaret etmiş, çalışmasının amacının da genel bir fikir vermek olduğunu belirtmiştir.²⁰

8-Geschichte der Arabischen Litteratur: Arap edebiyatı tarihine dair Brockelmann'ı dünya çapında tanıtan meşhur eseridir. Kısaca GAL adıyla bilinen eser iki ana cilt ve üç ciltlik zeyl (Supplement) ile birlikte beş ciltten oluşmaktadır. GAL, Arap Dili ve edebiyatı ile ilgili çalışmalarda önemli bir başvuru kaynağıdır.

III-GAL Adlı Eser

GAL adlı eserde İslam dünyasında Arapça eser veren yazarlar ve yazarların eserleriyle ilgili bibliyografya bulunmaktadır. Eserde izlenen yöneme gelince; önce her başlıkta belirtilen bilim dalıyla ilgili yazarlar, şairler veya bilim adamlarının hayatı hakkında kısaca bilgi verilir ve hayatıyla ilgili kaynaklar belirtilir. Ardından yazarın eserlerinin listesi, varsa eserin şerh ve hâşiyeleri, basılı ise basıldıkları yer ve tarih, eğer yazma eser halinde ise buldukları kütüphaneler ve kayıt numaraları zikredilmektedir.

¹⁶ Eserin tanıtımı için bkz. İsmail Hakkı Atçeken, (Kitap tanıtımı), Carl Brockelmann *fi'l-Mizân, İstem*, Yıl:2, Sayı 3, Konya 2004, 239-247.

¹⁷ Caetani'nin *Annali de l'islam* adındaki eseri 9 ciltten oluşmaktadır. Hüseyin Cahid tarafından *İslam Tarihi* adıyla Türkçeye tercüme edilen eser 10 cilt halinde İstanbul'da (1924-1927) yayınlanmıştır. Ayrıca M. Asım Köksal tarafından Caetani'nin eserine reddiye yazılmıştır. Bkz. Yusuf Ziya Kavakçı, *İslam Araştırmalarında Usül*, 1982, 158.

¹⁸ Bkz. Şevkî Ebî Halîl, 12-18.

¹⁹ Biz eserdeki hatalardan birine işaret etmek istiyoruz: Brockelmann, *Kisâî* (189/805) nin Hârûn er-Reşîd'in oğlu Mehdî'ye hocalık yaptığını zikretmektedir. Halbuki Kisâî önce Hârûn er-Reşîd'e ve ardından onun iki oğlu Emîn ve Me'mûn'a hocalık yapmıştır. Çünkü Mehdî, Hârûn er-Reşîd'in oğlu değil, babasıdır. Bu hususta bkz. Brockelmann, *Geschichte der Islamischen Völker und Staaten*, München und Berlin, 1938, 109.

Ayrıca Brockelmann'ın eserinde İslam ve Hz. Muhammed'le ilgili verdiği bilgilerle ilgili bir değerlendirme yapmak gerekirse, diğer oryantalistlerden farklı olduğu söylenemez.

²⁰ Bkz. Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Çeviren: Neşet Çağatay, Ankara, 1992, (yazarın önsözü) s. IX.

Eserin ilk cildi Câhiliye, İslâm, Emevî ve Abbasî dönemlerini ele alır. İkinci cildin ilk kısmında Moğol hâkimiyetinden Mısır'ın Yavuz Sultan Selim tarafından fethine kadar olan dönem (656-923/1258-1517), ikinci bölümünde Yavuz Sultan Selim'in 923-1517'de Mısır'ı fethinden Napolyon'un 1213-1798'de Mısır'ı işgaline kadar geçen dönem, son bölümünde ise 1798'den sonraki dönem incelenmiştir.

İlk iki ek cilt içerik bakımından iki asıl cilde uyumludur. Asıl ciltlerde yer alan konular ilk iki ek ciltte de aynı dönemler ve aynı başlıklar altında ele alınmaktadır. Üçüncü ek cilt ise konu bakımından asıl ciltlerden bağımsız yazılmış olup Mısır'ın İngilizler tarafından işgalinden Brockelmann'ın yaşadığı zamana kadar olan dönemi içermektedir. Üçüncü cildin sonuna yazar ve kitap indeksi, ardından Avrupalı yayımcılar listesi, en son olarak da düzeltmelerden oluşan bir bölüm eklemiştir.

Ek ciltlerde (zu seite.....) şeklinde geçen kısaltmalar konunun ana ciltte işlendiği sayfalara işaret etmektedir. Bu sayfalar eserin ilk baskısındaki sayfaları göstermekte olup kitabın yan tarafında yazılan sayfaları ifade etmektedir. Kitabın üstünde yer alan yeni baskının sayfa numaraları ile bir ilgisi bulunmamaktadır.

Brockelmann, GAL'ın yayınlanması aşamasında yayımcının başlangıçta yapılan sözleşme şartlarına uymaması dolayısıyla birtakım sıkıntılar yaşamıştır. Yaşadığı sıkıntılara rağmen 1897'de I. cildin ilk kısmı, 1898'de I. cildin ikinci kısmı, 1902'de II. cilt basılır. Ek ciltler ise 1937-1942 yıllarında ortaya çıkar. Daha sonra Brockelmann tarafından asıl ciltler ek ciltlere uygun hale getirilerek ilk cilt 1943'te, ikinci cilt ise 1949'da yeniden yayınlanmıştır.²¹

Câmi'atud-Duveli'l-'Arabiyye Brockelmann'ı GAL'ın ek ciltlerini asıl ciltlere ilave ederek yeniden düzenlemesi ve tüm kitabı Arapçaya çevirmesi için görevlendirmiştir. Bunun üzerine Brockelmann otuz sayfa çevirmiştir. Ancak hastalanarak devamını getirememiştir.²² Daha sonra GAL'ın asıl ciltlerinin ek ciltlere eklenmesi suretiyle Arapçaya çevirisi yapılmış ve *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* adıyla yayınlanmıştır. Muhammed Hamidullah tarafından Haydarabad Osmaniye Üniversitesi adına Urduçaya yapılan çevirinin yayınlanması ise henüz gerçekleşmemiştir.²³

A-GAL'ın kaynakları

Brockelmann'ın GAL'da kendinden önce yapılan birtakım çalışmaları yaşadığı dönemin imkânları dâhilinde geliştirmiş olduğu söylenebilir. Mesela, *el-Fihrist*, *Keşfuz-Zunûn*, *Miftâhu's-Sa'âde* ve *Ebcedu'l-'Ulûm* gibi eserler Brockelmann'a metod açısından ışık tutabilecek eserlerdir. Ayrıca *Vefeyât*, *Tabakâtu's-Şu'arâ*, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn*, *Mu'cemu'l-Udebâ* gibi kitaplar da GAL'da faydalanabileceği kaynaklar arasındadır. Bunların dışında da Brockelmann'ın kitabına kaynaklık edebilecek pek çok eser ismi sayılabilir.

21 Bedevî, 61.

22 Bkz. *el-A'lâm*, V, 212.

23 Hamidullah, 247.

Ancak Brockelmann söz konusu eserlerin hepsini kullanmamıştır. Daha sınırlı ve az sayıda kaynaktan hareket ederek eserini ortaya koymuştur.

Brockelmann eserinin başlangıcında yararlandığı kaynakların listesini vermektedir. Bunlar arasında biyografik ve bibliyografik eserler bulunmaktadır. İbn Hallikân'ın (681/1282) *Vefayâtu'l-A'yân*'ı ve Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kutubî'nin (764-1363) *Fevâtu'l-Vefeyât* adlı eserlerini biyografik kaynaklar olarak zikreder. Bibliyografik kaynaklar ise İbnu'n-Nedim'in *Kitabu'l-Fihrist*'i, Katip Çelebi'nin *Keşfu'z-Zunûn*'u ve çok sayıda kütüphane kataloglarıdır. Bu katalogların listesini eserin ilk cildinin önsözünde sıralamaktadır.²⁴ Ek ciltlerin ilkinde asıl ciltteki bu listeye bazı yeni eserler ve kataloglar ilave etmiştir.²⁵

B-GAL'a Yönelik Eleştiriler

GAL'a yöneltilen en önemli eleştiriler; kullanımının zorluğu ve birtakım eksiklikleriyle ilgilidir. Bu eleştiriler arasında asıl ciltlerden ek ciltlere göndermeler yapılması, eserde geçen bazı kütüphanelerin eserin başında zikredilen listede yer almaması, eserde kullanılan kısaltmaların tümünü kapsayan bir listenin bulunmaması, yeni bilgilerin ortaya çıkması dolayısıyla bazı bilgilerde değişikliğe ihtiyaç duyulması, zaman zaman yazmalar, müellifi vb. hususlarda hatalara rastlanması sayılabilir.²⁶

Bu yüzden eserin Arapçaya çevrisinde zikredilen hataların düzeltilmesine ve eksik bilgilerin giderilmesine çalışılmıştır. Ayrıca Brockelmann'ın ve GAL'ı Arapçaya çevirenlerin²⁷ birtakım hatalarına işaret etmek amacıyla 'Abdullah Muhammed el-Habeşî tarafından *Tashihu Ahtâi Brockelmann fi Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî (el-Asl/et-Terceme)* adlı bir eser kaleme alınmıştır. Eserde zikredilen hataların çoğunluğu şahıs isimlerinde ve kitap isimlerindeki yanlışlıklardan oluşmaktadır.

C-GAL'ın Etkileri

GAL'ın en önemli etkisi Arapça eserlerin ilim dünyasına kazandırılması hususunda olmuştur. Çünkü GAL'ın yayınlanmasından sonra değişik ilim dallarına ilgili el yazma halinde bulunan Arapça eserlerin basılması hızlanmıştır.

GAL'ın diğer bir etkisi de yeni eserlerin yazılmasına vesile olmasıdır. GAL'ın yayınlanmasından sonra Corcî Zeydân' (1861-1914) ın *Tarihu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye* başlıklı eseri ortaya çıkmıştır. İlk baskısı 1911 de yapılan bu kitap Arap Edebiyatı tarihi konusunda sistemli bir biçimde yazılan ilk Arapça eser olması dolayısıyla önem taşımaktadır. Zeydân, eserinin başında faydalandığı kaynaklar arasında Brockelmann'ın eserini de

²⁴ Bkz. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943, I, 3-6.

²⁵ Bkz. Bkz. Brockelmann, *GAL*, Supplementband, Leiden, 1937, I, 4-13.

²⁶ Bkz. Mehmet Kanar, *DİA*, "Geschichte der Arabischen Litteratur", İstanbul, 1996, XIV, 36-37.

²⁷ Arapça çevirisindeki hatalar konusunda yazılan bir makale için bkz. Cevâd 'Alî, "Te'rîhu'l-Edebi'l-'Arabî li Carl Brockelmann", *Mecelletu Mecme'i'l-'İlmî el-'İrakî*, Bağdat, 1960, VII, 332-352.

saymaktadır. Zeydân, eserinin III. cildine yazdığı önsözde bazı kitapların tanıtımı konusunda Brockelmann'ın eserinden faydalandığını açıkça zikretmektedir.²⁸

Fuat Sezgin GAL'ın eksikliklerini gidermek ve hatalarını düzeltmek amacına yönelik olarak *Geschichte des Arabischen Schrifttums* adlı çalışmasına başlamıştır. Sezgin kitabının Arapça çevirisine yazdığı önsözde böyle bir çalışma yapmanın zorluğundan söz eder. Brockelmann'ın eserine ağır eleştiriler yöneltilmesini ve kitabında birtakım hataların bulunmasını benzeri bir çalışmaya girişmekten endişe etmesine yol açan etkenler arasında sıralar.²⁹

Çıkış noktası GAL olmakla birlikte Sezgin ilk ciltten sonra fikrini değiştirmiş ve yeni bir eser yazmaya yönelmiştir.³⁰ Dolayısıyla içerik bakımından GAL'dan daha kapsamlı, daha iyi imkânlar dâhilinde yazılmış ve yeni bilgilerle desteklenmiş bir eser ortaya çıkmıştır. GAS sadece biyografik ve bibliyografik bilgiler vermekle kalmayıp, bazen tahlil, tenkit ve yoruma da yer veren hacimli bir bilim tarihi kitabıdır.

Hamidullah, Fuat Sezgin'in GAS adlı eserinden dolayı Faysal ödülü aldığını, ancak onun GAS'da sadece birtakım yenilikler ilave ederek Brockelmann'ın eserinin benzerini ortaya koyduğu görüşündedir. Dolayısıyla bu konuda öncü olan Brockelmann'ın daha fazla ödülü hak ettiğini vurgular.³¹ Brockelmann'ın GAL adlı eseri, konusunda yazılan ilk eser olması nedeniyle ödül hak ettiği konusunda şüphe bulunmamaktadır. Ancak Fuat Sezgin'in eserinin GAL'dan daha ileri düzeyde bir çalışma olduğunu açıkça belirtmek gerekir. Hatta GAS tümüyle ortaya çıktıktan sonra GAL'a ihtiyaç duyulmayacağını söyleyebiliriz.

Sonuç

Carl Brockelmann'ı dünya çapında tanıtan ve yazıldığı dönemden itibaren Arap Dili ve kültürüyle ilgili çalışma yapan araştırmacılara uzun süre kaynaklık yapan GAL'da herhangi bir eser, yazar veya bilimler tarihinin herhangi bir alanı ile ilgili derinlemesine bilgi, tahlil, yorum veya eleştiri bulmak mümkün değildir. Eser o dönemin imkânları dâhilinde kısa bir biyografi ve bibliyografya kitabı olarak hazırlanmıştır. Brockelmann'ın GAL ile birlikte ortaya koyduğu diğer çalışmalar göz önüne alındığında başta Arap Dili olmak üzere Doğu Dilleri ve kültürüne yaptığı hizmet tarih boyunca unutulmamasını sağlayacak niteliktedir.

²⁸ Bkz. Corcî Zeydân, *Târihu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, Ta'lik ve Murâca'a: Şevkî Dayf, Kahire, 1957, III, 5.

²⁹ Fuat Sezgin, *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî*, Çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, 1983, I, 11.

³⁰ Fuat Sezgin, I, 7.

³¹ Bkz. Hamidullah, 243.

POZİTİVİZMİN KANATLARI ALTINDA EDEBİYAT VE BİLİM

HASAN AKTAŞ*

ÖZET

Pozitivizm, teolojik ve metafizik alanın dışında var olmaya çalışırken bilimsellik maskesi altında en çok edebiyatı kullanmaya çalıştı. Pozitivizmi edebiyata transfer eden ünlü estetikçi ve eleştirmen Hippolyte Taine'dir. Pozitivist edebiyat onunla başlamıştır denilebilir. Onun Türk edebiyatındaki en önemli öncüsü ve temsilcisi ise Servet-i Fünûn döneminin güçlü nâsırlarından Hüseyin Cahit Yalçın'dır. Varlığı maddeye indirgeyen Pozitivizm, bir taraftan fenlerle edebiyata yön vermeye çalışırken, öteki taraftan da edebiyat ile kendi ideolojisini yaymaya çalışıyordu. Daha fasih bir ifadeyle Pozitivizm, kendi ideolojisini kitlelere kabul ettirmek için edebiyatı bir aracı kurum olarak görüyordu. Çünkü edebiyat amaca ulaşmak için en uygun nesne/madde idi. Pozitif bilim her şeyi bilimsel olarak çözümlenmeye çalışırken edebî eserde bilimsellik maddeye hizmet edebilir ve insanları da maddeye inandırabilirdi. Müspet bilimlerin estetiği ve cazibesi ile Pozitivizm dinine iman, kolayca gerçekleşecek ve ortalık pozitivist mü'minlerle dolacaktır. Son dönem Osmanlı sosyal hayatını etkileyen temel faktörlerin başında Pozitivizm gelir. Augouste Comte, Tanzimat döneminin güçlü devlet adamı Mustafa Reşit Paşa'ya yazmış olduğu bir mektupta, kendisini yeni kurmuş olduğu Pozitivizm dinine davet ediyordu. Edebiyat da tebliğ görevini üstlenerek maddeye iman konusunda insanları irşat etmeye çalışıyordu. Pozitivizmin ateşli müritlerinde Hüseyin Cahit Yalçın da Fransızcadan büyük bir imanla çevirmiş olduğu bir makalede, edebiyatın Pozitivizme yapacağı hizmetlerden dem vuruyordu. Bu yazıya, Pozitivizm ile Edebiyatın uzlaşma metni ya da ortak manifestosu diyebilirsiniz. Bu metinlerde edebiyatın Pozitivizmi etkilemesinden ziyade, Pozitivizmin edebiyatı etkilemesi söz konusudur. Yani sonunda Pozitivizmin fendi edebiyatı yenmiştir. Hüseyin Cahit Yalçın'ın bu metninde Pozitivizm ve Edebiyat mihverinde birbirine oldukça uzak iki disiplinin ilişkisini irdeliyor ve bazı pozitivist tezler ileri sürüyor.

ANAHTAR KELİMELER:

Pozitivizm, Edebiyat, Bilim, Augouste Comte, Hippolyte Taine, Servet-i Fünûn, Hüseyin Cahit Yalçın

LITERATURE AND SCIENCE UNDER THE WINGS OF POSITIVISM

ABSTRACT

While positivism was trying to be out of technological and metaphysic area, it mostly made benefit of literature. Hippolyte Taine who is a well-known critic and aesthete, has transferred positivism into

* Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretim Üyesi. yortsavulhaktas@gmail.com

literature. It can be said that he initiated positivist literature. His most important precursor and representative in Turkish Literature is Hüseyin Cahit Yalçın who is an influential prosaist of Servet-i Fünûn period. On one hand, positivism degrading eterne into material, was trying to take turn to literature by science, on the other hand it was trying to spread its own ideology by literature. To tell it in a more fluent way, positivism considered literature as a means institution to make its own ideology accepted among masses. Because literature was the most suitable object/material to reach the goal. While positivist sciences were trying to solve everything in a scientific way, they could also serve material and make people believe in material with being scientific in literary works. With the attraction and aesthetics of positive sciences, belief in positivism credendum will be easy and there will be positivist believers around the world. One of the leading factors that affected late Ottoman social life was positivism. Augouste Comte invited Mustafa Reşit Pasha who was an influential statesman of Tanzimat Reform area, to Positivism religion that he set up lately, with a letter he wrote him. Literature tried to guide people by taking on declaration about belief in material. Hüseyin Cahit Yalçın who was one of the passionate positivism followers talked about what literature would fulfill for positivism in an article he translated from French with a great belief. This study can be thought as a manifest or consensus text of Positivism and Literature. literature doesn't affect positivism, rather than, positivism affects literature. That is, force of positivism has beaten literature. Hüseyin Cahit Yalçın examines the relationship of two different disciplines in the axis of Positivisms and Literature in this text and brings forward positivist arguments.

KEY WORDS:

Positivism, Literature, Science, Augouste Comte, Hippolyte Taine, Servet-i Fünûn, Hüseyin Cahit Yalçın

Edebiyat-ı Cedîde'nin en önemli teorisyen ve tenkitçilerinden biri olan Hüseyin Cahit Yalçın, Servet-i Fünûn mecmuasındaki üç ayrı yazısında¹ bilimlerin ve fenlerin edebiyat ve şiire etkisi ile edebiyatın bilimlere ve fenlere etkisinden bahseder.

Aslında bu yazılar, Hüseyin Cahit tarafından Fransızcadan yazarı belirtilmeden tercüme edilmiş pozitivism merkezli yazılardır. Şiir ve edebiyatın pozitif bilim² ve fenlerle, pozitif bilimler ve fenlerin şiir ve

¹ Hüseyin Cahit, **Ulûm ve Fünûnun Edebiyata Te'siri**, Servet-i Fünûn, 1 Mart 1317, S. 522; Hüseyin Cahit, **Ulûm ve Fünûnun Şiire Te'siri**, Servet-i Fünûn, S. 523; **Hüseyin Cahit, Edebiyatın Ulûm ve Fünûna Te'siri**, Servet-i Fünûn, 29 Mart 1317, S. 526

² Pozitivism, fen bilimlerini "*pozitif bilimler*", "*müspet bilimler*", "*tecrübî bilimler*", "*deneyisel bilimler*", "*doğal bilimler*" şeklinde kodlarken edebiyat, tarih, coğrafya, sosyoloji, felsefe, psikoloji ve arkeoloji gibi sosyal bilimleri kendiliğinden "*negatif bilimler*", "*menfi bilimler*", "*tecrübesiz bilimler*", "*deneysiz bilimler*", "*doğal olmayan bilimler*" şeklinde öteki bilimler olarak kodlamış oluyordu. Bu positivist kodlama aslında sosyal bilimlere 'bilim' yerine koymayan hegomanik ve sömürgeci bir anlayıştan kaynaklanıyordu. Modern dünyada fen

edebiyatla uzlaştırılmaya çalışıldığı bu yazılar çoğu yerde pozitivismi aklama ya da onu masum gösterme tezlerine dönüşüverir.

Edebiyat (şiiir) ile bilimler (fenler) arasındaki ilişkiler, edebiyatı ve bilimleri pozitivist ve ideolojik olarak ötekileştirme çabalarıyla örtüşür çoğu kez. Hümanizm ve Rönesans sonrası erken modernist dönemde bilimlerin edebiyatı, edebiyatın da bilimleri etkilediği tartışma götürmez bir gerçektir. Bu gerçeklik ötekileştirme/berikileştirme şeklinde toplumların manipülasyonunda birer aracı kurum olarak görüldü ve kullanıldı.

Bilimlerin bütün edebi türleri etkilediği bilinen bir gerçek olmanın ötesinde, bazı önemli edebi ekollerin doğmasına da önemli sayılabilecek katkılarda bulunduğu da bir hakikattir. En azından Natüralizm, Realizm ve Fütürizm, bilim ve teknolojinin edebiyata yadigârıdır.

Bilimlerin edebiyat üzerinde sadece olumlu etkileri mi olmuştur? Hayır! Bilim ve fenlerin edebiyat ve şiiir üzerindeki olumsuz etkilerinin de olduğu muhakkaktır. Kuru ve kof bilimsellik (bilim-perestlik) edebiyatın vital ve estetik yönünü zayıflatmıştır. Bu anlayış, sıradan hayatın dışına çıkılarak havas/üst ve elit ürünler yaratılmasını engellemiştir.

Edebiyat ve bilimlerin etkileşimi çoğunlukla bilimlerin üstünlüğü ile sonuçlanmıştır. Edebiyattaki güzellik/estetik amaç, bilim ve fenlerde gerçekliği elde etme ve ona ulaşma gibi görece bir amaçla ayırıştır gibi gözükürse de ayırışmanın ötesinde çoğu yerde çatışır. Edebiyatı bilimle sınırlandırmak insan muhayyilesinin önüne kalın setler çekmek anlamına gelir ki bu edebiyat ve şiiirin geleceğini tehlikeye atmak demektir.

Şiirsel bilim, öyküsel bilim, romansal bilim düşünülemediği gibi; bilimsel şiiir, bilimsel roman, bilimsel öykü de düşünülemez. Çünkü edebiyat ve bilimin amaç ve hedefleri birbirlerinden çok farklıdır.

Edebiyatın bilimsel gerçeklerle örtüşeceği yerler mutlaka vardır ve olmalıdır da. Fakat edebiyatın gerçeklikleri ile bilimin gerçeklikleri birbiriyle asla uyuşamaz. Edebiyat, bilimsel gerçeklikleri deforme etmeden ona sadık kalmalı; bilim de edebiyatın zarafetinden yararlanmalıdır. Ama bu edebiyatın, bilimi kendi gerçekliğine dönüştürmeyeceği, kendi yasalarına uyarlamayacağı, kendi perspektifinden yorumlamayacağı, onu yeniden üretmeyeceği ve kurgulamayacağı anlamına gelmez.

Edebiyatın metinleri yoruma açık metinler olduğu halde bilimin metinleri yoruma kapalı metinlerdir. Bilimlerin kesinlemeli sonuçları, edebiyat için sadece görecelik ifade eder.

Sanat ve sanatçı duyarlılığı çoğu yerde sınırsız muhayyilenin öncülüğünde bilime rehberlik eder. Descartes'in analitik düşünce felsefesi, bilimlere ve edebiyata da etki etmiş olup, özellikle edebi üslubun gelişmesine önemli katkıları olmuştur.

imparatorluklarından sıkça bahsedilirken edebiyat, tarih, coğrafya ve antropoloji imparatorluklarından bahseden kimselere rastlamak mümkün değildir.

Edebiyatsız bilimin ve bilimsiz edebiyatın olamayacağını savunan Hüseyin Cahit, özellikle edebiyatın sosyal bilimlerle (disiplinlerarası ilişkilerle) olan ilişkisi üzerinde durur. Hüseyin Cahit bir makalesinde edebiyatın iktisatla³ olan ilişkisini ve başka bir makalesinde de edebiyatın hukukla⁴ olan ilişkisini anlatır.

Edebiyatı, milletlerin ekonomik durumuyla bağdaştırarak ele alan Hüseyin Cahit, buna örnek olarak Fransa'daki ekonominin zayıfladığı dönemlerde edebiyatın da zayıfladığını, ekonominin iyi olduğu dönemlerde edebiyatın da iyi olduğunu delillerle/örneklerle göstermeye çalışır.

Hüseyin Cahit'in bu görüşlerine bütünüyle katılmak mümkün değildir. Edebiyatın gelişim ve gerileme çizgisini ekonomiye indirgemek ya da ona endekslemek ne derece doğrudur? Ekonominin iyi olduğu dönemlerde iyi edebiyat üretildiği, kötü olduğu dönemlerde de kötü edebiyat üretildiği şeklindeki tezler bugüne kadar net bir şekilde kanıtlanmış değildir. Bu iddia doğru olsaydı, Osmanlı'nın hem ekonomik, hem siyasal, hem de diğer pek çok bakımdan geri/kötü olduğu bir dönemde divan şiirinin zirvesi olarak görülen Şeyh Gâlib gibi bir üstadın yetişmemesi gerekirdi.

Ekonomi ve ticaret gibi olgularla elbette ki edebiyatın önemli bir ilişkisi vardır. Fakat edebiyatı pozitivistimin onaylandığı aracı bir kurum/disiplin haline dönüştürmemek gerekir.

Ticaretteki kâr ve kazanç duygusu edebiyattaki kalıcılık olgusuyla bağdaşmaz. Ticarete kar ve kazanç süreklilik arz ettiği halde edebiyatta böyle bir durum söz konusu değildir. Elbette edebiyatın ticari bir yönü vardır, fakat bu sanatçıyı hiçbir zaman piyasa esnafı durumuna getirmez. Sanat adına para kazanmak için piyasaya sürülen eserlerin meta estetiği ile hiçbir ilişkisi yoktur.

Hüseyin Cahit, anlaşıldığı kadarıyla bütün bu yazılarında edebiyatı güzel sanatların bir dalı olarak görmesine rağmen çok önemli bir konuya da dikkat çekiyor: disiplinlerarası ilişkiler. Hüseyin Cahit edebiyatın fen bilimleriyle ve özellikle sosyal bilimlerle olan ilişkisi üzerinde duruyor. Disiplinlerarası ilişki böylelikle pozitivist bir ortamda ortaya çıkıyor.

Musâhabe-i Edebiyye

EDEBİYATIN ULUM VE FÜNUNA TESİRİ^λ

Ulûm ve fûnûnun edebiyat üzerindeki tesirini tetkik ve mütalaa eyledikten sonra edebiyatın ulûm ve fûnûna karşı bir tesiri olup olmadığını taharrî etmek iktizâ eder. Edebiyat ile ulûm ve fûnûn ayrı ayrı birer gâye takip

³ Hüseyin Cahit, Edebiyat ve Ahvâl-i İktisâdiye, Servet-i Fünûn, 1 Şubat 1316, S. 518

⁴ Hüseyin Cahit, Edebiyat ve Hukuk, Servet-i Fünûn, 16 Ekim 1901, S. 553 [Servet-i Fünûn dergisi, Hüseyin Cahit'in kamuoyunu kışkırtıcı bulunan bu makalesinden dolayı İkinci Abdülhamit tarafından kapatılır.]

^λ Fransızcadan.

ederler. Birisinin hedef-i âmâlî güzellik, diğerinin hakîkattır. Mamâfih bundan, edebiyatın insanda zevk-i bedî hüsnü peydâ etmeğe çalıştığı sonra da irfan-ı beşerin netâyic-i müktesebesine ehemmiyet vermeyeceği manasını çıkarmamalıdır. Bilakis edebiyat netâyic-i ilmiyyeyi nazar-ı dikkatte bulundurmağa ve zamana göre, zevk-i şahsiye göre hakikata, yahut hakikata müşâbih şeylere büyük bir kısım tefrîk etmeğe mecburdur. Diğer taraftan ulûm ve fûnûn dahi bizi ihâta eden zallâm-ı cehli tenvîre uğraştığı esnada sanatın hüsn-i tebliğ ve ifade için edebiyata iâre ettiği intizam ve zarafeti ihmâl edemez. Ulûm ve fûnûnda zamana, zevke, mevzua göre, tenvîr ettiği fikirleri -hâl-i teyakkuzda bulundurmak için- sihr-i ifâdesiyle meclûb etmeğe mecburdur.

Bazı eserler münhasıran ulûm ve fûnûna dâhildir. Bir hendese yahut cebir kitabı mezeyât-ı edebiyeyi hâiz olmak iddiasında bulunamaz. Bir mezheb-i peri hikayesinin de ulûm ve fûnûn ile bir münasebeti yoktur. Fakat edebî yahut ilmî sıfatlarından her ikisini de hâiz birçok âsâr vardır ki bunlara muhtelat nazarıyla bakılabilir: Tarih ve felsefe kitapları gibi. İşte hududu kat'iyyen tefrîk edilmemiş olan bu mâlikâne-i muhtelitte hemân her zaman ulûm ve fûnûn ile edebiyat beyninde şiddetli bir mübâreze hüküm-fermâdır. Bir vakit olur ki ulûm ve fûnûn edebiyata galebe çalar; bir zaman görülür ki edebiyat, mâlikâne-i ilim ve fenne tecavüz eder. Hakikata ehemmiyet verilen devrelerde galebe ilimde kalır. Aksi takdirde ilim ve fen edebiyata mağlup olur. Mamâfih ezmine-i kadîmeden bugüne kadar ulûm ve fûnûn ile edebiyat arasındaki bu mübârezât dâima ve galebât-ı mütevâliye neticesinde ilim ve fennin tarihi bir terakkiye tevsia nâil olmuş olduğu görülür. Ulûm ve fûnûnun yalnız fuzûlî olarak tecavüz ettiği noktalarda hezimete düçâr olarak ric'at eylemiştir. Bu mübâreze ise her ikisi için de nâfi'dir. Çünkü bir muhrık, bir menbe hizmetini görür. İki mübârizin birbirlerinin hukukuna riâyet ettikleri devrelerde ise ara yerde bir hüsn-i münâsebet bile te'sis eder, birbirlerinden müstefid olurlar. İşte bunun için, ulûm ve fûnûnun edebiyat üzerindeki tesirini izaha hasrelediğimiz iki musâhebeyi itmâm etmek üzere bu hafta da edebiyatın ulûm ve fûnûna tesirini tetkike lüzum vardır.

Bu tesir ibtidâ âsâr-ı ilmiyye ve fenniyyenin hüsn-i ifâdeden hâiz-i nasip olmasıyla nümâyân olur. Bu ise ufak bir hizmet değildir. Mezeyât-ı edebiyeyi hâiz olmayan bir eser-i ilmî mahdûd bir dâire-i mütahassisına münhasır kalır. Hâlbuki mezâyât-ı edebiyeye dârü'l-istihzârların potaları içinde tevellüd eden keşfiyyâta bir cenâh intişâr verir, en çetin ve haşin ma'lumâtı zarif ve müstahsin bir hale getirir. Bir hakikat âdeta bir kuyu içinde gayr-i ma'lûm kaldıktan sonra ondan ne fâide görülebilir? O hakikatı muhâverelerimize, evlerimize, mekteplerimize idhâl edebilmek için bulunduğu yerden çıkarmak, tezyîn etmek lazımdır. Hakâyık bu suretle neşr ve ta'mim edilince birçok kimselerde heves uyandırılır, ensâl-i cedîde-i beşeriyet tezyîd-i vukûf ve irfana teşvik olunur. Edebiyat, ulûm ve fûnûnu neşr ve ta'mim etmekle birçok müştakîn ulûm ve fûnûn yetiştirir ve bu suretle muvaffakiyât-ı ilmiyye tehye eder.

Mamâfih, edebiyatın ipliği dokunacağı yerde fenalığı görülmemek için ehemmiyetli bir şart vardır. Bu da yardımcı sıfatıyla iştirâk ettiği ilim ve fennin mâdûnunda kalmasından, hakikatın güzelliğe feda olunmamasından ibarettir. Sırf ilmî, fennî eserlerde dahi mevcûd olan bu tehlike tarih ve felsefe gibi bugün edebiyat ile ilim beyninde müşterek olan eserlerde daha ziyâde mahsustur. Fikr-i edebînin galebe ettiği devrelerde sıhhat ve hakikat sanayi-i edebiyeye, te'sirât-ı ifâdeye fedâ olunur. Feylosoflar görülür ki muhâkemât-ı mantikiyenin yerine teheyycât-ı hissiyyeyi ikâme ederler. Müverrihlere tesadûf edilir ki hayal ve efsaneye doğru meylederek tasvir eyledikleri zevâta güzel, ulvî fakat hilâf-ı hakikat sözler isnâd eylerler. Paul Louis Courier¹ bu kabil müverrihlerden bahsettiği sırada "onlar cümlelerin âhengi icab ederse filan tarafından kazanılmış bir muhârebeyi mağlup tarafından kazanılmış gibi göstermekten çekinmezler" der.

Edebiyatın ulûm ve fûnûna ikinci bir hizmeti de bazen rehberlik etmesi, takip olunacak istikâmeti irâe eylemesidir. Sırf ilim ve fen sahasında bu muâvenet pek nâdirdir. Esası üdebâ tarafından telkin edilmiş birçok büyük keşiflere tesadûf edilmez. Mamâfih âlem-i ihtimâlâtta istediği gibi uçan bir hayal bazen müsemmir fikirlere tesadûf edilebilir. Montgolfier² biraderler ilk balonları keşfetmeden bir asır evvel Cyrano de Bergerac³ namında bir Fransız muharriri bir eser-i edebîsinde kamere çıkmak için duman ile doldurulmuş bir küre tahayyül ediyordu. Cyrano de Bergerac yine bu kitapta sekîne-i kamerden bahsederken garip bir kitap kullandıklarını söyler. Bu kitap muhayyel hakkındaki şu izahâtı hele bir görelim:

"Bu, harika-nümâ bir kitap idi... Bu kitaptan bir şey öğrenmek için göze lüzum yoktu. Yalnız kulağa ihtiyaç vardı. Birisi okumak istediği zaman türlü türlü birçok küçük sinirlerle bu kitabı sarar, sonra işitmek istediği bâbın üstüne iğneyi getirirdi. Derhal buradan sanki bir insanın ağzından yahut bir âlet-i müsihiyyeden çıkıyor gibi birtakım asvât intişâr ederdi."

İnsan şu satırları okurken âdetâ fonograf tasvir ediliyor zanneder.

Edebiyat ile ilim ve fen beyninde müşterek olan saha-i irfan beşerde ise usûl-i dâiresinde kemâl-i betâetle icrâ edilen tetkîkât ve taharriyâtan çok evvel bu kabil tahayyülât görülür. Müverrihler arasında bazıları birtakım vekâyi-i müsihiyye ve mahfiyyeyi âdetâ bir sevk-i tabîi ile keşfetmişlerdir. Bu

¹ **Paul Louis Courier (1773-1825):** Fransız Helenistik eleştirmeni ve politika yazarıdır.

² **Étienne Montgolfier (1745-1799)-Joseph Montgolfier (1740-1810):** Fransız mucit ve sanayici kardeşler. Balonla ilk insanlı uçuşu gerçekleştirerek havacılık tarihinin öncü isimleri arasında yer almışlardır.

³ **Cyrano de Bergerac (1620-1655):** Fransa'nın meşhur yazarlarından. Asıl adı Savinien Cyrano'dur. Tiyatro eserlerinin dışında pek çok edebî eseri vardır. Oyunları ve kurgubilime yaklaşan fantastik denemeleri kadar renkli ve romantik yaşamıyla tanınmıştır. **Önemli oyunları:** Agrippina'nın Ölümü (1654), Bir Bilgiçin Taklidi (1654). **Önemli romanları:** Ay Devletlerinin ve İmparatorluklarının Komik Tarihi (1656), Güneş Devletlerinin ve İmparatorluklarının Komik Tarihi (1662)

iddialarını isbat etmek kendilerine teklif olursa idi dūçâr-ı müşkilât olacakları şüphesiz idi. Halbuki zaman, evvelce sırf bir zan ve tahminden ibaret olan bu iddiâların hakikat olduğunu meydana çıkarmıştır. Bazı şair feylosofların ecniha-i hayâl üzerinde nüfûz ettiği hakâyika akıl ve mantık pek sonra, fakat daha ihtiyâtkârâne, daha emin bir revîş ile vâsıl olmuştur. Mamâfih hayâlin sırf ihtimâlât dâiresinde bu tayerânı hakâyık-ı müsbete ile i'tilâf kabul etmez bir surette olursa bundan nâfi bir semere beklenemez. Muhayyile, bazı ulemânın vukûf-ı beşer için ta'yin ettikleri hudûda kâni olmaz, hakikatın henüz sehâb içinde kalan bir kısmına dahil olur.

İşte şu izâhât ile gerek edebiyatın ulûm ve fûnûn üzerinde, gerek ulûm ve fûnûnun edebiyat üzerinde birtakım te'sirâtı meşhûr olacağı tahakkuk eder. Bundan başka, edebiyat ile ulûm ve fûnûnun kendi dâireleri dahilinde terakkileri de birbirine merbuttur. İkisi de âdetâ mevâzî ve mehâzî olarak ilerlerler. Hangi devre tetkik edilirse edilsin, görülür ki o zamanın edebiyatı ile ulûm-ı hâzırası meyânında bir münâsebet vardır, ikisi de birbirine merbût, ikisi de hemen hemen bir seviyededir.

Bu nokta-i nazardan Fransa'da Onyedinci asrın evâsıtı şâyân-ı dikkat bir misâl irâe eder. O vakit Fransa'da bilhassa riyâziyât pek ziyâde mazhar-ı rağbet oluyordu. Descartes⁴, Pascal⁵, Fermat⁶ gibi eâzım-ı meşhûr birer riyâzî ederler. Descartes'in meslek-i felsefesi ile hendesenin hâiz olduğu münâsebet ise inkâr edilemez. Descartes felsefe cihetinde hendese-şinâslar gibi istidlâl kâidesini takip eder. Bir kâide-i esâsiyyeden hareket ederek âdetâ bir hendese meselesi gibi bunu muhâkeme-i mantikiyye ile takip ede ede mevcûdiyyet-i rabbâniyyeye, mevcûdât-ı kâinâta kadar çıkar. Ulûm-ı riyâziyye birbirine kavî bir surette merbut bir silsile-i muhâkemâtan terekkeb eder. Descartes'in felsefesi de sırf rûhîdir. Âlem-i hâricînin mevcûdiyyeti vücûd-ı rûh ile isbât etmek ister.

O zamanın âsâr-ı edebiyesine bakılırsa öyle bir üslûba tesadüf edilir ki vuzûh, mantık, irtibât-ı efkâr bunda tamamıyla nümâyân olur. Tiyatrolarda eşhâs-ı vekâyî muhitlerinden çıkarılmış, mübhem bir çerçeve içinde müteharrik gibidir. Moliere⁷, Siranuv de Bergerac, La Fontaine⁸ gibi

⁴ **René Descartes (1596-1650)**: Fransız düşünür ve bilim adamlarındandır. Modern akılcılık ve düalizmin kurucusudur. Analitik düşünceyi biçimlendirmiş ve geometrinin temellerini atmıştır.

⁵ **Blaise Pascal (1623-1662)**: Fransız matematikçi, fizikçi ve filozoflarındandır. Doğruların akılla bulunacağını, bilginin temellerinin inanç ve dinsel içgüdüler olduğunu savunmuştur.

⁶ **Pierre de Fermat (1601-1665)**: Fransız matematik bilgini. Olasılıklar hesabının, sayılar kuramının ve sonsuz küçükler hesabının temellerini atmıştır. Onyedinci yüzyılın en büyük matematikçileri arasında yer alır.

⁷ **Molière (1622-1673)**: Fransız ve dünya edebiyatının en ünlü komedi yazarlarındandır. Eserlerinde insanlığın komik yanlarını ele alarak ölümsüz karakterler yaratmıştır.

⁸ **Jean de La Fontaine (1621-1695)**: Fransız şairi. Hayatının sonlarına doğru Fransız Akademisi'ne kabul edildi. La Fontaine, asıl ününü fabllarıyla sağlamıştır. O bu fabllarında sembolleştirdiği hayvanlarla insanların kusurlarını ortaya koyarak onlara ders vermeye çalışmıştır. En tanınmış eserleri Fabllar ve Masallar'dır.

ekalliyette kalan muharrirlerin eserleri buna bir istisna teşkil ederlerse de bunun sebebi o eserlerin diğer bir felsefenin, diğer bir usûl-i ilmînin mahsul[ü] olmalarıdır.

Hayvânât ve nebâtât gibi, ulûm-ı tabîiyye ve tıbbiyye gibi ulûmun mazhar-ı rağbet ve revâc olduğu bir devreye atf-ı nazar edilecek olursa o zamandaki edebiyatın, felsefenin de ne gibi evsâf-ı umûmiyyeyi hâiz olmak lazım geleceği tahmin edilebilir.

Guyau⁸, müstahâse halinde bulduğu birkaç kemik ile el-yevm nesli mantıkî bulunan bazı hayvânâtın bütün bedenlerini irâeye, tecsîme muvaffak olmuştur. Bu mesâisinde ona rehber olan kâide-i esâsiyye yaşayabilen bir mahlukun a'zâ-yı muhtelifeleri beynindeki âhengden-ki buna ulemâ "vahdet-i teşekkül" diyorlar-ibâret idi. Guyau bu âhengi takdir etmiş olduğu cihetle eline geçen bakâyâ-yı izâma göre âhengin aksâm-ı sâiresini de ihyâda dũcâr-ı müşkilât olmuyordu. Bir müverrih de maziyi bu suretle ihyâ edebilir. Bir memlekette, bir zaman muayyendeki medeniyetin bir kısmını tanıyacak olursa ona bakarak şu'bât-ı sâire-i medeniyetin de ne gibi tebâyi-i asliyye ve esâsiyyeye vâkıf olduğunu bulabilir.

Felsefe, bir ummân-ı vesî-i tereddüt içinde çalkanmayıp birşey te'yid etmek, bir hüküm vermek istediği zaman iki istikâmet arasında mecbur intihâb kalır. Ya hayat-ı fikriyye tetkikâtını tercih eder. Bu halde dahilî bir hurdebîn tabir edilebilecek şuur ve vicdan vasıtasıyla rûhun fikirlerini, temâyüllerini, hülyâlarını tahlil eder. Ba'de'l-hayat olacak halleri tahayyüle başlar, nâ-mütenâhîlik içine dalar. O vakit bu felsefeye sipirtüalist, idealist, mistik gibi namlar verilir ki üçü de aynı bir temâyülün muhtelif derecâtına tevâfuk eder. Yahut herşeyden evvel âlem-i hâricî tetkikatı ile meşgul olur. Bu halde ihtiyat ile hareket eder, adım adım yürür, müşâhede-i hâricî ile tecrübeye istinâd eyler. Topraktan, hakikattan yukarı pek kalkamaz, hayal âlemlerinde tayerân edemez. Bu halde bu felsefeye pozitivist, materyalist nâmını verirler.

Ulûm-ı tabîiyye ulûm-ı sâireden ziyâde mazhar-ı rağbet ve terakkî olduğu bir devrede felsefenin bu iki temâyülünden hangisi diğerine galebe çalmak iktizâ eder. Hiç şüphesiz sonuncusu, Fransa'da Onyedinci asrın evâsıtı ile Onsekizinci asrın ortaları birbiriyle mukayese edildiği takdirde bu iddianın deliline tesadüf olunur. Descartes, hevâsımın şehâdetinden, hevâs-ı hamsesi vasıtasıyla kendisine ma'lûm olan eşyânın hakikatından şüphe ederdi. Onun fikrinde rûhun ve Cenâb-ı Hakk'ın mevcûdiyeti gördüğü, temas ettiği şeylerden daha mehfak idi. Ertesi asırdaki felsefe ise bunun tamamıyla aksi bir surette hareket eylemiştir. Diderot⁹, Helvétius¹⁰, Holbach¹¹ bu

⁸ **Jean Marie Guyau (1854-1888)**: Fransızların ünlü şair ve filozoflarından. Felsefe sorunlarının çözümünde toplumbilim yönteminin uygulanması gerektiğini ileri sürmüştür.

⁹ **Denis Diderot (1713-1784)**: Fransız düşünür ve edebiyatçılarından. Modern bilime özgür bir yön veren ve yeni çağları hazırlayan "Ansiklopedi" adlı ünlü eseri yayınlamıştır. Deizimden Materyalizme, Materyalizmden Atizme, Ataizmden de diyalektik düşünceye varır. Modern

kısımdandır. Bu tevâfukun bir misâline 1850 ve 1885 seneleri arasındaki zamanda tasedüf olunur.

Bu vakitlerde edebiyatın da evsâfı materyalist denilebilecek bir haldedir. Üsluplar rengîn ve mülevven bir tarz kesbetmiş, âdeta gözlere tesir edecek, nazar-firîb bir hal almıştır. Romanlara, tiyatrolara bir hakikat-perestlik gelmiştir. Bir tiyatro oynanacağı zaman vak'anın mahall-i cereyânını hakikata tevfiğ etmek husûsî büyük bir ehemmiyet kesbetmiştir. Muharrirler kârilerin, temâşâ-girânın hevâsına müracaat ederler, ahvâl-i rûhiyyeyi menâfiü'l-a'zâyâ bilâ-tereddüt fedâ eylerler.

Edebiyat ile, o zamanda hüküm-fermâ olan usûl-i ilmî beyindeki müşâbihlerin tetkiki daha ileriye vardırılabilir. Pasteur¹²un mikrop nazariyeleriyle asgar-ı nâ-mütenâhî halindeki ecsâma dâir taharriyâtı edebiyatta bi'l-farz Bourget¹³ nin rakîk tahlilleri müveşşikâne teşrihleri ile hâiz-i irtibat değil midir? Bu fikr-i tahlil zamanını bütün iştiğâlâtında nümâyândır.

Görülüyor ki bazı üdebânın a'mâl-i erbaa kâidelerini bilmemek, bazı ulemânın güzel bir tiyatro seyrettikten sonra "bu neyi isbat eder." diye bir suâl-i müzeyyifâne irâd etmek yolundaki istihfafları hep bî-esas şeylerdir. Edebiyat ile ulûm ve fûnûn gayr-i kâbil-i iftirâk râbitalarla birbirine bağlıdır. Ulûm ve fûnûnsuz edebiyat olamayacağı gibi edebiyatsız ulûm ve fûnûn da olamaz.

Servet-i Fünûn S. 526

Hüseyin Cahit

dramın kurallarını ilk defa o ortaya koyar. Önemli eserleri: Filozofça Düşünceler, Körler Üzerine Mektuplar, Salonlar, Rameau'nun Yeğeni, Aktörlük Üzerine Aykırı Düşünceler

¹⁰ **Claude-Adrien Helvétius (1715-1771):** Fransız eğitimci ve filozoflarından. İnsanların ahlaksal yetenekler açısından doğuştan eşit olduklarını ve sonradan oluşan farklılıkların ise çevre ve eğitim koşullarından oluştuğunu ileri sürmüştür. Ahlakta Hazcılık'ı fiziksel anlamda yorumlamıştır.

¹¹ **Dietrich von Holbach (1723-1789):** Alman asıllı Fransız filozof. Maddecî bir anlayışla Tanrıtanımazlığı savunmuş ve onun yayılmasına çalışmıştır. Özgün görüşleriyle Fransız devrimi ile Ondokuzuncu yüzyıl Materyalizmini ve Faydacılık felsefelerini etkilemiştir. Başlıca eserleri: Hıristiyanlığın Gerçek Yüzü ya da Hıristiyan Dininin İlke ve Etkilerinin Sınanması (1761), Eugène'ye Mektuplar ya da Önyargılara Karşı Korunma (1768), Doğanın Sistemi ya da Fizik ve Ahlaksal Evrenin Yapısı (1770), Sağduyu ya da Doğaüstü Düşüncelere Karşı Doğal Düşünceler (1772), Etokrasi ya da Ahlakla Temellendirilmiş Yöntem (1776)

¹² **Louis Pasteur (1822-1895):** Fransız kimya ve biyoloji bilgini. Mayalanma olayından ve bulaşıcı hastalıklardan mikroorganizmaların sorumlu olduğunu kanıtlamış, "kendiliğinden türeme" kuramını çürütmüş ve pastörizasyon yöntemini ve kuduz aşısını bulmuştur.

¹³ **Paul Bourget (1852-1935):** Fransız roman ve oyun yazarlarından. Ayrıca döneminin önemli eleştirmenlerindedir. Deneme ve romanlarında döneminin bilime ağırlık veren pozitivist anlayışını eleştirmiştir. Önemli denemeleri: Çağdaş Psikoloji Denemeleri (1883), Yeni Denemeler (1885), Sosyoloji ve Edebiyat (1906), Eleştiri ve Öğreti Üzerine Notlar (1912). Önemli romanları: Acımasız Sır (1885), Aşk Suçu (1886), Çömez (1889), Aşama (1902), Boşanma (1904), Göçmen (1907), Öğle Vakti Şeytanı (1914)

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1978
 Bilge Ercilasun, Servet-i Fünûnda Edebî Tenkit, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1994
 Dorothy Nelkin, Bilim Nasıl Satılır, Şule Yayınları, İstanbul, 1994
 Erdoğan Erbay, Eskiler ve Yeniler/Tanzimat ve Servet-i Fünûn Neslinin Divan Edebiyatına Bakışı, Akademik Araştırmalar, Erzurum, 1997
 Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979
 Hüseyin Cahit, Edebiyat ve Ahvâl-i İktisâdiye, Servet-i Fünûn, 1 Şubat 1316, S. 518
 -----, Ulûm ve Fünûnun Edebiyata Te'siri, Servet-i Fünûn, 1 Mart 1317, S. 522
 -----, Ulûm ve Fünûnun Şiire Te'siri, Servet-i Fünûn, S. 523
 -----, Edebiyatın Ulûm ve Fünûna Te'siri, Servet-i Fünûn, 29 Mart 1317, S. 526
 -----, Edebiyat ve Hukuk, Servet-i Fünûn, 16 Ekim 1901, S. 553
 Immanuel Wallerstein, vd, Gulbenkin Komisyonu, Sosyal Bilimleri Açın, Çev. Şirin Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul, 1996
 Lucretius, Evrenin Yapısı, Çev. Turgut Uyar-Tomris Uyar, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1974
 Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz
 Mustafa Nihat Özön, Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Maarif Matbaası, İstanbul, 1941
 Olcay Öneroy, Edebiyatımızda Eleştiri/Tanzimat ve Servet-i Fünûn Dönemleri, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980
 Paul Feyerabend, Özgür Bir Toplumda Bilim, Çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991
 Şafak Ural, Bilim Tarihi, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998

SÖZLÜKÇE

Alâim-i semâ	: Al-yeşil kuşak	Ecnîha-i hayal	: Hayalin kanatları
A'mâk-ı hafayâ	: Sırların derinlikleri	Edvâr-ı maziyye	: Geçmiş devirler
Anâsır	: unsurlar, öğeler	Efkâr-ı bâtila	: Batıl fikirler ve düşünceler
Avdet	: Dönüş	Emvâc-ı hurûşân	: Coşkun dalgalar
Azâr-ı iştikâe	: İncitici şikâyet	Emvâc-ı mütehâlîfe	: Birbirinden farklı olan dalgalar
Bahr	: Deniz	Esâtir-i kadîme	: Eski efsaneler
Bârid	: Soğuk	Esef	: Acıma, keder, hüzn
Beyhûde	: Boş yere	Esef-hân	: Esef eden, acıyan
Bi'n-nisbe	: Nisbetle, oranla, bir dereceye kadar	Eş'âr	: Şiirleri
Bu'diyet-i azîme	: Büyük uzaklık	Ezmine-i mâziyye	: Geçmiş zamanlar
Cünha-i hayal	: Hayalin küçük suçu	Far	: Sıçanotu
Cüz	: Parça, bölüm	Fenâ-yâb	: Yok olma
Dâire-i rû'yet	: Görme dairesi	Ferda	: Yarın
Der-miyân	: Ortada, arada		
Ebhâr	: Denizler		

Feverangâh	: Bir şeyin kaynayıp	Kıtaât	: Parçalar, bölükler,
fişkirdiği yer		cüzler	
Fevk	: Üst, üst taraf	Kudemâ	: Eskiler
Fevt	: Elden kaçırma,	Kuvve-i muhayyile:	Hayal gücü
kaybetme, ölüm		Lâ-yenkati	: Ardi kesilmeksizin,
Hakâyık-ı fenniye:	Fenle ilgili	durmadan	
gerçekler		Leyl-i mükevkeb	: Yıldızlı geceler
Hakâyık-ı mekşûfe:	Keşfolunmuş	Mahsûsât	: Gözle görülür
hakikatler		şeyler	
Hâli	: Boş, tenha,	Masûn	: Saklanmış, gizli
sahipsiz		Mebzûl	: Bol, çok
Hasse-i sanat	: Sanat gücü	Mehd-i ihtirâz	: Korku beşiği
Havf	: Korku	Mehd-i zuhûr	: Meydana çıkma
Havf-ı refikâ	: Arkadaş veya eş	beşiği	
korkusu		Mel'abe-i fikriyye:	Fikrî oyuncaklar
Hirâsân	: Korkan, korkak	Memlû	: Doldurulmuş, dolu
Hufre	: Kazılmış çukur,	Menâkıb	:
oyuk, delik		Menkıbeler,	övnülecek vasıflar
Humâr-âlûd	: Şaşkın, süzgün,	Menba-ı ilham	: İlham kaynağı
baygın		Mer'iyye	: Hükümü yürürlükte
Hurâfât	: Aslı esası olmayan	olma	
saçma-sapan sözler		Mersiye-hân	: Mersiye okuyan
İttıla	: Öğrenme, tanıma,	Mestûr	: Örtülü
bilme		Meşkûk	: Yarılmış, yarık
İbtidâ	: Başlama, başlangıç	Meş'ûm	: Uğursuz
İhfâ	: Gizleme, saklama	Mevcelendirmek	: Dalgalandırmak
İhtisâs	: Bir ilim veya sanat	Muannit	: İnatçı
üzerinde uzmanlaşmak		Muârra-i hafife	: Hafif güreş
İhzâr	: Hazırlama, hazır	Muhal	: Mümkün olmayan
etme		Muharrib	: Harap eden, yıkan,
İlticâ	: Sığınma	yok eden	
İn'ikas	: Aksetme	Musahabe	: Sohbet
İntibâ'ât	: Edinilen izlenimler	Müberred	: Soğutulmuş
İrâe	: Gösterme, tayin	Mübhem	: Belirsiz, kapalı,
etmi		örtük	
İs'ad	: Yükseltme, yukarı	Müddet-i cevelân:	dolaşma ve
çıkartma		gezinme süresi	
İstinâd	: Dayanma,	Mü'ekkil	: Birini vekil tayin
güvenme		eden	
İzâle	: Giderme,	Müheyyic	: Heyecan veren
giderilme, yok etme		Mühlik	: Helak eden,
Kâbil-i tatbik	: Uygulanabilir	ömdüren, öldürücü	
Kâffe	: Hep, bütün, cümle	Müsâdeme	: Çarpışma, tokuşma
Kavânîn	: Kanunlar	Mütecessis	: Gizliyi arayan,
Kemâl-i hüzn	: Hüznün son hadde	gözetleyen, meraklı	
varması, olgunlaşması		Nâ-mütenâhîlik	: Sonsuzluk,
Kesb-i kesâfet	: Çalışma yoğunluğu	sınırsızlık	
Kevkeb-i aşk	: Aşk yıldızı	Nazariyye	: Teori, kuram

Neşv ü nüma	: Yetişip büyüme,	Telkin	: Aşılama, kulağına
sürüp çıkma		koyma	
Nevmîd	: Ümitsiz, Ümidi	Tensik	: Düzenleme, yoluna
kırık		koyma	
Nîm-zulmet	: Yarı karanlık	Tersim	: Resmetme,
Perestîde	: Sevgili, sevilen	resmedilme	
Pûşide-i esrâr	: Sırların örtüsü	Teşevvüş	: Karışma, karışıklık
Rûy-ı arz	: Yeryüzü	Teşkil-i bâtî	: Yavaş oluşum
Rübâb-ı ilham	: İlham/esin sazi	Tahvil	: Değiştirme,
Salâbet	: Peklik, katılık	değiştirilme	
Samt-ı magmûm	: Kederli suskunluk	Teferruât-ı vakâyi: Olayların	
Sa'y	: Çalışma, gayret	ayrıntıları	
Serâb-ı hayal	: Hayal dünyası	Te'lif	: Uzlaştırma,
Ser-i kâinât	: Evrenin başı	barıştırma	
Seyl-i hurûşân	: Coşkun sel	Tenevvü-ı menâzır: Manzara çeşitleri	
Sinn-i rüşd	: Olgunluk yaşı	Terakkî	: Yükselme, ilerleme
Sülûk	: Bir yola girme	Tesir(ât)	: Etki(ler)
Şahika	: Dağın tepesi,	Teşrih	: Şerhetme,
zirvesi		açıklama, açıklama	
Şa'şa-ı iştihâr	: Şöhretin parlıltısı	Tevlid	: Doğma,
Şâyeste	: Yakışır, yaraşır	doğurulma, doğurtma	
Şems	: Güneş	Tevsi	: Genişletme,
Tabakatü'l-arz	: Jeoloji	genişletilme	
Taharrî-i hakikat	: Gerçeğin	Tıflâne-i hayal	: Çocukça hayal
araştırılması		Ulemâ	: Bilginler
Tahavvül	: Değişme, dönüşme	Ulûm ve Fünûn	: Bilimler ve fenler
Tahayyülât	: Hayale getirmeler,	Ummân-ı bî-pâyân: Sonsuz deniz	
hayalde canlandırmalar		Uzv-ı hayatî	: Hayati organlar
Ta'n	: Ayıplama	Vahdet-i hilkat	: Yaratılış birliği
Tarâvet-nisâr	: Tazelik saçan	Vâsi	: Geniş
Tarîk-ı mu'tâd	: Alışılmış yol	Yed-i müntakim	: İntikam eli
Ta'zib	: Eziyet etme	Zâil	: Sona eren, devamlı
Teâli	: Yükselme,	olmayan	
ululanma		Zevâl	: Yerinden ayrılıp
Teâvün	: Yardımlaşma	gitme, sona erme	
Tebean	: Tabi olarak, uyarak	Zî-hayat	: Hayat sahibi, canlı
Tehâlûk	: Büyük bir iste ve	Ziyâ-yı şems	: Güneş ışınları
arzuyla can atma		Zühre-i seyyâre	: Yıldızlar,
		gezegenler	

THE CONCEPT OF “LOVE” ACCORDING TO RUMI AND SHAKESPEARE:

A comparative study of *Mathnawi* and *Antony and Cleopatra*

NEZAHAT BAŞÇI*

ABSTRACT

The main motif behind most of Shakespeare’s tragedies is the concept of Love. This concept may also be seen as the major theme in many of the stories of Rumi’s *Mathnawi* and *Dīvân-e Shams*. The fate of this love is usually the death of the lovers by the end of the story. This common theme, along with the common ending of such stories, is the main topic of this article. In this work, the definitions of love are briefly provided according to Sufism and Rumi’s ideas, and then 11 common items with respect to the concept of love are studied in the works of these two great literary figures. The data for this research have been collected based on Shakespeare’s tragedies, and Rumi’s verses, and the concept of love has been studied in two levels of Form and content.

The idea of love forms the basis of Shakespeare’s tragedies, and leads to the death of the lovers. Therefore, death is also studied within this framework along with love. The ultimate goal of this article is to provide an analysis of the common features of love in Shakespeare’s work from the eye of an oriental, Persian-speaking reader, who is more acquainted with Rumi’s works. Among Shakespeare’s tragedies, *Antony and Cleopatra* has been chosen as the main source, however, the other great tragedies of his have not been neglected.

KEY WORDS

Rumi, Shakespeare, love, *Antony and Cleopatra*, *Mathnawi*.

Introduction: Love and its meaning among the Sufis

Defining love enjoys a long history with the Sufis. ‘Ayn-ul-quzât-e Hamedânî speaks of it as an intense emotional experience so far beyond definition and description that no wording can help non-lovers reach a perception of it (Hâmedanî, 125). Jâhiz (d. 255 Hijra), the Arab literary figure, was the first to use the word muhabbat (meaning "affection") to define love, as the relationship between God and His servant. Later, Abul-Hassan Deylamî (d. 391 Hijra) used love and affection in the same meaning. In his work *Kîmîyâ-ye Sa'âdat* (The Elixir of Prosperity), Qazzâlî uses "friendship" instead of "affection," and states that "friendship is the natural tendency toward what is nice. If the tendency is strong, it is called love." (Qazzâlî) All of Sheikh Ahmad Qazzâlî’s *Sawâneh* also concerns love: "The beginning of love is so that the lover wants the beloved all for himself; he is in fact in love with

* University of Tehran.

himself with the beloved acting as a go-between, even if he does not know that he tends to use the beloved in his own favor... at the least radiation of the perfection of love, he wants himself for his beloved's sake, and is willing to sacrifice his life for his beloved. That is what true love is. The rest is all whims and lust." (Qazzâlî) Love is "like a pyramid; on top is the sense and realized beauty of love, and the other faces are the lover, the beloved and love itself." (Purnâmdarian) Love makes the lover ready for any form of sacrifice for his beloved, far beyond any pleasure or need for satisfaction. Among all the various, and at times contradictory, definitions given for love, there is one point in common: no language, explanation or expression would meet love's meaning. "Hence, most definitions existing for love describe the effects of love and affection and the functions of lovers, and fail to touch on the real nature and entity of love." (ibid).

All of Rumi's Mathnavi and Dīvân-e Shams are "his efforts to explain and elaborate on love, a love that cut him away from ordinary life and transformed him into a poet whose words are an endless interpretation of this divine mystery" (Schimmel) – the concept he admits is like "a donkey stuck in mud" and no pen can muster the wording to describe it. More important than the definition of love, as Rumi sees it, is the exasperating experience of love:

Someone asked: "What is love"?

I said: "Do not ask of such concepts.

You will understand when you become like me

When it invites you to its feast". (Dīvân-e Shams, 2733, our translation)

It is like an entity apart from human love, and it sits and watches and experiences humans – an experience, however, far different from any other.

Earthly Love, Divine Love

Qazals (sonnets) form the most significant way of expressing love in Persian literature. "Not only does the word qazal itself convey the romantic contexts and themes in poetry, but it also depicts a certain form used for poems on love." (Purnâmdârîân) Considering the type of love presented in qazals, they can be categorized into two groups – romantic and mystical.

As it was already mentioned, Qazzâlî has defined affection as the tendency toward "what is nice," which may be physical objects or intellectual items. From Qazzâlî's point of view, mystic knowledge – based mostly on intuition – is what man distinguishes "nice" from "not nice," and is thus preferred to affection. In the three-face pyramid of love – consisting of the lover, the beloved and love – the beloved, referred to be the poet using second-person or third-person pronouns, is the main distinctive point between mystical and romantic *qazals*. In romantic sonnets, the beloved, male or female, is a worldly existence, and despite the distance there may be between him/her and the poet, the beloved can be somehow reached, whereas in mystical sonnets, "the beloved has infinite knowledge and power, and controls not only the whole existence of the lover, but even the whole universe. He influences all Creation, and the entire universe is dependent upon Him. The lover-beloved

relationship is one of the Creator-servant kind, void of any form of lust or physical aspect. Yet, the mystic finds himself indescribably in love with Him, a mere drop compared to His perfection, beauty and power, and his only wish is to meet his eternal, heavenly beloved." (ibid) Due to the common vocabulary used in the types of qazals mentioned above, there are many similarities between them, so that many romantic *qazals* may also be regarded as mystical, for we use the same wording to describe the beauty of the beloved, the feelings of the lover and the qualities of love at mystical levels that we do for worldly experiences and the knowledge acquired by it. When language, with all its lexical combinations, functions and grammatical rules, is applied to the expression of experiences that are not common and general for users of the language to distinguish the similar meanings, things turn symbolic and rhetoric, no matter how the same it may look. Thus, the distinctive tool to make mystical sonnets from romantic lies not in language as an indicator over which certain rules govern, but the reader of the poem.

It is noteworthy that in mysticism, worldly love and loving "another" – allegorical love – is not disapproved of; in fact, in some cases, it can help enhance one's familiarity with the idea of love, and in higher levels, become a guide toward cutting away from worldly attachments and reaching true love and the immortal beloved.

"To the rules of love, it makes no difference whether the beloved is visible or not... paralleling love to visible creatures make the emotion spiritual, deeper and more delicate, even ethereal; it is elevated from the animal-physical level and finds such vigor that the tradition-obedient worshipper cannot even fathom." (Ritter 1374/1995:76). The relative sameness existing in worldly and divine love experiences helps mystics convey the feelings of true love in a language comprehensible to all. In Rumi's works, Šams-e Tabrīzī is the most evident example of expressing a divine love in an earthly form. Leili and Majnun, Mahmūd and Ayâz, etc, are all cases where the most elevated of mystical concepts are illustrated through earthly loves, human characters and a language usable for any reader. In such stories, it is the audience's background understanding of worldly love that serves to help him learn mystical concepts and also help the poet get his message through.

Among literary figures around the world, Shakespeare is the closest to Rumi in ideas and concepts of love. In several of his prominent tragedies (Romeo and Juliet, Antony and Cleopatra, Othello, etc.), Shakespeare presents love as an abstract entity and a factor in perfecting his characters, which conveys an intimate correlation with the Eastern mystics' idea of love.

Lings (1998:193-4) in his *The Sacred Art of Shakespeare* compares Shakespeare's works belonging to the late Elizabethan time, with Milton's *Paradise Lost*, and states that:

"Shakespeare unlike Milton, had no illusions about his scope of reason. He knew that since reason is limited to this world it is powerless to "justify the way of God" Milton may have known this in theory, but in practice he was very much a son of the Renaissance, very deeply under the spell of humanism. *Paradise Lost*

cannot be called an intellectual poem. Milton portrays the next world by sheer force of human imagination. His God the Father, like Michelangelo's, is fabricated in the image of man; and the purely logical arguments that he put into the mouth of God to justify His ways inevitably fail to convince us. Now Shakespeare also seeks to justify the ways of God to man. That is, beyond doubt, the essence of his purpose in writing. But his justification is on an intellectual plane, where alone it is possible; and this brings us back to the theme of his plays, for the intellect is none other than the lost faculty of vision that symbolized by the Holy Grail and by the Elixir of Life".

A love which, like those depicted in Rumi's work, "is a symbol of God's Great Beauty, and hence can convey divine beauty into the mind... in fact, any form of love deserving to be labeled as love always includes the element of worship. Love always has a dual aspect to it. The beloved is loved for its own sake; more important than that, it is loved because of God, like whom man has been created. This is a love that ends with death, though Shakespeare processes it with more reason, whereas Rumi adds a touch of charisma and vigor when writing his poetry. As we have already mentioned, the definition of love falls into a great deal of dispute when it comes to the question of wording, and that is what makes a comparative study of Rumi and Shakespeare's poetry concerning the issue of love quite difficult. Instead of searching for a definition for love, perhaps we had better, as Rumi also admits:

This speech was not explained,

Express the repeated (Tarji')

Talk about the benefits of love, and head towards the consequences (Tarji'ât, 41, our translation)

base our research upon the consequences of such an abstract experience in man, and make that our starting point. Among Shakespeare's works concerned with the core meaning of love, Antony and Cleopatra, also chronologically later than other plays of his, is of more significance. In this article, instead of dealing with various definitions of love in different works of literature, we will consider 11 assumptions significant to processing the concept of love in both Rumi and Shakespeare's work and also applicable to a comparison of their poetry.

1. Failure to Comprehend Love, and the Incompetence of Words in Conveying What It Means

Rumi and other Sufis agree on the issue that love is impossible to comprehend and to describe verbally:

This is not my speech, it is love's,

In this issue, I am one of the ignorant (Dīvân-e Shams, 1520, our translation)

"Language is something of this world, and whatever there is in this world is unable to get through to the other... language lacks the capacity to reveal secrets... where the heart is heaven, language is hell, and fails to express the truth" (Fotuhi 1385:343). Rumi calls himself an unknowing, claiming that it

was love that made him write these verses. He writes for love without knowing anything about love:

Like a pen between the fingers of love;

Selfless, forced to move about

On rolls and rolls of paper,

Unaware of what I write (Dīvâne Shams, 1487, Trans. By Dashti, p. 220)

Language is not alone in its failure toward solving the mysteries of love; a true amazement, love even washes away thoughts and intellect:

A (mystical) bewilderment is needed to sweep (such) thought away: bewilderment devours (all) thought and recollection.

Like Rumi, Shakespeare has also pointed out, on various occasions, the incapability of language in telling the truth about love. An interesting point of similarity between them lies in the initial verses of the *Mathnavi* and the first dialogs in *Antony and Cleopatra*, both conveying how inefficient language is in paying homage to the meaning of love:

CLEOPATRA: *If it be love indeed, tell me how much.*

MARK ANTONY: *There's beggary in the love that can be reckon'd.*

CLEOPATRA: *I'll set a bourn how far to be beloved.*

MARK ANTONY: *Then must thou needs find out new heaven, new earth.*
(Act 1, scene 1)

Rumi conveys the same notion in the first part of the *Mathnavi*:

whatsoever I say in exposition explanation of love, when

I come to Love (itself) I am ashamed of that (explanation)

Although the commentary of the tongue makes (all) clear, yet tongueless love is clear.

Whilst the pen was making haste in writing, it split upon itself as soon as it came to Love. In expounding it (Love), the intellect lay down (helplessly) like an ass in the mire: it was Love (alone) that uttered the explanation of love and loverhood. (Mathnavi I:112–115)

Rumi believes reason trying to explain love is as futile as "a donkey stuck in mud," and Shakespeare also calls a love measurable and limitable with language and speech quite poor; he states that the limit of love cannot be determined using language, and even abiding to lingual rules is pure insanity:

CLEOPATRA: *... Riotous madness, To be entangled with those mouth-made vows, Which break themselves in swearing!* (Act 1, scene 3)

There is even a difference between how the tongue defines it and how the heart and soul do:

MARK ANTONY: *...Spoke scantily of me: when perforce he could not But pay me terms of honor, cold and sickly...* (Act 3, scene 4)

Love belongs in human hearts and souls, and as the play points out how weak the spoken treaties are, and how distant the definitions made by language are from that made by the heart and soul, therefore, the main place for love is a safe place such as heart, rather than weak place, such as tongue.

2. Lovers Are Ethereal and Beyond-the-worldly

In mystical love, the lover seems quite ethereal. Even though in some poems the nature of love seems similar in virtual and mystical forms of love, and there also appear to be similarities among worldly and eternal beloveds, the earthly beloved – the symbol of God, the eternal beloved in mystical poems, in fact – also displays ultra-worldly qualities. In Rumi’s poetry, the beloved (mostly meant Shams Tabrīzī) has a divine and ethereal appearance, but in human shape. “The profound love of Rumi towards Shams, who resembles God on the earth, draws Rumi to such a mental and emotional ecstasy and tumult, which is not familiar to those mystics who have never experienced their main beloved in the shape of a human being besides them. This rare experience, places Rumi in a spiritual situation which is unique to him” (Purnâmdarian:103). His poems have most been created during such spiritual conditions. He “does not versify other people’s experiences, neither provides us with his own wisdom or knowledge, but expresses his internal tumults and spontaneous feelings” (Fotuhi 1385: 345)

It is also noticed that the characters of *Antony and Cleopatra* (especially the beloved: Cleopatra), also displays ultra-worldly qualities. In the play, Cleopatra has an ethereal appearance rather than a worldly one.

Lings (1998:140) believes that: "There is also a cosmic, “collective” quality about Cleopatra that bursts out beyond the bounds that limit the sphere of an ordinary single human individual, so that she is in some respects more a macrocosm than a virtual in other kings and queens is a actualized in Cleopatra to an outstanding degree, With her it is not merely a question of function. We are made to feel that her very psychic substance is macrocosmic".

As Agrippa and Enobarbus refer to her as a “Royal Wench”, and a “goddess of love” respectively. There are some other descriptions of her, which denote her ultra-worldly features:

DOMITIUS ENOBARBUS: *Never; he will not:*

Age cannot wither her, nor custom stale

Her infinite variety: other women cloy

The appetites they feed: but she makes hungry

Where most she satisfies; for vilest things

Become themselves in her: that the holy priests Bless her when she is riggish.

(Act 2, Scene 2)

In these sentences, Enobarbus gives Cleopatra a divine nature. In his eyes, she has the ability to make the kings and the Caesars do whatever she wishes:

AGRIPPA: *Royal wench!*

She made great Caesar lay his sword to bed: He plough'd her, and she cropp'd. (Act 2, scene2)

She is a collection of contradictions, and contradictory entities make her more attractive and add to her grace:

MARK ANTONY: *Fie, wrangling queen!*

Whom every thing becomes, to chide, to laugh,

To weep; whose every passion fully strives

To make itself, in thee, fair and admired! (Act 1, scene 1)

Also Rumi in his *Dīvân-e Shams*, describes Shams Tabrîzî as a collection of contradictions, in the form of an absolutely complete human:

The shadow of kindness has got together with the sun of wisdom,

It is from the glory of his love that this collection of contradictions has been possible (Dīvâne Shams, 131, our translation)

And it is the perfection of existent love that justifies such contrasts, like Cleopatra, whose opposite features seem beautiful in her existence. Like a goddess in control of her own created world of nature, she can even lure and catch the fish out of the Nile. A Queen self-aware of her attributes:

ALEXAS: *Good majesty,*

Herod of Jewry dare not look upon you

But when you are well pleased.

CLEOPATRA: *That Herod's head*

I'll have: but how, when Antony is gone

Through whom I might command it? (Act 3, scene 3)

In spite of her awareness of her half-goddess-half-human character, she seeks out Antony as her lost half, attempting to complete and eternalize herself through finding him.

It is noticed that Antony can also display some ultra-human characteristics, although he is more earthly in comparison with Cleopatra (As he doubts Cleopatra's fidelity, leaves her, and marries Octavia). Agrippa describes him this way:

AGRIPPA: *A rarer spirit never*

Did steer humanity: but you, gods, will give us

Some faults to make us men. Caesar is touch'd. (Act 5, scene 1)

As a matter of fact, Antony's earthly qualities are bestowed to him by the gods, while he was able to share nature with them. Cleopatra is aware of this:

CLEOPATRA: *... nature wants stuff*

To vie strange forms with fancy; yet, to imagine

And Antony, were nature's piece 'gainst fancy,

Condemning shadows quite. (Act 5, scene 2)

The Characters of Antony and Cleopatra have ultra-earthly and ultra-human manifestations, which are reminiscent of the divine and eternal lover in Rumi's poetry.

Shams-e Tabrîzî is frequently referred to in the *Dīvân-e Shams* as "the king of the world." Antony and Cleopatra also have similar titles (Cleopatra is the Queen of Egypt and Antony is one of the world's greatest commanders). Eros calls Antony a great leader, and Agrippa describes him as a great king. Cleopatra also dreams of being a unique empress, a quality even Caesar admits to at the end of the play, telling her that she "had royal character." (Act 2)

Common Pictures: The Sun, the Moon, Stars, Jewels

Another point Rumi and Shakespeare have in common is using metaphors like the sun, the moon, the stars and jewels. Rumi refers to the sun as Shams-e Tabrīzī's equivalent.

To the shadows and the sun of Shams-e Tabrīzī,

Who is a loyal sun, without respect to time or place. (Dīvân-e Shams, 948, our translation)

"This is the most comprehensive and most appropriate symbol of love. At times, Rumi's descriptions of love and his prayers to this sun of love reach such a pinnacle that it seems to cut through the heavens." (Schimmel)

In *Antony and Cleopatra* we also notice that they are compared with the sun, especially after Antony's suicide:

CLEOPATRA: *His face was as the heavens; and therein stuck*

A sun and moon, which kept their course, and

Lighted The little O, the earth. (Act 2, scene 2)

As it is seen above, Antony and Cleopatra also refer to each other as "the moon", which is also very similar of Rumi's imagery. Moon, in Rumi's poetry, represents God, His saints, and His manifestations:

The body is earth; and when God gave it a spark (of his Light) it became adept, like themoon, in taking possession of the world.

(*Mathnavi* IV:3491)

Or:

Thou becomest without (any) share in that great light; thou art window-shut to the bounteous moon.(*Mathnavi* II:2829)

Another common in Rumi and Shakespeare's poetry in *Antony and Cleopatra*, is their comparison with "star" and "pearl":

MARK ANTONY: *...To this great fairy I'll commend thy acts,*

Make her thanks bless thee.

[To CLEOPATRA.]

O thou day of the world (Act 4, scene 8)

In Rumi's poetry, "the light shed by the star in the sky to lead the travelers, reminds him of the stars of the sky of intellect (Tâjeddīnī, 534). "Pearl" is also a symbol for the complete human beings, along with the sun, the moon and the stars:

(If) a drop of water gain the favour of God, it becomes a pearl and bears away the palm from gold. (*Mathnavi* IV:3490)

This is a symbol also used by Shakespeare in *Antony and Cleopatra*, when Antony is referred to, on two occasions, as a "unique gem."

3. Criticizing Reason, Canonizing Love

Reason and intellect are the main point of difference between human beings and animals. According to Qazzâlī: "The sixth sense is something in the heart which is called reason, light, or whatever you may wish. It is something based on which humans are distinguished from animals" (Qazzâlī, 572). In Rumi's ideas, there are two types of reason. Nicholson names them as --- ('Aql-e mamduh/ 'Aql-e ma'âd) and ---- ('Aql-e mazmum/ 'Aql-e ma'âš). Schimmel names them as 'Aql-e joz'ī and 'Aql-e kollī respectively. 'Aql-e joz'ī is

human's leader in his earthly activities. It may engage him in the inferior worldly activities and "make (his) books entirely black" (*Mathnavi* III:2531). In *Antony and Cleopatra*, Caesar is a clear symbol of intellect. Within all the actions and dialogues of the play, he is handling his worldly activities, in the hopes of gaining more wealth and power. He loves power because of its own sake, as his power lets him remain the Caesar. Even when two kings out of the three great kings of the world (Pompey and Antony) are drinking excessively, he prefers to follow his intellect. In Act 2, scene 7, Caesar prefers to abstain from everything for four days rather than drinking too much in one, single day.

This is the intellect with which the world is defined to him, a world which, according to Cleopatra, belongs to Caesar:

CLEOPATRA: *And may, through all the world: 'tis yours;* (Act 5, scene 2)

However, in spite of all his power, Cleopatra regards him as an "ass Unpoliced". (Act 5, scene 2)

The basic challenge between Antony and Caesar from the beginning (when Antony refuses to accept Caesar's messenger and makes fun of Rome) up to the pick of their clash (when Antony leaves Octavia, Caesar's sister, in favor of Cleopatra), takes its roots to the inner natures of these two people: Antony's spiritual nature, as opposed to Caesar's intellectual, earthly one. All during the play, Antony seeks only one objective: Reaching his beloved and loving her. The passion which delves inside him is clearly in contrast with Caesar's intellect.

One of the significant dualities in *Antony and Cleopatra* is the Egypt-Rome – or East-West – duality.

From the beginning of the play, Philo notes this contrast:

PHILO: ... *The triple pillar of the world transform'd Into a strumpet's fool: behold and see.* (Act 1, scene 1)

We know that "Outwardly Rome stands for duty, sobriety and mortality in general; it also stands for reason, and the dialogue abounds in powerful arguments why Antony should leave Egypt altogether Egypt which spells neglect of duty, lack of sobriety, lack of moral principles and also the vanity of unreason"(Lings, 1998: 138). The intellectual characters of the play, who keep accusing Antony of Carelessness, are mostly Roman; Caesar as a clear example. Cleopatra is the symbol of Egypt, and Antony is something in between the two worlds – he is like a plant with roots in the earth (his Roman origins) and his stem reaching for the sky (toward Egypt; he even sometimes uses "Egypt" to refer to Cleopatra). But why does Shakespeare so clearly give Egypt the lion's share?

Lings (ibid, 139) notes that: "One of the first things that comes to mind is the symbolism of East and West which correspond to Heaven and Earth; and it is certainly not Rome that stands at the celestial point of the compass. Rome is this world, and nothing but this world-a down –to-earth well being... In other words the Roman Empire is a mere stretch of land. All that Rome stands for is

that aspect of man wherein he merely has the virtue of being and animal rather than a vegetable or a mineral. But the noblest aspect of life is love that is felt between two perfectly matched lovers".

As opposed to the Roman ethics and intellect, there is Egypt, with all the spirituality of its own, a spirituality which is referred to as "Vices" by the Romans of the play.

Conversely, the "vices" of Egypt amount to a breaking down of the barriers of human limitations. In Shakespeare's other representations of "the pearl of great price," the divine Qualities of the Spirit are symbolized by outstanding human virtues. But in this play the stress is on the Spirit's incomparability, the lack of any common measure between this world and the next; and as a symbol of the celestial, it is the function of Egypt to convey to us something of the next World's elusive mysteriousness that passes human comprehension, its infinite riches, its marvelous variety, and its boundless freedom. Everything that Egypt stands for is personified by Cleopatra (Lings, 1998: 139), And the Egyptian queen is described "In the habiliments of the goddess Isis" (Act 3, scene 6).

In Antony and Cleopatra, the East symbolizes a spiritual world. The East vs. West contrasts in Rumi's work is much like those of Shakespeare's: "By the East, Rumi implies the dawn of the truth, and by the West, he refers to the down going of the truth... East and West are based upon senses which are the origins of light and darkness." (Tâjdîni, 253)

Sense-perceptions are possessed by Easterner and Westerner, (but) the function of sight belongs to the ocular sense (alone). (Mathnavi IV:2018)

The eastern person represents the rising place of the sun of intellect, as opposed to the western person, who stands further from this light (Akbarâbâdî, 91). By Intellect, it is meant the MAJOR intellect, which leads the human towards his God. In Mathnawi we may also read that Shams (the sun) is the greatest representative of the east:

If thou art an Alexander, come to the Sun's rising-place: after that, wheresoever thou goest, thou art possessed of goodly splendor.

After that, wheresoever thou goest, 'twill become the place of sunrise: (all) the places of sunrise will be in love with thy place of sunset. (Mathnavi II:45-6)

An interesting point in Antony and Cleopatra which resembles this symbolism of intellectual west and mystical east, is the time when Antony leaves Cleopatra (Act 2), and turns towards the earthly world. With this shift, his nature becomes the same as Caesar's, and they reach a peace agreement, which paves the way for their victory against Pompey.

It is in such a situation that the "soothsayer" of the play asks Antony to do away with the Caesar (the material world), and head towards Egypt (where Antony's soul longs for) (Act 2, scene 3). His reason for telling so is quite mental, he says:

Soothsayer: *I see it in My motion, have it not in my tongue (Act 2, scene 3)*

In this struggle, the angel of Antony finally loses to Caesar. It is the story in which Antony loses his life as he does act upon the soothsayer's advice. Naturally, in a struggle which takes place in the material world, the intellect of Caesar would work better.

4. Mystical Poverty and Avoiding Worldly Pleasures

The world and its earthly enjoyments tie up the Sâlik's (the seeker for truth) feet and prevent his advancement towards perfection. Although Rumi does not prescribe a total disconnection from the world, he praises those who have not been trapped in the earthly pleasures. In his idea, the real mystic lover should abandon the world through self-refinement, and get totally free from it. This is the stage which is referred to as faqr (poverty) in the Sufi literature, and is greatly favored by Rumi. However, it should be noted that poverty does not mean a life in misery, but it is a feeling though which the human finds himself totally poor in the presence of his God, as it is also noted in the Qorân that "You (creatures) are poor before your God, and He is rich and kind instead" (Chapter 35, verse 15). So poverty in Rumi's idea means trusting oneself totally to God, and sacrifice whatever he has in favor of God's will.

Criticizing the world and its pleasures is a major theme in the works of Shakespeare as well. For example, in *King Lear*, Britain as a symbol of the world is no longer the home to the people, but it is a banishment place and those who seek liberty, should leave it:

KING LEAR: ... *Thou must be patient; we came crying hither:*

Thou know'st, the first time that we smell the air,

We wawl and cry. I will preach to thee: mark. (Act 4, scene 6)

In another part of the play, Lear summarizes the earthly life and death as follows:

KING LEAR: ... *and we'll wear out,*

In a wall'd prison, packs and sects of great ones,

That ebb and flow by the moon.

And the time of this "ebb and flow" is perhaps the time of death, when the captivity in the great prison (of the world) is over.

Such rejections of all the worldly items of life also exist in *Hamlet*. "To be or not to be" is Hamlet's main concern, and in the end, after a great deal of ups and downs, it is through death and inexistence that he is cleansed of sins.

Another aspect of this thought in *Hamlet*, is the representation of Ophelia as a symbol of the worldly attractions. Addressing Ophelia, Hamlet clearly refers to the little worth of the world:

HAMLET: *Get thee to a nunnery: why wouldst thou be a breeder of sinners?*

I am myself indifferent honest; but yet

I could accuse me of such things that it were better my mother had not borne me...

We are arrant knaves, all; believe none of us.

Go thy ways to a nunnery. (Act 3. Scene 1)

In *Antony and Cleopatra* also, characters display various aspects of turning against worldly affairs in their speech and behavior.

Antony once goes to Rome and marries Octavia. This way, he experiences the worldly pleasures. However, he fails very soon and returns to Cleopatra. After his return, even the news about Rome annoy him, and on the other hand, the spiritual joys of life become so important to him:

MARK ANTONY: *Let Rome in Tiber melt, and the wide arch
Of the ranged empire fall! Here is my space.
Kingdoms are clay: our dungy earth alike
Feeds beast as man: the nobleness of life
Is to do thus; when such a mutual pair*

[Embracing.]

*And such a twain can do't, in which I bind,
On pain of punishment, the world to weet
We stand up peerless.* (Act 1, scene 1)

This belief is reminiscent of Rumi's idea:

*Worldly dominion is lawful (only) to those who indulge the body: we (lovers)
are devoted to the everlasting kingdom of Love. (Mathnavi VI:4421)*

Antony's freedom of the entire material world is realized to its best when he loses whatever he has had, and distributes his very last properties among his friends, asking them to make peace with Caesar:

MARK ANTONY: *...I am so lated in the world, that I
Have lost my way for ever: I have a ship
Laden with gold; take that, divide it; fly,
And make your peace with Caesar.* (Act 3, scene 9)

Cleopatra also has lines similar to Antony's:

CLEOPATRA: *My desolation does begin to make
A better life. 'Tis paltry to be Caesar;
Not being Fortune, he's but Fortune's knave,
A minister of her will: and it is great
To do that thing that ends all other deeds;
Which shackles accidents and bolts up change;
Which sleeps, and never palates more the dug,
The beggar's nurse and Caesar's.* (Act 5, scene 2)

In the final scene of the play, the world loses its dignity in Cleopatra's eyes even more, to the extent that:

CLEOPATRA: *the world
It is not worth leave-taking.* (Act 5, scene 2)

The fact that Antony and Cleopatra (in their distinct sentences) refer to the world as garbage. Is clearly reminiscent of Rumi's view towards the world, in which the world is a garbage shoot, where only pigs enjoy it, while the real seekers of life look for the lovely deer of spirituality. More cases of mystical impoverishing – a poverty which is, in fact, endless wealth – can be seen in other works of Shakespeare's.

Poverty may also be realized in King Lear: The story of a king who distributes his kingdom among his nasty daughters, and deprives his best daughter, Cordellia, from this heritage. After he gets errant, he starts travelling with the

poor and the beggars, and realizes that poverty in some cases is better than kingdom. After he returns to Cordellia (who represents the perfect human), he reaches calm and perfection when he dies besides her. Another instance of doing away with the worldly intellect in *King Lear* is Gloucester, who has a life similar to Lear's. He has got blind, and can no longer see the world and its manifestation, therefore expresses the high value of poverty this way:

GLOUCESTER: ...*I stumbled when I saw* (Act 4, scene 1)

5. Love Is Totally Lust-free, and Correlated with the Heart Soul

In Rumi's poetry, love lies in man's heart and soul, and is completely void of lust:

If thou dost claim

For human lost Love's holy name,

Then know, and prove

The way is far from lust to Love. (Rubâ'ıyyât, 175, trans. By Arberry, p.5)

There is a great difference between lust or voluptuousness with love. And these two can never be put together. Rumi makes use of a comparison between Jesus Christ (as a representative of love) and a donkey (as a representative of lust and voluptuousness) to show this distinction better:

How love and lust can get tougher in a place, you fool?

When Jesus and donkey have drunk from the same stream? (Dīvân-e Shams, 1196, our translation).

Likewise, lust has a negative sense in Shakespeare's works, such as the play of our concern:

OCTAVIUS CAESAR:

...no way excuse his soils, when we do bear

So great weight in his lightness. If he fill'd

His vacancy with his voluptuousness,

Full surfeits, and the dryness of his bones, (Act 1, scene 4)

Shakespeare's use of the word "lust" in *Antony and Cleopatra* mostly refers to the negative sense of the word. In the following example, again voluptuousness comes parallel to bodily pleasures:

POMPEY: ...*But all the charms of love,*

Salt Cleopatra, soften thy waned lip!

Let witchcraft join with beauty, lust with both!

Tie up the libertine in a field of feasts,

Keep his brain fuming; (Act 2, scene 1)

In this sentence, lust is detached from human intellect, and receives a negative meaning when it acts as the main reason behind Antony's defeat against Pompey. As a matter of fact, all the opposing characters insist in making use of the word "lust" to refer to the relation between Antony and Cleopatra (remember Enobarbus's use of the word in Act 3, scene 11). This is while Rumi puts a clear distinction between the two terms, and believes that love resides in the hearts of people:

MARK ANTONY: *Egypt, thou knew'st too well*

My heart was to thy rudder tied by the strings,

*And thou shouldst tow me after: o'er my spirit
Thy full supremacy thou knew'st, and that
Thy beck might from the bidding of the gods
Command me (Act 3, scene 9)*

And, in another sentence:
MARK ANTONY: *...I made these wars for
Egypt: and the queen,
Whose heart I thought I had, for she had mine;
(Act 4, scene 12)*

In these sentences, Antony symbolizes the fact that the lovers act as one soul in two bodies by making use of the word del "heart". This is the notion which is repeatedly noted in the verses of Rumi.

6. Love: The Road to Perfection

Rumi believes that love is a teacher that can provide humans with eternal concepts, thus guiding him toward perfection.

Love has such a power in rescuing the human from the material world, that no other ideological or intellectual school has. Love is able to turn the most despised people to the noblest ones. Rumi resembles love to a carpenter who makes a ladder to help the followers of love ascend to the heavens. According to Schimmel, the perfect human is the one who had grown up with sufferings, and has turned into a real human. Although Rumi does not make a strong distinction between Sharī'at (religious deeds) and tarīqah (the way, in Sufism), his ideal religion is the one whose message is global, and its kindness covers everyone (Baqā'ī, 20):

*Fools venerate the mosque and endeavour to destroy them that have the
heart (in which God dwells)
That (mosque) is phenomenal, this (heart) is real, O asses! The (true)
mosque is naught but the hearts of the (spiritual) captains.
The mosque that is the inward (consciousness) of saints is the place of
worship for all: God is there. (Mathnavi II:3109–11)*

The perfect human enjoys such greatness that the universe, with all its immensity, turns into a trivial bit and is lost in him:

*Do not grieve: he will not become lost to thee; nay, but the (whole) world will
become lost in him. (Mathnavi IV:976)*

On the other hand, in many of the plays by Shakespeare, the characters display some signs of perfection. According to Lings (1998:198), "Many secondary features of Shakespeare's plays suggest that the poet had power to draw upon the transcendent. Characters like Hamlet and Cleopatra for example are not so much fabrications as "creations". There is something almost miraculously alive about them as if they had been brought down ready-made from above". Here, Like Rumi, Shakespeare looks for his ideal human in a global perspective, free from his race or nation:

HAMLET: ... *A combination and a form indeed,
Where every god did seem to set his seal,
To give the world assurance of a man* (Act 3, scene 4)

Clearly, love has a great role in this symbolism. "Love having here a higher significance expressive of the relationship between soul and Spirit... And the metal gold is here without doubt a symbol of the Spirit that each of the lovers represents for the other" (Lings, 1998: 134).

Love is not an event in the daily lives of people. It resides within people, and counts for their lives and even for their death. We may clearly see in Shakespeare's works that the love between Romeo and Juliet, or between Antony and Cleopatra is tied to their fate, and finally leads to their death.

The existence of love in the nature of the characters and the changes it makes in them, can be clearly seen in the characters of Antony and Cleopatra. It is love which changes the pride and arrogance of Antony (as a powerful Roman commander) to humility and modesty.

MARK ANTONY: [To the newly arrived servants]... *Thou hast been rightly honest; so hast thou;*

Thou, and thou, and thou: you have served me well,

And kings have been your fellows...

I wish I could be made so many men,

And all of you clapp'd up together in

An Antony, that I might do you service So good as you have done. (Act 4, scene 2)

Even he praises weeping, something seemingly far from the character of a commander like him:

MARK ANTONY: ... *Grace grow where*

those drops fall!

My hearty friends, (Act 4, scene 2)

In Shakespeare's literature, just like that Rumi, Love enters the lives of people as a result of an ordinary event, but gradually turns to their greatest instructor, changes them, and leads them towards perfection. This is what Philo (one of the commanders of Antony's) also refers to:

PHILO: *Nay, but this dotage*

of our general's

O'erflows the measure: those

his goodly eyes,

That o'er the files and

musters of the war

Have glow'd like plated

Mars, now bend, now

turn,

The office and devotion of their view

Upon a tawny front: his captain's heart,

Which in the scuffles of great fights hath burst

The buckles on his breast, ...

The triple pillar of the world transform'd Into a strumpet's fool (Act 1, scene 1)

Getting perfection through love, also happens to Cleopatra. Her belief in love, gradually turns to a very strong faith when we reach the end of the play. We may realize this when we notice how she abandons the manifestations of the material world:

CLEOPATRA: *No more, but e'en a woman, and commanded By such poor passion as the maid that milks And does the meanest chares.* (Act 4, scene 13)

This growth in character is not only clear for the audience, but also the other characters of the play blatantly refer to it. Eros addresses Antony this way, before he commits suicide:

EROS: *Turn from me, then, that noble countenance, Wherein the worship of the whole world lies.* (Act 4, scene 12)

Dolabella and Agrippa, two loyal warriors of the Caesar, praise him as a unique creature, who stays beyond people's imagination. On the other hand, the glory of Antony may also be realized when Cleopatra finds herself unable to move his dead body, which has got so heavy.

CLEOPATRA: *... How heavy weighs my lord! Our strength is all gone into heaviness,*

That makes the weight: had I great Juno's power, The strong-wing'd Mercury should fetch thee up, And set thee by Jove's side. (Act 4, scene 13)

The power which has turned to heaviness, gives a dramatic and theatrical shape to this idea, and perfection has been realized in a very fine form on the stage.

Another common image used by Rumi and Shakespeare to denote the perfection of people in the light of love, is comparing love with elixir, which turns the copper (of self) to gold. Also, love is like a furnace, which invites the followers of the way towards perfection to enter it, and change the copper of their lives to gold through its elixir:

This love says: "Whoever seeks me, Has to enter the furnace, like gold". (Dīvân-e Sahms, 601, our translation).

In *Antony and Cleopatra*, we also see that love is resembled to elixir:

CLEOPATRA: *... Yet, coming from him, that great medicine hath With his tinct gilded thee.* (Act 1, scene 5)

Love is Antony's elixir, which gives a golden image to the messenger he sends to Cleopatra. These elixir-related images denote the very same change that love makes in the characters.

7. Love Makes Lovers Go Out of Their Way and Do Any Hard Task and Undergo Any Suffering

Love, in Rumi's poetry, is continually linked with pain; bearing suffering is a must in order to reach the beloved:

O Love, yours are several names with any one,

I gave you another name: "cureless pain". (Dīvân-e Shams, 5, our translation).

This great crusade towards reaching the beloved, requires the lover to pass through the three difficult stages of Sharī'at and Tarīqat, in the hopes to gain Haqīqat (reality) . It turns the lover to a hero in this spiritual epic, because there are very few people who can stand the hardships of such a love (see Purnâmdarian, 58). Even Prophet Mohammed may face problems in enduring this suffering:

O Ahmad, here riches have no use; a breast is wanted, full of love and pain and sighs. (Mathnavi II:2079)

Also, Abu-Hanīfa and Shâfe'ī, two great figures of the Sunni cult, and symbols of intellect and religion in *Mathnavi*, are left bare-handed, and have no advice or solution to offer:

In that quarter where love was increasing (my) pain, Bū Hanīfa and Shâfe'ī gave no instruction. (Mathnavi II:3832)

The love between Antony and Cleopatra is of the same kind. It brings about pain and sorrow for them all the time, but they welcome it, and finally end up in it with pride. Cleopatra clearly states:

CLEOPATRA: ... *All strange and terrible events are welcome,*

But comforts we despise (Act 4, scene 13)

Or in this sentence by Antony:

MARK ANTONY: ... *Fortune knows*

We scorn her most when most she offers blows. (Act 3, scene 9)

Antony expresses this idea in another place too: before he sets out to fight Caesar:

MARK ANTONY: ...*Fare thee well, dame, whate'er becomes of me:*

This is a soldier's kiss: rebukeable

And worthy shameful check it were, to stand

On more mechanic compliment (Act 4, scene 4)

All these are proofs to Lings's idea that "Antony's love for Cleopatra is the richest jewel of virtue in his soul. This opposition between the outer and inner meaning is itself symbolic, for it reflects the truth that the Mysteries can only be understood by a few, or more generally, for those who know nothing of the Mysteries" (Lings, 1998: 138).

As Rumi says:

My union with the Beloved will be achieved either by this effort or by some means outside of bodily effort. (Mathnavi VI:4202)

There is no objective for all these efforts but the spiritual unity with the beloved. We may see this when Antony in his very last minutes of living asks Cleopatra for the last kiss, and asks to drink wine in her arms (a common image of Rumi and Shakespeare to denote love).

8. Lovers' Infamy

From Rumi's point of view, love seems quite contradictory – while creating suffering, it is all blessing. In the path of love, the lover gets weak and thin

personally, and becomes disgraceful and infamous in the eyes of people. In *Dīvân-e Shams*, love is resembled to a strange cannibal (human eating) creature:

Since love is a cannibal, a man is required in its path

Who is ready to turn to this cannibal's food (Dīvân-e Shams, 1136, our translation).

In another case, In another place, love is resembled to a garrison from whose sword, the blood of the lovers is dripping, or it is resembled to a bandit or a thief, which takes away all the belongings of the lover. Love shatters the lover like a piece of stone. But all these sufferings are sweet to the lovers, and as long as a person has not done away with his dignity in favor of his love, is not a true lover.

Loving thee is shame,

And to court men's blame;

I pledge my fame to thee,

Loving infamy. (Rubâ'iyât, 1219, trans. By Arberry, p.142)

It is through relinquishing one's name and identity that a lover can begin a world-free life in love:

Lover has no fear from disgrace and infamy,

As love is kingdom, it is perfection and satisfaction. (Dīvân-e Shams, 3059, our translation)

Infamy removes the lover's pride and arrogance. Destroying arrogance, among the most significant of mystical steps, begins with rejecting all worldly affairs and ends with being publicly scolded, when the only thing that remains for the lover is love itself. A mystic in love, who is obsessed with his beloved and is totally fixed on his beloved due to his huge, burning love, is too exasperated to be concerned with his reputation among people, his health or the importance of being modest. Antony and Cleopatra also experience such notoriety and infamy, which eventually serves as the introduction to their perfection and deliverance. Such notoriety does not escape even those close to them:

PHILO: *...He comes too short of*

that great property

Which still should go with Antony.

(Act 1, scene 1)

In another place, Enobarbus, Antony's closest friend, blames him:

DOMITIUS ENOBARBUS: *... Sir, sir, thou art so leaky,*

That we must leave thee to thy sinking, for

Thy dearest quit thee. (Act 3, scene 11)

They both know the consequences of their love, and are aware of the disgrace they may be accused of:

MARK ANTONY: *O, whither*

hast thou led me,

Egypt? See,

How I convey my shame out of

thine eyes

*By looking back what I have
left behind*

*Stroy'd in dishonor. (Act 3,
scene 9)*

Perhaps that is the reason why Antony asks his intimate friends to leave him, as he has also left himself:

MARK ANTONY: ... *take the hint*

Which my despair proclaims; let that be left

Which leaves itself (Act 3, scene 9)

Antony seems to be fully aware of the perfection within himself:

MARK ANTONY: *I have*

offended reputation,

A most unnoble swerving.

(Act 3, scene 9)

Cleopatra also shares Antony's infamy. She consciously turns down Caesar's offer to continue her rule over Egypt while keeping her wealth. As she tells Antony about this fully self-conscious notoriety, "

CLEOPATRA: *No more, but e'en a woman, and commanded*

By such poor passion as the maid that milks

And does the meanest chares. (Act 4, scene 13)

Choosing the path of infamy and ill repute, they prepare themselves for the final phase of love and perfection – death and unity. When they reach the end, the infamy is replaced by inner serenity and bliss.

9. Perdition

Perdition and death is among the highest of mystical levels which only the greatest of mystics can achieve and experience. This level is the all-time aspiration of any mystical journeyman. Such inexistence is possible only through total rejection of the world and infamy among people. Few mystics are truly capable of achieving such a feat; it is like the thirty birds which, having become a *simurgh*, realize that its nature is but the aggregation of the thirty birds. This is also shown in one of Rumi's most vibrant verses in *Mathnavi*:

*(You will see) that the lover perished and the beloved too: they are naught
and their passion also is naught. (Mathnavi V:1205)*

One of the most exquisite descriptions of the lover's demise in Rumi's poetry – and perhaps in Persian literature – is the story of the butterfly and the candle. "The butterfly voluntarily hits the flame, sacrificing itself to reach a more elevated life." (Schimmel) The renowned phrase "die before your death" is a fine illustration of this notion – "dying prior to physical death," in which one achieves a level of elevation and eternity far beyond imagination. The story of Mansoor Hallaj, one of Rumi's favorites, is an example of death in order to reach divinity and become a part of the whole existence.

The notion of demise is exclusive to mystic love, arising out of the beloved's divine nature; as Qazali sees it, "It is inevitable: the lover and the beloved are

opposites, and cannot unite without perdition." In worldly love, where the lover and the beloved are both human beings, there is no need for death; characters like Leili and Majnoon in Persian literature, on the other hand, are meant to convey divine love in a human form.

This type of mystic thought – dying and being destroyed for love and thus achieving immortal existence in the beloved – is also quite evident in Shakespeare's work. In *Romeo and Juliet*, both lovers feel certain that they will begin an eternal life together after they die:

ROMEO: ... *dreamt my lady came and found me dead—*

Strange dream, that gives a dead man leave to think!—

And breathed such life with kisses in my lips,

That I revived, and was an emperor. (Act 5, scene 1)

It is after such a death that they seem to turn into gold – a sort of mystical symbolism with an alchemical touch. As Romeo's father says after his son dies,

MONTAGUE: ... *I will raise her statue in pure gold (Act 5, scene 3)*

To which Juliet's father responds:

CAPULET: *As rich shall Romeo's by his lady's lie... (Act 5, scene 3)*

The same richness, only in a different mould – gold.

This can also be seen in *Othello*; Othello's suicide is a symbol of achieving the truth.

Such mystical mysticism peaks in Antony and Cleopatra. When characters die and leave this world, when they cut away from the world and its creatures, leaving behind nothing but love, death in mysticism can be realized.

This death is not bitter and hard for Antony and Cleopatra, as they have chosen it themselves, and keep talking about their eternal life together, far from any pain or destruction. After their death, the ideas of all the people around them changes totally. Those who kept accusing them to disgrace and disdain, talk about them in a manner as if they had hosted all the world inside them, and has had a divine nature. It is the purposeful death of these characters which justifies the existence of a cycle, which starts with their notoriety, and ends up with their divine salvation.

10. Death

Dying for love and thus finding life again in it is one of Rumi's fundamental ideas in *Mathnavi* and *Dīvân-e Shams*. Schimmel has, in fact, considered all of *Dīvân-e Shams* as serving to expand this essential notion:

Die, die, die in this love,

As, if you die in it, you will all get (new) souls.

Die, die, do not fear this death,

As, if you ascend from this world, you will have the heavens.

Die, die, and get detached from your earthly life,

As it is like a chain and you are like slaves. (Dīvân-e Shams, 636, our translation)

Or:

The death of deathlessness is lawful to us, the provision of unprovidedness is

a bounty to us.

'Tis death outwardly but life inwardly: apparently 'tis a cutting-off (decease), in secret (in reality) 'tis permanence (life without end). (Mathnavi I:3327-8)

In some verses, Rumi praises it, like a lover embracing his beloved; the embrace, however, has a touch of humor:

I dare death to come to

me,

So I can embrace him

tight

At my side.(1326, Trans.

By Dashti, p.159)

Death is so desirable in Rumi's verses that its presence is like a banquet he joyfully looks forward to:

Dagger and sword have become my sweet basil: my death has become my banquet and narcissus-plot' (Mathnavi I:3944)

Rumi's and Shakespeare's thoughts on lovers' willingly dying for love are amazingly compatible. In three of Shakespeare's tragedies – *Antony and Cleopatra*, *Othello* and *Romeo and Juliet* – the lovers and their beloved come together only through death.

Such death thoughts also exist in *King Lear*, where death conveys liberty and surviving means exile:

KENT: ...*Freedom lives hence, and banishment is here* (Act 1, scene 1)

At the end of the play, Lear, having gone through a great deal of suffering and reaching the truth – the truth about the existence of other people like his daughters and even himself – he freely rushes, despite himself, to embrace death:

KING LEAR: ... *'tis our fast intent*

To shake all cares and business from our age;

Conferring them on younger strengths, while we

Unburthen'd crawl toward death... (Act 1, scene 1)

Such an idea of death-believing also exists in various parts of *Antony and Cleopatra*. In order to reach their beloved, not only do lovers have no fear of love, but even challenge it due to the powerful confidence they have found in love:

MARK ANTONY: ...*The next*

time I do fight,

I'll make death love me; for I

will contend

Even with his pestilent scythe.

(Act 3, scene 11)

It is quite simple to die for love, and similar to Rumi's interpretation, Shakespeare's characters also see the sting of death as sweet and thus embrace it:

CLEOPATRA: ... *Dost fall?*

*If thou and nature can so gently part,
The stroke of death is as a lover's pinch,
Which hurts, and is desired. (Act 5, scene 2)*

It is at this stage of love where the lovers think about their death, and not fearing from it, they even describe it with very charming literary figures:

*CLEOPATRA: ... I'll not sleep neither: this mortal house
I'll ruin, ... Shall they hoist me up
And show me to the shouting varletry
Of censuring Rome? Rather a ditch in Egypt
Be gentle grave unto me! rather on Nilus' mud
Lay me stark naked, and let the water-flies
Blow me into abhorring! rather make
My country's high pyramids my gibbet,
And hang me up in chains! (Act 5, scene 2)*

It is after Antony's death that Cleopatra comes to a more complex understanding of the opposition between life and death:

*CLEOPATRA: My desolation does begin to make
A better life. 'Tis paltry to be Caesar;
Not being Fortune, he's but Fortune's knave,
A minister of her will: and it is great
To do that thing that ends all other deeds;
Which shackles accidents and bolts up change;
Which sleeps (Act 2, scene 2)*

It is an apprehension which takes its roots in a realistic understanding and acceptance of death. A wisdom which encourages the characters to welcome death with open arms:

*CLEOPATRA: Where art thou, death?
Come hither, come! come, come, and take a queen
Worthy many babes and beggars! (Act 2, scene 2)*

Even the characters symbolize their suicide with the most charming words: “*As sweet as balm, as soft as air*” (Act 5, scene 2). We also read:

*CLEOPATRA: [Addressing the snake] Peace, peace!
Dost thou not see my baby at my breast,
That sucks the nurse asleep? (Act 5, scene 2)*

This is an interpretation which is so similar to that of Rumi's about death:

The body, like a mother, is big with the spirit-child: death is the pangs and throes of birth. (Mathnavi I:3514)

Death as seen in Shakespeare's work, like Rumi's poetry, is the last link of the chain that completes the steps toward unification with the beloved.

11. Reaching One's Beloved Is Like Achieving Unity

Love unites the lover and the beloved into one. After they burn up in their love they (which in divine love refers to the Creator and the creature) become a one being; in other words, the lover is transmuted into love and his beloved. Such a physical, bodily death is, in mystical terms, connecting to the eternal beloved, essentially in contrast with worldly love.

"In medieval times, it was believed that each human being has his/her completing part in the opposite sex. They may be so distant in time and location that they will never meet; if they do, however, their love will be incomparable to any form of worldly love. Hence, since a real symbol must be complete in its own right, the symbol for the love between two human beings will clearly have to represent the eternal relationship between the soul and the divine spirit; It is clear that in his *Romeo and Juliet*, *Othello*, and *Antony and Cleopatra*, Shakespeare has meant a "true" and "absolute" love, not a sexual one. One should remember the fact that in Christianity, marriage is one of the clearest icons of denoting unity between the lovers. "The prototype of this symbolism in Christianity lies in Christ's own reference to himself as "the Bride-groom"; and the Middle Ages were dominated by the conception of the Church or, microcosmically, the soul as the bride of Christ" (Lings 1998: 56) One of the most amazing points Rumi and Shakespeare have in common is their interpreting one's day of death as one's wedding day. Rumi's devotees regard the anniversary of his death as a day of jubilee, and respond by doing sama dances and being merry. As Rumi himself says:

Our death is an eternal wedding,

What is the secret behind it? It is God almighty. (Dīvân-e Shams, 833, our translation)

When dying (after Eros delivers the fatal blow to Antony at Antony's own request), Antony also uses exactly the same interpretation for death:

MARK ANTONY: ... *but I will be*

A bridegroom in my death, and run into't

As to a lover's bed. (Act 4, scene 12)

As Titus Burckhardt has written on marriage and its correlation with symbols of elixir in Christianity in his work *Elixir*, which is beyond the domain of this study. However, something important in that book, is the reference to the sun and the moon; the two symbols which Antony and Cleopatra keep resembling each other to, which are closely related to this mystic symbolism. Apart from that, Antony and Cleopatra marry each other on the verge of death, an event which did not take place when they were living:

CLEOPATRA: ... *husband, I come:*

Now to that name my courage prove my title! (Act 5, scene 2)

This marriage becomes perfect in the time of death (which is reminiscent of Fanâ), and the two lovers reach a complete unity. This unity, and the fact that the lovers are never separated, is already noted in the play, as Antony says:

MARK ANTONY: ... *residing here, go'st*

yet with me,

And I, hence fleeting, here remain with thee.

(Act 1, scene 3)

Before committing suicide, Cleopatra puts on her wedding gown and wears her jewels symbolically. This symbolic preparation supports the idea of material death, and marriage as a sign of unity. The climax of this unity takes place when she is buried in Antony's grave. The final events of the play (the

death and the symbolic marriage) is clearly reminiscent of fanâ, and unity with God in Rumi’s mysticism. Here love bestows an ability to the human that no other material power can do so. In Antony and Cleopatra, something happens to ordinary and mortal people, which is normally so unlikely to happen. The unity of characters with the eternal beloved and everlasting life, is a blessing that love offers them.

Bibliography

- Baqâ’î, M. (1386/1997). *Ensân-e Kâmel az Nazar-e Molavî*. Tehran: Ettelâ’ât.
- Dashtî, A. (1362/1983). *Seyrî dar Dîvân-e Shams*. Tehran: Jâvidân.
- Dashtî, Ali. (2003). *A Voyage Through Dîvân-e-Shams: Celebrating Rumi*, Translated from Persian By Sayeh Dashti. Tehran: Ketâb Sarâ.
- Fâtêmî, H. (1364/1985). *Tasvîrgarî dar Qazalîyyât-e Shams*. Tehran: Amîr Kabîr.
- Fotuhî, M. (1385/2006). *Balâqat-e Tasvîr*. Tehran: Sokhan.
- Lings, Martin. (1998). *The Sacred Art of Shakespeare: to take upon us the mystery of things*. Vermont: Inner Traditions International.
- Purnâmdariyan, T. (1375/1996). *Didâr bâ Sîmorq*. Tehran: Pazhuheshgâh-e ‘Olum-e Ensânî va Motâle’ât-e Farhangî.
- Purnâmdariyan, T. (1380/2001). *Dar Sâye-ye Âftâb*. Tehran: Sokhan.
- Qazzâlî, M. (1361/1982). *Kîmiyây-e Sa’âdat*, edited by H. Khadîv. Tehran: ‘Elmî o Farhangî.
- Qazzâlî, A. (1358/1979). *Majmu’e-ye Âsâr-e Fârsî*, edited by Ahmad Jâhed. Tehran: University of Tehran Press.
- Ritter, H. (1374/1995). *Daryâ-ye Jân*, translated by A. Zaryâb Kho’î and M. Bâybordî. Tehran: Al-Hodâ. Rumi (Jalâl ol-Dîn Mohammad Balkhî) (1362/1983). *Dîvân-e Shams*, Edited by Ali Dashtî. Tehran: Amîr Kabîr.
- Rumi (Jalâl ol-Dîn Mohammad Balkhî) (1381/2002). *Mathnavî*, Edited and translated by R. A. Nicholson. Tehran: So’âd.
- Rumi, Jalal alDin, (1949), *The Rubaiyat of Jala Aldin Rumi*, Selected translations into English verse by: A. J. Arberry. London: Emery Walker.
- Shakespeare, W. (2004). *Antony and Cleopatra*. Pennsylvania State University Digital Library.
- Shakespeare, W. (2004). *King Lear*. Pennsylvania State University Digital Library.
- Shakespeare, W. (2004). *Hamlet*. Pennsylvania State University Digital Library.
- Shakespeare, W. (2004). *Otello*. Pennsylvania State University Digital Library.
- Schimmel, AnnMarie. (1377/1998). *Man Bâdam o To Âtash*, translated by F. Badre’î. Tehran: Tus. Soroush, A. (1386/2007). “*Qiyâmatgâh-e ‘Eshgh*”. Shahrvand-e Emruz 27.
- Tâjdînî, A. (1383/2004). *Farhang-e Namâd-hâ va Neshâne-hâ dar Andishe-ye Molânâ*. Tehran: Soroush.

THE SAFAVID AND NON SAFAVID PRETENDERS

MAHNAZ SARPISHEGI*

ABSTRACT

Following the fall of the Safavids, the whole country was infected with anarchy and disorder. As the Iranians showed great trust in the Safavids during their two hundred and thirty years reign, throughout the Afghan reign in Iran, there happened many risings and resistance movements by individuals pretending to have relationship with the Safavid dynasty. The main features of this period are continuous wars, famine, plundering, slump and the encroaching of the Ottomans and Russians. People supported those having Safavid lineage. Among all these pretenders, only Tahmasb Mirza was true heir of dynasty and Seyyed Ahmad Mirza was a relative of the family. The rest including three Safi Mirzas, two Ismail Mirzas and Seyyed Hassan and Mohammad were some pseudo Safavid pretenders who were supported by the local chiefs.

KEY WORDS

Fall, Safavids, anarchy, slaughter, plunder, Afghans, local resistance, Ashraf, pretenders, Sultan Hussein, Tahmasb, Seyyed Ahmad, Safi Mirza, Esmail Mirza.

Introduction:

The local and regional resistance put up to protect the revival of the Safavids may be examined from various viewpoints. The appearance of the right and pseudo-Safavid pretenders is a consequence of the specific socio-historical situation of this period. Further, the pretenders should be analyzed regarding their geographic scattering during the seven years of Afghan rule in Iran.

Undoubtedly, the Iranian society had regained its identity through the rise of Safavids, an independent identity with increasing prestige which was endangered by the invasion of Afghans to Iran. The rule of Afghans and especially Mahmud Afghan's coming to the throne resulted in an overall unrest and disorder in the country, and the opponents on the west and the east were driven by greed for other territories.¹

In his *Alamaraye Naderi*, Mohammad Kazem Marvi gives a good description of this period. When Iran underwent great changes for bad, some of Sayen khani Turkmans of Marv, Jeyhun, and Jorjan and Qebchaq plane invaded Khorassan and Mazandaran. Further, Lezghis of Daghestan cooperated with Sarkhay Lezghis and captured Shirvan. Mahmud Afghan took hold of Arak Shah Tahmasb the second left Isfahan for Qazvin and after a while for Azerbaijan.

* PhD Student in Islamic Azad University

1. Mohammad Kazem Marvi, *Alamaraye Naderi*, vol. 1, edited by Mohammad Amin Riahi (Tehran: Elmi, 1374, 3rd edition), p.5.

Having heard the news of anarchy in Iran, the Ottomans invaded Georgia, Kermanshahan, Hamedan, and some parts of Azerbaijan so that Shah Tahmasb had to leave Azerbaijan and headed for Astarabad and Mazandaran. Prior to his leaving Azerbaijan, Tahmasb the second sent an envoy to Russians and ceded some parts of Mazandaran, Guilan and Astarabad to the Russians to soft soap them. Subsequently, the Russians sent ten thousand forces to Guilan and get hold of it.²

Iranians had always considered the Afghans as frontier tribes and were deeply wounded by their hold of the political power. The resultant of which was the various risings in different parts of the country. This fact must be considered in the context of emergence of different pretenders. Some researchers interpret these risings as the nationalist resistance to the foreign invasion. This is not true; the Afghan invasion to central Iran was not unprecedented and the Afghans were not regarded as foreign nation, they were even present in geo political frontiers of Iran to mid 19th century.

The Iranians suffered dreadful years during the Afghan reign: some people had lost their lives in the battles and uprisings, some because of famine and high prices, and epidemics. Meanwhile, there were cases of selling of women and children. Homes and abodes were destroyed and the properties were plundered and due to the wars fought in the country and the ravages of the robberies and the spread of disorders, the trade came to a standstill too.

The risings and rebels of those who pretended to be Shah Sultan Hussein's son or relative indicate the confused state of the country. The pretenders of Afghan period were doubtlessly some power hungry chiefs who wished to misuse or overuse the disorderly state.

The Safavid and non-Safavid Pretenders

As explained before, the fall of the Safavids led to such anarchy, murder and plunder so that most people wished for the establishment of peace and order. Thus they supported the return of a pretender preferably a Safavid one to found a new government. Some of these pretenders enjoyed the support of the local people and captured the cities and the fortresses. In some cases they even succeeded to invade the Ottoman army. It should be noted that the main power was in the hands of governors and the local chiefs, and depending on their fame and legitimacy, they ventured to take control of the whole country. Their success in the persuasion of people indicates the sincere longing of Iranians who resorted to them to obtain freedom and to get free from the yoke of the suppressors, and if their endeavors had been centered on Tahmaseb Mirza, they would have probably been saved much earlier³.

2. *Alamaraye Naderi*, pp.47, 48.

3. Laurence Lockhart, *Enqeraze, Selseleye Safavieh va Ayyaam Estilaye Afagheneh dar Iran*, tarjomeh Mostafaqoli Emad(Tehran: Tahuri, 1364), p.344.

The support given by Iranians to the Safavid pretenders was because of the legitimacy they had gained during 228 years of reign in Iran. Declaring the Shiite as the official religion of Iran, they had altered the religious structure of the country. The rule of Afghans was threatening the beliefs of the people. So, to be set free from these propagations and threats, people supported the Safavid members. In the first half of 18th century which John R. Perry describes as a "mire of riot"⁴, various individuals appeared on the scene and tried their chance for taking the power in their hands. Mohammad Ali Hazin Lahiji observes that: "regardless of the plunderers, they were eighteen people holding forces and servants, who claimed authority and kingship"⁵ Perry had thought that all these eighteen pretenders belonged to the Safavid family, while Hazin meant it the overall number of pretenders whether Safavid or non-Safavid. In the history books of Nader Shah and his successors' reign at least the names of twelve of these individuals have been mentioned.⁶

Through investing Mahmud Afghan with the royal crown, Shah Sultan Hussein brought an end to the life of the central government in Isfahan. However, the Safavids were not perished altogether. There were elements of this dynasty that were active in the political arena, but they were not but mere tools. The following years of Safavids henceforth are small and unimportant. Mahmud Afghan had found out that it was important to keep the deposed Shah alive. So, subsequent to his dominance in Isfahan (1722-1723), he imprisoned Shah Hussein and the other princes.⁷ And in order to prove himself as a legitimate and lawful king and a true successor to the Safavids, he married to the ex shah's daughter.⁸ The respectful confinement of the princes known as *damur qapu* (iron door) of Safavids was replaced by life imprisonment under the Afghans and the prison guards were changed only. The imprisonments still went on until when Mahmud was affected by mental disorder.

The various riots in every corner of the country and the relative success of some leaders along with the Russian and the Ottoman encroaching in the north, north east and the west of the country, all in all led to the deterioration of Mahmud Afghan's mental state. The news of Safi Mirza's flight from the harem and his taking refuge in the Bakhtiaries incurred his wrath to the point of massacring of the Safavid princes.⁹ The number of the victims varies in

4. J.R. Perry. "The Last Safavids". Iran. IX (1971), p.54.

5. Mohammad Ali Hazin Lahiji, *Tarikh va Safarnameh Hazin* edited by Ali Davani(Tehran: Markaz Asnad Enqelab Eslami, 1375), p. 206

6. The Cambridge History of Iran, vol. 6, The Timurid and Safavid, Peter Jackson and the Late Laurence Lockhart, eds. Cambridge University Press, 1986. p. 326.

7. Mirza Mohammad Khalil Marashi Safavi, *Majma_al_Tavarikh*, edited by Abbas Eqbal Ashtiani(Tehran: Tahuri va Sanai, 1362) p. 59 .

8. Petros di Serkiss Guilannetz, *Soqute Esfahan*, tarjomeh Mohammad Mehryar , introduction by Lockhart(Esfahan, Golha, 1344)p. 61.

9. De Serse, *Soqute Shah Sultan Hussein* translated by Vali_ollah Shadan(Tehran: Ketabsara,

different sources; Mostofi refers to 18 people¹⁰, Krowsinsky 159¹¹, and Hazin 39⁹, of which the latter's seems closer to the reality as he was leaving in Isfahan at the time of these events. Mahmud was so much afraid of the Safavid king's escape so that he even murdered the three old uncles of the king"¹².

The Safavid Pretenders

Some sources observe the claims of many pretenders and their relation to the Safavids (in some cases the individuals who claimed to be Safi Mirza or Esmail Mirza amounted to three people) as unfounded, and point that only the claims of Tahmasb the second and Seyyed AliMirza cannot be denied.¹³

Tahmasb Mirza. When Isfahan was under the siege of Mahmud's forces, the notable courtiers were considering the appointment of a crown prince for Shah Sultan Hussein. They had truly found out the importance of nominating a crown prince. The chiefs and the influential people would gather around him and would repel the intrigues. At first, Shah Sultan Hussein's elder son Mahmud Mirza and then Safi Mirza were chosen. Some sources refer to the latter as Bahram Mirza¹⁴. Later on the news of the flight of this prince ended in the murder of the other Safavid princes (perhaps the rise of some pretenders with the same name and the support of people is indicative of his not being in Isfahan at the time of murder). Safi Mirza left his office 15 days after the appointment and entered the harem. Eventually, Tahmasb Mirza was appointed and fled with some courtiers from Isfahan and became a symbol of resistance against the Afghan dominance.

Mirza Seyyed Ahmad. Son of Mirza Qassem and the grandson of Mirza Davud, the administrator of the holy shrine of Imam Reza at Meshed, he was related to the Safavids through his mother. Mirza Davud had married to Shahrbanu Beigum, the eldest daughter of Shah Suleiman and Mirza Qassem's sister (Seyyed Ahmad's aunt) was Shah Sultan Hussein's wife.¹⁵ So from one side he was descended from Sheikh Safi-addin Ardebili, and from the other side from Mir Qavam-addin Marashi. This lineage was enough to have the support of the public. At the beginning he cooperated with Tahmasb Mirza, but when it turned up that the young Shah indulges in sensual pleasures, he parted with him went to Iraq and entered Abarqu and through the help of his

1364)p. 266.

10. Mohammad Mohsen Mostofi, *Zobdatol_Tavarikh*, edited by Behruz Gudarzi(Tehran: Bonyade Moqafate Afshar, 1375)p. 170.

11. Tadoziva Krosinsky, *Safarnaméh Krosinsky*, translated by Abdolrazaq Donboli(Tehran: tus, 1363)p. 78.

11. Hazin, *ibid*, p.207.

12. De Sersoi, *ibid*. p. 267.

13. The Cambridge History of Iran, vol. 6. p.326.

14. *Alamaraye Naderi*, vol. 1.p; 29.

15. Hashem Mirza, *Zabur al Davud*, edited by AbdolHossein Navai(Tehran: Miras Maktub, 1378)p; 82.

assistants issued orders with a false sign and seal of Shah Tahmasb, and sent to Fars chiefs. The diaries of Dutch East Indian company members in Iran indicate that he was active in Fars, Dashtestan and Persian Gulf regions.¹⁶ Tahmasb Mirza ordered to kill him, but Seyyed Ahmad managed to inflict a defeat on Shah Tahmasb's forces and headed for Kerman, and called himself king and minted coins in his own name in 1727-1728. When he established his power in Kerman, spread his dynasty and forgot the Afghans and revival of the Safavids as Tahmasb Mirza did. Further, in order to provide for the vast expenses of his court he imposed heavy tax on people. He arrested and imprisoned some of the important banyans (the Indian dealers who brokered for the foreign merchants).¹⁷ Eventually, he was defeated in a battle with the Afghans, had to remove the crown and the aigrette hastily and made his escape in disguise. "He found out that it would be a very hard situation to engage in a war without having deep roots within people, so he decided to compromise with Tahmasb and reassure him of his friendly thoughts.¹⁸ However, he was faced with the forces sent to suppress him so he left for Siestan, Kerman and Lar and Jarun. He was thinking of fleeing to India but his adventurous soul brought him back to Fars, and when suffered a defeat from Mohammad Khan Baluch, he took sanctuary in Darab fortress and was surrendered by Tamur Khan to Ashraf Afghan in 1728 and was put to death near Zayandehrud.

The non Safavid Pretenders

During the seven years of Afghan reign in Iran, three individuals claimed to be Shah Sultan Hussein's son, Safi Mirza. Again the role of local notables might be traced in their emergence. **The First Safi Mirza** was supported by the governor of Bakhtiari, Alimardan Khan and the other great chiefs of Haft Lang tribe. During the siege of Isfahan, Alimardan had asked the Shah to send him his most deserved sons so that he enters the scene as the commandant of liberating forces.¹⁹ But when he heard the news of Tahmasb Mirza's being appointed as a crown prince and his movement towards Qazvin, he introduced an anonymous person as Safi Mirza and gathered some people around him and even engaged in a battle against the Ottomans and inflicted a defeat on them. Then Alimardan brought the false Safi Mirza to throne in Hamedan and minted coin in his name. However having found out that he intends to get out of the influence of local chiefs, he hatched a plot to kill him, 1727.

The Second Safi Mirza came from Garai tribe who entered Khalilabad of Bakhtiari and claimed to be the son of Shah Sultan Hussein. There was no

16. Willem Felour, *Ashraf Afghan bar Takhatgahe Esfahan* (as narrated by Dutch eyewitnesses), translated by Aboulqassem Serri (Tehran, Tus, 1367) p. 50.

17. Roger Seyvori, *Iran e Asr e Safavi*, translated by Kambiz Azizi (Tehrn: Nashre Markaz, 1372)p.171.

18. Reza Shabani, *Tarikhe Ejtemaie Iran dar Asr e Afsharieh*, vol. 1 (Tehran: Qomes, 1373, 2nd edition)p. 20.

19. Lockhart, *ibid.* p.185.

doubt that this was absolute lie and his Persian accent proved that. As the language of Safavid court was Turkish. He came to throne in Dehdasht and minted coin in Tahmasb Mirza' name. He succeeded to gather twenty thousand forces around himself, and captured Shushtar, Khorramabad and defeated the Ottomans in some battles. He would wear black cloths and ride on donkeys and would say that he had made a vow not to take off his black wearing and not to ride a horse until when the Afghans had been removed from the country.²⁰ Tahmasb Mirza heard the news of his fame in Meshed and through letters to Bakhtiari and Kohguiluyeh chiefs ordered to kill him which was carried out in Dehdasht.

The Third Safi Mirza's real name was Mohammad Ali Rafsanjani who rose in the south east of Tehran in 1729-1730 and made Shushtar the seat of his government.²¹ The grounds of his emergence indicate the socioeconomic situation of the Iran; the Russian political agent in Iran, Bratishov refers to him as having a peasant origin and all people were aware of this.²² The governor of Shushtar did not join him, so he left for Howeizeh, and Basra and eventually Baghdad. The governor of Baghdad sent him to Constantinople and there he was faced with kind greetings. As it is written in a letter to the governor of Kares²³ the Ottomans knew of his false origins and assuming the impossible that he is a prince²⁴, they thought it is better to keep this as pretext which was manipulated under the Afshars.

The First Esmail Mirza was a wanderer known as Zeinal ibn Ebrahim from Lahijan who gathered a number of Safavids around him in the town of Tonokabon and dreamed of becoming a king and called himself Esmail Mirza, another son of Shah Sultan Hussein.²⁵ He captured some districts of Deilaman and when conquered Lahijan, minted coin in his name. He was defeated in a battle with the commander in chief of Guilan and went to Moghan. Following some clashes with the Russians, he retreated to Khalkhal. Again some people gathered around him and captured Ardebil and Moghanat. Joined by some Shahsevan and Shaqaqi tribesmen, he defeated the Ottomans and was raised in his position.²⁶ Eventually, he suffered a defeat from the Ottomans and went to Guilan. As Guilan was at the hands of the Russians, he went to Massuleh and was murdered by the Shahsevans now united with the Russians.

20. Mostofi, *ibid.* p. 174.

21. Mirza Mehdi Khan Astarabadi, *Tarikhe Jahangoshaye Naderi*, edited by Abdollah Anvar (Tehran: Anjoman Asare Melli, 1341)p.23.

22. M. R. Aronova and K. Z. Ashrafian, *Dowlate Nader Shah Afshar*, translated by Hamid Momeni (Tehran: Shabguir, 1356, 2nd edition)p.169.

23. Town located in the Ottoman_ Armenia frontier at Safavids, now in Turkey.

24. *Asnad va Mokatebate Tarikhi Iran dar doreye Afsharieh*, vol. 1. Edited by Mohammad Reza Nassiri (Rasht: Jahade Daneshgahi, 1364)p.158.

25. *Alamaraye Naderi*, vol. 1. p.50.

26. Lockhart, *ibid.* p. 346.

The Second Esmail Mirza appeared in Kohguiluyeh, 1732-1133, and pretended to be Shah Sultan Hussein's son but he was captured by the pseudo-Safi Mirza who rose in Kohguiluyeh and cut off his nose and ears. He came to Isfahan and sojourned in Abbasabad and claimed to have relations to the Safavids. At this time Shah Tahmasb having defeated the Ottomans, entered Isfahan. Some of notables having believed Esmail Merza's lineage, planned a secret plan to remove Tahmasb and enthrone him. But the plot was betrayed and foiled and Tahmasb ordered to murder Esmail Mirza. It is evident that the courtiers played a main role in this current. Perhaps those who witnessed the increasing trend of Tahmasb's power, decided to weaken the Shah and empower a new Shah to strengthen their position.

Seyyed Hassan came from Farah to Qandhar and entered Isfahan with the Afghans in a dervish's apparel and after a while "the overuse of bhang made him feel inclined to monarchy"²⁷. He restored to Janaki tribes of Bakhtiari and called himself Shah Sultan Hussein's brother and attempted to take the power in his hands but was killed by the Afghans.

The Last Pretender appeared in Shamil district of Minab area. The first mention of him comes from a Dutch source in 1725-1726 that a man by name of Mohammad Mirza pretends to be Shah Sultan Hossein's eldest son and lives near to Bandar Abbas.²⁸ Mohammd Kazem writes: "a man with a saddled donkey was engaged in trade in the warm country of Shamil and the ports ... and joined with some rascals pretended to be the martyred king Shah Sultan Hussein."²⁹ Lockhart points out: "Mohammad Mirza appeared in Baluchestan and became successful to the point that he became known as the donkey riding prince."³⁰ An influential man called Mir Jahangir was effective in the rise of Mohammad Mirza. Though some of his devotees professed that he is the martyred king's brother, but his track record proved his false lineage."Mir Jahangir asked him to call himself the king and mint coin in his name."³¹

"He was more subject to his followers' wishes than being their leader and chief. After a while he gathered about one thousand men and captured the ports but was defeated by another pretender, Seyyed Ahmad Shah and fled to Baluchestan. In 1727-1728 Ashraf heard of his power and sent a force of 20000 men to punish him. Eventually he was defeated and made his escape to India. He had a nice handwriting and showed this as proof of noble origin.

Conclusion. Though the movements of all these pretenders shed rays of hope in the lives of desperate people, it intensified the disorder, poverty, and unrest. The records bear witness that an unprecedented state of anarchy and

27. Alamaraye Naderi, vol.1, p. 49.

28. Wilem Flour, *ibid.* p. 107.

29. Alamaraye Naderi, vol. 1. p.50.

30. Lockhart, *ibid.* p. 347.

31. Alamaraye Naderi, *ibid.*p.50.

wretchedness ruled all over owing to the usurpation of the country by the Afghans and invasions of the Russians and the Ottomans and deeds of some insurgents, including Malak Mahmud Sistani and other pretenders.

Bibliography

1. Astarabadi, Mirza Mehdi. *Tarikhe Jahangoshaye Naderi*. Edited by Abdollah Anvar. Tehran: Anjoman Asare Melli, 1341.
2. Aronova, M.R. and Ashrafian, K.Z. *Dowlate Nader Shahe Afshar*, translated by Hamid Momeni. Tehran: Shabguir, 1356.
3. Hazin, Sheikh Mohammad Ali. *Tarikh va Safarnameh Hazin*. Edited by Ali Davani. Tehran: Markaze Asnade Enqelabe Eslami, 1357.
4. De Serso. *Soqute Shah Soltan Hossein*. Translated by Vali_ollah Shadan. Tehran: Ketabsara, 1364.
5. Seyvori, Roger. *Iran e Asr e Safavi*. Translated by Kambiz Azizi. Tehran: Nashre Markaz, 1372.
6. Shabani, Reza. *Tarikh Ejtemi Iran dar Asr e Afsharieh*. Vol.1. Tehran: Qomes, 1373.
7. Flour, Willem. *Ashraf Afghan bar Takhtgahe Esfahan*(as narrated by Dutch eyewitnesses) translated by Abolqassem Serri. Tehran: Tus, 1367.
8. Krosinsky, Todoziva. *Safarnameh Krosinsky*. Translated by AbdolRazzaq Donboli. Tehran: Tus, 1363.
9. Guilannetz, Petros di Serkis. *Soqute Esfahan*. Translated by Mohammad Mehryar. Introduction by Lockhart. Esfahan:Golha, 1344.
10. Lockhart, Laurence. *Enqeraze Selseleye Safavieh va Ayyam Estilaye Afaghaqeneh dar Iran*. Translated by Mostafaqoli Emad.Tehran: Tahuri, 1364.
11. Marashi Safavi, Mirza Mohammad Khalil. *Majma_ol_Tavarikh*. Edited by Abbas Eqbal Ashtiani. Tehran: Tahuri va Sanai, 1362.
12. Marvi, Mohammad Kazem. *Alamaraye Naderi*. vol. 1. Edited by Mohammad Amin Riahi. Tehran: Elmi, 1374.
13. Mostofi, Mohammad Mohsen. *Zobdat tol Tavarikh*. Edited by Behruz Gudarzi. Tehran: Bonyade Afshar Yazdi, 1375.
14. Hashem Mirza. *Zabur e Ale Davud*. Edited by AbdolHossein Navai. Tehran: Miras Maktub, 1379.
15. *Asnad va Mokatebate Tarikhi Iran dar Dowreh Afsharieh*. Edited by Mohammad Reza Nassiri. Rasht: Jahad Daneshgahi, 1364.
16. Cambridge History of Iran, vol. 6, *The Timurid and Safavid*, Peter Jackson and the Late Laurence Lockhart, eds. Cambridge University Press 1986.
17. J.R. Perry. "The Last Safavids". IRAN. IX 1971.

POLITICAL RELATIONSHIP OF ABBASID CALIPHS WITH SULTAN MOHAMMAD KHARAZMSHAH AND ITS ROLE IN THE OVERTHROWING THE SULTAN

ZOHREH ASADI*

ABSTRACT

The relationship between Sultan Mohammad Kharazmshah and Abbasid Caliphs has been one of the basic events of Kharazmshahian Dynasty because many problems occurred with respect to the viewpoints of the caliph to Kharazmshahian dynasty. The first relationship between Abbasid Caliphs and Kharazmshahian started in Atsez's reign and it continued to the end of Kharazmshahian dynasty with the difference that in the initial period of the Kharazmshahian's rule on Kharazm and some parts of Iran, they had friendly relationship with the Abbasid; however from the time of Takesh to the end of this dynasty in Iran, the serious clashes between the two institutes of caliphate and royal court, the relationship became hostile; leaving its unfavorable effects on both caliphate and royal reign. At the end of the reign of Sultan Mohammad Kharazmshah, he decided to overthrow the Abbasid caliph from the caliphate seat. This caused Kharazmshahian's destruction in facing the Mongols' evasions. This paper tries to use sources and study the viewpoints of the caliph, the encounter of the two ruling systems (caliphate and kingdom) and their impacts on the Kharazmshahid dynasty.

KEY WORDS

Relationship, Abbasid caliphate, Kharazmshahian, Sultan Mohammad

Introduction

The Saljuqid succeeded to earn power in Iran as supporters of the Abbasid caliph; however, from the beginning of the sixth lunar Hijra (10-11th AD centuries), the Abbasid caliphs took vast actions for regaining political power in different Islamic countries; particularly in Ira and tried to interfere in the political affairs and raising different states against each other to benefit from their enmity in order to regain both religious and political authorities in those regions. Therefore, the several interferences of the caliphs led to many wars between the caliphate rulers and Saljuqid government. This was heated more vigorously after the death of Mohammad Bin Malekshah and the rise of Mahmud Saljuqid. The first war occurred between Mahmud and Motevashed the Abbasid caliph (1118 -1125) (Kulzener 1984: 43). Masjud Saljuqid fought with Alrashed Bellah, the Abbasid Caliph and conquered him and his allies. After the war, his own court people (Mohammad Bin Omrani, 1984: 186-188) murdered the Caliph.

* Ph.D student, science & research branch, Islamic azad university(IAU), Tehran, Iran.

This situation continued until Kharazmshahian took power. In fact, they continued the same relationship with the Abbasid caliph as their successors, Saljuqid Sultans, had. The relationship between Kharazmshahian and the Abbasid caliphate was in good term to the end of Eil Arsalan; however, after the latter rose to power and by Alnasser Ledinollah, the powerful Abbasid caliph, a shift took place in the mutual relationship and the two ruling institute- caliphate and royal dynasty became oppositions. This contradiction and opposition continued to the end of Kharazmshahi dynasty and left highly bad effects in the relationship between Kharazmshahian and the Moslem countries of the region; for those governments and the Moslem people of Iran still believed Caliph as the superior political and religious authority and thought opposing to him as opposing to God.

Political relationship of Abbasid Caliphs and Sultan Mohammad Kharazmshah:

Before discussing the relationship between Sultan Mohammad and the Abbasid caliphate, a brief description should be given on the character of Alnasser Ledinollah, the Abbasid caliph, contemporary to Sultan Mohammad.

His name was Ahmad Bin Almostazi and his family name was Abolabbas. He ruled as a caliph from 1179 to 1225 AD. Most sources introduced him as a very intelligent, politician and smart caliph, his time has been called the era of peace, welfare, and improvement during which, many buildings and public places were built in Baghdad and other regions (Hindu shah Naqjavani, 1965: 319-320, Ebn Taqtaqi, 1988: 432-433, Benakti, 1969: 205-209). With respect to the way the caliph dealt with his enemies, his caliphate period is a chaotic period among the rulers because he made a great effort to rule both this world along with being a religious leader and to do so, he manipulated governments to cause enmities among them and tried to weaken or destroy them to reach his own goal. Some historians; thus, has called him as a deceitful and very cruel caliph while there are some historians who believe during his caliphate, Baghdad and Iran turned to ruins (Ebn Assir, Bita: 27/6).

Alnasser did anything to reach his goals. He wanted to use the power of Shiie Moslems and therefore, made many plots to attract their attention and went so far that it was believed his mother was a Shiia (Bayani, 2000:128 and Jafarian, 1998:342).

He used the nobility and honor code (Fotovat group) which was very followers in the world of Islam in order to expand his power and penetration. In 1182, he officially dressed as Fotovat group (Saravil) and became the chief of that group (Onsorol Ma'ali Keykavus 1966:246 – Vaez Kashefi Sabzevari, 1971: 31-32). Many court people, nobles and rulers changed into Fotovat codes among them one may call Abubakr bin Ayub, known as Malekol Aadel, the ruler of Egypt and his sons, Almalekol Moazam, Almalekol Kamel, Almalekol Ashraf, the ruler of Khelat and the island and the Saljuqid ruler of Rum (Turkey-Syria zones), Ezeddin Abolmozafar Keykavus Bin Keykhosro

and Shahabeddin Quri... (Ebn Taqtaqi, 1988: 432 and Ebn Bibi, 1971: 45). He succeeded to control the power of this group and use their military forces and popular supports to reinforce Abbasid caliphate in Islam and in his own favor.

When Allaeddin Mohammad Kharazmshah rose to power after his father, Takesh, he faced many local and foreign problems. One of the problems he had to deal with was the political greed of the Abbasid caliph that aimed at rule the world of Islam, especially Iran. As a result, disputes and oppositions grew between him and Mohammad Kharazmshah who was perusing his precedents to gain power and precede the Saljuqid Sultans in Iran. The enmity and hatred between the two powers continued to the death of Alnasser, the Abbasid caliph.

In the early years of his rule, Allaeddin Mohammad Kharazmshah faced many problems and spent most his time to reinforce his power and reclaiming the territory of his father, Takesh. During this time, Atabak Abubakr gave Hamadan to Atabak Uzbek, headed to Isfahan, and occupied that city. In 1203, Shamseddin Idqamesh, one of the slaves of Atabak Jahan Pahlavan took over the power and summoned people in the occupied lands under the flag of the caliph; however, he was killed by Nassereddin Mangoli, another slave of Jahan Pahlavan. The latter succeeded Idqamesh and even invaded Mazandaran (Qafas Oqli, 1988: 246).

One of the important events of this time was change in the Assassins' religion. In 1211, Hassan the third decided to return to Sunni Moslem religion due to ideological problems among the Assassins (resurrection...) that had caused hopelessness and pessimism among the followers. Although, Basurt believes that it was Alnasser, the Abbasid caliph who encouraged Hassan the third to convert into Sunni religion (Basurt, 1970: 196). He (Hassan) sent delegates to Baghdad to receive the Caliph's fitva concerning his being Moslem. Alnaser who was seeking a powerful ally warmly accepted the delegates and called Hassan newly Moslem (Luis 1984: 324-325 and Boel 2002: 5/167). The relationship between the two rulers were very good so far that a number of committed Assassins were serving Caliph and the latter used them to destroy his enemies. Caliph succeeded in destroying Mangoli who had gained high power in a battle between Mangoli and the Caliph's allies; Atabak Uzbek, Jalaleddin Hassan and the Assassins' ruler (for Mangoli had attacked the Assassins' castles) and thus, the territory of the defeated Mangoli was divided among the alleys (Rashededdin, 1995: 1/349). A major part of the territories became the share of Atabak Uzbek and he in turn assigned Seyfeddin Idqamesh to administer those regions. According to Joveyni and Ebn Assir, Qqlamesh was one of the proponents of Sultan Mohammad Kharazmshah (Joveyni, 1996: 2/12, Ebn Assir, Bitā: 25/26). For this reason, after occupying the entire region, he at once summoned people under the name of Sultan and announced himself as the Sultan's follower. In this way, he extended the power and authority of Sultan to Baghdad. The Abbasid

caliph did not accept such proceed and tried to delete Qqlamesh. To do so, he used the Assassins who were serving him and they assassinated Idqamesh when he was greeting the pilgrims (Qafas Oqli, 1988: 248). The murder of Idqamesh and the clashes between Sultan and Kuchlak gave Atabak Uzbek the opportunity to occupy Isfahan. On the other hand, Atabak Sa'd, the ruler of Fars, occupied Rey, Qazvin and Semnan and Sultan was forced to send troops to those regions for reclaiming the territory. He defeated Atabak Sa'd and captured him but, he freed Atabak with the condition of his summoning under the name of Sultan, give shares to the trusted servants of Kharazmshah in his government and send one fourth of Fars yields to him as the tribute (Joveyni, 1996: 2/97-98, Ebn Assir, *Bitā*, 26/28-29 and Jozjani, 1984: 1/271-272). After this victory, Atabak Uzbek; too, declared obedience, summoned in the Sultan's name, coined in his name and sent many gifts for Sultan. In turn, Sultan forgave him and put Azarbaijan under his rule. However, Joveyni and Rashideddin Fazlollah believe that the sultan's act and defeat of Atabak Sa'd and Atabak Uzbek occurred when Sultan was heading to Baghdad with his troop to fight against the caliph (Joveyni, *ibid*, Rashideddin, 1995: 1/341). After the Sultan's victories, he asked Majireddin Sa'd Kharazmi to act as an intermediate and suggest that Abbasid Caliph put the Sultan's name in the summons like Saljuqid and also, to give him the same privileges that Saljuqid had in Baghdad. Caliph, on the other hand, did not accept the offer and stated that if the previous caliphs had given privileges to the Saljuqid or other dynasties was because they had no other ways and it was only due to the necessity while then, the caliph did not face such necessities and if God forbidden, that day came, he would give Sultan Mohammad the same privileges his predecessors had given to the Saljuqid kings. The caliph then sent Sheikh Shahabeddin Sohrevari to Sultan as his ambassador. In his meeting with Sultan, Sheikh narrated a tradition of Prophet of Islam concerning withdrawal from disturbing the sons of Abbas. Sultan answered that he had disturbed none of the Abbas and it was the caliph himself whose prisons were filled with the offspring of Abbas as far as even prisoners' children are born there, he then suggested Sheikh to read those traditions for the Amirolmomenin (the caliph) instead (Nasavi, 1986: 20-22, Mirkhand, 1960: 4/399-400 and Ebn Qaldun, 1989: 4/188). Thus, the negotiations ended without any positive results.

To show the unreliability of Abbasid government, Sultan Mohammad held a meeting attended by great Olama and asked for their Fitva against the Caliph with the excuse that the caliph has kept silent against the unbelievers, did not call for jihad against the crusades, made conspiracy against those who worked hard for propagating religion of Islam such as Sultan Mohammad and incited different sultans and rulers such as Quryan and Qarakhtayan against him, the assassination of the ruler of Mecca by command of the Caliph and by the hands of the Assassins that broke the respect of God's house and the murder of Oqmalesh, the substitute of Sultan in central and western Iran.

Thus, the religious leaders issued the Fitva that the Abbasid are not qualified to be caliph and it was only the Imam Hossein's descendents that shall rule as caliph Amirolmomenin (Jobeyi, 1996: 2/121-122, Rashideddin, 1995: 1/340-341, Khandmir, 1974: 2/646). The Sultan then introduced Alamalek Tarmazi, one of the descendents of Hussini Sadat as the caliph of the Moslems and announced that even in his own troops there were at least one hundred men who were more qualified to become caliph than the Abbasid caliph (Ebn Assir, Bita: 26/97-98 and 27). He then became ready to fight with the Abbasid Caliph and headed to Baghdad.

Sultan Mohammad moved to Baghdad with his troops in 1217. In Hamadan, he sent one of his generals with a group of troops and sent supplementary forces after them. When the troops reached Asadabad strait, a great storm and snowfall stopped them. Many horses and a number of soldiers of Kharazmshah were wasted and the Kurds and the Turks killed the rest (Ebn Assir, Bita: 26/30). The remaining troops withdrew back with many losses. By hearing the news and the invasion of Mongols to the eastern regions of Iran, Sultan immediately headed from Hamadan to Khorasan. People believed that his defeat was the punishment God sent to him for disrespecting the Caliph (Nasavi, 1986: 32, Ebn Assir, Bita, 26/32). The Sultan's defeat had tragic consequences because it was not merely a military defeat; but he lost both in religious and spiritual terms and his creditability among Moslems faded away. In fact, Sultan's defeat was caused by his own mistakes because he started war in Fall and when winter season was in the way. This stopped his troops and since the number of troops was too large, they could not pass straits easily and suffered many losses. When he returned to Hamadan, he immediately omitted the name of Caliph and there were only Samarqand, Heart and some of the Kharazm cities who summoned in public prayers in the name of Caliph of Baghdad (Ebn Assir, Bita: 26/31).

At this time, Sultan became preoccupied by the Mongol's attacks. Some historians believe that the reason Changiz attacked Iran was the letters sent by the Abbasid Caliph and his persuasion to invade Sultan's territory in order to save his own territory. He even agreed with Changiz that the Mongols should only take over Kharazmshahian territory and do not invade the Caliph's territory (ibid, 26/157, Mirkhand, 1960: 5/77, Dastqeyb, 1988:230, Spuler, 1997: 24).

Conclusion:

The relationship between the Abbasid Caliph, Alnasser Ledinollah and Sultan Mohammad Kharazmshahi entered into a new phase in this ear because despite the differences between the two institutes of Caliphate and Kingdom in previous ear, Kharazmshahian showed obedience to the Abbasid Caliphate in many instances; however, Sultan Mohammad Kharazmshah who had succeeded to possess great power, tried to give power to the Shiite, realize their rights and fight against the inhuman and unreligious acts of the caliph, but he did not succeed and in addition to losing his men and army, he suffered

spiritual defeat. This enmity caused that neither Moslems nor the caliph did not help him when he needed the help and this ruined the Kharazmshahian.

References

1. Ebn Assir, Ezeddin Ali, Bita, Alkamel (Great History of Islam and Iran) translated by Abolghasem Halat, Tehran, Elmi Publication, Vol 24-27.
2. Ebn Qaldun, Abdolrahman, 1989, Alebar (History of Ebn Qaldun), translated by Abdolmohammad Ayati, Tehran, Cultural and Research Institute, Vol. 4
3. Ebn Taqtaqi, Mohammad Bin Ali, 1988, Fakhri's History in Ruling and Islamic States, translated by Mohammad Vahid Golpaygani, Tehran, Elmi publication
4. Spuler, Bertold, 1988: History of Mongols in Iran, translated by Mahmoud Mir Aftab, Tehran, Sc & Cultural publication
5. Basverth, Clifford, Edmund, 1970: Islamic Dynasties, translated by Fereydoun Badrei, Tehran, Amir Kabir.
6. Benakti, 1969, Rozatol Alalbab Fimarefatol Tavariq Valansab, by Jafar Shoa'r, Tehran, National Association
7. Boil, J, A. 2002, History of Iran, Cambridge, translated by Hassan Anushe, Tehran, Amirkabir, Vol. 5.
8. Bayani, Shirin, 2000: The Mongols and Ilqanid Rule in Iran, Tehran, SAMT
9. Jafarian, Rasul, 1998: History of Shiite in Iran from beginning to 11th century, Bija, Islamic Propagation
10. Joveyni, Ata Malek, 1996, Jahangoshay history, comments of Mohammad Qazvini, Tehran, Book World Publication, Vol. 2.
11. Jozjani, Menhaj Saraj, 1984: Tabaqat Nasseri, commended by Abdolhey Habibi, Tehran, Book World Publication, Vol. 1.
12. Khandmir, Qiaseddin Bin Homamoddin, 1974, History of Jabibiol Seyr Fi Aqbar Afrad Bashar, Tehran, Khayyam, Vol. 2.
13. Dastgheyb, Abdolali, 1988: Invasion of the Mongols to Iran, Tehran, Elm.
14. Rashideddin Fazlollah, 1995: Jameol Tavarikh, Bahman Karimi, Tehran, Eqbal, Vol. 1,
15. Shabankarehei, Mohammad Bin Ali, 1984: Majmaol Ansab, commented by Mir Hashem Mohaddress, Tehran, Amir Kabir
16. Onsololma'ali Keykavus Bin Eskandar, 1966: Qabusname, by Hossein Yusefi Tehran, Book Translation & Publication Agency
17. Omrani, Mohammad Bin Ali, 1984: Alanbae fi Tarikhoh Kholafa, Taqi Binesh, Mashhad, Book Publication Office
18. Qafas Oqli Ebrahim, 1988, History of Kharazmshahian, translated by Davoud Esfahanian, Tehran Gostar
19. Kashefi Sabzevari, Molana Hossein, 1971, Fotovat Nameh Soltani, Mohammad Jafar Mahjoub, Tehran, Iran Culture Fudnaton
20. Klosner, Carla, 1984: Bureaucracy during Saljuqid, translated by Yaqob Azhand, Tehran, Amir Kabir
21. Lucie Bernard, et al, 1984: The Assassins in History, translated by Yaqub Azhand, Tehran, Mola
22. Mara'shi, Mir Seyed Zahireddin, 1982, History of Tabarestan, Royan and Mazandaran, by Mohammad Hossein Tasbihi, Tehran, Shargh
23. Mirkhand, Mirmohammad Bin Seyed Borhaneddin, 1960, Rozatolsafa, Tehran, Khayyam, Vol. 4.
24. Nakhjavani, Hindu shah Bin Sanjar, Experiences of the Ancestors in history of the Caliphs and their Viziers, commends by Abbas Eqbal, Tehran, Tahuri
25. Nasavi, Shahabeddin Mohamad, 1986, Sitar Jalaleddin Monkabarny, commented by Mojtaba Minovi, Tehran

FARŞA LÜGATLER*

SAİD-İ NEFİSİ

Çeviren: Dr. Şadi AYDIN

ÖZET

Farşça sözlük yazımının kısa bir tarihçesinin anlatıldığı bu tercüme-yazı, Said-i Nefisi'ye ait olup, makalenin aslı, önce Dr. Muin'in tashih ettiği Burhan-ı Katı sözlüğünün mukaddimesinde yayınlanmış, daha sonra bu haliyle muhtasar olarak, Allame Dehhoda'nın meşhur lüğatinin mukaddimesinde yayınlanmıştır. İlk dönemlerden (Sasaniler) başlamak suretiyle, İslami dönemlerde (Tahiriler, Saffariler ve Samaniler) yapılan Farşça sözlük çalışmalarını ve daha sonraki dönemleri ihtiva eden bu makalenin sonunda, Farşça-Farşça sözlüklerin bir listesi de verilmiştir.

ANAHTAR KELİMELEK

Farşça Sözlük, İran dili, İran Edebiyatı, Deri Farşçası, Pehlevi Dili.

ABSTRACT

This critical translation, which is a short history of the writing of the Persian Dictionary, belongs to Said-i Nefisi. The original version of this article was first published in the introduction of Burhan-ı Katı, which is a dictionary revised by Dr. Muin, and later was republished in the introduction of Allame Dekhoda's famous dictionary. This article, which includes the Persian dictionaries that are worked on starting from the early periods (Sassanids) to Islamic period (Tahiris, Saffaris and Samanids), has also a list of Persian-Persian dictionaries in the end.

KEY WORDS

Persian Dictionary, Iranian language, Iranian Literature, Dari Persian, Pahlavi language.

İran dilleri hakkında elde bulunan en eski sözlüklerden birisi, Oim Sözlüğü¹ ve diğeri ise, Minahıtay adıyla bilinen, aynı zamanda Pehlevik Sözlüğü² de denilen, sözlüktür. Bu her iki sözlüğün Sasaniler döneminde veya Sasaniler devrine yakın bir asırda telif edildiğine dair karineler bulunmaktadır.

Fakat, modern Fars dili için sözlük yazımı tarihi, İranlıların Arap dili için yazdıkları sözlüklerle yaklaşık olarak muasırdır. İslami dönemde sürekli

*Said-i Nefisi'ye ait olan bu makale, Dehhoda'nın Lügat-namesi'nin mukaddimesinden alınarak tercüme edilmiştir.

¹- Hans Reiohelt, Der Frahang-i Oim, Vienna 1900.

²- Hoshang and Haug, An Old Pazand Glossary, With Index and Essay on Pahlavi; Bombay and London, 1870; H.F.J. Junker, The Frahang-i Pahlavik. Heidelberg 1912.

olarak kendisine “Deri dili” denilen günümüz Farsçası, yakın bir ihtimalle İslam öncesi dönemlerde dahi bu isimle anılıyordu. Sasani devrinden itibaren, Rey şehrinin kuzeyinde, güneyinde ve batısında bulunan İran halkının hepsi Pehlevi diliyle konuşmaktaydılar. Fakat Rey’in doğusunda bulunan halk “Deri dili” ile anlaşmaktaydılar. İslami dönemde, Tahiriler devriyle birlikte yavaş yavaş Deri dili ile bir edebiyat ortaya çıkmıştır. Saffariler ve daha ziyade olarak Samaniler devrinde bu edebiyat dili çok geniş bir alana yayılarak zamanla Pehlevi dilinin konuşulduğu sınırlar içerisinde daha çok tesirde bulunmuştur.

Deri dili intişar ederken Pehlevi diline sahip olan insanlar kendilerine Deri dili öğretecek kitaplara ihtiyaç duymuşlardır. Bu durum şimdi kullanmakta olduğumuz Fars dili yani Deri dili, sözlük yazıcılığına başlangıç teşkil etmiştir.

Onbirinci yüzyılın ilk yıllarına kadar, İran ve Hint sözlük yazarlarının elinde bir lügat bulunmaktaydı. Bu lüğatin küçük bir kitapçık olduğu anlaşılmalıdır. Sözlük yazarları onu “Risale-yi Ebu Hafs-ı Soğdi” diye adlandırmışlardır. 1005 yılı Zilkadesinde telifi tamamlanan, “Ferheng-i Cihangiri” müellifi, Cemaleddin Hüseyin bin Fahreddin Hasan Ancu, 1008 senesinde telif edilen “Ferheng-i Serveti” yazarı Muhammed Kasım bin Hac Muhammed Serveti Kaşani ve 1028’de bitirilen “Mecmaü’l-Fürs” yazarı mezkûr sözlükten faydalanmışlardır.

Öyle görülmektedir ki, Deri dili için sözlük yazımı hicri beşinci yüzyılda, yani Deri dilinin giderek kendi asli sınırlarının dışında intişar bulması zamanında gelişmiştir.

Katip Çelebi, Keşfüzünun’un “ta” harfinde şöyle yazmıştır: “Tefasir fi Lügatü’l-Fürs li-Hekim Katran el-Armuyi”, bununla birlikte, Katran’ın Farsça sözlük telif ettiğine bir başka delil olarak da, yine Esedi’nin kendi lügat mukaddimesinde şöyle dediğine şahit oluyoruz: “Katran, şair kitabı kerd” ve belki de bu kitabın adı Katip Çelebi’nin söylediği “Tefasir” olabilir. Nasır Hüsrev, “Sefer-name”sinde h. 438 Rebiülevvel’inde, Tebriz’de ikamet ettiği bir yerden bahsediyor ve şöyle diyor:

“Tebriz’de, Katran namında iyi şiir söyleyen bir şair gördüm, ama Farsçayı iyi bilmiyordu, yanıma geldi, “Muncik” ve “Dakiki” divanlarını getirdi ve benim yanımda okudu. Kendisi için zor olan manaları bana sordu, cevapladım o da şerhini yazdı ve kendi şiirlerini bana okudu.”

Nasır Hüsrev’in, “Farsçayı iyi bilmiyordu” lafzından anlaşılacak şudur ki; Azerbaycan’ın kullandığı dil, Deri dili değildir ve Katran, bu dili iyi bilmemektedir. Bu cihetle, Deri diline sahip Muncik ve Dakiki’nin şiirlerinin manalarını Nasır Hüsrev’den sormaktadır ve daha sonra bundan dolayı bir sözlük yazmıştır.

Buna göre, 465 h. yılında vefat eden meşhur şair “Şerefü’z-zaman Katran bin Mansur Armuyi” bu alanda bir lügat kitabı yazmıştır.

Şimdi, bu alanda bulunan en eski kitap “Ebu Mansur Ali bin Ahmet et-Tusi”nin “Ferheng” veya “Lügat-i Fürs-i Esedi” isimleriyle de bilinen “Lügat-name” adlı eseridir. Bu eseri, “Gerşasbname”yi nazmettikten yani 458 hicriden sonra telif etmiştir. Hidayet, “Mecma’ul-Füseha”da Esedi’nin vefatını 465 h. olarak kaydetmiştir. Esedi, “Lügat-name”sini 458 h. ile 465 h. yılları arasında telif etmiştir.

Esedi, “Ferheng”in mukaddimesinde şöyle söyler:

"Evladım, “Hekim Celil Evhad Erdeşir bin Deylemsiper en-Necmi eş-Şair” benden her kelimeye Fars şairlerinin şiirlerinden, bir ya da iki beyit şahidi bulunan bir sözlük istedi. Onu alfabetik olarak hazırladım.”

Esedi’nin bu lügatnamesi, üzerinde en çok oynama yapılan, her devirde tamamlamak için bir şeyler ilave edilen bir kitaptır. Öyle ki, Esedi’ye ait olan bölümü tesbit etmek adeta mümkün görülmemektedir. Bütün bunlara rağmen çok faydalı ve ilgi çekici bir kitaptır. Esedi’den sonra gelen lügat yazarlarının kaynağını ve esasını oluşturmuştur.

Zahiren, Esedi’nin “Lügat-name” telifinin ardından İran’da uzun bir müddet buna benzer bir kitap telif edilmemiştir ve bu kitap herkesin müracat ettiği bir eser olmuştur.

Esedi’nin sözlüğünden sonra, IX. hicri yüzyılda, Hindistan’da bu işe yeniden el atıldı. Bunun sebebi, IX. hicri yüzyılda her geçen gün Hint’te müslüman ve Farsça konuşan padişahlar silsilesinin artmasıydı. İran’dan uzakta bulunan Hint halkı, eskisinden daha fazla olarak bütün Hint hükümet ve saraylarının dili olan Farsçaya ihtiyaç duyuyordu. Hindistan’da Kadı Han Bedr Muhammed Dehlevi’nin telif ettiği “Adatu’l-Füzela” (822 h.’de tamamlanmıştır) Farsça ilk yazılan sözlüklerden birisidir. Bundan başka Ahmed Müniri’nin “Şeref-name” isimli lügati ve İbrahim Kıvameddin Faruki’nin “Ferheng-i İbrahimi” (878 h.’de tamamlanmıştır) adlı eserleri telif edilmiştir.

Elbette, Farsça lügatlerin tam bir fihristini çıkarmak çok güçtür. Şu ana kadar ulaşılabildiklerimizin sayısı iki yüzü aşkındır. Arapça-Farsça, Türkçe-Farsça gibi sözlüklerin yanında Avrupa dillerinden Farsça’ya, Farsça’dan Avrupa dillerine olan lügatler de bulunmaktadır ki, bunların sayısı yukarıda zikredilen sayıdan çok fazladır. Aşağıda sadece Farsça’dan Farsça’ya olan lügatlerin alfabetik listesi verilmiştir.

- 1-Adatu’l-Füzela, Kadı Han Bedr Muhammed Dehlevi
- 2-Asafu’l-Lügat, Şemsu’l-Ulema Nevvab Aziz Ceng Bahadır
- 3-Armağan-ı Asafî, Muhammed Abdulgani Han

- 4-İstiarat-ı Serveri
- 5-Eşrefü'l-Lügat, Muhammed bin Abdulhahk
- 6-Eşherü 'l-Lügat, Gulamullah Behkin Hansuyi
- 7-Istılahat-ı Şuara, Rahimüddin
- 8-Uknumu'l-Lüga
- 9-Enisü'l-Mütehayyirin
- 10-Bahru'l-Efazıl, Muhammed bin Kavam
- 11-Bahru'l-Fezail, Muhammed bin Kavam el-Belhi el-Keri
- 12-Bahr-ı Acem, Muhammed Hüseyin Kadiri(1272)
- 13-Burhan-ı Cami, Muhammed Kerim ibn-ı Mehdikali Tebrizi,1206
- 14-Burhan-ı Katı, Muhammed Hüseyin bin Halef Tebrizi, 1062
- 15-Bahar-ı Acem, Laletik Çend Bahar Hindi,1156
- 16-Peyveste-yi Ferheng-i Farisi-yi Manzum, Mirza Seyyid Muhammed Han Emiri Ferehani Edibü'l-Memalik
- 17-Telif-i Yusufi, Gulam Yusuf
- 18-Tuhfetü'l-Ahbab, Hafız Ubehi, 936
- 19-Tuhfetü's-Saade veya Ferheng-i İskenderi, Mahmud bin Ziyaeddin Muhammed, 912
- 20-Tuhfetü's-Sıbyan
- 21-Tuhfetü'l-Fakir, (manzum lügat)
- 22-Tuhfe-yi Şahidi
- 23-Tefasir, Şerefü'z-Zaman Katran ibn-i Mansur Emevi
- 24-Cami-ül-Fars
- 25-Cami-ül-Lügat-i Manzum, Niyazi Hicazi
- 26-Can-ı bi Can
- 27-Çerağ-ı Hidayet, Siraceddin Alihan Arzu (öl. 1169.)
- 28-Hüsnü'l-Ebab
- 29-Hazinetü'l-Emsal, Seyyid Hüseyin Şah Hakikat
- 30-Hıyaban-ı Gülistan (manzum sözlük), Mevlevi Muhammed Ali
- 31-Desturu'l-Asar, Abbas bin Muhammed
- 32-Desturu'l-Efazıl, Hacet Hayrat Dehlevi
- 33-Desturu'l-Füzela
- 34-Desturu'l-Lügat
- 35-Destur-ı Sohen
- 36-Kitabu't-Dakayik
- 37-Delil-iSati
- 38-Dibacu'l-Esma
- 39-Dirine
- 40-Divanu'l-Edeb
- 41-Risaleti'n-Nasriye
- 42-Risale fi Lugatü'l-Fürs, Kemal Paşazade

- 43-Risale-yi Ebu Hafs Soğdi
 44-Risale-yi Hüseyin Vefayi
 45-Risale-yi Muhammed Efendi
 46-Risale-yi Muhlis Kaşani
 47-Risale-yi Müfredat ve Mürekkebat
 48-Risale-yi Mir Muhammed Efdal Sabit
 49-Rahnüma-yı Suhulet
 50-Zefan-Guya
 51-Zevahiru'l-Lügat, Ebu'l-Necib Muhammed Cevanrudi
 52-Suhenname-yi Nizami, Said bin Nasr bin Temim Gaznevi
 53-Siracü'l-Lüga, Siraceddin Alihan Arzu (öl.1169) (telif 1147)
 54-Sürme-yi Süleymani
 55-Şerh-i İstılahat-ı Sufiye-yi Şeyh ibn-i Attar
 56-Şerhu'l-Esma
 57-Şerefü'l-Lügat, Mîr Hasan Dehlevî
 58-Şerefname-yi Münîrî veya Ferheng-i İbrahimî, İbrahim Kıvamüddin Farukî(878)
 59-Şemsü'l-Lügat, Joseph Britojians, (Hindistan) 1220
 60-Sehahü'l-Acem, Şeyh Yahya Emri Rûmî Kurşî
 61-Zarurü'l-Mübtedî, Seyfeddin bin Kaimullah Azimâbâdî
 62-Gıyasü'l-Lügat, Muhammed Gıyasüddin bin Celâleddin bin Şerafeddin Mustafa Âbâdî Rampurî 1242
 63-Firdevsü'l-Lügat, Ataullah
 64-Kitab-ı Fürs, Seyyid Şerif Lâhicî
 65-Fermud-ı Sarya Ferheng-i Nefisî, Dr. Mirza Ali Ekber Han Nefisi Nazımü'l-Etibba
 66-Ferheng-i Ânenderec, Muhammed Pâdişâh Şad bin Gulam Muhyiddin 1306
 67-Ferheng-i Ayetî Abdülhüseyin Ayetî
 68-Ferheng-i Ahlak-ı Nâsırî
 69-Ferheng-i İskendername-yi Berî, Mîr bin Hasan
 70-Ferhengü'l-Ef'âl, Hûmî Suhrâb
 71-Ferheng-i Elfâz-ı Garibe ve İstılâhât-ı Nadire-yi Şehname
 72-Ferhengü'l- Lihdad Serhendî
 73-Ferheng-i Emîrî, Münşi Muhammed Emîriddîn
 74-Ferheng-i Encümenârâ-yı Nâsırî, Rıza Gulihan Hidayet Emirü'ş-Şuârâ
 75-Ferheng-i Bazargânî
 76-Ferheng-i Beşirhan (telif 11. yy.)
 77-Ferheng-i Bûstân, Mîr bin Hasan
 78-Ferheng-i Baharistan, Muhammed Ali Tebrizî Hıyâbânî
 79-Ferheng-i Pîşeveran

- 80-Ferheng-i Câferî
- 81-Ferheng-i Cihangîrî, Cemaleddin Hüseyin bin Fahreddin İncü, 1035
- 82-Ferheng-i Hüseyin Vefâî
- 83-Ferheng-i Hüseyini, Hüseyin bin Ahmed
- 84-Ferheng-i Destan-ı Türktazan-ı Hind
- 85-Ferheng-i Desatir
- 86-Ferheng-i Divan-ı Hakani
- 87-Ferheng-i Reşidi, Abdurreşid Tetavi, 1077
- 88-Ferheng-i Serveri, Muhammed Kasım bin Hac Muhammed Serveri,1008
- 89-Ferheng-i Sikendername, Seyyid bin Hasan bin Seyyid Kasım
- 90-Ferheng-i Siyasi, Rıza Azerhaşi
- 91-Ferheng-i Elfaz-ı Nadire ve İstilahat-ı Garibe-yi Şehname-yi Firdevsi
- 92-Ferheng-i Şahname, Rızazade Şafak
- 93-Ferheng-i Şerhü'1-Esma, Abdulvasi Hansuyi
- 94-Ferheng-i Şeyhzade Aşık
- 95-Ferheng-i Şeyh Abdurrahim Bahari
- 96-Ferheng-i Şeyh Mahmud Bahari
- 97-Ferheng-i Zamiri
- 98-Ferheng-i Asimi
- 99-Ferheng-i Alemi
- 100-Ferheng-i Abbasi, Sadruddin Ahmed bin Muhammed Rıza Naibüssadr Tebrizi, 1225
- 101-Ferheng-i Abdullah Nişaburi
- 102-Ferheng-i Acayib
- 103-Ferheng-i Ali Nikpey
- 104-Ferheng-i Fahri Kavvas (telif 7. yy.)
- 105-Ferheng-i Kadı Zahir
- 106-Ferheng-i Katuziyan, Muhammed Ali Katuziyan
- 107-Ferheng-i Gülistan Şamil-i Lügat-i Gülistan, Cüneyd bin Abdullah Musevi
- 108-Ferheng-i Gülistan ve Bustan, Hemu
- 109-Ferheng-i Lügat-i Mesnevi, Şah Abdullatif
- 110-Ferheng-i Mübarekşah Gaznevi
- 111-Ferheng-i Mücmeli, Hafızullah Muhammed
- 112-Ferheng-i Muhteşemi
- 113-Ferheng-i Muhammed bin Kays
- 114-Ferheng-i Muhammed Hinduşah
- 115-Ferheng-i Mahmudi, Hacı Mahmud Ali
- 116-Ferheng-i Muhtasar
- 117-Ferheng-i Miftahu'1-Kenz, Kadı Hüseyin bin Hacı Muhammed
- 118-Ferheng-i Manzume
- 119-Ferheng-i Mansur Şirazi

- 120-Ferheng-i Mirza İbrahim bin Şah Hüseyin Isfahani
121-Ferheng-i Nadire-yi Şehname
122-Ferhengname-yi Nefisi, Said Nefisi
123-Ferheng-i Nayab
124-Ferheng-i Nasiriye, Hekim Muhammed Nasır
125-Ferheng-i Nizam, Seyyid Muhammed Ali Dai el-İslam
126-Ferheng-i Nizami, Vahid Destgirdi
127-Ferheng-i Nev, Hasan Amid ve Feridun Şadman
128-Ferheng-i Nevbahar, Muhammed Ali Tebrizi Hıyabani
129-Ferheng-i Babayi
130-Ferheng-i Yusuf u Züleyha-yı Cami, Mir bin Hasan
131-Fevaid-i Burhani
132-Kıstasu'l-Lüga, Şeyh Nureddin Yusuf Hekim
133-Kunye't-Talibin
134-Kunyeti'l-Fetiyan
135-Kesiru'l-Fevayid, Şah Muhyiddin
136-Keşfü'd-Dakayık, Hafız Muhammed Mansurhan
137-Keşfü'l-Lügat, Muhammed Abdurrahim Kami
138-Keşfü'l-Lügat, Muhammed Abdurrahim bin Ahmed Sur
139-Gencü'l-Lügat,
140-Gencname-yi ibn-i Tayfur, Ali bin Tayfur Mekki
141-Lüccetü'l-Acem
142-Lisanu's-Şuara
143-Letayifü'l-Lügat, Abdullatif bin Abdullah Kebir Yezdi
144-Lügatü'l-Mübtedi
145-Lügat-i Alemgiri, Mevlevi Fazıl Dehlevi
146-Lügat-i Kişveri
147-Lügat-i Beşirhani, Beşirhan
148-Lügat-i Seyyid Fahreddin
149-Lügat-i Farisi, İtimadu's-Sultana Muhammed Hasan Han
150-Lügat-i Fürs veya Lügatname, Esedi Tusi
151-Lügat-i Muhammed Nizameddin
152-Lügatname, Ali Ekber Dehhuda
153-Kitabu'l-Lüga
154-Mecme'l-Fürs, Muhammed Kasım bin Hac Muhammed Serveri Kaşani,
1028
155-Mecmu'l-Lügat, Ebu'l-Fazl bin Mübarek İlämi
156-Mecmuatü'l-Üns Fi Lügatü'l-Fürs
157-Mahmudü'l-Lügat, Mahmud bin Abdulvahid
158-Muhtasaru'l-Lügat, Mevlevi Cafer
159-El-Muhammesatü'l-Edebiye-yi Manzum, Sirac Kadı

- 160-Medaru'l-Efazıl, Şeyhü'l-Lihdad Serhendi (telif, hicri 1001)
161-Müzeyyili'l-Ağlat
162-Müşkilatü'l-Fürs
163-Mustalahatu's-Şuara, Vareste
164-Mazharu'l-Acayib, Ketil
165-Miyaru'l-Lüga
166-Miyar-ı Cemali, Şemseddin Fahri İsfahani (telif 744)
167-Nesayihî'd-Düriye
168-Miftahu'l-Edeb, Mutahhar bin Ebi Talib Laziki
169-Miftahu'l-Bedayi, Vahid Tebrizi Şair
170-Miftahu'l-Hakayık fi Keşfü'l-Dakayık, Sultan Muhyiddin
171-Miftahu'l-Kenz, Kadı Hasan Bin Hacı Muhammed
172-Miftahu'l-Meani, Füsuni bin Abdullah Şair
173-Miftahu'l-Mazulat
174-Miftah-ı Gülistan, Ebu'l-Feyz Eminiddin
175-Mülhikat-ı Burhan-ı Katı
176-Mülheme der Lügat-i Huruf-i Mühlime, Müfid bin Muhammed Ali İsfahani
177-Mevaidi'l-Fevaid
178-Müeyyidi'l-Füzela, Şeyh Muhammed Lad Dehlevi
179-Mühezzebü'l-Lügat
180-Nüzhetü's-Sıbyan
181-Nesimü'l-Ahbab, (manzum lügat)
182-Nasirü'l-Lügat
183-Nazirü'l-Lügat
184-Nevadirü'l-Lügat, Ferruhi
185-Nevadirü'l-Mesadir, Bahar Hindi
186-Vajeha-yı Nev (İran Dil Kurumu baskısı, 1319)
187-Vesiletü'l-Makasıd
188-Heft Kulzüm, Gazi-ed-Din Haydar

DİL MESELESİ

Dr. IJAZ SHAFI GILANI,
SYED MUTTAQEEN-UR-RAHMAN¹

Çeviren: Celal SOYDAN²

ÖZET

Bu çalışma, Ulusal Dil Kurumu adına Gallup Pakistan (Pakistan Kamuoyu Enstitüsü) tarafından yapılmış olan bilimsel bir ankete dayalıdır. Anket, ülke bazında istatistiksel olarak seçilmiş yaklaşık 100 köy ve 75 şehirde yürütülmüştür. Anket, Pakistan halkının büyük bir çoğunluğu için gerek resmi ve gerekse gruplar arası iletişimde Urdu dilinin ortak bir bağlayıcı dil olduğu yönünde hiçbir şüphe bırakmamıştır. Açık bir şekilde ortaya konmuştur ki, ülkenin resmi dili Urdu dilidir.

ABSTRACT

The study is based on a scientific survey conducted by Gallup Pakistan (Pakistan Institute of Public Opinion) for National Language Authority. The survey was conducted in approximately 100 statistically selected villages and 75 towns all over the country. The survey left us in no doubt that Urdu, indeed, is the common link language of the majority of the people of Pakistan, particularly for formal liaison and inter-group communication. It should be clearly acknowledged that Urdu is the official language of the country.

Giriş

Pakistan'ın geniş ovaları, tepeleri ve çöllerinde çok değişik yerel ağızlar, lehçeler ve diller konuşan insanlar yaşamaktadır- bunlar arasında Urdu dili, Farsça ve İngilizce'nin yanı sıra Pencabi, Sindhi, Baluçi, Paştö, Braohi, Saraiki, Hindko, Balti ve Shina yer almaktadır.

Bu çok dilliğinin ışığı altında şu soru ortaya çıkmaktadır: Bunlardan hangisi okullarımız ve kolejlerimizde eğitim dili olarak kullanılabilir? Pakistan Kamuoyu Enstitüsü bu soruya yanıt bulabilmek için yeni bir anket yürütmüştür. Varılan sonuç ise şu şekildedir:

Hane bireylerinin / ailelerin %62'si çocuklarının Urdu dilinde eğitim görmesini istemişlerdir. %14'lük bir kısım İngilizce taraftarı ve %12'lik bir

¹ Ijaz Shafi Gilani, Massachusetts Institute of Technology (Massachusetts Teknoloji Enstitüsü) Politik Bilimler doktora derecesine sahip olup İslamabad Quaid-e-Azam Üniversitesi'nde Uluslar arası İlişkiler dersi vermektedir. Mattaqeen-ur-Rahman, İstatistik ve Bilgisayar Bilimi eğitimine sahip olup Pakistan Kamuoyu Enstitüsü'nde Veri İşleme Yöneticisidir.

² Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

kısım ise Sindhi taraftarıdır. %3'lük bir kesim Urdu dili, İngilizce ve Sindhi dışında bir dili tercih etmektedir. %9'luk bir kesim ise soruyu yanıtlamamıştır.

Daha ileri araştırmalar öğrencilerin %62'sinin gerçekte Urdu dilinde, yaklaşık %12'sinin Sindhi dilinde ve sadece %7'sinin ise İngilizce eğitim veren okullara gittiğini göstermiştir. Bu, çocuklarını İngilizce eğitim veren okullara göndermek isteyen ailelerin sadece yarısının bunu yapabildiği anlamına gelmekteydi. İngilizce eğitim veren okullara istekli olan %14'lük bir oran ile bunu gerçekleştirebilen %7'lik bir oran arasındaki fark merak uyandırıcı olmamasına rağmen ilginçti.

İngilizce eğitim, kentsel alanlarda (%20) kırsal alanlarda (%11) olduğundan daha popülerdir.

Urdu dilinde eğitimin popülaritesi Pencab ve Kuzey-Batı Sınır Eyaleti bölgelerinde son derece baskındır. Bu iki bölgedeki anketi cevaplayanların hemen hemen %72'si çocuklarının Urdu dilinde eğitim almalarını istemektedir. Kıyaslamalı bir şekilde verildiğinde bu rakamlar Beluçistan ve Sindh'de sırasıyla %60 ve %27'dir.

Sindh'deki durum diğer üç bölgede elde edilenden farklıdır, çünkü bu bölgede Sindhi dili hakim eğitim dilidir. Sindh'deki ailelerin hemen hemen %72'si kendilerinin Sindhi dilinde eğitimde ısrarlı olduklarını beyan etmişlerdir. Fakat Sindh'in Karaçi ve Haydarabad gibi büyük şehirlerinde sadece %10'luk bir kesim Sindhi dilinde eğitim taraftarıdır. Bu şehirlerde Urdu dili ve İngilizce yaklaşık %90'lık bir oranda tercih edilmektedir. İngilizce eğitim şehirlerde ve halkın daha fazla eğitilmiş olduğu kesimlerde kırsal alanda olduğundan daha popülerdir. Karaçi, Lahor, Rawalpindi ve İslamabad gibi büyük şehirlerde anketi yanıtlayanların %30'luk bir kesimi İngilizce taraftarıdır. Yaklaşık yüz bin nüfuslu şehirlerde %13, köylerde ise %11'lik bir kesim İngilizce taraftarıdır.

Yüksek gelirli aileler grubunda %30, orta gelirli aileler grubunda %21 ve düşük gelirli aileler grubunda ise %10'luk bir kesim İngilizce taraftarıdır.

Anketi yanıtlayanların eğitimin değişik aşamalarında (İlk, Orta, Lise, Üniversite) belirli bir dilin (Urdu, İngilizce ve Sindhi) eğitim dili olarak uygun olabileceği konusunda verdikleri yanıtlar arasında da gözle görülür farklılıklar söz konusudur. Yüksek düzeyli eğitimde, diğerlerinde baskın olan Urdu dili tabanının bir kısmını İngilizce'ye kaptırmıştır. Bu seviyede halkın görüşü %45 Urdu dili ve %34 İngilizce yönündedir. İlkokul aşamalarında ise halkın tercihi %70 Urdu ve sadece %4 oranında İngilizce yönündedir.

İlkokuldan üniversiteye kadar olan seviyelerde dillerin popülerlik yüzdelerindeki değişimler de yine yüksek eğitimde İngilizce hâkimiyeti kuralından kaynaklanıyor gibi görünmektedir.

Araştırmadan elde edilen ilginç bir sonuç ise, anketi yanıtlayanların %30'unun yüksek eğitimde İngilizce taraftarı olmasına rağmen sadece %26'lık bir kesimin rekabete dayalı sınavlarda İngilizce olmasını istemeleridir.

Araştırmanın ortaya çıkardığı kesin bir sonuç da, Pakistan halkının büyük bir çoğunluğunun günlük konuşmalarında yerel lisan/lehçeler kullanmasına rağmen yazışmalarında Urdu dilini kullanıyor olmasıdır. Yaklaşık %62'lik bir kesim mektuplarında Urdu dili, %16'sı Sindhi ve %3'ü ise diğer dilleri kullanmaktadır. Bu amaçla İngilizce sadece %1'lik bir kesim tarafından kullanılmaktadır.

Anketi yanıtlayanların %22'si yazışma dili ile ilgili dil seçeneklerini söylememişlerdir. Muhtemelen bunların çoğu okuma veya yazma bilmemektedir.

Bulguların Yorumu

Eğitim, istihdam ve dil gibi meselelerde kamuoyumuzun görüşünü yorumlamadan ve analiz etmeden önce Kamuoyu görüşü ile Politika arasında ilişki kavramına atıfta bulunmalıyız.

Temsil etme özelliği taşıyan Kamuoyu Görüşü anketlerinin önemli bir avantajı bunların daha aktif ve sesi çıkan kesim yerine bir toplumu oluşturan tüm kesimler/sınıflar/grupların görüşünü yansıyor olmalarıdır. Bu da, bir toplumdaki daha aktif, sesi duyulan bireylerin veya grupların diğerlerini – bunlar arasında Politikacılar da yer alır- yanlış yönlendirecek ve kamuoyu görüşünü gerçekten ortaya koyamayan bir yolla meseleleri gündeme getirebilmesi şeklindeki yanlış durumu düzeltebilir. Bu tür durumlarda Politikacılar doğru politik kararları alamazlar. Aynı zamanda sessiz azınlık – veya çoğunluk- muzdarip olur, kabullenir veya isyan eder veya basitçe kendini beklenmeyen veya uygun olmayan bir yolla ifade etme imkânlarını gözler. Herhangi bir grubun sessizliği onun var olmadığı veya o grubun fikrinin şimdi veya gelecekte başka bir durumda bir sonuç getirmeyeceği anlamında alınmamalıdır.

Gerçekte sessiz grupların veya kesimlerin –özellikle de bunlar çoğunlukta olduğunda- fikirlerinin göz ardı edilmesi bir talihsizliktir. Aynı zamanda sosyal meselelerde kamuoyu görüşünü inceleyip değerlendirirken yaşadığımız dönemin gerçekleri ve şartlarını da daima göz önünde bulundurmalıyız. Yine aynı şekilde fikirlerimizin geleceği şekillendirmesinden de çekinmemeliyiz. Düşüncemiz asla zaman ve mekânımızın değerleri ile kaybolup gitmemelidir.

Bu yüzden, yeni ve orijinal bir düşünce ile karşılaştığımızda veya yeni politikalar ortaya koyarken kamuoyu görüşünün mevcut durumunu veya kamuoyu görüşünün durağan bir şey olmadığını daima göz önünde

bulundurmak oldukça önemlidir. Metamorfoza uğrar ve bir takım değişimler sergileyebilir. Değişimler bazen son derece hızlı gerçekleşebilir. Ortamdaki ve liderlikteki sosyo-ekonomik değişimler ortaya çıkan durumlara göre fikirlere de yansır.

İngilizce ve Statüko

Anket analizinde vardığımız sonuç; halkın büyük bir çoğunluğu eğitimin her aşamasında eğitim dilinin ve rekabete dayalı sınavların dilinin Urdu dili olmasını istemektedir. Fakat aynı zamanda bu vazifeyi İngilizce'ye yüklemek isteyen bir grup insan da mevcuttur.

İngilizceyi eğitim dili olarak isteyenler çoğu durumlarda ileri gelenler olduğu görülmektedir ve mevcut yönetim yapısında İngilizce'nin baskın bir rol oynaması gerçeğinden de etkilenmiş olabilmektedirler. Onlar için, açılmış bir izde yürümek daha kolaydır.

Yüksek eğitim düzeyinde görüşün İngilizce lehine kaymasının diğer bir nedeni de İngilizce'nin statükoyu idame ettirmesi ve elit kesimin çok sayıda daha az sesi yükselen yerli insan üzerine baskın oluşuna yardımcı olması olabilir. Eğitim ve ticaret dili olarak İngilizce toplumdaki güçlü ve etkili kesimi daha avantajlı bir pozisyona getirir ve bunlar İngilizce'yi diğerlerinden daha fazla desteklerler. Fakat her ne zaman ve her nerede olursa olsun her hangi bir kesim İngilizce'den dolayı muzdarip olursa (örneğin rekabete dayalı bir sınavda) kendilerini sisteme ve dile karşı ifade etmekten de çekinmemektedirler.

Anket aynı zamanda Pakistan'ın çok-dilli bir toplum olmasına rağmen ülke çapında resmi durumlarda ve yazışmalarda Urdu dili kullanımına yönelik bir birlik olduğunu da ortaya koymaktadır.

Anket, Pakistan halkının büyük bir çoğunluğu için gerek resmi ve gerekse gruplar arası iletişimde Urdu dilinin ortak bir bağlayıcı dil olduğu yönünde hiçbir şüphe bırakmamıştır.

Halkın büyük bir çoğunluğu Urdu dilinin eğitim dili olmasını istemekte ve yine aynı şekilde rekabete dayalı sınavlarda da kullanılmasını istemektedirler.

Bölgesel Diller

Anket, aileler ve gruplar arasında bölgesel dillerin iletişim ve konuşmada popüler seviyede kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle dil konusunda politikalar ortaya koyarken bölgesel dillerin popülerliğine göre bu olgu göz ardı edilmemelidir ve resmi amaçla bölgesel dillerin kullanıldığı alanlarda (Sindh bölgesinin iç kesimlerinde olduğu gibi) bu dillere devam edilmelidir. Diğer taraftan bölgesel dillerin resmi amaçla kullanılmadığı alanlarda (Pencab bölgesinin geniş bir kesiminde olduğu gibi) bölgesel dili

ulusal dil Urdu dili yerine kullanmada ısrar etmeye hiç gerek yoktur. Açık bir şekilde ortaya konmuştur ki, ülkenin resmi dili Urdu dilidir.

Adaletsizlik Aracı

Pakistan'da –ve diğer Müslüman toplumları için- grup kimliği dile bağlı değildir. Dil sadece fikirlerin ifade edilmesinde kullanılan bir vasıta. Dil bu yüzden ulusal benlik için bir ölçüt olmaktadır. Dilin sosyal ve ekonomik adaletsizliğin bir aracı olmasına müsaade edilmemelidir. Tarihsel olarak İngilizce, Güney Asya'da İngilizce bilen elit kesimin (ileri gelenler) sessiz ve muzdarip bir çoğunluğun üzerinde sosyo-ekonomik üstünlüğünü sürdürebilmek için ağır bir şekilde uygulanmış ve kullanılmıştır.

Sıradan durumlarda, politikacıların Meclis kararlarını duyan ve anlayan bu İngilizce bilen imtiyazlı kesimdir ve bu yüzden kararları etkileyebilecek pozisyonda olanlar da yine sadece onlardır.

Anketimiz kırsal kesimde yaşayan daha az eğitilmiş ve daha düşük gelirli sayılabilecek kesimlere de şehirlerde yaşayan eğitilmiş ve yüksek gelirli gruplarla birlikte fikirlerini ifade etme imkânı vermeye çalışmıştır. Aslında imtiyazsız gruplar Pakistan halkının büyük bir çoğunluğunu teşkil etmektedir. Onların da ülkenin karşılaştığı önemli konular ve problemler hakkında net fikir ve görüşleri vardır. Onların görüşleri de göz önünde bulundurulmayı hak etmektedir.

Ankete bağlı olarak toplanan ve tablo haline getirilen veriler okuyucuların bakmaları ve yorumlamaları için elverişlidir. Okuyucuların tabloları dikkatlice okuduktan sonra varacakları sonuçlar bizimkilerden farklı olabilir. Her türlü görüş farklılığına da açığız. Aslında görüş farklılığı genelde araştırmanın nedenine yardımcı olur ve onu anlamlı kılar.

ANKET SONUÇLARI

Tercih Edilen Eğitim Dili:

Anketi yanıtlayanlara şu soru sorulmuştur: “Çocuklarınızı Urdu dilinde veya İngilizce eğitim yapan okullara göndermeyi tercih eder misiniz?”

Bu soruya verilen yanıtlar aşağıda verilmiştir.

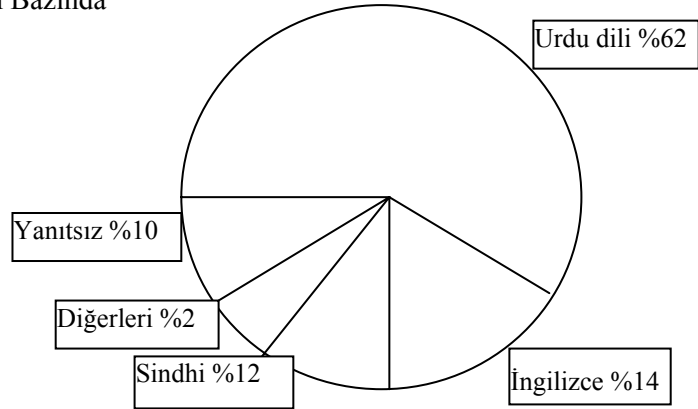
Farklı Bölgelerde Tercih Edilen Eğitim Dili

	Urdu Dili %	İngilizce %	Sindhi %	Diğer %	Yanıtsız %
TÜM PAKİSTAN	62	14	12	2	10
Kırsal	62	11	15	3	10

Kentsel	64	20	4	2	10
PENCAB	75	13	-	2	10
Kırsal	77	9	-	3	11
Kentsel	69	23	-	1	7
SİNDH	27	14	47	3	9
Kırsal	6	11	76	2	7
Kentsel	55	18	10	4	13
KUZEY- BATI SINIR EYALETİ	72	16	-	3	9
Kırsal	72	16	-	4	8
Kentsel	72	15	-	-	12
BELUCİST AN	60	19	11	4	6
Kırsal	58	19	14	3	7
Kentsel	70	22	-	8	-
Büyük Şehirler	58	30	-	2	10
Şehirler	74	13	2	2	8
Kasabalar	61	17	9	2	10
Köyler	62	11	15	3	10

Tercih Edilen Eğitim Dili

Tüm Pakistan Bazında



Tüm hane bireylerinin %62'si çocuklarını Urdu dilinde eğitim yapan okullara, %14'ü İngilizce eğitim yapan ve %12'si ise Sindhi dilinde eğitim yapan okullara göndermeyi tercih etmektedir. %2'lik bir kesim diğer dilleri söylerken %10'luk bir kesim de bu soruda bir fikir beyan etmemiştir.

Farklı Gelir Gruplarında Tercih Edilen Eğitim Dili

Gelir Grubu	Urdu Dili %	İngilizce %	Sindhi %	Diğer %	Yanıtsız %
Yüksek	51	31	8	2	8
Orta üstü	59	21	13	3	5
Orta altı	64	10	15	3	8
Düşük	72	6	6	2	13

Urdu dili tüm gelir seviyelerinde tercih edilen eğitim dilidir. Fakat İngilizce tercihi de gelir seviyesinin artmasıyla birlikte artmaktadır.

Değişik gelir grupların tanımı ise aşağıdaki gibi yapılmıştır:

Yüksek: Aylık 2000 Rupî'den daha fazla geliri olanlar. Toplam nüfusun %11'ini teşkil eder.³

Orta üstü: Aylık 1000 – 2000 Rupî geliri olanlar. Toplam nüfusun %26'sını teşkil eder.

Orta altı: Aylık 500 – 1000 Rupî geliri olanlar. Toplam nüfusun %41'ini teşkil eder.

Düşük: Aylık 500 Rupî'den daha az geliri olanlar. Toplam nüfusun %22'sini teşkil eder.

Farklı Eğitim Gruplarında Tercih Edilen Eğitim Dili

Eğitim	Urdu Dili %	İngilizce %	Sindhi %	Diğer %	Yanıtsız %
Kolej	51	34	7	3	5
Üniversite	67	19	7	2	5
İlkokul	65	12	16	2	5
Okur-yazar olmayan	62	6	14	3	16

³ Gelir seviyeleri beyan edilen gelirdir ve evin kira değerini içermez.

Az eğitimli olanlar ve okuma yazma bilmeyenler, ki bunlar toplumun büyük bir çoğunluğunu oluşturmaktadır, çocuklarının eğitimi için Urdu dilini tercih etmektedirler (%62-67)

Meslek	Urdu Dili %	İngilizce %	Sindhi %	Diğer %	Yanıtsız %
Vasıfsız tarım işçisi	55	10	22	3	9
Vasıflı tarım işçisi	68	6	6	3	17
Vasıflı işçi	73	13	3	4	6
Hizmet işçisi	63	14	-	-	24
Memur	52	31	-	-	17
İşadamı	66	17	7	3	8
Yönetici ve profesyoneller	67	16	11	4	2
Diğerleri	65	21	8	2	4

Lise eğitiminden daha fazla bir eğitime sahip olan ailelerin yaklaşık üçte biri İngilizce eğitimi tercih etmektedir. Fakat bunların da çoğunluğu Urdu dilini tercih etmektedir (%51).

Farklı Mesleklerde Tercih Edilen Eğitim Dili

Devlet Memurluğu Sınavlarında Tercih Edilen Dil

Anketi yanıtlayanlara şu soru sorulmuştur: “Halen Devlet Memurluğu için yapılan Rekabete Dayalı Sınavlar İngilizce yapılmaktadır. Sizce bu sınavların dili ne olmalıdır?”

Bu soruya verilen yanıtlar aşağıda verilmiştir.

Farklı Bölgelerde Devlet Memurluğu Sınavlarında Tercih Edilen Dil

	Urdu Dili %	İngilizce %	Sindhi %	Diğer %	Yanıtsız %
TÜM PAKİSTAN	46	26	4	1	23
Kırsal	44	24	4	1	27

Kentsel	51	32	2	1	14
PENCAB	52	20	-	1	27
Kırsal	51	15	-	1	32
Kentsel	56	30	-	1	13
SİNDH	22	48	15	1	15
Kırsal	6	55	21	2	17
Kentsel	43	38	6	-	12
KUZEY- BATI SINIR EYALETİ	58	20	-	1	22
Kırsal	59	20	-	1	21
Kentsel	51	19	-	1	29
BELUCİST AN	47	26	4	2	22
Kırsal	47	25	5	2	20
Kentsel	42	26	-	4	28
Büyük Şehirler	50	31	-	1	8
Şehirler	55	24	3	2	18
Kasabalar	47	40	4	1	17
Köyler	44	24	4	1	27

Ankete katılanların %42'si rekabete dayalı sınavların Urdu dilinde yapılmasını istemektedir: %26'lık bir kesim İngilizce istemekte ve %23'lük bir kesim ise görüş bildirmemektedir. Anketi yanıtlayanların %4'ü rekabete dayalı sınavların dilinin Sindhi olmasını istemektedir. Diğer tüm dilleri tercih edenlerin toplamı ise sadece %1'lik bir kesimdir.

Devlet Memurluğu Sınavları için Farklı Gelir Gruplarında Tercih Edilen Dil

Gelir Grubu	Urdu Dili %	İngilizce %	Sindhi %	Diğer %	Yanıtsız %
Yüksek	39	46	3	2	11
Orta üstü	50	28	6	2	15

Orta altı	49	25	4	1	21
Düşük	43	22	1	1	33

Gelir grubu artarken İngilizce tercihi de artmaktadır, bu yüzden yüksek gelirli grupta İngilizce'yi ortak iletişim dili yapma arzusu Urdu dilinden daha yüksektir: İngilizce %46, Urdu dili %39. Yüksek gelir grubunu göz önünde bulundurmadığımızda tüm gruplarda Urdu dili tercihi daha yüksektir.

Farklı Eğitim Gruplarında Devlet Memurluğu Sınavları için Tercih Edilen Dil

Eğitim	Urdu Dili %	İngilizce %	Sindhi %	Diğer %	Yanıtsız %
Kolej	47	44	4	1	4
Üniversite	60	27	3	1	9
İlkokul	50	28	2	2	18
Okur-yazar olmayan	35	20	5	1	39

Eğitim düzeylerinin her birinde çoğunluk rekabete dayalı sınavlarda dilin Urdu olmasında yanadır. Daha az eğitilmiş veya okuyamaz olmayan kategorilere dâhil olanlar ise bu konuda yetersizliklerini ifade etmişlerdir.

Eğitimin Değişik Aşamalarında Tercih Edilen Dil

Ankete katılanlara farklı amaçlı ve farklı seviyelerde –ilk, orta ve lise- eğitim dili ile ilgili fikirlerini almaya yönelik tasarımlanan beş farklı soru sorulmuştur. Bu sorular ışığı altında ortaya çıkan sonuçlar ileriki sayfalarda sunulmuştur.

Eğitimin Değişik Aşamalarında Tercih Edilen Dil

Eğitim Dili	Genel %	İlkokul %	Orta dereceli okul %	Yüksek okul %	Rekabete dayalı sınavlar %
Urdu dili	62	69	59	45	46
İngilizce	14	6	18	34	26
Sindhi	12	13	10	4	4
Diğerleri	2	4	2	2	1
Yanıtsız	10	8	11	15	23
Toplam	100	100	100	100	100

Ankete katılanların çoğunluğu çocuklarının Urdu dilinde eğitim görmesini istemektedir (%62). Bu istek özellikle ilkokul çağında oldukça yüksektir (%69). Orta dereceli ve yüksek okul düzeylerinde ise Urdu bir kısım popülerliğini İngilizce'ye kaptırmaktadır. Buna rağmen eğitimin tüm aşamalarında Urdu tercihi çok daha fazladır. Yüksek eğitimde %34'lük bir kesim İngilizce istemesine rağmen rekabete dayalı sınavların %26'sı İngilizce yürütülmektedir.

Çocuklar için Eğitim Dili: Mevcut Durum

Ankete katılanlara şu soru sorulmuştur: “Çocuklarınız Urdu dili mi yoksa İngilizce mi eğitim almaktadırlar?”

Bu soruya verilen yanıtlar aşağıdaki sayfalarda sunulmuştur.

Farklı Bölgelerde Çocuklar için Mevcut Eğitim Dili

	Urdu Dili %	İngilizce %	Sindhi %	Okula gitmeyen çocuklar %	Yanıtsız %
TÜM PAKİSTAN	57	7	9	26	2
PENCAB	65	6	-	28	1
Kırsal	66	3	-	30	1
Kentsel	61	14	-	22	2
SİNDH	32	12	35	19	2
Kırsal	21	8	50	19	2
Kentsel	46	18	16	19	1
KUZEY-BATI SINIR EYALETİ	64	4	-	28	4
Kırsal	65	2	-	29	4
Kentsel	58	13	-	26	4
BELUCİSTAN	61	6	10	22	1
Kırsal	60	4	12	24	-
Kentsel	63	19	-	12	6
Büyük	50	26	-	23	1

Şehirler					
Şehirler	56	12	3	27	2
Kasabalar	47	5	15	13	4
Köyler	57	4	10	27	2

Farklı Gelir Gruplarında Çocuklar için Mevcut Eğitim Dili

Gelir Grubu	Urdu Dili %	İngilizce %	Sindhi %	Okula gitmeyen çocuklar %	Yanıtsız %
Yüksek	51	26	5	17	1
Orta üstü	57	12	9	22	-
Orta altı	60	5	10	24	1
Düşük	53	3	8	33	3

Her bir gelir grubunun büyük bir çoğunluğu çocukları Urdu dilinde eğitim almaktadır.

Gelirdeki artışa bağlı olarak İngilizce tercihi de artmaktadır.

Farklı Eğitim Seviyelerine Sahip Ailelerdeki Çocuklar için Mevcut Eğitim Dili

Babanın eğitimi	Urdu Dili %	İngilizce %	Sindhi %	Diğer %	Yanıtsız %
Yüksek	52	25	4	19	-
Orta	67	9	6	18	-
İlkokul	61	5	15	17	1
Okur-yazar değil	51	2	8	35	3

Daha yüksek eğitime sahip ebeveynler arasında İngilizce tercihi nispeten daha yüksek olmasına karşın daha az eğitilmiş ve okuryazar olmayanlarda ise bu tercih daha zayıftır.

Yazışma Dili

Dil sözlü iletişim için kullanılır. Aynı zamanda yazılı iletişim için de kullanılır.

Ankete katılanlara şu soru sorulmuştur: “Yazışmalarınızda hangi lisan veya dili kullanıyorsunuz?”

Bu soruya verilen yanıtlar şöyledir:

Urdu dili % 63; İngilizce %1; Sindhi %12; diğerleri %3; yanıtız %21’dir.

Yukarıdaki oranlar şu ilginç gerçeği ortaya koymaktadır: Toplumumuzda Urdu temel yazışma dilidir (%63) ve bu temel ihtiyacı karşılamada İngilizce’ye bağımlılık hepsinden daha azdır (%1). Sindhi ise %12’lik bir seviyededir.

Evde Konuşulan Dil

Ankete katılanlara şu soru sorulmuştur: “Evde hangi dili konuşmaktasınız?”

Bu soruya verilen yanıtlar aşağıdaki sayfalarda verilmiştir.

Evde Konuşulan Dil:

Urdu dili %9; Pencabi % 44; Sindi %10; Paştı %14; Saraiki %8; Hindko %4; Baluçi %2; Brouhi %2; diğer diller % 7

ÖRNEKLEME VE ARAŞTIRMA METODOLOJİSİ

Bu çalışmada takip edilen araştırma tasarımı Gallup Kamuoyu Anketlerinde izlenen bilimsel izleğe göredir. Prosedürler ilk defa 1930’larda ünlü psikolog George Gallup tarafından tasarlanmış ve o günden beri tüm dünyada yapılan deneylerle test edilmiş ve onaylanmıştır.

Bu çalışmada rapor edilen bulgular tüm Pakistan çapında yapılan bir istatistiksel ankete dayalıdır. Anket için örnek, iki aşamalı olasılık örnekleme temeline göre seçilmiştir. İlk aşamada tesadüfi örnekleme prosedürü ile temsil yeteneğine haiz 100 köy ve 75 kent alanı seçilmiştir. İkinci aşamada ise mülakatlar için istatistiksel olarak yaklaşık 1700 hane seçilmiştir. Bu işlem, tüm nüfusun istatistiksel kesitini temin etmektedir.

Yukarıdaki izleğe göre seçilen bir örnek, tüm bölgesel kesimleri, ekonomik sınıfları (zengin, orta, fakir kesimler), eğitim düzeyi gruplarını (Okur-yazar olmayan, eğitimli, yüksek eğitimli) içermektedir. Sonuç olarak, bu araştırmanın bulguları tüm halkı temsil edebilmektedir.

Bu büyüklükte bir anketteki hata sınırı ise %2–3 dür.

Bu anketin saha çalışmaları, bu çalışma için özel olarak eğitilmiş yaklaşık 200 anketör ile gerçekleştirilmiştir. Anket formunun düzenlenmesi ve uygulanmasında tüm bilimsel prosedürlerin takip edilmesi de temin edilmiştir. Bulgular daha sonra bilgisayar ortamında işlenmiştir.

Bu rapordaki rakamlar iki haneli tam sayılara yuvarlandığından toplamlar yüzden az veya fazla çıkabilir.

ANKET FORMU

Ankete katılanlara şu sorular sorulmuştur:

1. Çocuğunuzu Urdu dili mi yoksa İngilizce mi eğitim veren okullara göndermeyi tercih edersiniz?

İngilizce eğitim veren

Urdu dilinde eğitim veren

Sindhi eğitim veren

Diğerleri

2. Sizce 1. sınıftan 5. sınıfa kadar hangi dil eğitim dili olmalıdır? (sadece bir dil).....

3. Aynı şekilde sizce 6. sınıftan 10. sınıfa kadar hangi dil eğitim dili olmalıdır?.....

4. Yüksek eğitim için hangi dil kullanılmalıdır.

5. Halen üst düzey hükümet görevleri için rekabete dayalı sınavlar İngilizce olarak yapılmaktadır. Sizce bu amaçla hangi dil kullanılmalıdır?.....

6. Yazışmalarınızı genellikle hangi dilde yaparsınız?.....

7. Çocuklarınız Urdu dili mi yoksa İngilizce mi eğitim almaktadırlar?.....

8. Evde hangi dili konuşmaktasınız?.....

9. Bize kendi eğitim düzeyinizi söyleyebilir misiniz?.....

10. Mesleğiniz nedir?.....

11. Ailenizin toplam aylık geliri ne kadardır? (sadece kaba bir tahmin yeterli)...