DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:15 | SAYI:60 | ŞUBAT, MART, NİSAN 2012 | ISSN: 1303-7242



IŞIK DOĞUDAN YÜKSELİR I

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

IŞIK DOĞU'DAN YÜKSELİR I

60

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 60
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Editör: Cansu Özge Özmen
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Harun Ak
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse
•
Yayın Kurulu
Halil İnalcık, Kurtuluş Kayalı, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay
•
Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin,
Ufuk Coşkun, Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman, E. Fuat Keyman,
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 3500 adet
Nisan 2012

Sertifika No: 15036

Ön ve Arka Kapak Resmi: Bu sayının yazarları tarafından "Işık Doğu'dan Yükselir" sözünün Japonca, Çince, Korece, Hintçe, Sanskritçe, Farsça, Rusça ve Latince yazılışları.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

MEHMET AYDIN 11
Varoluşçuluk ya da Gnostizm:
Bir Tartışmaya Davet

"OM"

DAİSETSU TEİTARŌ SUZUKİ 31
Zen Nedir?

VEDAT ŞAFAK YAMI 45
Çin'de Zen-Budizm

KORHAN KAYA 79
Masallarda Budist
"Merhamet" Motifi

"MANİ"

KUBİLAY ATİK 101
Japonya, Kapalı Ülke,
İdeoloji ve Din

ALİ VOLKAN ERDEMİR 119
Japon Toplumu ve Doğa

"PADME"

SADIK ARMUTLU 135
Fars Şiirinde Bir Tanrı
Üç Peygamber

BURAK ÇINAR 181
Doğu'nun Sürpriz Zaferleri

BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA 209
İslâm Tıp Felsefesi/Teorisi
-Doğu'nun Özgün Sanatı
İslâm Tıbbı-

"HUM"

MEŞDİ İSMAYILOV 237
Rus Entelijansiyasının
Doğu Algısı: Başlangıcından
Avrasyacılığa Kadar

GÜRSEL AYTAÇ 253
Alman Edebiyatında "Şark"



"Fuji'de Güneşin Doğuşu" 1800'lerin sonları...
Fotoğraf: T. Enami (Okinawa Soba Arşivi)

Om Manî Padme Hum*

Doğu'ya dair müzikten edebiyata sanattan düşünce ekollerine kadar bir ilginin zaman zaman gün yüzüne çıktığını söyleyebiliriz. Öncelikle araştırılması gereken konu bugün "Doğu" kelimesinden ne kastediliyor? Modern zihniyete karşı duran alternatif bir düşünce sistemi mi, Doğu uygarlıklarının duyuş, düşünüş ve inanış tarzları mı yoksa siyasi ve ekonomik anlamda Batı'nın öteki kıyısında yer alan bir tehdit unsuru mu? Kültürel bakımdan Doğu çeşitli vesilelerle gündeme geldiğinde bir aykırılık ve eksiklik hemen göze çarpar. Kaynağını romantik edebiyatta bulan gerçeklikle örtüşmeyen bir temsil etme biçimi, bir tasvir sanatıdır bu. Bu betimleme tarzında güzel, hayalî, şiirsel ve dişil olan imgeler Doğu'ya atfedilir...Bu yaklaşım günümüzde grotesk ve popüler sayılabilecek örnekleriyle sürmektedir. Doğu'yu keşfetmek adına son derece hikâyeleştirilmiş, masalsı bir evren yaratılır. Şiir ve masal Doğu'nun kalbinde uzun zamandan beri yankı bulmuştur, ancak Doğu aydınlanması ve bilgeliği Batılı bir dil ve söylem içinde kurgulanır. Bu meseleyi, Oryantalizm çalışmalarımızda ayrıntılı olarak işlediğimiz için burada yeniden ele almıyoruz. Bir başka soru ise, Uzak Doğu düşüncesini, Hint, Çin ve Japon felsefelerini, Zen Budist hareketlerini ve İslâm felsefesini tek bir "Doğu" kalıbı içine yerleştirebilmek mümkün müdür acaba? Nasıl ki, tek bir Avrupa'dan söz edilemeyecekse Doğu'da da birbirine yakın duran coğrafyalar ortak bir zaman dilimini ve yazgıyı paylaşmamışlardır. Bu koşullar altında İslâm düşüncesinin birbirinden farklı yüzyılları ne derece Doğu'da yer alabilir, üzerinde durulması gereken diğer bir sorudur. Tarih boyunca sürekli Batı'ya doğru göç etmiş bir hareketin, "akıl", "birey", "egemenlik" ve "güç" gibi konulardaki algı ve refleksleri, günümüzdeki davranış biçimleri modern dünyayla bir alışveriş ve uyum içindedir. Dolayısıyla bu tür bir zihniyetin edebiyat ve kültürdeki yansıması aşkınsal bir boyutu vurgulamak-

* Asaf Hâlet'e teşekkürlerle...

tan çok Yunus Emre, Mevlânâ ve Fuzulî gibi isimlerle küçük küçük manevi adacıkları yaratmak olacaktır. Doğu yalnızca şekilde görünür, "om" sesi hiç duyulmaz; parlak ve cafcaflı, öz ise tamamen unutulmuştur. Shakespeare'e öykünerek bir Fuzulî kültü yaratmak, Mevlânâ'dan hakikat fasılları okumak, Batılı bilinçaltını gıdıklayan hoşnut edici Doğu masallarını kaleme almak, XIX. yüzyıldaki Batılı seyyahları, romantikleri aratacak türden "bizdeki" öznenin kendisini tanıma ve arayışının tuhaf ve dolaylı bir yolculuğudur.

İki ciltlik "Işık Doğu'dan Yükselir" sayımız bir övgü ve yüceltme amacı içermiyor. Antik Doğu'nun kendine özgü yaşam deneyimi, doğaya bakışı, evreni algılayış biçimi, mantık düzeni ve elbette "söz" ustalığı iç bağlantılarından koparılmadan sunulmaya çalışıldı. Bu da üzerinde çalışılan sahadaki "dil"in doğrudan kendisiyle konuşabilmekle mümkün olur. İki ciltte böylesine geniş bir alanda sadece bazı örnekler vermekle yetindik. Başta *Upanishad*'lar olmak üzere Hintçe ve Sanskritçe metinlerden Türkçeye önemli çalışmalar kazandıran *Korhan Kaya* bu dillerdeki "merhamet" motifi üzerinde duruyor. *Sadık Armutlu*, Farsça kaynakları bir araya getirerek bu dil aracılığıyla İranî geleneğin şiir meclisine giriyor. *Tolga İnsel*, uzak iklimlerden Kyoto'dan dergimize katkıda bulundu. *İnsel*, Suziki'nin Zen'le ilgili makalesini çevirirken dipnotlardaki açıklamalarında görüleceği üzere Zen dünyasını okurla birlikte düşünmeye davet ediyor. *Kubilay Atik*, Japonya ile ilgili çalışmasında "Japon mucizesi"ni modern bir süreç olarak kavramak yerine çok daha eskilere giderek Japonya'yı klasik döneminden itibaren ele alıyor. Giriş yazımız özgün bir metinle başlıyor. *A.H. Tanpınar* kitabının yazarı *Mehmet Aydın*'ın gnostiklerle ilgili makalesi yeni bir tez niteliğinde. Türkçede pek bilinmeyen Gnostikler, kadim Doğu uygarlığının el atılmamış bir alanı. *Aydın*, Gnostiklerin Batı'ya ve varoluşçu düşünürlere olan etkisini gösterirken Doğu kültürünün Batı felsefesiyle buluşabileceği ve kısmen içinde yer bulabileceğimiz bir çıkış noktasını ustalıkla yakalayabiliyor.

Taşkın Takış

Giriş





Üst resim: Plotinos'un *Ennead*'leri. 1580 baskısı.

Alt resim: Simon Weil

VAROLUŞÇULUK YA DA GNOSTİZM:

BİR TARTIŞMAYA DAVET

Mehmet Aydın

Bir güvercin kadar saf ve bir yılan kadar uyanık olun

Bir Gnostik Özdeyiş

Tarihçi Henri-Charles Puech, önemli eserinde şöyle der: "*Gnose*, eski Yunanca'da filolojik olarak 'bilgi' anlamına gelen *gnôsis* kelimesinin türevidir ve felsefî ve dinî bir anlama sahiptir. 'Bilgi' burada insan ruhuna maddi dünyadan nasıl kurtulacağına rehberlik eden, ona Selâmeti'ni gösteren gizli ilâhî bilgi ve vahiy anlamında kullanılmıştır..."[1] Gnostizm tanımı ise MS. 2. yüzyılda, Yunan ve Roma dünyasında kendini göstermiş olan felsefî ve dinsel bir akımın modern adıdır. Gnostizm, Hıristiyanlığın gelişme döneminde kilise hukukunu, temel iman şartlarını, ilâhîyatını belirgin bir şekilde etkilemişti. Gnostik dünya görüşünün kökenlerini araştıran araştırmacıların çalışmaları İran dininin dualizmine, Platoncu Ortaçağ filozoflarının alegorik idealizmine, bazı Yahudi mistiklerinin vahiy öğretilerine işaret ederler. Ayrıca, Mısır ve Mezopotamya'ya özgü düşüncelerle olan benzerlikleri de düşündürücüdür. Gnostizm asıl ifadesini yükselen Hıristiyanlığa karşı oluşan alternatif denilebilecek bir oluşum içinde bulmuştur denilebilir. Lyonlu Aziz Irenaeus (doğum tarihi tahminen MS 120 veya 130 yılları), Aziz Hippolytus (MS 230) ve Aziz Epip-

[1] Bu konuda: Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose, la gnose et le temps et autres essais* (*Gnose Araştırması, Gnose, Zaman ve Öteki Denemeler*), cilt I, Gallimard, 1978, Paris, s. 185.

hanios (MS 375) gibi gnostizme karşı çıkan Kilise Babaları'nın yazıları ve gnostik metinler gnostizmin ilâhiyat, etik ve dinsel âyin ritüelleri açısından katı sınıflandırmaya sığmayan heteroklit özellikler taşıdığını gösterir. Genel olarak gnostik mezheplerin tanrısal vahiyle edinilen ilâhî bilginin kurtarıcı gücünü vurgulama konusunda birleştiği görüşü belirgindir.

Tahmin edilen ilk gnostik figür, İsa'nın ölümünden on yedi yıl sonra ortaya çıkan Yahudi "sihirbaz" Simun Magnus efsanesidir. Efsaneye göre, eski bir fahişe olan karısı Helena ile birlikte Filistin diyârına doğru yolculuğa çıkarlar ve yolda verdikleri vaazlar o kadar etkilidir ki peygamber gibi ilgi görürler. Kötülüğün Tanrı içindeki bir kopuştan kaynaklandığı gibi bir gnostik anlayışı ileri süren Simun'da gnosis (gizli bilgi) kavramı özünde Yahudi ve tektanrılılık özellikleri taşıyordu.[2] Yeni Ahit'in son bölümleri gnostik yorumlara açıktı. Valentinus ve Basilides gibi mezhep liderlerinin kurdukları okullar bu tür gnosis kavramını dayanak almış, ama artık bu kavram yer yer Ortaçağ Platonculuğu'na çok yaklaşsa da zamanla Helenistik ve Hıristiyan bir kimlik kazanmıştır. Doğu Gnostizmi biraz farklı bir yol izledi. Geleneksel İran dininin etkisiyle yarı-Gnostik Manicilik'le ruh ve madde ayırımına dayalı bir dualizm gelişti. Gnostik öğretiler konusunda önemli bilgi kaynaklarından birisi de Yeni Platoncu olarak tanınan, Platon felsefesini kendi özgün düşüncesine göre yorumlayan "geç dönem Antik" felsefesinin önemli filozofu Plotin'dir. Felsefesi Hıristiyan, Arap ve Sufi düşüncelerini etkilemiştir. Taraftarlarının gnostiklerden etkilendiğini görünce onu düşünce olarak çürütmeye çalışan eserler yazmıştı. Bu yönüyle gnostik felsefenin tanınması açısından önemlidir. Bu konuda P. Hadot'nun çalışmalarına bakılabilir.[3] Gnostizmin Yunan-Roma diyârında yayılmasından sonra dünyanın yaradılışı konusunda Platoncu felsefenin dualist etkisi görülür. İlginç olan husus da tüm karmaşıklığı içinde Doğu'da ve Batı'da, Yahudi, Hıristiyan ve İslâm dinleri içinde etkili olması, dolaylı ve dolaysız bir biçimde kendisini göstermesidir. Tarihçiler, araştırmacılar gnostizmin kökenleri nereye dayanır sorusuna değişik cevaplar verirler. Meselâ G. G. Sholem Yahudi gnostisizmini vurgular: "Köken itibarıyla II. ve III. yüzyıllarda gizemli ve kabalistik bir gnostizm düşüncesinden ve inancından söz edilebilir."[4] Hıristiyan gnostizmi konusunda da Simon Pétrement tartışmayı şöyle formüle eder: "Genelde gnostizm Hıristiyanlık'tan önce midir yoksa Hıristiyan

---

[2] Jacques Lacarrière, *Les gnostiques* (*Gnostikler*), Idée/Gallimard, 1973.

[3] Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard* (*Plotin ya da safça bakış*), Gallimard, Paris, 1997.

[4] G.G. Scholem, *Les Grands Courants de la Mystique Juive* (*Yahudi Mistisizmi'nin Büyük Ana Akımları*), M.-M. Davy çevirisi, Payot, Paris, 1977.

gnostizmi mi daha öncedir?"[5] İslâm'da gnostizme gelince, H. Corbin[6] şuna dikkat çeker: İslâm'daki bazı düşünce akımlarında ve İran Şiizmi'nin gizemli geleneğinde ve Yahudi kabala düşüncesinde ilk dönem Hıristiyanlığı gnostisizmiyle benzeşen yönler vardır. Meselâ MS. 10. ve 11. yüzyıllara tekabül eden Hicret'ten sonra 4. ve 5. yüzyıllarda, Kahire'deki Fatimîler döneminde Abû Ya'qûb Sejestânî[7] önemli İran düşünürlerinden biriydi. İsmailci mezhebin teozofik düşüncesinin temelini atmış ve şu konuya açıklık getirmişti: Yaratıcı Allah inancı ve İsmailci mezheb felsefesi arasındaki düşünce ilişkisi. Bu da İslâm'daki gnostik düşüncesini oluşturdu. Şiizm Yahudiler'in, Hıristiyanlar'ın ve Maniciler'in bir arada yaşadıkları kozmopolit bir ortamda gelişmiş, gnostik düşünceden etkilenmişti. Mesihçiliğe benzer bir şekilde beklenen 12. İmam'ın aslında ölmediği ve bir gün yeryüzüne döneceği inancı İsa efsanesini düşündürüyordu. Bu Kuran'a uymamaktaydı. Çünkü Kuran'a göre İsa çarmıha gerilmemişti.

Batı Hıristiyan ilâhiyatının ilk önemli düşünürleri olan "Kilise Babaları"ndan Lyonlu Aziz Irenaeus ve Tertullien Kilise'nin geleceği için büyük bir tehlike oluşturmaya başlayan gnostik düşüncelere karşı eserler yazmışlar, mücadele etmişlerdi. Bu hususta vazgeçilmez bilgi kaynağıdırlar. Bunda gnostiklerin Kilise tarafından "sapık" muamelesi gördükleri için kendilerini tanıtmayıp saklamak zorunda kalmalarının payı büyüktür. "Kilise Babaları," Kilise'nin dört kanonik İncil'ine karşı birer rakip olarak gördükleri, gnostiklerin yazdıkları "apocryphes[8], yani "sahte İncil"lerin etkilerini görmüşlerdi. Günümüzde ise bu İncil'leri okuduğumuzda onların felsefenin "varlık sorunları" dediği dünyaya gelmek, ölüm, iyilik, kötülük, hayatın anlamı... gibi konularda şaşırtıcı derecede modern yorumlara yatkın olduklarını görmemek elde değil. Yeni keşfedilmeyi bekleyen "apocryphes" İnciller sadece Hıristiyanlık tarihi için değil Yahudi ve İslâm dinleri tarihi için de önem arz ediyorlar.

Kilise Baba'larından Lyonlu Aziz Irenaeus, tahminen MS. 120 veya 130 yıllarında İzmir'de doğdu. Roma'ya ve oradan da Gaule diyarına göç edip Lyon şehrinin başrahibi oldu. Gnostiklerin bir *adversus*'u, yani ebedî bir düşmanı olarak eserler yazdı: *Adversus Haereses* (Sapıklara Karşı). Gnostik tehlikenin farkındaydı. "İyi ve kötü" Tanrılar vardır ve yaradılış

---

[5] Simon Pétrement : *Le Dieu Séparé: Les Originis du Gnosticisme* (Başka Bir Tanrı: Gnostizmin Kökenleri, "Giriş", Les Éditions du Cerf, 1984.

[6] Henry Corbin, *Histoire de la philosophie Islamique* (*İslam Felsefesi Tarihi*), Éditions Gallimard, 1986; *Le paradoxe du Monothéisme (Tektanrılılığın Paradoksu)* Éditions de l'Herne, 1981, 2003.

[7] Abû Ya'qûb Sejestânî, *Les dévoilement des choses cachées* (Gizemlerin Aydınlanması), Farsça'dan çeviren Henry Corbin, 1988 , Verdier.

[8] Madeline Scopello, *Les évangiles apocryphes* (*Sahte İnciller*), Plon, 2007.

da kötü bir Tanrı'nın eseridir. O halde iyi olan "Kurtarıcı" Tanrı'ya yönelmek gerekir biçiminde gnostik bir görüş Kilise ilâhiyatı ile bağdaşamazdı çünkü Hıristiyanlığın yaratıcı Tanrı'sı doğası gereği sadece iyi olabilirdi. Aziz Irenaeus bu düşünceyi çürütmek için seferber olmuştu. Kartacalı Tertulianus (Doğum tarihi tahminen MS 150-200 yılları arası) *Adversus valentinianos* (Valentiniuscular'a Karşı)'nın yazarıdır. Bu eserinde gnostik Valentiniuscular'ı mahkûm etmişti. Geçmişi iyi bilinmemekle birlikte, Tertulianus'un eski bir pagan olduğu, sonradan Hıristiyan olduğu biliniyor. Ayrıca Montanius denilen "sapık" gnostik eğilimler taşıyan bir Hıristiyan mezhebine meyilli idi ve sonradan da Katolik Kilisesi'ni terk edecekti. Bu yüzden de hiçbir zaman Kilise tarafından benimsenmedi.[9]

Hıristiyan Batı'nın ilk büyük ilâhiyatçı filozofu, meşhur *Confessiones* (*S. Aureli Augustini Confessiones*: *İtiraflar,* y. 400)'ın yazarı Aziz Augustinus ise gençlik yıllarında gnostik eğilimler taşıyan Mani dini taraftarlarının etkisinde kalmıştı. Hıristiyanlığın ilk büyük düşünürü olarak Yunan felsefesinin Platoncu geleneği ile Hıristiyan inançlarını kaynaştırmaya çalışmıştı. Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ı Batı kültüründe ilk defa bir bireyin dünyaya "Ben" merkezli olarak bakması olarak değerlendirilir genellikle. Aslında bu tartışma oldukça karmaşıktır ve büyüyerek devam etmektedir. K. Jaspers'a göre,[10] Augustinus, kendini eleştirerek itiraf etmek geleneğini başlatmakla Pascal, Kierkegaard, Nietzsche'ye kadar uzanan "modern" bir geleneği de önceden haber vermiştir. C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, 1989)'de Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ının modern Batı edebiyatının ve felsefesinin gelişimindeki etkisinin tahmin edilenden çok daha muazzam olduğunu ve bunsuz anlaşılamayacağını vurgular. Aşağıda göreceğimiz üzere Sartre da, bu gelenek içinde anlaşılabilir. J. P. Vernant, L. Dumont'un *Essai sur l'Individualisme* (Bireysellik Üzerine Deneme, 1983) çalışmasını da referans göstererek, Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ında görülen günahı itiraf etmenin Antik Yunan'da olmadığını söyler. Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia*'sındaki kahramanlar iç dünyalarındaki gizemleri itiraf etmezler çünkü içe dönük değillerdir, dışa dönüktürler (extraverti). Kendi hikâyeleri genel anlatı içinde öteki hikâye kahramanlarıyla birlikte anlam kazanır. Kendilerini toplumdan ayrı görüp iç dünyalarının gizli çalkantılarını, arayışlarını (*"abyssus humanae conscientiae"*)[11] olarak anlatmazlar. İti-

[9] Bu konuda: Adolf Von Harnack, *Mission et expansion du Christianisme aux trois premiers siècles*, le Cerf, 2004 ve Pierre de Labriolle, *La Crise Montaniste*, 1913.

[10] Bu konuda: *Saint Augustin et Léon Tolstoï: Confesser en philosophant?* Mehmet Aydın, Université Paris VIII, Philosophie, 2003. (www.anrtheses.fr).

[11] J. P. Vernant, *L'Individu, la Mort, l'Amour: Soi-même et l'Autre en Grèce Ancienne* (Kadîm

raf'ı Tanrı'ya yakarış olarak yapmanın en belirgin örneği Augustinus'un *İtiraflar*'mda görülmüştür ve Hıristiyanlık kültürüyle başlar. Augustinus' ta itiraf dinî bir arayış ihtiyacıdır ve günahkâr bir insan olarak Tanrı'ya yakarış halindedir. İtiraf Katolik Hıristiyanlığın doğuştan günahkâr olduğunu varsaydığı insanın devamlı günahlarını itiraf etme ve af dileme anlayışının üzerine kuruludur. Burada bu tartışma vesilesiyle vurgulamak istediğim şu: insanın kendi iç dünyasının çalkantılarını itiraf biçiminde dile getirmek Batı bireyselliğinin bir ürünü müdür, yoksa Batı dışı kültürlerde de değişik edebî biçimlerde ifade edilen evrensel bir olgu mudur? Cemal Kafadar'ın[12] Osmanlı hakkındaki yukarıda bahsettiğim denemeleri burada önem kazanıyor. *"Kayıp Zamanın İzinde" Ahmet Hamdi Tanpınar* (Doğu Batı, 2010), kitabımda bu konuyu tartışmaya çalışmıştım. Devam edeceğim.

Augustinus, on dokuz yaşında Kartaca'da öğrenciyken, Cicero'nun günümüzde kayıp olan *Hortensius* adlı denemesinin etkisiyle felsefeye yönelmişti. İlk önceleri Katolik Kilisesi'nin inançlarını felsefeye uzak bulduğu için, akılcılığa öncelik veren Maniciliğe kendini kaptırdı. Kendilerinin gerçek Hıristiyan olduğunu öne süren ve maddeci bir dualizmi benimseyen Maniciler'e göre, dünyanın yaradılışı aydınlık ve karanlık arasındaki çatışmanın ürünü, insan ruhu ise karanlığa karışmış aydınlığın bir öğesiydi. Bu yaklaşımda gnostizmin etkisi belirgindir.[13] Maniciler'e göre İsa, karanlığın tutsağı olmuş ışık parçacıklarının kurtulup gerçek yurtlarına dönmesini sağlayan bir Kurtarıcı idi. Manici kilisenin "seçkinler"i her türlü fiziksel çoğalmanın karanlığa hizmet ettiği inancıyla, çileciliğin ve faziletin en katı kurallarını uyguluyordu. Augustinus ise ten zevklerine düşkün bir gençlik döneminden sonra sosyal olarak düşük tabakadan sayılan bir kadınla ilişki kurmuştu. Zaaflarına karşı duramayıp evlenmesine göz yumulduğu için ancak sıradan Manici müritler arasına girebildi. Katolik ilahiyatla ilgili kuşkularından tamamıyla kurtulamayan Augustinus, *Confessiones*ların Yedinci kitabında anlattığına göre, bir tefekkür anında, ilâhî "değişmez ışık" olan Tanrı'yı keşfetti. Bu mistik deneyim, onun karşılık bulamamış olduğu sorulara da bir cevaptı. Maniciliğin savunduğu gibi, Tanrı ışık, kötülük karanlıktı; ama ikisi de maddî birer töz de değildi. Tanrı'nın değişmeyen ışığı, salt tinsel varlıktı; nasıl karanlık ışıksızlık ise, kötülük de varlığı olmamak anlamına geliyordu.

Yunan'da Birey, Ölüm ve Aşk), Gallimard, Paris, 1989, s. 321.

[12] Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken-Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, Metis, 2009.

[13] S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon Les Gnostiques et les Manichéens* (Platon'daki Düalizm, Gnostikler ve Maniciler), Gérard Monfort, Puf, 1947.

Yeni-Platoncu görüşler, Augustinus'un Manicilik'ten aldığı, Tanrı'ya ancak bedenden uzaklaşarak dönülebileceği ilkesini pekiştirmişti. Bu onun için cinselliğin bağlarından kurtulmak demekti ya da öyle zannediyordu. Hıristiyanlığa kesin dönüşünün (386) gene *Confessiones*'da yer alan ünlü öyküsüne göre, bir Milano bahçesinde kulağına gelen çocuk sesinin "tolle, lege: tolle, lege" (al ve oku) buyruğuna uyarak kapağını açtığı İncil'de "...Rab İsa Mesih'e uyun ve şehvetler için ten zevklerine saplanmayın!" (Romalılara 13:14) sözlerini okuması ile son kuşkularının dağıldığını anlatır. Daha sonra, Kilise'nin etkin bir üyesi olarak yine Kilise'nin "sapık" ilân ettiği Pelagiusçular denilen "sapık" mezhebe karşı mücadele eden Augustinus hayatının büyük bir bölümünde Afrika'daki Hıristiyanlar arasında başgösteren öteki mezheplere karşı verilen mücadeleyi yönetti. Bu mücadele Hıristiyan Batı'nın ilk mezhep çatışmaların tarihi bakımından önemlidir. Gnostik bir özelliğe sahip Pelaguis'a göre Tanrı, her insanı iyiyi seçmekte özgür kılmıştır; bu özgürlük olmasaydı Tanrı'nın cezalandırması ve ödüllendirmesi de hakça olmazdı. Pelagius'un yandaşları, Batı Kilisesi'nin ilk günah öğretisine karşı mücadele ediyorlardı. Augustinus'a göre bu tutum, günahların ancak vaftizle başladığı dogmasını yadsımak kadar, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi de çarpıtmak demekti. İnsanın kendi çabasıyla doğruluğa ulaşabileceğini öne sürmek, her türlü iyiliğin Tanrı'dan geldiği temel gerçeğini reddetmek demekti. Adem'in Tanrı ile kurduğu düzende insana verilen yere razı olmayarak işlediği günah sonucu ve cezası, kendi doğasındaki düzenin bozulması, tenin tine başkaldırması olmuştu. İnsan beşeriyetini çoğaltmak için cinsel tutkuya bağımlı olması, tüm insanların Adem'in günahından ve karşılığındaki cezadan payını alması demekti. Ayrıca, insan, kendi iradesi ile günahkâr olmuş durumunda olsa da kendi iradesi ile bu günahın sonuçlarını tersine de çeviremezdi. Başka bir deyişle vücuda köle olan tinin, bu kölelikten kurtulması olanaksızdı, çünkü bu kurtuluşu isteme gücü elinden alınmıştı. Bu kurtuluş için, Tanrısal sevginin, kendi kayrasıyla günahkârın ruhuna kadar inmesi zorunluydu. Tanrı sevgisi, ancak Kutsal Ruh'un bir bağışı olarak insan kalbine yerleşebilirdi. Augustinus'a göre, yeryüzünde yaşanan hiçbir olay, Tanrı iradesinin her insan ruhu için takdir ettiği ezelî çerçeveyi değiştiremezdi. Tanrı'nın seçkinleri, dünya kurulmadan önce belirlenmişti ve yalnız onlar, kendilerini Tanrı rızasına kavuşturacak kayraya ulaşabilirdi. Burada sonuç olarak Augustinus bahsinde vurgulamak istediğim, Hıristiyan Batı'nın bu ilk büyük ilahiyatçının müktesebatının Manicilik deneyimlerinden birçok öğe içermesi ve gnostik yorumlara açık olduğudur.

20. yüzyılın başlarına kadar, gnostikler konusunda esas bilgiler Kilise Babaları'nın eserlerinde aranırdı genellikle. Fakat onların esas amacı Gnostikleri "sapık" olarak mahkum edip, etkilerini yok etmekti. 1945'te ise sürpriz bir keşif oldu: Mısır'ın "Yukarı Mısır" denilen bölgesindeki "Nag Hammadi (kısaltılmışı NH)" köyünde tesadüf eseri olarak eski Yunanca, Koptça, Aramca, İbranice, Ermenice ve öteki diyalektlerde papirüs kâğıdına kaydettikleri elyazmalarından oluşan 13 tane gnostik elyazması bulundu. Bunların Batı dillerine tercümesiyle Gnostizm konusu daha iyi tanınmıştır. Tercümeler "Nag Hammadi"[14] kütüphanesi olarak da adlandırılmıştır. Bu el yazmaları okunduğunda, 2. yüzyılın Gnostik mezheplerin alegorik yöntemle Yahudi, Hıristiyan, Manici metinlerden, Platoncu ve Stoacı felsefelerden gnostik anlamlar çıkardıkları ve farklı yorumlanabilecek birçok gnostik İncil olduğu görülür.

Gnostizm düşüncesinde insanın bilinçsiz benliğinin Tanrı ile aynı tözden oluşmuş olsa da trajik biçimde cennetten kovulması ve insanın gerçek varlığına bütünüyle yabancı bir dünyaya fırlatılmasına yol açtığı anlayışı yaygındır. İnsan yeryüzünde yalnızdır. Yalnızlığa doğduğu gibi yalnızlık içinde ölecektir. Bunun nedeni de maddiyat dünyasına hükmeden "Tanrı gücünde (Demiurge) 'kötü güçler'"in varlığıdır. NH'de bulunmuş Gnostik külliyat içindeki *Yabancı* başlıklı bir metin bu temel felsefeyi varoluşçu denilebilecek bir yakarma ve isyan biçiminde şöyle belirtir: "Biz kimiz? Bu dünyadaki halimiz ne? Hayat bu mu? Bizi bu dünyaya atan kim? Sonumuz ne olacak? Batsın bu dünya!.."[15] İnsan varlığını sorgulayan, yüzyıllar önce yazılmış, Hıristiyanlık tarihi kadar eski olan bu gnostik metin bize Batı felsefesinin "Varoluşçuluk" denilen felsefî sorgulamalarını düşündürtmüyor mu? Gnostikler dinî felsefelerine göre insan varlığının trajedisini şöyle "çözümlüyor"lardı: İnsan ancak vahiy yoluyla kökeninin, özünün ve aşkın yazgısının bilincine varır. Gnostik vahiy, akıl yardımıyla elde edilemediği için felsefî aydınlanmadan, kökleri tarihte olmadığı ve kutsal metinler aracılığıyla aktarılamadığı için de Hıristiyan vahyinden farklıdır: Vahiy benliğin gizeminin ancak insanın içinde doğmasıyla oluşur. Gnostizmin inanç felsefesine göre, kötü maddelerden yoğrulan ve kötü ruhların pençesinde bulunan dünya, iyi bir Tanrı'nın yaratısı olamaz. Bazı gnostik düşünürlere göre ise dünya Yahudi Yaratıcı Yehova'nın egemen olduğu bir yanılsamadır. Dolayısıyla da gnostikler için herhangi bir ad ya da sıfatın ötesinde derinlik ve sessizlik anlamına

[14] Fransızca çevirileri: *Écrits gnostiques* La bibliothèque de Nag Hammadi (Gnostik Yazılar Nag Hammadi Kütüphanesi), Paris, Gallimard, 2007, Yayına hazırlayanlar: Jean-Pierre Mahé, de Paul-Hubert Poirier "Nag Hammadi koleksiyonu", "Giriş": Jean-Pierre Mahe.

[15] Aktaran Madeline Scopello, *Les gnostiques* (Gnostikler), cerf, Paris, 1991, s. 9.

gelen, ışık âlemi (pleroma) oluşturan iyi ruhların kaynağı mutlak, yani gerçek Tanrı'ya yabancıdır. Fakat "Işık" Kurtarıcı tarafından uyandırılana değin insanın içinde yer de etmiştir. O halde bilinçsiz benlik ancak ilâhî bir uyarılmayla kendini yeniden keşfedecektir: Henri-Charles Puech,[16] gnostik inanca göre kişinin kendi selâmetini aramasının onun dünyevî bağlarından kopmasıyla, maddi dünyadaki yalnızlığından kurtulmasıyla gerçekleşeceğini vurgular. Bu da "ilâhî" bir "iç doğuşu" gerektiriyor. Meselâ gnostik *Thomas'a göre İncil* (Kilise Baba'larına göre "sahte" İncil)' in vaazında bu vardır.

Bu anlamda gnostik vaaz Hıristiyanlık ilâhiyatındaki kişinin inanarak kendisini dönüştürmesi geleneğine benzerlik arz etse de kompleks bir düşünce sergileyen felsefesinde farklı bir husus da var. Şöyle ki, yukarıda belirttiğim gibi, Gnostik vahiy, akıl yardımıyla elde edilemediği için felsefî aydınlanmadan, kökleri tarihte olmadığı ve kutsal metinler aracılığıyla aktarılamadığı için de Hıristiyan vahyinden farklıdır. NH metinleri okunduğunda gnostik vahiy benliğinin gizeminin, insanın içinde doğmasının insanın bir dünya yaratığı olarak olumsuzlanması anlamına geldiği de görülür. Bu yaratılışın lanetlenmesidir. Birçok gnostik kozmik yaratılışı tümden lânetler. Bu anlayışa göre Tanrı insanı ve dünyayı "kendi imajına" göre yaratmamıştı. Bu olsa olsa yukarıda da belirttiğim gibi "kötü" bir "Tanrı"mn marifeti olabilirdi ancak. Gnostik İnciller okunduğunda birçoğunda "her insanda gizemli bir tanrının ilâhî bir kıvılcımı mevcuttur" yazdığı görülür. Ve bir çok gnostik inanca göre fiziksel dünyanın ortadan kalkışı ile "İyi Tanrı" yeni bir yer ve yeni bir gökyüzü yaratacaktır. Gnostik bir efsane olarak yorumlayabileceğimiz bu "Kurtuluş" efsanesi, Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerindeki Mesihçi anlayışın sonucu olarak yeryüzünde Tanrı'nın Krallığı'nın kurulmasıyla son bulacak bir insanlık macerası gibi kutsal tarih anlayışı dışı bir yoruma açıktır.

20. yüzyıl Batı felsefesinde gnostik düşüncelerin izlerini bulmak mümkündür, kadın filozof Simon Weil (1909-1943)'de görüldüğü gibi. Kısaca tanıtalım: II. Dünya Savaş'ında Fransız Direniş Hareketi'nde etkin görev alan ve genç yaşta ölen Yahudi asıllı Fransız mistik ve toplum felsefecisi idi, Simon Weil. Ölümünden sonra yayımlanan eserleri, Batı'da ve Doğu'da, çeşitli milliyetlerde, kültürlerde ve dinlerde, kendi halinde arayış içinde olan biçareleri derinden etkiledi. Etkisi evrenseldir. Grev gözcülüğü ve okul dışı hayırsever etkinliklere katılma gibi militan faaliyetlerde bulundu. Hastalığında daha fazla yemeyi reddettiği dönemler ol-

[16] Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose, la gnose et le temps et autres essais* (Gnose Araştırması, Gnose, Zaman ve Öteki Denemeler), "Önsöz," cilt I, Gallimard, 1978.

du. Ağır sanayide çalışmanın psikolojik etkilerini kendisinde tecrübe etmek amacıyla bir otomobil fabrikasına girerek bir süre işçi kadınlarla birlikte yaşadı. Makinelerin işçiler üzerindeki çökertici ruh etkisini gözlemlemesi toplumsal devrime beslediği umutları yitirmesine yol açtı, çünkü "sosyalizmi inşa etmek" iddiasındaki anlayışlar despotik bir rejimden farklı olmayacaktı, ona göre. İspanya İç Savaşı için eylem hazırlığı yapan bir anarşist gruba katıldı. Kısa bir süre sonra da mistik bir anlayışı benimsemesine yol açan bir "deneyim" ve değişim geçirdi. Paradokslarla dolu hayatı ve dinsel yazıları gayet özgün bir gnostik Hıristiyan düşüncesi doğrultusuna göre yorumlanmaya elverişlidir. Alman işgali altında yaşayan biçare insanlarla özdeşleşmek amacıyla yemek yemeyi reddetti ve bunun sonucu öldü. Simon Weil'in felsefesini sergileyen en önemli yapıtı, felsefesinin ana fikri olan, insan hayatını oluşturan herşeyin boşluğa bırakılan cisimler gibi düştüğünü ve insanın yalnızca kayra ile yükselebileceğini savunduğu, *La Pesanteur et la grâce* (Evrensel Yerçekimi ve Kayra) sayılabilir. Özgün düşüncelerinin bir araya getirilmesiyle oluşan bu eser, ölümünden sonra bir yakını tarafından yayıma hazırlanmıştır. Şöyle der bir yerde: "Ruhun kendiliğinden oluşan tüm girişimleri yerçekimi kanununda olduğu gibi doğal yasalara bağlıdır ve sadece kayra gerçeği bir istisna oluşturur."[17] Gnostik düşüncede olduğu gibi, Simon Weil'de de yaradılış Tanrı iradesinin tamamıyla dışında düşünülemezse bile paradoksal bir şekilde olumsuzlanmakta ve Tanrı'yla olan bir yabancılaşma olarak görülmekte. İnsan'ı bu yabancılaşmadan kurtaracak olan ise yine Tanrı'nın Kayra'sıdır. Onu beklemek gerekir. Simon Weil kendini Hıristiyan olarak tanımlamakla birlikte Kilise'yi reddeder ve tüm dinlere açık olduğunu söyler. Düşünsel düzeyde şaşırtıcı bir özgünlük sergileyen Simon Weil'in gnostiklerle olan benzerlikleri ise başlıbaşına bir araştırma konusudur ve felsefeye yeni, evrensel bir açılım getirebilir.

Gnostikler, yaşadıkları koşullarda, öğretilerinin aktarıldığı, yorumlandığı ve aralarında gizlilik içinde tutulduğu okullar halinde örgütlenmişlerdi. Gruplar arasında, dinsel törenlerin önemine ilişkin büyük anlaşmazlıklar da vardı. Bazı gruplar Hıristiyanlığı andıran Komünyon âyinleri ve vaftiz törenleri düzenlerken bazıları dua, oruç ve sadaka gibi bütün yerleşik ibadet biçimlerini reddediyordu. Etik anlayışları da benzer biçimde çok çeşitliydi. Dünya nimetlerini ve hattâ çoğalmayı bile reddeden asetik gnostikler olduğu gibi, bunun tam tersi cinsel serbestliği savunan gnostikler de vardı. Gnostik felsefede kadınların yeri ve önemi en az erkeklerinki kadardır. Yaratıcı "Kadın Tanrı" olduğu gibi, içlerinde "Kadın Peygam-

[17] Simon Weil, *La pesanteur et la grâce* (Evrensel Yerçekimi ve Kayra), Plon, 1991, s. 35.

ber" ve kadın filozoflar vardı. Bu konuda, Jacques Lacarrière'in yukarıda zikrettiğim eserine bakılabilir *Les gnostiques* (Gnostikler, Idée, 1973).

Hıristiyan öğretisi ise büyük ölçüde gnostizme tepki olarak gelişti. Ernest Renan bunu şöyle belirtir "İlk Hıristiyanlık Yahudi mısrası üzerine kurulmuştu. Gnostikler'in varlığı onun başlı başına bir dine dönüşmesine neden oldu."[18] Ernest Renan kitabında Hıristiyanlık tarihini tümüyle etkileyebilecek şöyle bir ihtimali düşünmekten de kendini alamaz: "[Gnostikler] kendi yazdıkları incillerde Hıristiyanlığın inançla selâmete ulaşma vaazını kendi iddia ettikleri 'gerçekle' değiştirdiler. Eğer bu girişimleri tümden başarıya ulaşsaydı Hıristiyanlığın ahlâkî öğretisi olmayacağı gibi insanlık tarihini etkileyecek bir gücü de olamazdı ve olsa olsa etkisiz bir kozmogonik metafiziğe dönüşmüş olurdu."[19] Bilindiği gibi 19. yüzyıl Fransız pozitivizminin klasik düşünürlerinden şarkiyatçı Ernest Renan'ı, "İslâm'da ilerleme düşüncesi yoktur" konulu meşhur tezine karşı Namık Kemal'in 1881'de yayımlanan *Renan Müdafaanâmesi*'nden de tanıyoruz. E. Renan'a göre, temel iman şartlarının beyânı, Yeni Ahit metinlerinin kilise hukukuna katılması ve piskoposluk otoritesinin vurgulanması hep gnostizm karşısında zorunluluktan kaynaklandı. Gnostikler ilk ilâhiyatçılardı ve dolayısıyla Hıristiyan düşüncesinin de sistemleştirilmesine yol açmışlardı. Gnostikler, Hıristiyan yazarlar arasında bir süre için göz ardı edilen özgürlük, kurtuluş ve kayra gibi önemli sorunları da canlı tuttular. Augustinus'un *İtiraflar*'ı bu konuda en önemli örnek olarak verilebilir. Ona göre, günahlı doğan insan ancak Tanrı rızasına kavuşarak kayraya ulaşabilir, "kurtuluş" mertebesine erişebilirdi. Kayra tamamen Tanrı'nın bir lütfu idi. Onu istediğine verirdi. Augustinus'a göre Tanrı'nın "seçkinler"i dünya kurulmadan önce belirlenmişti ve yalnız onlar kendilerini Tanrı rızasına kavuşturacak kayraya ulaşabilirdi. Kayra teorisi, Augustinus'un başyapıtı *De Civitate Dei* (Tanrı Devleti, 413-426)'de Tanrı'yı hor görmeye kadar varan günahkâr benlik sevgisi ile Tanrı sevgisi arasındaki mücadeleyi, biri Tanrı'nın seçkin kullarından, öbürü ise sonsuza değin lânetlenmiş olanlardan oluşan iki toplum biçiminde simgeleştirir. Kitaba göre Tanrı insan topluluğunu belli bir amaca doğru yönlendiriyordu. Bu da insanlık tarihinin İncil'den esinlenmiş teleolojik ("gâî" olarak çevirelim) yorumuydu. *De Civitate Dei* eseri bir anlamda, Hegel'de tarih felsefesinde de en klâsik bir şekilde ifadesini bulan Batı tarihselciliğinin bir habercisidir de. Aziz Augustinus'un *De Civitate Dei*'si Hegel'e kadar tanınmış bütün tarihçileri ve filozofları etkiledi. Zamanımızın düşünürleri

[18] Ernest Renan, *Marc Aurèle ou la fin du monde antique* (Marc Aurèle ya da Antik Dünyanın Sonu, ilk baskısı 1882), biblio essais, 1984, s. 99.
[19] Ernest Renan, *Marc Aurèle ou la fin du monde antique*, s. 88.

de gnostiklerden etkilendiler. Onlardan etkilenmiş ve esinlenmiş düşünürlerin içinde bence en özgünü olan Romanya asıllı, Fransızca yazmaya karar kılmış aforizmacı ve denemeci meşhur E. Cioran, bir yerlerde şöyle yazar: "Bence de, gnostik Basilide'in dediği gibi, eğer insanlık yitirdiği doğal haline yeniden dönmek ve günahlarından arınmak istiyorsa geçebileceği en karanlık döneminden geçmelidir." Gnostik düşüncelere olan ilgi akademik felsefi camiada henüz çok yetersiz. Gnostik düşüncenin edebiyattaki etkisi bilinmekte. Şiir, roman, tiyatro eseri gibi türlerin bazı gnostik yorumları dahi mevcut. Sartre'ın "varoluşçuluk"undan aşağıda bahsedeceğim. Burada biraz İngiliz yazar Lawrence Durell'den bahsetmek istiyorum. Yazar, *The Alexandria Quartet* (İskenderiye Dörtlemesi) romanı serisinin *Justine* cildinde, bizzat bir dönem yaşadığı Mısır'ın İskenderiye şehrini anlatırken, şehrin, İslâm'dan çok önceki zamanlarında gnostik Doğu Hıristiyanlığı'nın bir merkezi olduğu temasını da işler ve aslında o dönemden kalan gizemli ve trajik cazibenin şehirde hiç kaybolmadığını vurgular. *Justin*'i okuyanlar bu tarihî döneme devamlı gönderme yapıldığını bilirler. Yazarın kendisi de bu felsefeden etkilendiğini hep belirtmişti. Dörtlemenin birincisinin adı *Justin*, hayata trajik ve gnostik bakışıyla, "gnostik varoluşçu" diyebileceğimiz anlayışı temsil eden romanın kadın kahramanının da adıdır. Justin, erkekleri peşinden koşturan ve hevesi geçtiğinde de onları kovan, sürekli sevgili değiştiren müthiş cazibeli bir kadındır. Türk edebiyatından bir misal vermek gerekirse, Refik Halit Karay'ın *Yezidin Kızı* romanındaki kadın kahramanla Justin arasında benzerlikler bulmak mümkün. İkisi de birer şer kadınıdır ve mitomandırlar. Bu iki romanda şarkiyatçı özellikler bulanlar çıkabilir ama bu onların değerini küçültmez.

Şimdi de yazımın amaçlarından biri olan tartışmaya geliyorum: Yukarıda da belirttiğim gibi, Batı felsefesinde "varoluşçuluk" olarak bilinen düşünce ile gnostizm arasında bir paralellik düşünebilir miyiz? Varoluşçuluk, (Existentialisme), insanın dünyadaki varoluşunu somutluğuna ve sorunluluğuna ağırlık vererek yorumlamak isteyen felsefe görüşlerine verilen ortak ad. Özellikle 1930'lardan sonra başlıbaşına bir görüş olarak yaygınlaşmış, en tanınmış temsilcisi Jean-Paul Sartre olmuştur. Bununla birlikte belirgin özelliklerine daha önce Nietzsche, Kierkegaard ve Husserl gibi filozoflarda da rastlanmıştır. Martin Heidegger "varoluşçu" olarak görüldüyse de kendisini "varoluşçu" olarak tanımlamamış, Sartre ile olan farklılığını vurgulamıştı. Gerçekte Alman filozofun düşüncesi Fransız filozoftan farklıydı. Karl Jaspers ve Gabriel Marcel'in varoluşçulukları ise dinî yönelimliydi. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) "varoluşçu" olarak tanındıysa da Sartre ile çok verimli tartışmalara girmişti bu konu-

da. Üzerinde çalışırken öldüğü, zamansız kaybından sonra yayımlanan "Le Visible et L'invisible suivi de notes de travail"[20]'da ilginç bir varoluşçuluk felsefesi eleştirisi yaptığını görürüz: Merleau-Ponty, Sartre'ın "varlık" ve "hiçlik" felsefesi diyalektiğini eleştirirken şunu belirtmek istiyordu: "Varlık" ve "hiçlik" kavramları aslında soyut ikilimlerdirler. Bizzat hayat tecrübesinin içinde yaşanarak değil de hayatın dışından geliştirilmiş kavramlardır. Bu anlamda, kavramları açıklamak için kelimeler aracılığı ile yapılan sorgulama sonuçsuz bir girişimden de öteye geçemez. Ayrıca, varoluş olanakları bir seçim yapmamızı belirlemedikleri gibi durumu farksız da kılarlar. Maurice Merleau-Ponty yaşasaydı varoluşçuluk tartışmalarına yeni açılımlar getirebilirdi.

Varoluşçu düşünceye göre Varoluş her zaman tek ve bireyseldir. Bu görüş bilinç, tin, us ve düşünceye öncelik veren idealizm biçimlerinin de karşıtıdır. Varoluş, öncelikle var oluş sorununu içinde taşır ve dolayısıyla Varlık'ın anlamının araştırılmasını da içerir. Bu görüş insanı verili, eksiksiz bir gerçeklik olarak gören ve anlaşılabilmesi için ona nesnel bir yaklaşımı gerekli gören ve onu bir birim olarak algılayan nesnelcilik biçimlerinin ve bilimselciliğin karşıtıdır. Varoluş insanın içinden bir tanesini seçebileceği bir olanaklar bütünüdür de. İnsanın önündeki olanaklar bütünü öteki insanlarla ve nesnelerle ilişkilerinden oluştuğundan varoluş her zaman bir "dünyada var olma"dır. Bir başka deyişle insan her zaman seçimini sınırlayan ve koşullandıran somut tarihsel bir durum içindedir. Bu yönüyle de varoluşçuluk yalnızca tek bir "ben"in varlığını vurgulayan tekbenciliğin ve idealizmin karşıtıdır. Bu özellikler varoluşçu anlayışın farklı yönlerde gelişmesine imkân da tanır: Varlık'ın varoluşu aşan yönünün vurgulanmasının Tanrıcı bir biçim almasına yol açabilmesi gibi.... Öte yandan kendisini bir sorun olarak ortaya koyan insan varlığının tam bir özgürlük içinde kendi kendini yarattığını ileri sürerek ve Tanrı'nın işlevini yüklenerek tanrıtanımaz bir biçim de alabilir. J. P. Sartre'ın savunacağı gibi varoluşçu düşüncede, insan varlığının sorunluluğu bir tür hümanizm olarak da ortaya çıkabilir.

İnsanın ne olduğu sorusu, "kendini bil" diyen Sokrates'in düşüncesinde de vardı. İnsanın kendi "tinsel" iç yapısına dönmesi ve onun yargısına başvurması düşüncesinin kaynağı olan ve Tanrı'nın lütfuyla "hidâyete erdiğini" söyleyen Aziz Augustinus'un görüşlerinde ise bu varlıksal sorgulama bir inanç sorunuydu: *İtiraflar*'ın konusu da budur. Varoluşçulu-

[20] Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et L'invisible* "suivi de notes de travail texte établi", par Claude Lefort. Essai inachevé de Maurice Merleau-Ponty. (Görünen ve Görünmeyen), Maurice Merleau-Ponty'nin tamamlanmamış bir çalışması. Yayma hazırlayan Claude Lefort, 1964, Gallimard.

ğun bir tür ön habercisi sayılabilecek Pascal ise insanın Varlık ve Hiçlik arasında her zaman acınacak bir durumda olduğunu söylüyordu: "Nasıl var olduğumu bilemediğim gibi bu dünyada âkibetimin ne olabileceğini de bilemem.", *Pensées* (Düşünceler, fragman 398). "Varoluşçuluk" tartışmaları Avrupa'nın "Aydınlanma Çağı" denilen dönemiyle de ilgilidir: Hegel'e göre böyle bir çağ ancak "Unglückliche Bewusstseyn," yani "mutsuz bilinç" zamanı olabilirdi. Modern zamanın başlangıcının bir icâbı olarak görülen kendini ve dünyayı sorgulayan kişi Hıristiyanlık inancının etkisi dışında "özgür" düşünmeye başlamıştır ama "mutsuz"dur. Hattâ burada "bilinçli" olmanın otomatik olarak mutsuzluk anlamına geldiğini bile söyleyebiliriz. Hegel'in "Freiheit des Selbstbewußtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das Unglückliche Bewußtsein" (Bilinçlilik Özgürlüğü; Stoacılık, Şüphecilik ve Mutsuz Bilinç)" denemesini okuyan dikkatli bir okuyucu muhtemelen 20. yüzyıl varoluşçuluğu "aslında burada ilân edildi" gibi bir düşünceye kapılabilir kanımca. Sartre, Hegel'e bu konuda gönderme yapar zaten. 20. yüzyıla özgü biçimiyle Varoluşçuluk II. Dünya Savaşı'nın Batı'da yarattığı maddi ve manevi çöküntünün içinden yeni bir arayış olarak da görüldü. İnsan varlığının büyük bir tehlike içinde olduğunu ve devamlı bir istikrarsız dünyada yaşamak zorunda bırakıldığını, "köksüz" olarak "dünyaya atılmış" olduğunu vurguladı. Felsefede, varoluşun olumsuz yönleri olan acı, hüsran, hastalık ve ölüm 19. yüzyıl iyimserliğinin tam tersine insan gerçekçiliğinin temel özellikleri olarak düşünüldü. "Kaygı" kavramı ise daha önce Hegelci gerçekçilik anlayışına karşı çıkan Kierkegaard düşüncesinin temel kavramlarından birisiydi: Varoluşun yorumlanmasında olanaklılığı temel almıştı ve varoluşa egemen olan "kaygı"yı olabilirlik duygusunu dile getiren bir kavram olarak da düşünmüştü. Gene de kaygı bütün hesaplarını yapıp önlemlerini alan insanın bile olabilecekleri bilememe duygusuydu. Kierkegaard'ın bu kavramının yanısıra Marx ile gelen yabancılaşma kavramı ve Nietzsche'nin ortaya attığı *amor fati* (yazgını sev) "çağdaş" denilen varoluşçuluğun önemli temel kavramları olarak görülebilir. Bazı varoluşçulara göre insanın varoluşu, olanakların sınırları içinde geleceğe dönük bir tasarım olarak düşünülse bile, Heidegger ve Jaspers kökleri geçmişte yer alan varoluş olanaklarının geleceğe dönük her türlü tasarımı geçmişe yönelttiğini, dolayısıyla de seçilebilecek olanın zaten seçilmiş olanın dışına çıkamayacağını söylüyorlardı. Sartre ise sunulan olanakların sonsuz ve eşit olduğu, herhangi birini seçmenin de bir fark yaratamayacağı görüşündeydi. Bununla birlikte varoluşçuların hepsi varoluş tasarımının ya da olanaklar içinde yapılacak seçimin, tehlike, inkâr ve sınırlamaları içerdiği konusunda hemfikir sayılabilirler. Bu tehlikelerin başında, insanın bir nesneye dö-

nüştürülerek özgün varoluşunu yitirmesi ve kendine yabancılaşması geliyordu. Tanrıcı varoluşçular bu tehlikenin Tanrı'ya iman yoluyla giderilebileceğini savundular. Bazı varoluşçular insanın öteki insanlarla kaçınılmaz ilişkisini kendine yabancılaşma ya da lânetleme olarak görürken bazıları da kişisel iletişime dayanan bir ilişkinin insanın özgün varoluşunu olumlu etkileyebileceğini savundular. Varoluşçu düşünürlerin yorumlarında uyguladıkları yöntem, yorumlayan ve yorumlanan, sorgulayan ve sorgulanan, varlık sorunu ile Varlık'ın kendi arasındaki ilişkinin dolaysızlığını kabul eder. İki terim varoluş içinde hep birbiriyle çakışır, çünkü "Varlık nedir?" sorusunu soran insan bu soruyu kendine sormak ve kendinden yola çıkarak yanıtlamak zorundadır. Bu ortak temele karşın her düşünür varoluşu açıklayabilmek için kendi özgün yöntemini kullanmıştır. Ontolojik kaygılardan yola çıkan Heidegger'e göre de olgular (fenomen) yalnızca görünüşler değil, kendi içinde Varlık'ın dışavurumlarıydı; Fenomenoloji Varlık'ın yapısını ortaya çıkarabilirdi; dolayısıyla da çıkış noktası Varlık hakkında soru soran varlık, yani insan olan bir ontolojiydi. Sartre'a göre genel olarak felsefenin yöntemi varoluşsal psikanalizdi. İnsanın varoluşunu kapsayan "temel tasarım"ın çözümlendiği varoluşsal psikanaliz de Freudcu psikanalizin tersine, insanın dünyasını üzerine kurduğu ve öteki seçimlerini dayandırdığı "ilk seçimi" belirlemeye çalışıyordu. Varoluşçuluğu bir felsefî kimlik olarak savunan Sartre, Fransa'nın güncel siyasî olayları içinde etkin rol oynamıştı. Adının duyulmasını sağlayan *La Nausée* (Bulantı, 1938). Günlük bir dilde yazdığı bu kitabında romanın kahramanı Roquentin'in dünya karşısında duyduğu tiksintiyi anlatıyordu; bu tiksinti yalnızca dış dünyaya değil, Roquentin'in kendisine de yönelikti. Aslında Roquentin'in "dünya" diye düşündüğü hayatın kendisiydi. Bazı eleştirmenler romanı hastalıklı bir durumun, bir tür nevrotik kaçışın ifadesi olarak değerlendirmişlerdir, yani "nevrotik" olan aslında Sartre'ın bizzat kendisidir. Sartre ise son zamanlarında bile Roquentin'in aslında kendisi olmadığı ve sadece romandaki felsefî sözcüsü olduğunu hep belirttiyse de bence kendisi olduğu yorumu inandırıcıdır. Burada Sartre'ı anlayabilmek için onun "varlıksal ıstırap" olduğunu farz edelim ve şu öneriyi yapalım: acaba Fransız filozofun hayat karşısında asıl ıstırabı kendisine olan nefreti miydi? Yani "tiksinti" öteki olana yönelik olandan önce kendisine mi yönelikti? Bence olabilecek bir Sartre "çözümlemesi"nin "esas çelişkisi" burada yatmakta. Bu haliyle de Sartre, yukarıda önerdiğim gnostik tartışmasına girebilir. İnsan varlığının geçiciliği, anlamsızlığı Antoine Roquentin'in iç dünyasında bir tür mistik deneyim denilebilecek bir hissiyat içerisinde de kendisini gösterir. Bu hissiyatın bir *Angoisse* (kaygı) olarak felsefî bir şekilde sorgulanması da varoluşçu-

luğun konusu. Burada kaygı sıradan bir korku olarak düşünülmemeli. İnsan varlığını "özgürleştirmeye" götürecek bir hayat tarzı bilinci ve bir seçimi olarak görülür. *Bulantı* yansıtmak istediği özgün bireyci ve toplum karşıtı düşüncelerle, Sartre'ın sonradan geliştireceği birçok felsefî konuya yer veren bir eserdi. Sartre felsefî görüşünde Edmund Husserl fenomenolojisinden de çokça faydalandı. Algı ve zihin konusundaki *L'Imagination* (Düş Gücü, 1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (Bir Duygu Kuramının Ana Hatları, 1939) eserleri buna örnek olarak gösterilebilir. Felsefî alanda ünlü kitabı *L'Être et le néant* (Varlık ve Hiçlik)'dır. Sartre bu yapıtında insan bilincini, varlık ya da nesnelerin "şeylik"leri (être) karşında bir "hiçlik" (néant) olarak yorumlar. Buna göre bilinç, maddi olmayan bir varlığa sahiptir ve bu yüzden bilinebilirlik sınırlarının dışında kalır. Bu da zihinsel özgürlüğü olanaklı kılar. Eser bu yönüyle iyimser bir bakışı içeriyorsa da, insanın girişimlerinin sürekli boşa çıktığı vurgusu Sartre'ın görüşünde trajik bir vaziyettir. Önceki eserlerinde amaçsız bir etkinlik gibi görünen özgürlük kavramı, *L'Existentialisme est un humanisme* (1946) konulu meşhur konferansında insanlık mücadelesinin bir aracı olarak düşünülür. Sartre art arda oyunlar da yazmıştı. Bu oyunlar sahnelendi: *Les Mouches* (Sinekler, 1963), *Huis-Clos* (Gizli Oturum,1950), *Les Mains sales* (Kirli Eller, 1962), *Le Diable et bon dieu* (Şeytan ve Yüce Tanrı, 1964), *Nekrassov* (Nekrassov, 1955), *Les Séquestrés d'Altona* (Altona Mahpusları, 1964). Bu oyunlar bence onun daha çok bir filozof olarak değil de, bir yazar olarak yeteneğini en iyi şekilde sergileyen eserleridir. Hemen hepsi, insanın insana beslediği derin düşmanlığı ortaya koymak istemeleri açısından karamsardırlar, bizzat Sartre'ın bu oyunlarda eylem yoluyla elde edilebilecek bir ahlâksal kurtuluşun yolunu kapamadığını savunsa bile, karamsar özellikleriyle bu oyunlar gnostik felsefe perspektifi içinde tartışılmaya elverişlidirler.

Varoluşçuluğu bir felsefî kimlik olarak savunan ve üstlenen Sartre, Fransa'nın güncel siyasî olayları içinde etkin rol oynamıştı. 2. Dünya Savaşı başlangıcında zorunlu seferberlik sonucu kısa süren ve rahat geçen bir esaret dönemi oldu. Nazi Almanyası'nın Fransa'yı işgal ettiği yıllarda işgalcilere karşı örgütlenen Fransız Direniş Hareketi'ne biraz katılmıştı ve konforundan da pek taviz vermemişti. Savaştan sonraki yıllarda ise Fransız medyasının vazgeçilmez "intellectuel engagé" aktörlerinden birisi oldu. Kurulmasına önayak olduğu sol *Libération* gazetesi zamanla kimliğinden bir şeyler kaybetse de Fransa'da okunabilecek tek muhalif günlük gazete hâlâ. Sartre'ın şöhreti dünyaya yayılmıştı. İlginçtir ki, varoluşçuluk dışarıya ihraç edilmiş bir Fransız sembolü olarak ilgi gördü daha çok. Türkiye'de bile tanındı. Cumhuriyetçi-Batıcı-muhafazakâr olarak tanım-

layabileceğimiz Peyami Safa şöyle tanıtır Sartre felsefesini: "...existentialisme, sistematik mânâsıyla Fransa'da Jean-Paul Sartre ile başlayan, Simone de Beauvoir ve Merleau-Ponty ile devam eden bir Paris felsefesi çığırıdır."[21] Burada, varoluşçuluğun tanınmasında, "feminist-varoluşçu" olarak bilinen Simone de Beauvoir'ın katkıları önemlidir. Jean-Paul Sartre ve Simone de Beauvoir arasındaki karmaşık ilişki ölümlerinden sonra bile yol açtığı tartışmalardan dolayı da meşhurdur. Simone de Beauvoir'nın, yani Sartre'ın ona yazdığı mektuplarında yakıştırdığı takma isimle "Castor"un 1949'da yazdığı *Le Deuxième Sexe* (İkinci Cinsiyet), 70'li yıllarda Fransa'da bir sosyal hareket boyutu kazanan, 1968 dalgası içinde önemli izler bırakan feminist hareketin bir tür elkitabı vazifesini gördü. Eser kadınlık vaziyetini varoluşçu felsefî anlayış içinde yazmıştır. Simone de Beauvoir etkili bir feminist ideolog idi.

Peyami Safa'nın bazı yorumları Sartre'ın kimi eserlerini okuduğu ve anlamaya çalıştığını gösteriyor: "En doğrusu, existentialisme, hakikati eşyada ve umumî fikirde değil, insanın kendi içinde arayan bir espri ve zihniyet olarak İlk Çağ'dan başlayıp zamanımıza kadar gelen bir felsefe anlayışıdır. Fakat 'existentialisme' adını taşıyan muayyen bir felsefe hareketi bir sistem olarak, 20. asırda, Fransa'da, evvelâ Fransız metafizikçisi Gabriel Marcel'de dinci bir felsefe görüşü halinde belirmiş, Sartre ve arkadaşlarında bir sistem halinde gelmiştir."[22] Sartre'ın, kendisine verilen Nobel Ödülü'nü reddetmesi şöhretini daha da artırmıştı. 1968 Fransa öğrenci eylemlerine destek vermişti. Fransız Komünist Partisi'ne üye olmamakla birlikte, buradakilere kısa bir dönem "yol arkadaşlığı" yapmış, 1956 Macaristan'ın ve 1968 Çekoslovakya'nın Kızıl Ordu tarafından işgalini de anında eleştirmişti. Özellikle marjinaller ve göçmenler lehine, ırkçılığa karşı gerçekten onurlu tavırlar almış bir Batı aydını idi. Okunmasa bile varoluşçuluk sözcüğü herkesin dilindeydi.

Sartre, Batı'nın en son büyük polygraphe (birçok dalda bol yazan) yazarlarından biri olsa gerek. 1980'de ölümünden sonra artık Fransa'da aydınların kamusal alandaki müdahaleleri ve etkileri de azalmaya başlayacak, bir dönem kapanacaktı. Meydan liberal, akademik "spesiyalist"lere, gazeteci aydınlara ve "postmodern" filozoflara kalacaktı. Yıllar sonra Sartre'ın *existentialisme*'i bir felsefî "moda" olarak unutuldu. Üniversite felsefesinin yıllık ders programlarında az rastlanır hale geldi.

Sartre, çalışmalarını yürütemeyecek kadar fiziksel olarak çöktüğü son zamanlarında, kendi şöhretini habire aşmış bir aydın olarak geçmişine bir

---

[21] *Peyami Safa'dan Seçmeler*, "Egzistansiyalizm (Existentialisme)". Hazırlayanlar: Faruk K. Timurtaş- Ergun Göze, 2. baskı, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 327.
[22] *Peyami Safa'dan Seçmeler*, "Egzistansiyalizm (Existentialisme)", s. 327.

dönüp bakarak "Artık demir almak günü gelmişse zamandan" mısralarını varoluşçu bir trajik ürpermeyle terennüm ederken (bunu bir ironi olarak kabul edelim) ne düşünmüştü acaba? Bu konuda ilginç olabilecek, en azından fikir verebilecek, ölümünden az bir zaman önce yaptığı bir söyleşide söylediklerinden şu pasajı Türkçeleştiriyorum: "Yahudi dini bu dünyanın bir sonu olduğunu öngördüğü gibi aynı zamanda başka bir dünyanın ortaya çıkışını da öngörüyor. Bu dünya bildiğimiz dünyanın bir tür devamı sayılmakla birlikte farklılıkları var. Burada benim hoşuma giden başka bir konu da var: Yahudi ve öteki ölmüşlerin mahşerî olarak yeniden dünyaya dönmeleri. Bitişi olan dünya budur. [...] İşte, devrimin son aşaması olarak görünen bu etik düşünceyi gerçekte bir tür Mesihçilik olarak da düşünebiliriz."[23] Sartre, son zamanlarında felsefî dinî bir arayış ve yöneliş içinde miydi? Tabii bu bir tartışma konusu. Son söyleşilerinin bu amaçla okunması ilginç olabilir.

Okuyucuya sunmak istediğim tartışmama şimdilik ara vermek amacıyla sonuç olarak şunları söyleyebilirim: Gnostizmin varoluşçuluk ile ilişkisini kurmaya çalışırken, tarih, edebiyat ve felsefe arasındaki sınırları zorlayıp metinler arası bir gezinti yaparak tartışmayı formüllendirip okuyucuların katkılarına sunmak istedim. Köksüzlük, yalnızlık, ölüm, dünyanın bir trajedi sonucu "yaratılışı," herşeye rağmen de "Bir Şey"e "inanarak" hayata tutunmak gibi konularda gnostikler yüzyıllar evvel düşünmüşlerdi. Gnostizm, varoluşçu felsefenin sorguladığı "varlık sorunları" ile birçok benzerlik gösteriyordu. Felsefî yaklaşımın böyle bir karşılaştırmaya müsaade edeceğini düşünüyorum. Çok farklı zamansallıklar içinde oluşmuş bu iki kompleks kavramı karşılaştırırken de mecburen yaşadığım zamandan baktığım için de "modern" denilecek bir okumadan hareket etmiş oldum. Tartışmanın devam etmesi umuduyla.

[23] *L'espoir maintenant (Asıl Şimdi Umut)* Jean-Paul Sartre - Benny Lévy, 1980 Söyleşiler: Verdier, 1991, s. 85.



"Kamakura Budası"

Fotoğraf: Ömer el-Samadi (theproperpeasant.wordpress.com) Kamakura/JAPONYA

"Ом"



Zen ressamı Josetsu'nun "Yayın balığını su kabağıyla yakalamak" adlı resmi. Japon su-mürekkep resim geleneğinin (*suibokuga*) en önemli örneklerinden. Boyutları 111.5 x 75.8 cm. 1413. Taizō-in Tapınağı, Kyoto.

ZEN NEDİR?*

Daisetsu Teitarō Suzuki**

I.

[...] Hint düşüncesi MS 1. yüzyılda Budist öğretiler suretiyle Çin'e getirilmişti. Zen, bu öğretilere temas eden Çin aklının mahsullerinden birisidir.[1] Fakat, Orta Ülke insanları[2] Budizm'in bazı yönlerini ülkelerine geldiği şekliyle benimsemediler. Buna örnek olarak Budizm'in evsiz barksız bir yaşam tarzını savunması ya da aşkıncılığa –yani dünyadan kaçma ve hayatı yadsımaya– meyletmesi verilebilir. Öte yandan, incelikli diyalektiği, keskin analizleri ve ayrıntılı teorileriyle Budizm'in derin felsefesi Çinli düşünürleri, özellikle de Taoistler'i etkiledi.

Çinliler, Hintililer kadar felsefeye düşkün olmayıp kendilerini eylemeye ve dünyevî meselelere verirler. Toprağa bağlıdırlar, yıldızları gözlemezler. Çin aklı Hint düşüncesinden derinden etkilenirken, dünyadaki çoğullukla münasebetini hiç yitirmemiş, günlük hayatın pratik tarafını hiç

Çeviren: Tolga İnsel (Kyoto Üniversitesi).

** Japon yazar D.T. Suzuki (1870-1966), İngilizce kaleme aldığı deneme ve çevirileri ile Batı dünyasına Zen Budizmi'ni tanıtan kişi olarak kabul edilmektedir. Yazılı eserlerinin yanında yaptığı konuşmalarla çok sayıda Batılı düşünür, yazar ve sanatçıyı etkilemiştir. Bununla beraber Zen hakkındaki görüşleri tartışılmış ve eleştiriye de uğramıştır. Çevirisini sunduğum bu yazısının Suzuki'nin Zen anlayışının temel öğelerini özet şeklinde ortaya koyduğunu söylemek yanlış olmaz. (Ç.N.)

* Yazının orijinal başlığı "What is Zen?"dir. D.T. Suzuki'nin İngilizce kaleme aldığı bir eser olan "Zen and Japanese Culture" (1959) adlı kitabın ilk bölümüdür. Yazının bu kitaba giriş niteliği taşıyan ilk paragrafı ve kendisinden sonraki bölüme bağlayıcı nitelikteki son paragrafı, yerleri [...] ile işaretlenerek çeviriye dâhil edilmediler. Bu kesintiler yazının içeriğinde bir eksilmeye yol açmayacak şekilde yapıldı. Çeviri oluşurken verdiği önerilerden dolayı değerli dostum Mehmetcan Akpınar'a teşekkür ediyorum. (Ç.N.)

[1] Japonca bir kelime olan "zen"in kökü Sanskritçe'de meditasyonla erişilen bilinç hallerini anlatan "dhyāna" (Pali: jhāna) kelimesine dayanır. Sanskritçe'den Çince'ye "chánnà" (紀闥), Çince'den Japonca'ya da "zenna" şeklinde geçen bu kelime, "chán" ya da "zen" biçiminde kısaltılarak Suzuki'nin bu yazısında konu ettiği, Budizm'in Çin ve Japonya'da gelişmiş bir koluna verilen isim olmuştur. (Ç.N.)

[2] Orta Ülke (Zhōngguó, 倥灯): Çinliler'in kendi ülkelerine verdiği isim. (Ç.N.)

ihmal etmemiştir. Bu millî özellik Hint Budizmi'nin Zen Budizmi'ne dönüşmesine yol açmıştır.[3]

Zen'in Çin'de gücünü toplayıp kendi başına ayakta durabilecek hâle gelir gelmez başardığı ilk işlerden biri eski manastır hayatından oldukça farklı bir tekke yaşayışı oluşturması oldu.[4] Zen tekkesi topluma hizmet eden birçok kısımdan oluşan, özerk bir yapıya büründü. Bu kurumun dikkate değer özelliklerinden biri de tam demokratik olmasıydı. Yaşlılar doğal olarak saygı görürken, yakacak toplamak, toprağı işlemek ve çay yaprağı koparmak gibi el emeği gerektiren işlere herkesin katılması beklenirdi. Pirin kendisi dahi bunlara katılır, talebeleriyle beraber iş görürken Zen'i doğru anlamaları için onlara kılavuzluk ederdi.

Bu yaşam tarzı Zen tekkesini erken dönem Hint Budistleri'nin *saṅgha* denilen manastır örgütlenmesinden önemli ölçüde ayırıyordu. Zen dervişleri sadece demokratik olmakla kalmayıp aynı zamanda hayatın tüm pratik alanlarında rol oynuyorlardı. Bu yüzden hem ekonomiye hem de siyasete dönük bir kafa yapıları vardı.[5]

Zen, metafizik konusunda Taoist öğretilerin çoğunu Budist teorilerle birleştirerek kabul etmiştir. Ancak pratik yaşayışa gelince hem Taocular'ın aşkıncı tutumuna hem de Hintliler'in üretken hayata soğuk bakışına uzak durmuşlardır. Bir Zen pirine gelecek hayatının nasıl olabileceği so-

---

[3] Budizm'in 1.yüzyılda Çin'e girdiği rivâyet edilse de, Chan Budizmi'nin ortaya çıkışı için daha uzun bir süre geçmesi gerekmiştir. Zen geleneğinde "Bodhidharma" isimli bir Budist pirin yaklaşık 5. yüzyılda Chan Budizmi'ni Çin'e getirdiği rivâyet edilir. Tarihî gerçek şudur ki, Budizm'in bu kolunun Çin'de teşekkül etmesi ve kök salması ancak Tang Hanedanlığı (618-907) ve Song Hanedanlığı (960-1279) zamanında olmuştur. Chan Budizmi'nin "Zen" adıyla Japonya'ya gelmesi ise 12. yüzyılda gerçekleşmiştir. (Ç.N.)

[4] Çeviride tercih ettiğim Türkçe terimlerle ilgili kısa bir açıklama yapmakta yarar görüyorum. Suzuki bu yazısında bazı Çince ve Japonca terimlere karşılık olarak "monk", "master", "monastery", "brotherhood" gibi kelimeler kullanıyor. Dilimizdeki Doğu kültürü ile ilgili metin çevirileri genellikle kaynak dilden değil, Batı dillerinden yapıldığından bu tür sözcükler sıklıkla "rahip", "keşiş", "manastır" gibi esasen Hıristiyan geleneğine ait terimlerle karşılanıyor. Buna karşın ben tasavvuf geleneğinden gelen "derviş", "pir", "tekke", "tarikat" gibi sözcükleri kullandım. Amacım Zen'i sufileştirmek değil. Yalnızca, eğer Suzuki Türkçe konuşan insanlar için bu yazıyı Türkçe yazmış olsa, tasavvuf terimlerini kullanırdı diye düşünüyorum. Böyle düşünmemin iki temel sebebi var. Birincisi, Zen yaşantısının Hıristiyan manastır hayatından ziyade tasavvuf tekke geleneğine benzediği kanaatinde olmamdır. İkincisi ise tasavvuf terimlerinin kelime anlamı olarak (Çince ve Japonca) Zen terimleriyle daha fazla örtüşmesidir. Ne yazık ki bu hususları burada ayrıntılı açıklamam mümkün değil. Umuyorum ki kullandığım terimler Zen'e aykırı çağrışımlar yaratmaz. Ayrıca kısa bir not düşeyim: "Pir" kelimesini tasavvuf geleneğinde zaman zaman kullanıldığı gibi "tarikat kurucusu" anlamında değil, tekkede dervişlere yol gösteren kişi, hoca mânâsında kullandım. Pir, Farsça'da "ihtiyar kimse" demek ve bu yönüyle de Çince terime yakın. Eğer bu kelime bir de "meslekte deneyim kazanmış kişi, usta" (bir işin piri olmak) anlamını çağrıştırırsa, Çince kavramın içeriğine iyice yaklaşılmış olur. (Ç.N.)

[5] Saṅgha: Budist rahip (*bhikkhu*) ve rahibeler (*bhikkhuni*) topluluğu, Budist rahip cemaati. Rahip ve manastır kelimelerini Zen öncesi Budizm için kullanıyorum. (Ç.N.)

rulduğunda, tereddüt etmeden "bıraksınlar beni bir eşek olayım ya da bir at ve köylüler için çalışayım" demiştir.[6]

Zen'in eski Budist veya Hıristiyan manastır düzeninden ayrıldığı başka bir nokta da şuydu: Zen dervişleri zamanlarını ne dua ederek, tövbe dileyerek ya da benzer ibadetlerle ne de geleneksel metinleri sessiz veya sesli okuyarak, bunların içeriğini pirin gözetiminde tek başına çalışarak ya da başkalarıyla tartışarak geçirirlerdi. Zen dervişlerinin bütün yaptığı ettiği, bedensel ve basit işlerle uğraşmak dışında, pirin arada sırada yaptığı kısa ve örtülü konuşmaları dinlemek, soru sormak ve cevapları dinlemekti. Fakat cevaplar garip, anlaşılması güç olur, çoğunlukla da doğrudan bir eylem onlara eşlik ederdi.

Buna bir örnek vermek istiyorum. Belki biraz uç bir örnek olacak. Bu olay bir pir ve talebesi arasında değil de talebeler arasında geçmiş olsa da, Tang Hanedanlığı'nın (618-907) son dönemine denk gelen Zen'in erken devrinin ruhunu gösterecektir. Rinzai yönetimindeki bir tekkeden çıkagelen bir derviş başka bir Budist tarikata mensup üç dervişle karşılaşır.[7] Bu üç dervişten biri ona şu soruyu sorma cesaretini gösterir: "Zen Nehri ne kadar derindir?" Sorusunda nehre atıfta bulunması karşılaşmanın bir köprüde gerçekleşmesindendir. Öteki Zen dervişi doğrudan eylemesiyle tanınan Rinzai ile az önce yaptığı konuşmanın etkisiyle vakit kaybetmeden cevap verir: "Kendin bul istersen" der ve soru soranı köprüden aşağı atmayı önerir. Neyse ki o sırada diğer iki derviş araya girer ve durumu kurtarırlar.

Zen tamamen konuşmaya karşıdır diyemeyiz. Ancak sözlerin her an gerçeklerden kopup kavramlara dönüşebileceğinin iyice farkındadır. İşte bu kavramlaştırma Zen'in karşı olduğu şeydir. Az önce atıfta bulunduğum Zen dervişinin hikâyesi uç bir örnek olabilir ama o ruhu iyi temsil ediyor. Zen meselenin kendisiyle ilişki kurmakta ısrar eder, içi boş bir soyutlukla değil. Tam da bu yüzden *sūtra*ları sessiz veya sesli okumaktan ya da soyut konular hakında tartışmalara girmekten kaçınır.[8] Zen'in genel olarak eylemsever insanlara hitap etmesinin sebebi budur. Pratiğe dönük düşünmeleri yüzünden Çinliler ve belli derecede Japonlar Zen'e bağlanmışlardır.

---

[6] Bu alıntının kaynağı belirsiz. Suzuki'nin genel olarak alıntı yaparken çok titiz olduğunu söyleyemeyeceğim. Kullandığı kaynakların ayrıntısını vermediği ve hafızasından yazdığı durumlar az değil. Suzuki'nin tüm alıntılarında kaynak metni bulmaya gayret ettim. Bulamadığım yerlerde Suzuki'nin metnini esas alarak çevirdim. Kaynağını bulabildiğim yerlerde özgün metni (yerine göre İngilizce, Çince ve Japonca) kendim Türkçe'ye çevirdim. (Ç.N.)

[7] Rinzai: Línji Yìxuán (臨珞劻盥) (ö. 866). Meşhur Zen piri. Linji (Rinzai) Okulu'nun kurucusu sayılır. (Ç.N.)

[8] Sütra: Buda'nın sözleri veya öğretilerini içerdiği söylenen tüm metinlere verilen isim. (Ç.N.)

II.

Zen aydınlanma eğitimidir. Aydınlanma azat olma, azat olma ise özgürlüktür. Bu günlerde siyasî özgürlük, ekonomik özgürlük gibi farklı farklı özgürlüklerden bahsediyoruz. Fakat bunların hiçbiri hakikî değildir. Görecelik düzleminde oldukları sürece üstünkörü andığımız bu "özgürlükler" hakikaten özgürlük olmaktan uzaktırlar. Hakikî özgürlük aydınlanmanın neticesidir. Aydınlanmaya ermiş kişi, hangi durumda bulunursa bulunsun iç yaşamında her zaman özgür olacaktır; çünkü iç yaşam kendi çizgisinde gider. Zen kendine güvenme (jiyū) ve kendince var olma (jizai) dinidir.[9]

Budizm'i nasıl ayırırsak ayıralım (Hīnayāna-Mahāyāna, özgüç –ötegüç, Kutsal Yol - Pak Diyar), bütün Budist okulların öğretilerinde "aydınlanma" merkezî bir yer tutar.[10] Zira, Buda'nın tüm öğretisi 2500 sene önce Kuzey Hindistan'da yaşadığı aydınlanma tecrübesine dayanmaktadır. Bu yüzden her Budist'in bu dünyada ya da gelecek hayatlarından birinde aydınlanmayı tecrübe etmesi beklenir. Halihazırda gerçekleşmiş olsun ya da bir an bir yerde bir şekilde gerçekleşecek olsun, aydınlanma olmadan Budizm de olmaz. Zen buna istisna değildir. Hattâ aydınlanmaya ya da *satori*ye en çok önem veren okulun Zen olduğunu söyleyebiliriz.[11]

*Satori*ye ermek için Zen bize söylemli ve eylemli olmak üzere iki ana yol sunar. Öncelikle şunu belirtelim: Zen'in söylemciliği onun belirgin bir özelliği olmakla beraber dil felsefesi ya da diyalektikten tamamen farklı olduğundan belki "söylemcilik" tabirini kullanmak yanlış olabilir.[12]

---

[9] Burada "kendine güvenme" ve "kendince var olma" diye çevirdiğim Japonca terimler sırasıyla 藟硢 (jiyū) ve 藟妦 (jizai). Günümüz Japoncası'nda her iki kelime de "özgürlük" anlamına geliyor. Suzuki bunları İngilizce'ye her bir kelimeyi oluşturan iki Çince karaktere birer sözcüklük İngilizce karşılık bularak "self-reliance" ve "self-being" diye çevirmiş. Ben de çevirimde onun bu yorumuna sadık kaldım. (Ç.N.)

[10] Hīnayāna ve Mahāyāna: Budizm'in iki ana mezhebi. Hıristiyanlık'taki Katolik-Protestan, İslam'daki Sünni-Şii ayırımıyla kıyaslanabilir. Özgüç ve ötegüç: jiriki (藟唎), tariki (倠唎). Budizm'de aydınlanmanın insanın kendi iradesine (özgüç) ya da başka bir iradeye (ötegüç) bağlı olduğunu savunan görüşler ve okullar. Zen okulları çoğunlukla özgüç görüşündedir. Kutsal Yol ve Pak Diyar öğretileri: Shödōmon (葑鐌螣), Jōdōmon (烱妣螣). Aydınlanmaya bu hayatta (Kutsal Yol) ya da ancak hayatın bitiminde (Pak Diyar) erilebileceğini ileri süren öğretiler. Zen Kutsal Yol öğretisini kabul eder. (Ç.N.)

[11] Satori (挸冰): Çince "wù" (挸). Japonca'da "aydınlanma" (fiil olarak "idrak etme") anlamına gelen ve Zen geleneğinde çok önemli bir yeri olan kavram. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken bir husus var. Budizm'de Buda'nın aydınlanma tecrübesi için Sankritçe'de uyanış anlamına gelen "bodhi" kelimesi kullanılır. Suzuki burada sanki *satori* ve *bodhi* kavramları eşanlamlıymış gibi bir izlenim uyandırsa da, bu iki kavramı birbirinden ayrı tutmak gerekir. (Ç.N.)

[12] Söylemcilik sözcüğünü Suzuki'nin burada kullandığı "verbalism" kelimesine karşılık olarak düşündüm. Sanırım "verbalism" kelimesi anadili İngilizce olan bir okura ne kadar yabancı geliyorsa, bu kelime de anadili Türkçe olan okura o kadar yabancı gelecek. (Ç.N.)

Yine de hepimizin bildiği gibi biz insanlar dil olmadan yaşayamayız; çünkü varlığını ancak bir grup içerisinde sürdürebilecek bir doğamız var. Sevgi insanlığın özüdür ve insan kendini verebileceği bir şey arar. Karşılıklı sevginin var olduğu bir hayat sürebilmek için insanlar beraber yaşamak zorundadırlar. Sevginin ifadesi için bir iletişim aracına ihtiyaç vardır. Dil budur. Zen de insanî tecrübelerin en önemlilerinden olduğu için kişi bunu başkalarına ve kendine ifade edebilmek için dile başvurmalıdır. Yalnız Zen söylemciliğinin dilbilimin tüm kurallarını çiğneyen, kendine has özellikleri vardır. Zen'de tecrübe ve ifade birdir. Zen söylemciliği en somut deneyimleri dile getirir.

Birkaç örnek vereyim: Bir Zen piri asâsını cemaatine göstererek şöyle der: "Buna asâ denmez. Peki ne denir?" Dinleyicilerden biri pirin asâsını elinden alıp ortasından kırar ve yere atar. Bütün bunlar pirin mantık dışı sözlerinin sonucudur. Başka bir pir asâsını kaldırarak der ki: "Sende varsa benimkini veririm. Sende yoksa seninkini senden alırım." Bunda akılcılık yoktur. Diğer bir pir de "bu asânın ne olduğunu anladığın vakit her şeyi anlamışsın ve Zen eğitimini bitirmişsin demektir" der ve başka söz söylemeden kalkar gider.

Zen söylemciliği dediğim şey işte budur. Zen Felsefesi bundan doğar. Yalnız bu felsefe böyle sözlü bilmeceleri açıklamakla uğraşmaz. Bunları, dağların zirvelerinden bulutların yükselmesinin kaçınılmazlığı ve doğallığı ile dışarı sızdıran zihnin kendisine ermek asıl amaçtır. Bizi burada ilgilendiren, dışarı sızan cisimler –yani sözler ve dil– değil, üzerimizde dolanıp duran ama bir türlü 'işte burada' deyip konumlayamadığımız bir "şey"dir. Ona zihin demek de aslında tecrübeye aykırı, adlandıramayacağımız bir "X" o. Fakat bir soyutluk değil, yeterince somut. Göze doğrudan görünen güneş gibi. Onu dilin kategorilerine sokmayı denememeliyiz. Zira bunu yapmayı denediğimiz an ortadan kaybolur. Bu yüzden Budistler onun için "ulaşılamayan", "kavranılamayan" derler. İşte bu sebepten bir asâ hem bir asâdır hem de değildir. Ya da bir asâ bir asâ olmadığından bir asâdır. Kelime nesneden, olgudan ya da tecrübeden koparılmamalıdır.

Zen pirlerinin şöyle bir sözü vardır: "Yaşayan kelimeleri incele, ölüleri değil." Ölü olanlar somut tecrübeye doğrudan ve yakından bağlı olmayan sözlerdir. Kavramlaştırılmışlar ve canlı köklerinden koparılmışlardır. Böylece benim varlığımı içeriden kıpırdatamayacak hale gelmişlerdir. Pirlerin "o tek söz" dediği, anlaşıldığı anda Zen pirlerinin yüzlerce, binlerce başka kelimesini ve cümlesini de anlatan sözler olmaktan artık çıkmışlardır. Zen söylemciliği bu "yaşayan sözlerle" ilgilenir.

III.

Aydınlanma tecrübesine götüren ikinci yol eylemlere dayanır. Bir açıdan söylemcilik de somut ve kişisel olduğu sürece eylemseldir. Yalnız, eylemli yolda duyularımızdan aldığımız hislere dayanarak "beden" dediğimiz o şey de işin içine girer. Rinzai'a Budist öğretisinin özünün ne olduğu sorulduğunda, yerinden kalkar, soruyu soranı yakasından tutar, yüzüne bir tokat atar, sonra da bırakır. Soran talebe orada şaşkınlıktan kalakalmış haldeyken, yanındakilerden biri ona "eğilsene" deyince dalgınlığından silkinir ve tam piri önünde eğilecekken *satori*ye erer.[13]

Baso, refakatçi talebelerinden biri olan Hyakujō ile yürüyüş yaparken uçan yabankazlarının farkına vararak şu soruyu sorar:[14] "Nereye uçuyorlar?" Hyakujō cevap verir: "Çoktan uçup gittiler." Bunun üzerine Baso döner ve Hyakujō'nun burnunu tutup sıkar. Hyakujō "acıyor pirim" diye bağırınca Baso "kim demiş onlar uçup gitti?" diyerek karşılık verir. Hyakujō böylece pirinin bulutların içinde kaybolan, kavramlaştırılmış kazlardan bahsetmediğini anlar. Pirin amacı Hyakujō'nun dikkatini Hyakujō' nun varlığında, dışarıda değil de onun kendi içinde hareket eden canlı kazlara çekmektir. Bu varlık Rinzai'ın "tüm çıplaklığıyla duyularımızdan içeri giren ve dışarı çıkan gerçek insan" dediği şeydir.[15] Bunun bazı modern yazarların "yanında", "ötende", "arkanda" yürüdüğünü söylediği "üçüncü adam" ile bir ilgisi var mı merak ediyorum.[16] [17]

---

[13] Bu anekdot *Linji lu* (藝珞題), *Kanbian* (哼鑒) XVIII. bölümünden alınmış. (Ç.N.)

[14] Baso: Zen piri. Çince ismi Mǎzǔ Dàoyī (黷系鐿) (709-788). Hikâye *Hekiganroku* (籓怵慸) adlı derlemenin 53. bölümünden alınmış. (Ç.N.)

[15] *Linji lu* (藝珞題) *Shangtang* (倉媿) III. bölümünden alıntı. Suzuki özgün metni değiştirerek aktarmış. (Ç.N.)

[16] T. S. Eliot (1888-1965) "The Waste Land" (Viran Ülke) adlı eserinde (V, 359-365) İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonra Havariler'in yaşadığı ıstırabı şöyle betimler:

> *Senin hep yanında yürüyen o üçüncü kim?*
> *Saydığımda sadece sen ve ben, ikimiz varız*
> *Ama ileriye beyaz yola doğru bakınca*
> *Senin yanında yürüyen hep başka biri var*
> *Süzülüyor kahverengi mantosuna sarınmış halde ve başlıklı*
> *Bir erkek mi kadın mı bilmiyorum*
> - *Cidden kim o senin öte yanındaki?*

Eliot, açıklamalarında bu satırların bir Antarktika yolculuğunun hikâyesinden esinlenerek yazıldığını söyler: "Kaşifler güçleri tükenmeye yüz tutmuşken sürekli olarak mevcut kişi sayısından bir fazlası varmış gibi bir hayâl içindeydiler." (*Complete Poems and Plays*, s. 48, 54). Üçüncü adam düşüncesi önemli. Uçuk bir iddia olacak belki ama Rinzai'ın bahsettiği "gerçek insan" kişinin gücü tükendiğinde bir hayâl şeklinde ortaya çıkıyor diyemez miyiz?

[17] Suzuki'nin burada tam olarak neye atıfta bulunup Rinzai ile nasıl bir bağ kurduğunu kestirmek zor. (Ç.N.)

Buna uygulamalı ders, eyleyerek öğretme, yaparak öğrenme diyebiliriz. Aydınlanmaya giden eylemli yolda böyle bir özellik olduğunu söylemek yanlış olmaz. Yalnız Zen'de doğrudan eylemin farklı bir anlamı daha vardır. Derinde yatan amaç, talebenin zihninde Gerçek'in nabzıyla beraber atan bir bilinç hâli uyandırmaktır.[18] Aşağıdaki hikâyenin tarzı öncekilere göre biraz değişik. Bir işin püf noktasını dış yardım almadan, olayı kendince tecrübe ederek idrak etmenin ne kadar önemli olduğunu yalın bir biçimde ortaya koyan bir hikâye. Zen'in ruhundaki "kendine güvenme" düşüncesinin eğitsel yönteme nasıl yansıdığını örneklendiriyor. Bu düşünce Buda ve diğer pirlerin öğretileriyle de tam uyum içinde: "Başkalarına bel bağlama, sütra veya śāstra okumalarına da güvenme. Kendi fenerin ol."[19]

Song Hanedanlığı'ndan Goso Höen, Zen ruhunun akıl, mantık ve söylemciliği aştığını göstermek için aşağıdaki hikâyeyi anlatır: [20]

> Eğer insanlar bana Zen neye benzer diye sorarlarsa, onlara hırsızlık sanatını öğrenmeye benzer derim. Bir hırsızın oğlu babasının yaşlandığını görerek 'bu mesleği sürdüremeyecek hale gelirse ailenin ekmek parasını benden başka kim kazanacak. Bu mesleği öğrenmeliyim' diye düşünür. Babasına fikrini açar ve onun onayını alır. Bir gece baba oğlunu büyük bir eve götürür. Çiti kırıp eve girerler. Evdeki büyük bir dolabı açtıklarında, baba oğluna dolaba girip giysileri çıkarmasını söyler ama oğul içeri girer girmez kapağı kapatır ve sağlamca kilitler. Daha sonra avluya çıkıp şiddetle kapıyı çalar ve bütün aileyi uyandırır. Akabinde de çitteki aralıktan geçerek kaçar. Ev sakinleri telaşla mumları yakarlar, ancak hırsızın gittiğini görürler.
>
> Bu sırada dolapta kilit altında mahsur durumdaki oğul babasının acımasızlığını ve bulunduğu durumun rezilliğini düşünürken aklına parlak bir fikir gelir. Bir fare kemirmesi gibi ses çıkarmaya başlar. Evin hizmetçisine bir mum alıp dolaba bakması söylenir. Kapak açıldığında, tutsak hemen dışarı fırlar. Mumun alevini söndürür ve hizmetçiyi iterek kaçar. Ev sakinleri arkasından koşarlar. Oğlan yol kenarında bir kuyu görür. Yerden büyükçe bir taş alıp kuyuya atar. Takipçiler havuzun başına toplanıp karanlık delikte boğulduğunu sandıkları hırsızı bulmaya çalışırlar. Bunlar olurken oğul sağ sâlim babasının

[18] Suzuki zaman zaman "Gerçek" kelimesini büyük harfle yazıyor.

[19] Śāstra: Budist geleneğinde "tefsir" anlamına gelen Sanskritçe bir kelime. *Sūtra*ları açıklamak için yazılmış metinler. Suzuki burada tek bir yerden alıntı mı yapıyor yoksa farklı yerlerden ayrı parçaları mı birleştiriyor emin değilim. (Ç.N.)

[20] Goso Hōen: Zen piri. Çince ismi Wǔzǔ Fǎyǎn (傑系灸猵) (ö. 1104). (Ç.N.)

evine gelir ve kendisini zor duruma soktuğu için babasını suçlar. Babası ise 'kızma oğlum, sadece nasıl kaçtığını anlat' der. Oğul başından geçen macerayı anlatınca babası şöyle der: "Tamam işte, artık hırsızlık sanatını öğrendin."

Bu hikâyenin anlatmak istediği şey aydınlanmayı tecrübe etmek için sözlü öğretim ve kavramsal açıklamaların ne kadar boş olduğudur. *Satori* bir kişinin iç yaşamından doğup bitmelidir, dışarıdan aşılanan sözlerle *satori*-ye erilmez.

IV.

Tang Hanedanlığı'nın erken döneminden bir pirin meşhur sözüdür: "Tao bir kişinin günlük tecrübelerinden başka bir şey değildir." Bu pire ne demek istediği sorulduğunda, şöyle cevap verir: "Acıkınca yemek ye, susayınca su iç, arkadaşım görünce selâm ver." Bazıları bunu hayvanî güdü veya toplumsal âdet olarak görüp, maneviyat şöyle dursun, ahlâkî bir yanının bile olmadığını düşünebilir. Tao dediğimiz buysa ne kadar da bayağı bir şeymiş diye akıllarından geçirebilirler.

Bilincimizin –hem bilinçüstü hem bilinçaltının– derinliklerine inememiş kişiler böyle yanlış yorumlar yapmaya açıktırlar. Yalnız şunu hatırlamalıyız ki, Tao günlük tecrübelerimizi aşan tamamen soyut bir şey olsaydı, hayatımızın gerçekleriyle hiçbir bağı olmazdı. Yaşadığımız şekliyle hayat genellemelere dayanmaz. Dayansaydı, akıldan başka her şey önemsizleşir ve filozof en bilge insan olurdu. Ama Kierkegaard'ın da işaret ettiği gibi filozof güzel bir saray inşa eder, yalnız orada yaşamamaya mahkûmdur. Kendisi de dâhil olmak üzere herkesin seyretmesi için yaptığı sarayın yanındaki kulübede yaşar.[21]

Mengzi diyor ki: "Tao yakındır ama insanlar onu uzakta ararlar."[22] Demek ki, Tao günlük hayatımızın ta kendisidir. Tam da bu sebepten ötürü Tao'yu kavramak zor, üzerine parmak basmak güçtür. Ne ele geçmez, ne kavranılmaz bir şey! "Dillendirilebilen Tao daim Tao değildir."[23]

---

[21] Suzuki burada Kierkegaard'dan alıntı yaparken yanıltıcı bir hata yapıyor. Zira Kierkegaard eleştirisini genel olarak filozoflara değil, Hegel gibi sistem felsefecilerine yöneltiyor. Kierkegaard'dan ilgili yeri değiştirmeden buraya alıyorum: "Sistemciler kurdukları sistemlerle ilişkileri bakımından kendisi için büyük bir saray inşa edip onun yakınındaki bir kulübede yaşayan adama benzerler. Kurdukları büyük yapının içinde yaşamazlar. [...] Oysa bir insan kurduğu düşünce binası içinde yaşamalı, aksi yanlış olur." (*Kierkegaard Günlükleri*, 1846, VII I A 82) (Danca bilmediğimden bu çeviri için İngilizce tercümeyi esas aldım.) (Ç.N.)

[22] Mengzi (孟軻): (MÖ 4.yy.) Konfüçyüs Düşüncesi'nde önem açısından Konfüçyüs'ün kendisinden hemen sonra gelen Çinli düşünür. Alıntının kaynağı *Mengzi* 7.11. (Ç.N.)

[23] Suzuki burada *Daodejing* adlı Taoist geleneğinin en önemli metnine atıfta bulunuyor. Alıntı yaptığı yer kitabın meşhur 1. bölümü. Yalnız, Suzuki "cháng" (恆) tâbirini kendince yorumla-

Tao hayvanî güdü ve toplumsal âdetleri kapsasa da onların çok daha fazlasıdır. Herbirimizin derinliklerinde yatan, hattâ duyulu ve duyusuz tüm varlıklarda olan bir şeydir. Tao, bilimsel analizden tamamen farklı bir şey gerektirir. Fazlasıyla somut ve tanıdık olduğundan aklımızla izini sürmemize müsaade etmez. Bize karşı koyar ama Everest Zirvesi'nin dağcılara kafa tuttuğu gibi heybetlenerek ve gözdağı vererek yapmaz bunu.

"Zen nedir?" (Bu "Tao nedir" diye sormakla aynıdır.)[24]
"Anlamadım" diye cevap verir bir Zen piri.
"Zen nedir?"
"İpek yelpaze beni yeterince serinletiyor" der başka bir pir.
"Zen nedir?"
"Zen" diye cevap verir diğer bir pir.

Bir çoğumuz için Laozı'nın aşağıdaki Tao betimi Zen pirlerinin sözlerinden daha anlaşılır olsa gerek.[25]

Ulu erdemin sureti dersen, evet Tao'dur izleyeceğin!
Tao'yu alıp bir varlık yaparsan,
evet puslu evet bulanık!
Ah ne bulanık ve puslu!
Ama içinde imge var.
Ah ne puslu ve bulanık!
Ama içinde varlık var.
Ah ne loş ve karanlık!
Ama içinde öz var.
O öz çok hakikî
ve içinde inanç var.
Eskilerden şimdiye
adı hiç yitip gitmedi.[26]
Bu yolla her şeyin başlangıcını incelersin.
Ben hangi yolla her şeyin başlangıçtaki halini bilirim?
İşte bu yolla.

---

yarak "always-so-ness" diye İngilizce'ye çevirmiş. Ben kelimenin normal anlamını vermeyi yeğledim. (Ç.N.)

[24] Suzuki burada Zen ile Tao'yu eş tutuyor. Bunu tamamen Suzuki'nin kendi görüşü olarak görüp iki kavramın farklılığını unutmamak gerekir. (Ç.N.)

[25] *Daodejing*, 21. bölüm. Suzuki bu metnin ilk iki cümlesini yazısına almamış. Ben bütünlük bozulmasın diye bölümün tamamını çeviriyorum. (Ç.N.)

[26] Adı genelde yaptığımız gibi sımsıkı bağlı olduğu özden ayırmazsak, ad özdür, öz de ad. Tam bir özdeşlik vardır. Böylece "ad"ı söylediğimizde özü, yani bütünü "incelemek" mümkün olur. Tüm samimiyeti ve somutluğuyla, soyut olarak değil.

Zen eğitiminin amacı, Zen'in günlük tecrübelerimizde var olduğunu, içimize hariçten sokulan bir şey olmadığını fark ettirmektir. Tennō Dōgo yeni bir talebeye karşı davranışında bu hususu güzelce sergiler.[27] Yine bir Japon kılıç ustası da aynı şeyi mesleğine uygun olarak biraz da şiddet içeren bir biçimde gösterir. Önce Tennō Dōgo'nun hikâyesine bakalım:

Dōgo'nun Sōshin adlı bir talebesi vardır. Sōshin çömez olarak tekkeye girdiğinde, bir öğrencinin okula girince ders gördüğü gibi hocasından Zen dersleri almayı bekler. Dōgo ise özel olarak Zen hakkında ders vermez. Bu durum Sōshin'in kafasını karıştırır ve ona hayâl kırıklığı yaşatır. Bir gün pirine şöyle der: "Buraya geleli epey vakit geçti ama Zen öğretisinin aslı hakkında henüz bir söz bile işitmedim." Dōgo buna şöyle yanıt verir: "Geldiğinden beri sana sürekli Zen hakkında ders veriyorum."

"Ne menem dersler ki bunlar acaba?"

"Bana sabahları bir bardak çay getirdiğinde onu alıyorum. Yemek servisi yaptığında kabul ediyorum. Eğildiğinde selâmına bir baş işaretiyle karşılık veriyorum. Bundan başka nasıl Zen eğitimi almayı bekleyebilirsin ki?"

Sōshin başını öne eğip pirin bu şaşırtıcı sözlerini düşünedururken pir şöyle der: "Görmek istiyorsan hemen gör. Düşünmeye başlarsan gözden kaçırırsın."

Kılıç ustasının hikâyesine gelelim:[28]

Bir genç kılıç sanatını öğrenmek üzere bir kılıç ustasına gider. Bir dağ kulübesinde emekliliğini yaşayan usta öğrenciyi kabul etmeye karar verir. Talebe ustaya yakacak toplama, yakındaki kuyudan su çekme, odun kırma, ateş yakma, pirinç pişirme, yerleri silme ve bahçeyi temizleme gibi genel ev işlerini yapmakta yardım edecektir. Lakin kılıç sanatının inceliklerini gösteren bir ders yoktur. Bir süre sonra genç bu durumdan sıkılır. Zira oraya yaşlı adamın hizmetçisi olmak için değil, kılıç sanatını öğrenmek için gitmiştir. Böylece bir gün ustasına yanaşıp ona ders vermesini ister. Usta kabul eder.

Uzun lafın kısası, bu konuşmadan sonra genç hangi işle meşgul olursa olsun diken üstünde durur hâle gelir. Sabah erken pirinç pişirirken usta arkasından sokulup bir sopayla ona vurur. Yerleri süpürürken, bilinmeyen bir yerden benzer bir darbe alır. Bütün huzuru kaçmıştır, sürekli kulağı kirişte olmak zorundadır. Birkaç yıl sonra nereden gelirse gelsin darbeleri

---

[27] Tennō Dōgo: Zen piri. Çince ismi Tiānhuáng Dàowù (瘐穢鐫捍) (748-807). (Ç.N.)

[28] Suzuki bu hikâyeyi hafızadan anlatıyor, kaynağından emin değil. Tsukahara Bokuden (1490-1572) olabileceğini düşünüyor. Ben de kaynağı tespit edemedim. (Ç.N.)

başarıyla savabilir duruma gelir. Yalnız ustası henüz tam olarak tatmin olmamıştır.

Bir gün usta ateş üstünde kendi sebzelerini pişiriyordur. Talebe bu fırsattan yararlanmayı kafasına koyar. Büyük bir sopa alır ve sopayı tavanın içindekileri karıştırmak için eğilen ustasının kafasına doğru indirir. Ama usta talebenin sopasını tava kapağıyla yakalar. Gelgelelim bu hareketle beraber o ana kadar örtülü duran gizler, talebenin yabancısı olduğu sırlar açığa çıkar. Talebe tam o an ilk defa olmak üzere ustasının eşsiz iyiliğinin farkına varır ve onun kıymetini anlar.

Kılıç sanatında kusursuzluğun sırrı dışarıdan gelen harekete anında yanıt verebilecek bir zihin yapısı oluşturmaktadır. Sanatın teknik incelikleri son derece önemli olsalar da, yapaydırlar. Tasarlanarak ve hesaplanarak öğretilmiş ve öğrenilmişlerdir. Bu incelikleri kullanmak isteyen zihin, azamî akıcılık ve hareketlilik halinde olmalıdır. Edinilmiş veya yukarıdan dayatılan her şeyde doğal gelişimin getirdiği kendiliğindenlik eksik kalacaktır.[29] Sözünü ettiğim uyanık zihin hali *satori*ye ermekle var olur. Kılıç ustasının gayesi talebesinin bu farkındalığa varmasını sağlamaktır. Bu zihin halini öğretmek için tasarlanmış özel bir sistem amacına ulaşamaz. Bu hal kendi kendine gelişerek içten bitmelidir. O yüzden kılıç ustasının sistemi de aslında bir sistem değildi. Yine de çılgınlık gibi görünen hareketlerinin "doğal" bir yöntem olduğunu söyleyebiliriz. Neticede hoca, genç öğrencisinin zihninde kılıç ustalığı için gereken düzeneği harekete geçirmeyi bir şekilde başardı.

Zen piri Dögo'nun talebesine bir sopayla sürekli saldırması gerekmediğini gördük. Kılıç ustasının amacı daha belirli ve kılıç sanatıyla sınırlıyken, Dōgo, talebesini günlük tecrübemizi oluşturan herşeyin doğduğu varlık kaynağına götürerek öğretmek istedi. Bu yüzden Söshin, Dögo'nun söylediği sözleri düşünmeye başladığında, Dögo ona şöyle der: "Düşünme! Görmek istiyorsan hemen gör. Beklersen (yani yorumlama ve düşünceye dalarsan) herşey yanlış gider." Demek ki Zen eğitiminde kavramlaştırmadan vazgeçmeliyiz. Zira o düzlemde kaldığımız sürece Zen hayatının olduğu alana ulaşamayız. Aklın açmazıyla nihayet yüzleşildiğinde aydınlanma tecrübesinin kapısı kendiliğinden açılır.

Hakikati veya gerçeği (belki buna Tanrı da diyebiliriz) kavramlar ve akıl aracılığıyla kavramaya çalışmak yayın balığını su kabağıyla yakalamaya çalışmaya benzer. 15. yüzyıl Japon ressamı Josetsu bunu beceriyle

[29] Kendiliğindenlik kelimesini "spontaneity" karşılığı olarak kullandım. (Ç.N.)

resmetmiştir.[30] Burada da (bkz. s. 30) görebileceğiniz o resim meşhurdur. Resmin yukarı kısmında o zamanın ünlü Zen pirlerinin sözlerinin bulunduğuna dikkat çekmek isterim.

V.

Artık Zen hakkında özetle birkaç şey söyleyebiliriz:

1) Zen eğitimi aydınlanmaya erdirmeyi amaçlar. (Japonca *satori*).

2) *Satori*, yeme, içme gibi her türlü işte, yani her gün yaşadığımız somut tecrübede o ana kadar gizli kalmış bir mânâ bulur.

3) Böylece açığa çıkan mânâ dışarıdan bindirilmemiştir. Kendi içinde bir varlık, oluş ve yaşayıştır. Japonca'da buna *kono-mama* ya da *sono-mama* hayatı denir. *Kono-mama*, *sono-mama* bir şeyin "varoluş niteliği", varoluş niteliğiyle Gerçek demektir.[31]

4) Bazıları "varoluş niteliği tek başına bir şey ifade etmez" diyebilir. Zen bu fikirde değildir; zira ona göre varoluş niteliği mânânın kendisidir. Onun içine baktığımda bir aynada kendi yansımamı gördüğüm gibi açıkça onu görürüm.

5) Bundan dolayı 8. yüzyılda yaşamış bir talebe Hō Koji şu sözleri sarf etmiştir: "Ne muhteşem, ne gizemli! Yakacak taşıyorum, su çekiyorum." Yakacak taşıma ve su çekme, fayda sağlamasının dışında mânâyla dolu olduğundan "hayret" ve "gizem" duygusu uyandırır.

6) Bu yüzden Zen soyutlamalar ve kavramlaştırmalar içine dalıp gitmez. Söylemciliğinden dolayı zaman zaman bunu pekâlâ yaptığı düşünülebilir belki ama bu genelde Zen'i hiç bilmeyenlerin düştüğü bir hatadır.

7) *Satori* ahlâkî, manevî ve hattâ aklî azat olmadır. Varoluş niteliğimi yaşarken tüm aklî tortulardan arınmış, gerçek anlamıyla özgürlüğüme kavuşmuşumdur.

8) Varoluş niteliğini yaşayan ama (Zen'in söylemciliğiyle ifade edelim) varoluş niteliği olmayan zihin, her türlü düşünsel karmaşadan ve ahlâkî takıntıdan azat olmuş zihin, duyular dünyasının bütün çoğulluğu

---

[30] Josetsu (屐旁): Japon Zen ressamı (Etkin olduğu yıllar: 1405-1423). Resmin özgün adı "Hyōnen-zu". Kyoto'da Taizō-in adlı Zen tapınağında görülebilir. (Ç.N.)

[31] Kono-mama, sono-mama: Suzuki'nin Zen anlayışında önemli bir yer tutan kavramlar. Bu kelimeler Japonca'da "böyle/bu halde, şöyle/şu halde" anlamına gelen ve günlük hayatta sıklıkla kullanılan zarflardır. Suzuki onları bir isim haline getirip İngilizce'ye "isness" diye çevirmiş ve Sanskritçe "tathātā" ve Çince "zhème" (鏖ɲ) ile eşleştirmiş. Fakat "tathātā" teriminin teknik çevirisinin "shinnyo" (笹屐) olduğunu hatırlamakta fayda var. Ben Suzuki'nin vurgulamak istediği noktayı belirtmek için bu kelimeyi "varoluş niteliği (hali)" diye çevirdim. Japonca kelimeden yola çıkarak "böylelik, şöylelik" diye çevirmek de mümkün olabilirdi. (Ç.N.)

arasında gezinir ve o ana kadar gözden kaçmış türlü türlü değeri keşfeder. Bu noktada sanatçıya fevkalâde ve mucizelerle dolu bir dünya açılır.[32]

9) Sanatçı serbest yaratım dünyasındadır. Bu ancak şeylerin varoluş niteliğinden doğan, duyu ve aklın engeline takılmayan sezgilerle, dolaysızca ve ansızın yapılabilir. Sanatçı, şekil ve seslerin yokluğundan şekil ve sesler yaratır. Bu açıdan sanatçının dünyası Zen'inkiyle örtüşür.

10) Zen'i sanatlardan ayıran şudur: Sanatçılar kendilerini ifade edebilmek için tuval, fırça, mekanik aletler veya başka araçlar kullanmak zorundadırlar. Oysa Zen'in haricî bir şeye ihtiyacı yoktur. Zen insanının vücut bulduğu "bedeni" ona yeter. Mutlak bakış açısından bakıldığında bu tam doğru bir ifade değil aslında. Sadece dildeki günlük kullanıma istinaden böyle söylüyorum. Aslında Zen'in yaptığı şey sonsuz bir zaman ve mekân tuvaline kendini resmetmektir. Aynı uçan yabankazlarının gölgesinin aşağıdaki su birikintisi üzerine doğalca ve kasıtsızca düşmesi gibi.

11) Zen insanını şu açıdan bir sanatçı olarak görebiliriz: Bir heykeltraşın durağan bir cismin içinde gömülü olan bir figürü yontarak meydana çıkardığı gibi Zen insanı da kendi hayatını yaratılmış bir esere dönüştürür. Bu yaratım, bazı Hıristiyanlar'ın diyeceği üzere, Tanrı'nın zihnindedir.

[...]

[32] Japon sanatı ile ilgili bir kitaptan alındığından Suzuki sanat ve Zen ilişkisine değiniyor. (Ç.N.)



"Yaşamın doğrularını bulmak için bazen onu ters yüz etmek gerekir"
Vücut disiplinini sağlamak için antrenman yapan Budist öğrenciler...
Fotoğraf: Steve McCurry – Zhengzhou/ÇİN

ÇİN'DE ZEN-BUDİZM

Vedat Şafak Yamı*

GİRİŞ

Budizm, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupalı aydınların ilgisini çekmeye başladı. Hakkında birçok akademik ve popüler çalışma yapılan, Avrupa toplumlarında yaygınlaşan bir inanç haline geldi, on binlerce Avrupalı tarafından iki bin yıllık bir dine tercih edilir oldu. Hâlbuki Avrupa devletlerinin birkaç yüzyıl önce okyanus ötesi deniz yolculuklarını başlatırken bunun tam tersi amaçları vardı; ticaret yapmak, yeni maden yatakları keşfetmek, köle olarak kullanmak üzere yeni insan toplulukları bulmak gibi amaçlarının yanısıra kendi dinlerini yeryüzüne hâkim kılmak niyetinde idiler. Birçoğu Avrupa krallıklarınca desteklenen, XV. ve XVI. yüzyıl deniz aşırı keşif gezileri sonucunda yeni topraklar bulunmuş, kıtanın yeryüzündeki ticaret sahası genişlemiş ve Hıristiyanlık kendine yeni yayılma sahası edinmişti. Gerçekleştirilen coğrafi keşiflerin günümüze en önemli yansıması, Avrupa'nın çeşitli bölgelerinden gelen göçmenlerin yerleşim birimleri kurarak oluşturdukları Amerika Birleşik Devletleridir. Bir Hıristiyan toplumu olarak kurulan ülkedeki Şanga[1], Buda-Darma'nın[2] Avrupa'da yaşadığı tecrübeye benzer bir süreçten geçmektedir; yapılan araştırmalar ve elde edilen istatistikî verilere göre,[3] Hristiyanlıktan ayrılarak Buda-Darma'ya irtidat eden Amerikan vatandaşlarının mezhepsel tercihi, Mahayana doktrinindeki geleneklerden birisi olan Zen Budizmi yönünde olmaktadır.

---

* Y. Doç. Dr. Vedat Şafak Yamı, Hakkari Üniversitesi, Eğitim Fakültesi.

[1] Şanga; Kutsanmış Topluluk; Sakyumuni Buda tarafından kurulan, geleneğini devam ettiren, Budist rahip ve rahibelerin oluşturduğu cemaate verilen genel isim.

[2] Buda-Darma; Asyalıların Sakyumuni Buda'nın Öğretisine verdikleri isim. Batılı müsteşrikler bu sözcüğü kendi lisanlarına *Budizm* şeklinde tercüme etmişlerdir.

[3] Richard Hughes Seager, *Buddhism in America*, Columbia University Press, 1992, s. 241-242.

Budist doktrin içinde önem ve öncelik verilen, kanonik kabul edilen kutsal sutra metinlerinin,[4] kadim pir silsilelerinin ve meditasyon usullerinin zaman içinde farklılaşması neticesi Çin Budist Okulları ortaya çıktı; Zen, bunlar arasında şüphesiz günümüzde en yaygın bilinenidir. Sözcük, etimolojisi itibariyle Sanskritçede meditasyon-tefekkür anlamına gelen *dhyana*'dan türetilmiştir. Zen geleneği, IV. yüzyılda Kore'ye ulaştı ve *Son* adıyla tanındı. İki yüz yıl içinde bu topraklara yerleşti ve nüfuz etti. Çok geçmeden Koreli misyonerler, kadim Şinto kültünün yerleşik olduğu Japon adaları halkını bu yeni inançtan haberdar ettiler. VI. yüzyılda Zen ile tanışan Japonlar, bu öğretiyi kendi dillerinde *Zen* diye isimlendirdiler. Çin'de IX. yüzyılda maruz kaldığı baskıların ve tevkifatın benzerini[5] XX. yüzyılın başlarında da yaşayan Zen Şanga'sının varlığının sona erdiğini düşünen Polit Büro üyesi Kırmızı Muhafızlar yanılıyorlardı. Zen, kendisinin uzantısı olan Japon Zen okulları vasıtasıyla Avrupa'da ve Yeni Dünya'da yaygınlaşmayı başarmıştır.

Tarih kaynaklarından öğrendiğimize göre, Sakyumuni Buda'nın öğretisi *Darma*, I. yüzyıldan itibaren Çin'e Hint kökenli misyonerler vasıtasıyla girmiştir. Bu tarihten itibaren, manastırlarını inşa edebilecekleri uygun bir yer arayışına giren misyoner Darma rahipleri; Taoist manastırların da bulunduğu *Song* dağının (günümüz Henan Eyaleti sınırları içinde) coğrafi ve siyasi avantajlarını fark ettiler ve ilk manastırlarını bu dağın yüksek tepeleri üzerinde kurmaya karar kıldılar. III. yüzyıldan itibaren Song dağı tepelerinde ilk Buda-Darma manastırları görülmeye başladı. VI. yüzyıla gelindiğinde bu tepeler üzerinde en az altı manastır bulunmakta idi. Song dağının Budist rahiplerce âdeta işgale uğraması, yeni bir mitolojik çağın da kapılarını aralamıştır. Bu mitolojinin ilk kahramanı Bodidarma (ö. 543) olmuş, onun açtığı yolda ilerleyen talebelerinin öğretisi, önce *Ch'an* sonra *Zen* ismiyle VIII. yüzyıldan itibaren Çin ülkesinin tamamında tanınmıştır. Budizm'in bu denli hızlı yayılabilmesinin sebepleri arasında; eski alışkanlardan kurtulup tasadduk ederek sevap kazan-

---

[4] 2000 yılı aşan bir süreç içerisinde Sanskritçe ve Pali dilinden yapılan tercümeler, San zangjing (Tripitaka) isimli Çin Budist kanonunu oluşturmuştur; bu kanon içinde üç farklı kategori söz konusudur: sutra: *jing*; vinaya: *lü* (kanun); sastra: *lun* (ilkeler). Tripitaka sözcüğü için Çincede kullanılan başka karşılıklar da vardır: Da zangjing, Zang jing, Yiqiejing. Zang jing'in günümüze değin yirmi üç farklı edisyonu yayımlanmıştır. Çinli Budist rahipler arasında; muhtevasında birçok hata olduğuna dair yakınmalar olsa da en revaçta olan edisyon, XIX. yüzyılda neşredilen Taisho Tripitaka'dır.

[5] 1930 yılında Çin'de 267.000 Budist tapınağının, 738.000 rahip ve rahibenin olduğu rivayet edilmektedir. 1939 yılında yönetimi ele geçiren Komünistler, bu tapınakların tamamına el koydular, rahip ve rahibeleri ya tevkif ettiler ya da seküler bir yaşama zorladılar. Yirmi beş yıl sonra benzer bir uygulamayı hayata geçirdiler ve tapınakların ve heykellerin birçoğunu yerle bir ettiler, manastır arazilerini devletleştiler.

maya (Çince. *gongde*, Sanskritçe. *punya*) dayalı bir yaşam tarzı benimseyen inanç sahibinin önce geçmiş günahlarından arınacağı, tertemiz bir hayata başlangıç yapacağı inancı ve bu yeni *karma*sını sürdürmesi halinde gelecek yaşantısında bir rahip olarak yeniden doğacağı görüşü gösterilebilir. Bir rahip/rahibe olarak son kez doğan kişi ise artık *samsara*sını (yeniden doğum zinciri) kırmış ve ahirette sonsuz cennete kavuşmuş insan olarak telakki edilir; nihai amaç da zaten budur. Zen bağlılarını ayırt eden en önemli özellik, Darma'nın üstattan müride, arada bir vasıta olmaksızın aktarılabileceğine dair olan inançlarıdır. Bu inançlarından dolayı, yazılı kutsal metinlere –en azından teorik olarak– gereksinimleri olmadığını düşünürler. Bu düşüncelerini haklı çıkarmak için öğretilerinin kaynağı olarak Sakyumuni Buda ve müridi Mahakasyapa'yı gösterirler. XIII. yüzyıl bibliyograflarından Chen Zhensun (ö.1249?),[6] Zen'in bu durumunu hem *kelimelere dayanmayan* hem de *kelimelerden ayrı olmayan* anlamına gelen şu eşsesli ve ikircikli benzetme ile şöyle tanımlar: *bu li wenzi*.

Zen rahiplerinin geçmişlerine bu denli önem atfetmelerinin ve kendilerine göre bir takım üstatlar silsileleri üretmelerinin sebebini bu noktada aramak gerekir. VII. ve VIII. yüzyıllarda şekillenmeye başlayan ve günümüze değin ulaşan âdete göre Zen manastırlarında rahipler, her sabah yapılan *zazen* meditasyon seanslarının hemen başında Sakyumuni Buda' dan itibaren bütün pirlerin (Japoncada Zen pirine verilen isim: *roshi*) isimlerini terennüm ederler. Bu ritüeli günümüz Japon Zen manastırlarında görmek mümkündür. Zen silsilesi içindeki pirlerin isimlerinin ezberlenmesi, çırak rahiplerin aslî görevlerindendir. Bu ritüelden bahseden en eski tarihî kayıtlar 710-720 yılları arasında yazımları tamamlanan *Lengqie shizi ji* (Lanka Okulunun Pirleri ve Müritlerinin Kayıtları) ve *Chuan fabao ji* (Darma Naklinin Kıymetli Kaydı) isimli belgelerdir; Zen manastırlarında uygulanan monastik kurallardan bahseden en eski tarihsel kayıt ise Baizhang (ö. 814) tarafından derlendiği tahmin edilen *Chanyuan qinggui* (Zen İbadethanesinin Nezafeti Hakkında Kaideler) isimli kitaptır; belge bir önsöz ve 10 fasikülden oluşur, İngilizce tercümesi "*The origins of Buddhist monastic codes in China*" 2002 yılında Kuroda Enstitüsü tarafından yayımlanmıştır.[7]

Tıpkı yüz elli yıl önce Batılı münevverlerin ilgisini çektiği gibi, iki bin yıl önce de kadim Çin devlet geleneğinin ilgisini çeken Buda-Darma, aslında Çin'e özgü bir din değildi. Buda-Darma ile ilgili bildiğimiz her

[6] Morten Schlutter, *How Zen Became Zen*, Kuroda Publishing, ABD, 2008, s. 8
[7] Yifa Zongze, *The origins of Buddhist monastic codes in China*, Kuroda Institute, ABD, 2002

şey, günümüzden iki bin beş yüz yıl önce Himalayalar'ın güney kesiminde yer alan yerleşim birimlerinde insanları, kendi deneyimlerine dayanan öğretisine davet eden Siddhartha Gautama ile başlar. Siddhartha, henüz kırk yaşına girmeden elde ettiği ruhani dereceleri ve zihni aydınlanmasını, çevresinde toplanan ve O'nun vaazlarını dinleyen Şanga topluluğu üyelerine aktarmaya çalışır. Bu zorlu görevinde uyguladığı nadir bir teknik, kendi deneyim ve bilgisini sözel, yazılı ya da görsel olmayan bir yolla seçkin talebesi Mahakasyapa'ya nakletmektir. Bu durum belli başlı Zen belgelerinde dile getirilir; örneğin Yongming Yanshou'nun (ö. 975) *Zongjing lu* (Memba-Ayna'nın Kayıtları) isimli eserinin hemen giriş bölümünde akıl ve gönül eğitiminin bir Buda'dan diğer Buda'ya, bir Pir' den diğer Pir'e nakledilen bir öz olduğu belirtilmektedir.[8] Yanshou sözlerine; Sakyumuni Buda, Bodidarma ve diğer pirlerin isimlerini sayarak devam eder. Durham Üniversitesinde Felsefe Profesörü David Edward Cooper'un tespitine göre[9] Zen, diğer Budist okullarından üstün olduğunu iddia eder; bu üstünlüğünü kökeninin orijinalliğine ve geleneğini sözlü nakil yoluyla Mahakasyapa'ya bağlamasına dayandırır. Benim kanaatime göre ise Zen'in Pir Silsilerine verdiği önemin altında Ortodoks Mahayanist yapıya kendisini ispat etme ve bu yolla meşru hale gelme çabası yatmaktadır.

Mahakasyapa, Buda-Darma geleneğinin kuşaklar arasındaki aktarımı açısından özel bir öneme sahiptir. *Mahayana Mahaparinirvana* sutrasında Sakyumuni Buda'nm kendi ölümünü müteakip Darma'nm muhafazası hususunda Mahakasyapa'ya güvendiğini söylediği anlatılır.[10] Benzer bir ifade II. yüzyıla ait Hint orijinli *Asokavadana* isimli belgede de[11] geçer. Sakyumuni'nin vefatından hemen sonra toplanan I. Konsilde Mahakasyapa'nın katılımcı arhatlara önderlik ettiği, Darma'yı tebliğ ettiği, vaazda bulunduğu ve katılımcı arhatların birçoğu tarafından kabul gördüğü klasik döneme ait bazı vinaya metinlerinde anlatılır.

Bodidarma Öncesi Zen Pir Silsilesi

Sakyumuni Buda'dan itibaren 21 Zen pirinin (Ç. *zu*) isimlerinin tek tek sıralandığı en eski tarihî bilgi, *Fu fa tsang yin yuan chuan* (Darmapitaka Naklinin Sebebi Üzerine Sutra) belgesindedir. Sutra'nın Sanskritçe oriji-

[8] Yi Hsun Huang, *Integrating Chinese Buddhism*, Dharma Publishing, Tayvan, 2005, s. 48
[9] David Edward Cooper, *World Philosophies: An Historical Introduction*, Blackwell Publishing, England, 2003, s. 221
[10] *Mahayana Mahaparinirvana Sutra*, s. 30; Sutra'nın İngilizce tercümesi için bkz: http://www.shabkar.org/download/pdf/Mahaparinirvana_Sutra_Yamamoto_Page_2007.pdf
[11] John S. Strong, *The Legend of King Asoka*, Motilal Banarsidass, 2002, ABD, s.193, 254.

nali kayıptır, yazarı ya da yazarları bilinmemektedir; Çince tercümesi 472 yılında Kuzey Wei krallığından Pe-Wei'li T'an yao ve Ki Kia Ye tarafından yapılmıştı. Zen pir silsilesinin şekillenmesinin, 801 yılında derlenmesi tamamlanan *Baolin Zhuan* (Baolin Manastırı Yıllığı) isimli belge ile başladığı kabul edilir. Yıllık, Sakyumuni Buda'dan itibaren yirmi yedi pirin isimlerini ve biyografik özetlerini verdikten sonra Bodidarma'yı zikreder ve ondan sonra gelen altı Çin Zen pirini sıralar. Baolin Yıllığında verilen liste, Memba-Ayna'nın Kayıtları'nda verilen pir silsilesindeki isimlerin listesi ile birebir örtüşür.[12] Dinler Tarihi akademisyenleri Baolin Manastırı Yıllığı'nı Zen Budist Hongzhou Okulu ile irtibatlandırmakla birlikte eserin yazarı ya da yazarları tam olarak bilinmemektedir; bu konuda yapılan yaygın bir tahmin, eserin yazarının Zhuling'li Zhiju olduğu yönündedir. *Fu fazang zhuan* (Darma Hazinesinin Nakli),[13] Zen pir silsilesinin Sakyumuni'den itibaren yirmi üç pirinin kayıt altına alındığı diğer önemli tarihî bir belgedir. Belgeye göre Sakyumuni Buda nirvanaya gireceği zaman Mahakasyapa ile görüştü ve kendisinden sonra Dharma'yı devam ettirmesini ve yaymasını istedi. Zen pir silsilesinin[14] böylece başladığı kabul edilir.

Hint Budizm'inde üstatlar silsilesinin çok nadir görüldüğü bilinmektedir. Tientai ve Zen gibi Çin Budist okullarında ise durum biraz farklıdır. Durumu Zen açısından ele aldığımızda, bu gelenek üstat silsilesine atfettiği önemle başlangıcını temellendirme ve varlığını meşrulaştırma çabasına girmiştir denilebilir. Ancak bu çaba zamanla farklı boyutlar kazanarak dinî otoritenin tesisi, kurumlarını devam ettirme ve birliğinin muhafazasını sağlama amaçlarına da hizmet etmiştir. Zen üstat silsileleri sadece sözlü nakil ile değil yazılı belgelerle de kayıt altına alınmıştır. Uzakdoğu halklarının kısaca Bodi olarak isimlendirdiği Bodidarma'dan itibaren meydana gelen olayları ele alarak inceleyelim. Bodidarma'nın halefleri şu kronolojik sırayla kabul edilir:

---

[12] Yi Hsun Huang, age, s. 50

[13] Elizabeth Morrison, *The Power of Patriarchs*, Brill NV, Hollanda, 2004 s. 230, 231, 232. Darma Hazinesinin Nakli, özgün metininde kendi yazar ya da yazarları hakkında bilgi vermez ancak *Chu sanzang ji ji* isimli bir başka tarihî kayıtta *Fu fazang zhuan*'ın Sanskritçeden Çinceye tercümesinin 472 yılında Tanyao (ö. 485?) ve Hintli bir keşiş olan Kinkara tarafından yapıldığı belirtilmektedir.

[14] Sakyamuni Buda, 1. Mahakasyapa 2. Ananda 3. Shanavasin 4. Upagupta 5. Dhitika 6. Mishaka 7. Vasumitra 8. Buddhanandi 9. Buddhamitra 10. Parshva 11. Punyayasha 12. Anabodhi 13. Kapimala 14. Nagarjuna (MS I. yy.) 15. Kandadeva/(Aryadeva) 16. Rahulabhadra 17. Samghanandi 18. Samghayathata 19. Kumaralata 20. Shayata 21. Vasubandhu 22. Manorata 23. Haklenayasha 24. Simhabodhi 25. Bashashita 26. Punyamitra 27. Prajnadhara 28. Bodidarma; bkz: Kaiten Nukariya, *Zen Buddhism*, Red & Black Publishers, ABD, 2008, s. 11

I. Pir: Bodidarma
II. Pir: Dazu Huike
III. Pir: Jianzhi Sengcan
IV. Pir: Shuangfeng Daoxin
V. Pir: Daman Hongren
VI. Pir: *Güney Okulu*, Dajian Huineng; *Kuzey Okulu*, Shenhsiu

Görüldüğü üzere Bodi'den Daman Hongren'e dek iki asır kesintisiz devam eden silsile, VIII. yüzyılın başlarından itibaren iki ayrı okul ve kol halinde sürmüştür: Güney ve Kuzey Okulları.

Bodidarma

Bodidarma (470?-543) bazı kaynaklarda Darma diye anılır; Çin'de Shi Da Yang, Bodi, Damo; Japonya'da ise Daruma Taishi isimleriyle tanınır. Diğer bir lakabı Evrensel Dharma'nın Üstadı ve Mükemmel Aydınlanmanın Üstadıdır (Ç. Yuan-chueh Ta-shih, Japonca. Engaku Daishi). Batılı bilim çevrelerinde gerçekten yaşayıp yaşamadığı hususu halen tartışmalı olmakla birlikte Çin ve Japon bilim çevreleri aksini iddia etmektedirler.[15] İran asıllı bir Farisi veya Hint krallıklarından birisinin veliahdı olduğu yönünde rivayetler vardır. Doğum ve ölüm tarihleri kaynaklarda farklı verilmektedir. Baolin Manastırı Yıllığı'nda anlatıldığına göre Çin'e göç etmeden önce Hindistan'ın güneyinde birçok insanın Buda-Darma'ya girmesine vesile olmuştur.

Bodidarma henüz genç yaşlarda iken deniz yoluyla Çin'e gitmek üzere ülkesini terk etti, 520-527 yılları arası bir tarihte günümüz Kanton eyaleti sınırlarına vardı ve bir manastıra yerleşti. Qi hanedanlığı ve ardından ve Liang krallığının (502-557) hüküm sürdüğü topraklarda Kral Wu (Wu-ti, Wudi, ö. 549) ile görüştü. Bir süre Liang bölgesinde kaldı ve sonrasında kuzeye doğru Wei krallığına seyahat etti. Liang devleti başşehri Jiankang'da (günümüz Nanjing) bir süre kaldı fakat halkın kendi öğretisi için henüz hazır olmadığı düşüncesiyle şehri terk etti ve Kuzey Wei krallığı başşehri Luoyang'ın elli kilometre kuzey-batısındaki Song dağ silsilesi üzerinde kurulu Şaolin tapınağına yerleşti; kalan yaşamı boyunca Çin'in kuzeyinde Lanka Öğretisini[16] yaymaya çalıştı; birçok takipçisinin olduğu

[15] Konu hakkındaki karşı mülahazalar için bkz.: Wing-tsit Chan, *A source book in Chinese philosophy*, Princeton University Press, 1969, s. 425-426

[16] Bodidarma'ya atfedilen Lanka doktrini'nin özü Lankavatara Sutrası'ndan gelir; geleneğe göre Bodhi talebelerine Lankavatara Sutrasını tavsiye etmiş ve bu kitapta anlatılanlara bağlı kalmalarını istemişti. Mahayanist bir kutsal metin olan Lankavatara Sutrasının merkezinde *Nihai Hakikat* mefhumu vardır; bu mefhum, varlığın beş unsurunu izah etmeye çalışır, Beş Unsur: *Tezahürler* (nimitta), *İsimler* (nama), *Ayırımcılık*, (samkalpa), *Doğru Bilgi* (samyagjnana)

bilinmektedir. Ölüm tarihine ilişkin farklı teoriler geliştirilmiştir. Bodidarma, Zen pir silsilesi içinde Prajnadhara'nın halefi olarak kabul edilir. Zen takipçilerince geleneğin kurucusu olarak gösterilir. Öte yandan bu okulun Bodidarma'dan birkaç asır sonra oluşmaya başladığı gerçeği bazı tarihçilerde onun Zen ile olan ilişkisinin efsaneden ibaret olduğu yönünde şüpheler doğurmuştur. Bodidarma ismi, XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Zen dövüş sanatları ile birlikte de anılmaya başladı.

Üstadın Luoyang şehrine gelmesinden itibaren kalmaya başladığı Şaolin manastırının temelleri, Kuzey Wei Kralı tarafından devletin başşehrinin 494 yılında Pingcheng'den Luoyang'a taşımasıyla birlikte atıldı. Manastırın ilk rahibi, 490 yılında İpek Yolunu takip ederek Çin'e gelen Hint kökenli Batuo idi. Batuo, manastırı Buda-Darma eğitiminin verildiği bir merkez haline getirdi. Onun zamanında manastır kampüsü içinde bir de Sutra Tercüme Merkezi (Fanjing Tang) kurulduğu bilinmektedir. Batuo' dan sonra manastırda Faru (V. Zen Piri Hongren'in müridi ve talebesi, ö. 689) ve Huian (ö. 709) gibi önde gelen Zen üstatları başrahip olarak görev yaptı. Günümüzde her yıl yüz binlerce turist tarafından ziyaret edilen manastır, yoksulluğun kol gezdiği Dengfeng vilayeti için önemli bir gelir kaynağı durumundadır. 1980'lerden itibaren manastırın çevresinde açılmaya başlanan Uzak Doğu dövüş sanatları merkezlerinde dövüş sanatlarının yanısıra Çin dili ve kültürü eğitimi alan, bir kısmı Batı ülkelerinden ebeveynleri tarafından getirilen yatılı öğrenci toplulukları oluşmaya başlamıştır.

Bodidarma'dan isim vermeden bahseden en eski tarihsel kayıt, Yang Xuanzhi (ö. 555) tarafından yazılan *Luoyang qielan ji* (Luoyang Budist Sicilleri, 547) isimli belgedir. Belge, bir azizin Luoyang şehrini ziyaret ettiğinden bahseder, fakat Song dağından ve burada kalıp kalmadığından söz etmez. Yaklaşık bir asır sonra kaleme alınan *Xu Gaoseng zhuan* (Önde Gelen Rahiplerin Biyografileri)[17] isimli eserde Bodidarma'dan ismiyle söz edilir ve Luoyang'daki çalışmaları anlatılır. Darma Naklinin Kıymetli Kaydı, Bodidarma'nın Song dağında kaldığı Şaolin manastırındaki hayatından söz eder, üstadın bu manastır yakınlarındaki bir mağarada duvara

---

ve *Aynilik*, (tathata) dır. Sutra, İngilizceye ilk kez 1931 yılında Daisetz Teitaro Suzuki tarafından tercüme edilmiştir, bkz; *http://lirs.ru/do/lanka_eng/lanka-intro.htm#preface* . Bodidarma' dan sonra III. Pir Hongren ile bu durum değişmiş ve Lankavatara Sutrası'nm merkezî konumunun yerini *Elmas Sutrası* almıştır. Elmas Sutrası'nın temelinde Nihai Hakikat ve Beş Unsur yerine Akıl kavramı vardır; Hongren'in iki öğrencisi Huineng ve Shenhsui'nin akıl kavramına farklı bakış açıları neticesinde Zen Okulunda bir kırılma yaşanacaktır.

[17] 30 fasiküldür, *Tang gaoseng zhuan* olarak da bilinir. Daoxunan (ö.667) tarafından 645 yılında tamamlanmış ve Daoxunan'ın vefatından sonra çeşitli müelliflerce esere eklentiler (*Xu Gaoseng zhuan*) yapılmıştır.

bakarak uzun yıllar boyunca meditasyon yaptığını anlatır. Şaolin manastırında yapılan arkeolojik çalışmalarda Bodidarma'yı tasvir eden duvar stellerine rastlanılmıştır;[18] bu stellerin birisi 728 yılına diğeri 798 yılına aittir; Bodhi, ilk stelde Song dağında tasvir edilmekte ikinci stelde ise mağarada meditasyon ile meşgulken görülmektedir.

XI. yüzyılın hemen başında yazımı tamamlanan *Jingde Chuan deng lu* (Lambanın Naklinin Jing de Kayıtları) isimli kitapta ise Bodidarma'nın talebeleri Daofu, Zongchi, Daoyu ve Huike (ö.555?) ile başından geçenler ve üstadın Huike'yi talebeliğe kabul öyküsü anlatılır. Soğuk bir kış günü mağarasında meditasyonla meşgul olan üstadın yanına Huike gelir ve üstattan kendisini talebeliğe kabul etmesini ister. Bu talep karşısında sessizliğini bozmayan üstadın dikkatini çekmek ve ona olan bağlılığını göstermek isteyen Huike sol kolunu keserek üstada uzatır ve aralarında şu konuşma geçer:[19]

Huike: "*Lütfen, aklımı masivadan arındırın.*"
Bodhi: "*Onu buraya getir, arındırayım.*"
Huike: "*Onu her yerde aradım, lakin bulamadım.*"
Bodhi: "*Ben zihnini masivadan arındırdım.*" der ve netice olarak öğrenciliğe kabul edilir.

Lambanın Naklinin Jing de Kayıtların'da anlatılan bir başka olay Bodidarma ve talebeleri arasında geçer. Talebelerine çeşitli felsefi sorular yönelten üstat, en iyi cevabı talebesi Huike'den alır ve ona "*Sen benim iliğime (sui) sahip oldun*" diyerek en üst mertebeyi hak ettiğini imâ eder. İlerleyen yüzyıllar boyunca bu konuşmaya farklı anlamlar yüklendi ve tefsirleri yapıldı. Şaolin manastırı rahipleri, Bodidarma'nın meditasyon esnasında uyguladığı bedeni gevşetme tekniklerinin Huike vasıtasıyla kendilerine aktarıldığına inanırlar. Şaolin savaş sanatının el kitabı olan *Xisui Jing*'nin (İlik Temizleme Klasiği) doğuş mitolojisi bu rivayete dayanmaktadır. Bu kitap bin yıl boyunca manastırda öğretilen jimnastik temelli beden hareketlerinin ilham kaynağı oldu, rahipler tarafından sıkı korunarak dış dünyadan saklandı. Dış dünyanın bu teknikleri öğrenebilmesi ancak XVII. yüzyılda mümkün oldu ve ülke çapında dövüş sanatlarına olan

[18] Çinliler, Budist kutsal metinlerini sadece çeşitli malzemeler üzerinde yazmakla yetinmemişler aynı zamanda manastır duvarlarını ve sert kayaları oymak suretiyle bu mirası gelecek nesillere aktarmışlardır. Çin'de bu gelenek VII. yüzyılda başlamış ve bin yıl boyunca devam etmiştir. Bejing'in 70. km. Güneybatısındaki Fangshan bölgesindeki Yunzhu manastırının duvarlarında ve yakınlardaki kayalar üzerinde 14.278 adet stele olduğu bilinmektedir. Şaolin manastırı stelleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Mamoru Tomami, *The Shaolin Monastery Stele On Mount Song*, Italian School of East Asian Studies, 1990

[19] Kaiten Nukariya, *age*, s. 15-16.

ilgide bir anda patlama yaşandı.

Bodidarma hakkında bilinenlere dayanak oluşturan klasik belgeler ve yazarları arasında şöyle bir liste sıralamak mümkündür:

Bodidarma'nın talebelerinden Tanlin tarafından kaleme alınan *Erru Sixing lu*, (Vecd halleri ve İbadetler)

Daoxuan (ö.667) tarafından yazılan *Önde Gelen Rahiplerin Biyografileri*,

Yuquan Shenhsiu (ö. 706) tarafından yazılan *Guan Xin Lun* (Tefekkür Hakkında Bir Müddea).

Parlak Fener kütüphanelerinde keşfedilen ve Tang hanedanlığı döneminde Yizhou şehri Bao Tang manastırı rahiplerince VIII. yüzyılda kaleme alınan *Lidai fabao ji*, (Darma Mücevherinin Nesiller Boyu Nakli).

Budist din adamlarının özlü sözlerinin derlemesinden oluşan ve XI. yüzyılın başında Sung hanedanlığı döneminde (960-1279) Zen Rahibi Tao-yüan tarafından yazılan *Lambanın Naklinin Jing de Kayıtları*,

Quanzhou şehri Zhaoqing manastırı Başrahipi Zhaoqing Wendeng' in (ö. 972) müritlerince yazılan ve içinde 246 Zenist din adamının hikâyelerinin yer aldığı *Zutang ji* (Patriarkal Salonlardan Derlemeler),

Mingjao Qisong (ö. 1072) tarafından yazılan *Chuanfa zhengzong ji*, (Darma'nın Naklinin Doğru Silsilesinin Kayıtları),

Japon Soto Zen okulundan Rahip Keizan Jokin Zenji (ö. 1325) tarafından yazılan ve içinde 53 adet *koan*[20] hikâyesinin anlatıldığı *Denkoroku* (Işığın Naklinin Kayıtları).

Zen tarihi hakkında bilinenlerin büyük kısmı; VIII., IX. ve X. yüzyıllar Tibet kütüphanelerinden ve Kuzey İpek Yolu üzerinde bulunan Dunhuang (Parlak Fener) mağara kütüphanelerinden elde edilmiştir. Parlak Fener mağaraları, XX. yüzyılın ilk yıllarında İngiliz Arkeolog Marc Aurel Stein ve Fransız Arkeolog Paul Pelliot tarafından gün ışığına çıkarılmıştır.[21] Mağara kompleksi içinde çok miktardaki odacıklarda keşfedilen on

[20] Koan, sözlük mânâsı itibariyle "*çalışma masasının üzerindeki evrak(lar)*" anlamındadır; ayrıca *çözülmesi gereken bir sorun* çağrışımı da yapar. Bu itibarla Zen üstatları bu sözcüğe yeni bir anlam yüklemesi yapmışlar ve müritlerinin manevi olgunlaşmaları yolunda kullandıkları tekniğe bu ismi vermişlerdir; buna göre *koan*, mantıklı düşünceyle cevaplanması mümkün olmayan, yalnız sezgilerle anlaşılabilen hikâye, diyalog ya da sorulara denir.

[21] 1900 yılında Taoist bir Rahip olan Wang Yuanlu, Çin'in kuzey-batısmda Antik İpek Yolu üzerinde bir vaha kasabası ve Budistler için kutsal bir yerleşim birimi olan Dunhuang'da tesadüfen küçük bir mağara keşfetti; mağaranın içine girdiğinde yüzlerce sutra parşömen tomarı, kutsal heykelcikler ve tablosu bulunduğunu gördü. Altı yıl sonra Wang'ın buluntusunu öğrenen

binlerce el yazması belge ve duvar yazıları üzerinde akademik çalışmalar halen devam etmekte ve VIII. IX. X. yüzyıllara ait Zen pir silsileleri hakkında yeni tarihî gerçekler ortaya çıkarılmaktadır. XI. yüzyıldan itibaren Parlak Fener kütüphaneleri Zen tarihi hakkında sessiz kalır, zira yaklaşık 1000 yılında mağaraların duvarları bilinmeyen bir sebeple örülmüş ve 900 yıl boyunca gözlerden uzak tutulmuştur.



1930 yılında Kore Haein sa manastırında keşfedilen Patriarkal Salonlardan Derlemeler, X. yüzyıl Zen rahipleri tarafından tahta tabletler üzerine yazılmıştı; bu belge, Kore Ulusal Hazinesinde muhafaza altındadır.

Tarihî kayıtlarda anlatıldığına göre Bodidarma, Kıstraya (*Kshtraya*) klanı mensubu olarak hayata gözlerini açtı. Doğduğunda kendisine verilen isim, Bodhitara idi. Güney Hindistan krallıklarından birisi olan Koshi krallığı hanedanının üçüncü oğlu olduğu belirtilir. İki ağabeyinin isimleri, Chandravimalatara ve Punyatara'dır. Babaları Kral, Buda-Darma bağlısı

İngiliz hükumeti görevlisi Marc Aurel Stein, durumu araştırmak için Çin'e, Dunhuang kasabasına gitti. Mağaranın girişindeki küçük delikten baktığında şöyle haykırdığı anlatılır: "*Mağaranın girişindeki küçük delikten içeri baktığımda gözlerime inanamadım!*" Mağaranın içinde metrelerce üst üste yığılmış kutsal emanetler bulunmaktaydı. Yapılan incelemeler sonunda anlaşıldı ki bu küçük mağara aslında 500 mağara odacığından oluşan büyük bir sistemin parçası idi. Bu 500 mağara odacığının (Mogao Grotto) hemen tamamı Tang döneminden kalma Budist kutsal emanetleri ile doluydu. Mogao Grottolar içinde MS 750 ile 900'lü yıllardan kalma olduğu anlaşılan yaklaşık elli bin civarında el yazması elde edildi, İngiliz arkeolog Stein, vakit geçirmeden bu hazinenin üç bin sutra tomarını ve beş yüz tablosunu Londra'daki British Museum'a gemiyle gönderdi; gönderilen bu kutsal emanetlerin bir kısmı daha sonra dünyanın çeşitli müzeleri arasında taksim edildi. http://www.buddhistchannel.tv/index.php?id=4,183,0,0,1,0 The Buddhist Channel "Wounds of time to Dunhuang grottoes aired". (E.T. 09.11.2010)

idi ve bir defasında Prajnadhara'ya kıymetli bir elması hediye olarak sunmuştu. Prajnadhara, kendisine verilen bu hediyeyi eliyle havaya kaldırmış ve üç prensi imtihana tâbi tutmak gayesiyle sormuştu:[22]

> Bu nadide taş ile mukayese olunabilecek bir şey var mıdır?

Bodhitara'nın iki prens ağabeyi cevap verirler:

> Bu elmas, kıymetli taşların en değerlisidir, kendisine eşdeğer başka bir şey yoktur ve siz saygıdeğer efendimiz bunu hak etmektedir.

Sıra Bodhitara'ya gelir:

> Bu, sıradan bir taştır ve bir mücevher olarak görülemez; zira asıl kıymetli olan şey gerçekliktir. Bu taşın üzerindeki ışıltı da sıradandır, zira en kıymetli ışıltı, aklın parlaklığından gelen ışıltıdır. Bu taşın berraklığı da sıradandır; zira en temiz berraklık, insanın farkındalığından kaynaklanan berraklıktır.

ve konuşmasını şöyle sürdürür:

> Bu mücevher, kendi parlaklığının farkında olmaksızın ışıldamaktadır. Şayet sen bunun bir mücevher olduğunu düşünüyorsan kıymetli olduğunu da düşünüyorsundur. Şayet bunun kıymetli olduğunun farkına vardıysan bu mücevherin bir değer taşıdığını da anlamışsındır; ancak bu değer, aslında taşın kendisinden bağımsızdır; dolayısıyla taşın kendisi değer kavramının zatı değildir. Bu durumda sen bu taşa mücevher diyorsan bilmelisin ki mücevherin kendisi mücevher değildir.
>
> Bu taş, bir mücevher değildir, çünkü asıl mücevher olan, bu taşı sıradan bir nesne olarak ayırt edebilmektir. Bu taşın taşıdığı değer, gerçek değer değildir çünkü asıl neyin değerli olduğunu bilmektir değerli olan.

Patriarkal Salonlardan Derlemeler ve Işığın Naklinin Kayıtları'nda anlatılan olay bu minvalde devam eder. Aziz Prajnadhara, genç prens Bodhi'nin kendisinden sonraki halef olmayı hak eden kişi olduğunun kararını verir, ismini Bodidarma olarak değiştirir ve bir misyoner olarak Çin topraklarına seyahat etmesi gerektiğini söyler. Böylece Bodidarma, üstadından gerekli talimatları şiirsel anlatımla devam eden konuşmalar ile alır. Üstadının ölümünü müteakip Çin ülkesine doğru gitmek üzere yola koyulur, üç yıl süren seyahatten sonra 527 yılında Çine varır. Güney Çin eyaletleri İmparatoru Liang hanedanlığından Kral Wu ile görüşür; rivayete

---

[22] Francis Cook, *The Record of Transmitting the Light*, Wisdom Publications, ABD, 2003, s. 147, 148

göre üstat ile aralarında şöyle bir konuşma geçer:[23]

"Ben, hükümdarlığımın başlamasından bu güne dek birçok ibadethane inşa ettirdim; birçok yazıt tercüme ettirdim ve manevi hayat tarzını yaşamını sürekli olarak destekledim. Peki, tüm bunların karşılığında ne gibi erdemler kazandım?"

"Hiç bir erdem kazanmadınız."

"Peki, neden?"

"Bu yaptıklarınız düşük düzeyli eylemler.."

"Faziletli bir eylem doğrudan kalpten gelendir ve bu eylem dünyevî kazanımlarla zerrece ilgilenmez."

"O zaman senin kutsal öğretin ne ile ilgili?"

"Engin bir boşluk duygusuyla ilgili; içinde kutsal diyebileceğim hiçbir şey yok!"

"O zaman sen kimsin?

"Bilmiyorum majesteleri."

Wu ile görüşmesi esnasında edindiği izlenim neticesi üstadının; Güney eyaletlerinde vakit kaybetmemesi yönündeki öğüdü aklına gelir. Daha sonra Yangzi nehrini geçerek Wei krallığına gitti. Wei krallığındaki Song dağında henüz kurulum aşamasında Şaolin manastırına girdi. Denildiğine göre bu manastırda oturur halde, kesintisiz dokuz yıl boyunca duvara odaklanmış vaziyette meditasyon pratiği uygular; bu uygulamanın ismi *zazen*'dir. Üstat, meditasyon esnasında hareketsiz kalmayı ve konsantrasyonu o kadar önemser ki gözleri, bakışlarını yoğunlaştırdığı noktadan kaymasın diye kirpiklerini kestiği ve hareketsizlikten ötürü bacaklarının kurumuş dal parçalarına dönüştüğü rivayet edilmektedir. Muhtemelen bu sebepten ötürü olsa gerek üstat portrelerinde genellikle kirpiksiz resmedilmiştir. Portelerin birçoğunda patlak gözlü, kıvırcık saçlı, sakallı ve büyük küpeler takmış vaziyette tasvir edilir; bazılarında ise küçük bir kayık üzerinde elinde kayığı kullandığı sopasıyla Yangzi nehrini geçer vaziyette gösterilmiştir. Manastırda zazenin yanısıra bir yandan öğrencileriyle meşgul olur ve birçok talebe yetiştirir, bunlar arasında Daofu, Daoyu, Congzhi ve Huike önde gelenleridir. Daoxunan'ın Önde Gelen Rahiplerin Biyografileri isimli eserinde anlatıldığına göre Huike, Bodidarma'nın halefi olacaktır.

Bodidarma'mn çabaları sonuç vermeye, bir yandan da şöhreti artmaya başladı. Yizhou şehri Bao Tang manastırı rahiplerince VIII. yüzyılda yazılan Darma Mücevherinin Nesiller Boyu Naklinde anlatıldığına göre

[23] Kaiten Nukariya, *age*, s. 12-13

Bodidarma, başarısını kıskanan Bodhiruci (ö.530?) ve Guangtong (Huiguang, ö. 537) gibi bazı din adamları ve taraftarları tarafından taşlı saldırıya uğradı, ön dişi kırıldı ve beş kez zehirlenme tehlikesi atlattı. Altıncı kez zehirlenme teşebbüsünde kullanılan zehir o derece güçlüdür ki ağzındaki balgamı sert bir kayaya tükürür ve kaya anında ortadan ikiye ayrılır.

Hakkında anlatılan sayısız efsaneler ve hikâyeler vardır. Şaolin tapınağında keşfedilen 1209 yılına ait bir stelde anlatıldığına göre; resmî bir misyon üzere Hindistan'a gidip ülkesine geri dönen Çinli bir görevli, dağlarda Bodidarma'yı elinde bir sandalet ile yürürken görür. Adam, ülkesine döndükten sonra Bodidarma'nın mezarının olduğu mevkiye gelir, mezarı açarlar ve Bodidarma'nın bir kerametine şahit olurlar; bundan sonra hikâye iki ayrı şekilde devam eder: İlk rivayete göre Bodidarma mezarda yatmaktadır ancak ayağında tek bir sandalet vardır; ikinci rivayete göre ise insanlar mezarın boş olduğunu görürler.[24] Bir başka efsane, Song dağındaki Şaolin manastırında yedi ve bazen denildiğine göre dokuz yıl boyunca kesintisiz meditasyon yapmasıdır. Bodidarma hakkında bilinenler genellikle rivayetlere dayalıdır, aslında hiç var olmadığını ve efsanevi bir figür olduğunu ileri sürenler olsa da Heinrich Dumoulin, Bodidarma'nın Hint asıllı bir aziz olduğunu ve yaşadığını söyler.[25] Bodidarma, Çin kaynaklarında "Batı'dan Gelen Aziz" olarak da tanımlanır; hâkim olan anlayışa ve geleneğe göre Sakyumuni Buda ile birlikte kendisinden önceki yirmi yedi Zen ustasının halefidir ve Hint asıllı olmasına rağmen ilk Çinli Zen üstadı olarak kabul görür. Bodidarma'dan sonra gelen pirlerin hemen tamamına yakınının Çin kökenli olması, Zen üstatlar zincirinin bir Budist silsile mi yoksa Çinli üstatlar silsilesi mi olduğuna dair tartışmalara yol açmaktadır.[26] Bodidarma'dan sonra ona haleflik yapan isimlerin bazıları diğer Budist okullarınca da kendi üstat silsilelerinde zikredilir; bu okulların başında Hua-yen okulu gelir. Hui-ko, Bodidarma'nın öğrencisi ve halefidir. O'nun hakkında anlatılan ve en bilinen hikâye; üstadına bağlılığını, sadakatini göstermek ve kendisini öğrenci olarak kabul ettirebilmek için sol kolunu kesip hediye etmesidir.

Şaolin manastırında Bodidarma'ya yönelik saygının derinliğini, 1125 yılında manastır kampüsünün kuzey-batı yönünde bir kilometre mesafede onun hatırasına atfedilen *Chuzu an* (İlk Patriğin İnziva Yeri) şapelinden

---

[24] Phyllis G. Jestice, *Holy people of the world*, ABC Inc., ABD, 2004, s. 131

[25] Heinrich Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, World Wisdom Publications, ABD, 1963, s. 65-74

[26] Yapılan tartışmaların mahiyeti hakkında ayrıntı için bkz.: Elizabeth Morrison, *The Logic and Limits of the Genealogical Model for Chan History*, AAS 2002 Annual Meeting, Panel on "Lineage in Chinese Buddhism, of the Tang and Song", s. 2

anlamak mümkündür. Chuzu an'ın yapıldığı dönem aynı zamanda Zen öğretisinin ülke çapında popülerliğinin arttığı dönem olarak ifade edilmektedir. Sung hanedanlığı (960-1279) boyunca Çin'de en etkili Budist okulu Zen oldu. Zen'in artan popülaritesi ile birlikte kurucusu olarak görülen Bodidarma, azizler panteonu içinde en merkezî konumdaki kişi olarak ülkenin dört bir yanında ünlendi.

XIV. yüzyıl Zen yıllıklarında Sakyumuni Buda'nın, Kutsal Akbaba Tepesi[27] denilen bir mevkide verdiği Çiçek Vaazı hitabından bahsedilir. Genelde, Şanga'daki talebelerini eğitirken bir hoca edasıyla öğretisini anlatan Sakyumuni bu kez suskunluğa bürünür, eline bir çiçek alır ve tefekküre dalar. Şanga üyeleri, hocalarını pür dikkat izlerler ancak Mahakasyapa dışında hiç kimse duruma bir anlam veremez. Bu vaaz seansında Sakyumuni ve talebesi Mahakasyapa arasında gözle görülemeyen, duyularla hissedilemeyen zihinsel bir bağlantı kurulmuştu. Sakyumuni, öğrencisine şöyle hitap etti:[28] "Ben; Darma'nın özüyüm, Nirvana'nın harikulade zekâsıyım, şekilsizliğin gerçek şekliyim, sözcüklere sınırlı olmayan engin Darma'nın kapısıyım. Bilgeliğin aktarımı sadece yazı ile olmaz, ayrıca kalpten kalbe özel bir nakil vardır. Bu konuda Mahakasyapa'ya güveniyorum." Hocanın sahip olduğu bilgi ve aşkın tecrübeler bu rabıta esnasında talebesine aktarıldı ve durumun farkında olan Mahakasyapa sessizce gülümsemekle yetindi. Zen; özgün meditasyon tekniğini, çalışma yöntemini ve geleneğini bu etkileşim üzerine kurdu. Sözel iletişime hacet bırakmayan bu yöntem sayesinde yazılı nakle ve kutsal metinlere de ihtiyaç duyulmamıştır. Böylelikle, aslında diğer Budist okullarında da var olan hoca-talebe ilişkisindeki zihinsel rabıta, Zen meditasyonunda daha üst bir telden seslendirilir oldu. Memba-Ayna'nın Kayıtları isimli kitapta Bodidarma'mn şöyle dediği nakledilir: "Ben, Buda-Darma öğretisini sözcüklerden ziyade kalp yoluyla iletirim." Aynı ifade Altı Budist Tezinin anlatıldığı, aklın başarılı bir meditasyon açısından boş olması gerektiği hususlarının vurgulandığı *Shaoshi liumen* (*Xiaoshi liumen*, Bodidarman' nın Altı Kapısı) isimli belgede de geçer. Bu belgenin yazarı belli olmamakla birlikte genellikle Bodidarma'ya atfedilir.[29]

Buda-Darma'nın temellerinin atılmasından yaklaşık yirmi asır sonra,

---

[27] Buda-Darma geleneği içinde kutsal sayılan ve *upaasaka*'lar (Buda-Darma dinine iman etmiş kişi) tarafından hacı olmak gayesiyle ziyaret edilen üç önemli mevki vardır, üçü de Hindistan' dadır; bunlar: Bodi Ağacı mevki (Bodhgaya, Bihar, Hindistan), Geyik Parkı (Gautama Buda' nin Dharma'yı ilk vaaz ettiği yer, Sarnath, Uttar Pradesh, Hindistan) ve Akbaba Tepesi (Rajgir, Patna Eyaleti, Bihar, Hindistan).

[28] Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History vol. 1: India and China*. World Wisdom Pub., Bloomington, 2005, s. 8-9, 68, 166-167, 169-172.

[29] T. Yuho Kirchner, *The Record of Linji*, University of Hawai'i Press, ABD, 2009, s. 199;

nispeten geç sayılabilecek bir tarihte, Zen geleneğinin epik bir dil ve mistik bir havada temellendirilmeye çalışılması bazı Batılı bilim adamlarında şüphe uyandırmış, bu durumun Çinli din adamlarınca çarpıtılmış olabileceğinden söz etmişlerdir. Saf tarihsel gerçekler ile efsanelere dayalı geçmişi birbirinden keskin çizgilerle ayırmak her zaman mümkün değildir. Gerçek ne olursa olsun kanaatimce meşhur Çiçek Vaazı dini öğelerden ziyade mitolojik unsurlar açısından daha zengindir ve Zen geleneğinin mite dayalı omurgasını oluşturur. Bodidarma'ya atfedilen başka bir dörtlükte Zen'i diğer okullardan ayırt eden unsurlar âdeta tek tek sıralanmıştır:[30]

Kutsal metinler dışında özel bir gelenek,
Kelimelere ya da mektuplara bağlı olmayan,
Doğrudan insan ruhunu hedef alan,
Kişinin kendi doğasının farkına varmasıyla
elde ettiği Buda'lık makamı.

DAMAN HONGREN, V. ZEN PİRİ

Zen geleneğinin bir okul olarak ortaya çıkması ve kendi varlığını hissettirmesi Daman Hongren (601-674) zamanında gerçekleşti; Hongren çeşitli klasik Çin kaynaklarında V. Zen piri olarak anılır.[31] Zen, VII. yüzyılın sonuna doğru Hongren ile birlikte Huangmei şehri sınırlarında Wutang dağlarında Shuangfeng manastırına yerleşti ve dong *shan fa men* (Doğu Dağı Darma Kapısı) adı altında gelişti; Darma Kapısı telakkisi, derin felsefi bir öğretiye sahip değildi[32] ancak oturur vaziyette meditasyon pratiği ve hakikatin doğrudan elde edilmesi gerektiği üzerinde ısrarcıydı. Budist meditasyonunun Zen tarafından içselleştirilmesi ve sinifikasyonu Hongren'in talebelerince gerçekleştirildi. Konfüçyüsçü bir devlet yapısının hâkim olduğu Çin topraklarında çok sayıda bürokratın Hongren'in bağlısı olduğunu ve Hongren'in *de facto Ulusal Pir* haline geldiğini iddia eden kaynaklara rastlamak olasıdır.[33] Elde ettiği başarılar, manevi bir önder

[30] Meşhur bir Zen şiiri olan bu dörtlük Bodidarma'ya atfedilmekle birlikte yazılı hali daha yakın bir geçmişe aittir. Şiir ilk kez, VIII. yy. T'ang hanedanlık devri Chan üstadı *Nan-ch'uan P'u-yuan* (J. Nansen Fugan; ö.835) tarafından kaleme alınmıştır; bkz.: Charles W. Swain, *The Emergence of Zen Buddhism: A Revisionist Perspective*, Chung- Hwa Buddhist Journal, C.2, Ekim, 1988 s. 391

[31] Morten Schlütter, *Readings of the Platform sutra*, Columbia University Press, ABD, 2012, s. 66-68

[32] Alan Cole, *Fathering your father: the Zen of fabrication in Tang Buddhism*, Regents University of California, 2009, s. 162

[33] Alan Cole, *age*, s. 161

olarak efsanevileşmesine de yol açtı. Hocası Daoxin'den sonra irşat makamına gelişi esnasında hakkında anlatılan rivayet oldukça ilgi çekicidir. Dachuan Lingyin Puji (ö.1253) tarafından derlenen *Wudeng Huiyuan* (Beş Lambanın Özeti) isimli klasikte Hongren'in madden ve manen dünyaya gelişi ile alakalı olarak şu hikâye anlatılır:[34]

> Doğudaki (Çin'in doğusu) Beşinci Atamız Hongren, Qizhou'daki Huangmei bölgesinden bir kişidir. Önceki hayatında İkiz Tepelerde ağaç fidanları diken bir Taoist idi. (O zamanlarda) Dördüncü Atamıza şu soruyu yöneltti: "Bana Darma'yı açıklar mısınız?"
>
> Dördüncü Atamız şöyle yanıtladı: "Senin yaşın ilerlemiş, sonraki hayatında yanıma gel sana izah edeyim ki başka insanlara faydalı olabilecek kadar hayatın olsun."
>
> Yaşlı adam Atamızın yanından ayrıldı. Nehir yakasında yürürken çamaşır yıkayan genç bir kadına rast geldi ve ona şöyle dedi: "Bu gece kalacak yerim yok, burada kalabilir miyim?"
>
> Genç kadın şöyle yanıt verdi: "Benim bir babam ve ağabeyim var. Gidip onlara sorabilirsin."
>
> Adam: "Sen bana cevap ver, sonra ben yoluma koyulurum."
>
> Kadın olumlu bir şekilde başını salladı. Bir müddet sonra adam oradan ayrıldı ve yoluna devam etti.
>
> Genç kadın Zhou ailesinin bir ferdiydi ve eve döndükten sonra hamile olduğunu fark etti. Babası ve ağabeyi bu duruma çok kızdılar ve onu evden kovdular. Genç kadının gidecek bir yeri yoktu ve hayatta kalabilmek için gündüzleri meyve bahçelerinde beslendi, geceleri de kalacak bir yeri olmadığı için yoksulların misafirhanelerini barınak edindi. Sonra doğum yaptı ve bir oğlu oldu. Çocuğu bahtı kara olarak gördü ve yaşamasını istemediği için onu doğum yaptığı yerde biriken embriyo suyuna bıraktı. Ertesi günü odasına döndüğünde bebeğin mucizevî bir şekilde embriyo suyundan kalktığını ve yerde temiz bir vaziyette oturduğunu gördü. Bebeğe sahip çıkmaya karar verdi ve bebek biraz büyüdükten sonra annesi ile birlikte gezgin hayatında ona yardımcı oldu. Köylüler bu çocuğa "İsimsiz Çocuk" dediler. Anne ve çocuğu bir gün yaşlı bir bilge insana rastlarlar. Bilge insan çocuğu inceler ve şöyle der: "Bu çocuğun Sakyumuni'den tek farkı, O'nun yedi işaretine (Buda'yı ayırt eden) sahip olmaması. Sadece Tathagata[35] bu çocuktan daha üstündür." Daha sonraları bu çocuk, Büyük

---

[34] Andrew E. Ferguson, Zen's *Chinese heritage: the masters and their teachings*, Wisdom Publications, ABD, 2000, s. 30, 31

[35] *Tüm Gelen ve Gidenlerin Ötesinde* anlamına gelen Sanskritçe sözcük. Budist metinlerinde

Üstadımız Daoxin ile karşılaştı; O'nun talebesi, müridi ve halefi oldu.

Bodidarma tarafından Çin'e tanıştırıldığı gibi ayakları bağdaşık vaziyette oturarak meditasyon uygulamasına yeni ögeler katan, bir takım nesnelerin kullanımını başlatan Hongren'in halefi Huineng ve öğrencileridir. Bu yeni uygulamada kullanılmaya başlanan eşyalar arasında, duruma uygun olan hemen her türden nesneler vardı; rahip asası, saç fırçası, ayna, tespih, fincan, sürahi, bayrak, orak, saban, ok ve yay, top, zil, davul ve bazı hallerde kedi, köpek, ördek solucan gibi canlı varlıklar. Meditasyon esnasında öğrencisine tokat atmayı ilk kez deneyen gene Hongren'in talebesi Huineng olmuştur. Huineng'in müridi Shenhui'ye tokat atması, Zen'e âdet olarak yerleşti ve kendisinden sonra gelen üstatların da sıklıkla başvurduğu bir teknik haline geldi. Zen Rahibi Tsing Yuen (ö.740), kıdemli öğrencisi Selkito Kisen (ö. 790)[36] ile bir mülakatı esnasında saç fırçasını eliyle havaya kaldırmış ve bu davranışı kendisinden sonra gelen pirler tarafından da benimsenmişti. Cezbe halindeki rahibin yüksek sesle yaptığı *katsu* (Ç. *hoh*, çığlık atmak) ilk kez, Zen üstadı Mazu Daoyi (Ma Tsu, J. Baso, ö.788) tarafından uygulanmış ve zamanla âdet olarak benimsenmiştir. Sung hanedanlığı döneminden itibaren Zen pirlerinin meditasyon pratiğine gereğinden fazla ağırlık verdikleri ancak yeterince akademik çalışma yapmadıkları ve Zen doktrinin gelişemediğini söylemek mümkündür.

Hongren döneminde Budist virdine ilaveten muammalı konuşmalardan ibaret olan *kung-an* (J. *koan*) tekniği de uygulanır oldu. Yöntemsel olarak Zen üstatlarının talebelerini eğitim metodu açısından, *kung-an* muammalı deyişlerin önemi, yüzlerce ciltten oluşan Tipitaka külliyatının üzerindedir. Zen düşüncesinin sözlü açıklamalara ya da mantıksal temellendirmelere ihtiyaç duymaması, ritüelistik bir mizaca sahip olmaması gibi ayırt edici etmenler göz önüne alındığında denilebilir ki Zen, diğer Çin okullarının aksine amaca ulaşmak için doğrudan bir yöntem izler.

DAJİAN HUİNENG (GÜNEY OKULU KURUCUSU), VI. ZEN PİRİ

Varlığını günümüze değin korumuş geleneksel Zen okullarının tümü, tarihsel olarak[37] pir silsilelerini Huineng'e (ö. 713) dayandırırlar; haklı ya

---

Sakyumuni kendisini bu isim ile adlandırır.

[36] Selkito Kisen tarafından yazılmış SANDOKAI isimli şiir, makalemizde Türkçe çevirisi yapılmıştır.

[37] Örneğin Patriarkal Salonlardan Derlemeler isimli tarihî belge, klasik Zen silsilesinin halefi olarak Huineng'i gösterir; bkz.: Elizabeth Morrison, *The Power of Patriarchs*, age, s. 83-84

da haksız oldukları tartışılsa da günümüzde Huineng'i Zen'in gerçek kurucusu olarak görenler de vardır. Onun hakkında bilinenlerin çoğu, bizzat kendisi tarafından yazıldığı varsayılan Platform Klasiğine dayanır. Bu kitap; Huineng'in Platform Sutrası olarak da isimlendirilir, en eskisi 780 yılında kaleme alınmış farklı versiyonları vardır. Platform Sutrası iki önemli özelliğiyle ön plana çıkar: ilki, müridin seyr-i sülükünde kutsal metinlerin kıraat edilmesi ve Buda'nın isminin zikredilmesi dinî pratiklerinin gereksizliğini savunur; ikincisi, Sutrada savunulan litürjik tez, Shenhsiu'nin (ö.706) öğretisine bir itiraz mahiyeti taşır.[38] Sutra'nın ilk bölümü Huineng'in biyografik bilgilerini içerir,[39] sonrasında meditasyon (*ding*) ve bilgelik (*hui*) anlatılır;[40] Sakyumuni Buda'nın Üç Vücudu Doktrini izah edilir, Dört Büyük Yeminden ve Üç Budist Mücevherinden, Yüce Bilgeliğin Mükemmelleştirilmesinden ve Kozmik Hakikatten bahsedilir.[41] Son bölümde ise Ani Aydınlanma Tezi ele alınır[42]; Bodidarma, Amitabha, Shenhsiu'nun Öğretisi ve Lotus Sutra hakkında Huineng'e yöneltilen sorular kendisi tarafından cevaplandırılır.[43] Sutra'nın meditasyon ve bilgelik üzerine dördüncü bölümünden kısa bir alıntı ve tercüme yaparak Zen'in bu iki kavrama verdiği öneme bakalım:

> Dördüncü Bölüm: Tefekkür ve Hikmet[44]
>
> Üstat cemaate şöyle seslendi: "Sevgili Dostlarım.! Tefekkür ve Hikmet bizim yolumuzun vazgeçilmez temel unsurlarıdır. Bunların farklı şeyler olduğuna dair kalbinize vesvese gelebilir. Tefekkür ve hikmet bir özdendir, farklı değildirler. Tefekkür, hikmetin özüdür; bilgelik tefekkürün işlevidir. Bilgeliğin var olduğu durumlarda tefekkür, hikmet içinde saklıdır, mündemiçtir. Şayet tefekkür ile meşgul olunuyorsa içinde kesinlikle irfan ve feraset de vardır. Bu nasihat iyi anlaşılırsa, tefekkür ve hikmete eşit derecede önem verilmesi gerektiği de anlaşılır. Seyr-i sülük yolundaki mürit bunların farklı olduğunu söyle-

---

[38] *The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra*, Buddhist Text Translation Society, Dharma Realm Buddhist University, Dharma Realm Buddhist Association, Kalifornia ABD, 2001, s. 337-353

[39] *The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra*, Buddhist Text Translation Society, Dharma Realm Buddhist University, Dharma Realm Buddhist Association, Kalifornia ABD, 2001, s. 51-114; bkz: http://online.sfsu.edu/~rone/Buddhism/Platform%20Sutra.pdf (E.T. 26.03.2012)

[40] *The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra, age*, s. 115-168

[41] *The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra, age*, s. 16-215

[42] *The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra, age*, s. 217-259

[43] *The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra, age*, s. 261-336

[44] *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, ter. John R. McRae, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000, s. 41,42

mesin, bu ikisinden birini diğerine yeğlemesin, öncelemesin. Şayet bu unsurlara dediğimiz gibi yaklaşılırsa o zaman salik, Darma'nın iki tabiatının farkına varacaktır; diliyle iyi sözden başkasına tevessül etmez ve aklıyla kötü şeyleri düşünmez hale gelir. Tefekkür ve hikmeti ayrı tutan, bunların eşit olmadığını düşünen kişi yanılgıdadır.

Platform Sutrasında orjinalleri Sanskritçe teknik dinî terimlerin Çin dilindeki karşılıkları ile ifade edildiklerine tanıklık etmekteyiz;

sila (ahlâkî saflık) yerine *jie*,
prajna (bilgelik) yerine *hui*,
samsara bodhi (aydınlanma) yerine *jue*,
manas (akıl) yerine *zhenxin*,
vada (öğreti, doktrin) yerine *zong*,
dharma yerine *fa*,
dharmakaya (ruhanî vücut) yerine *fa shen*,
dhyana (meditasyon) yerine *chan* veya *ding;*

örnekleri çoğaltmak mümkündür. Yakın tarihte Parlak Fener kütüphanelerinde Çinli Bilim Adamı Dr. Hu Shih (1891-1962) ve ekibinin yürüttüğü çalışmalar neticesinde keşfedilen Platform Sutrasınm, Öküz-Kafa Zen Okulundan Helin Xuansu'nun (ö.752) müridi Fahai (ismi Platform Sutrada beş kez geçer[45]) tarafından kaleme alındığını düşünenler de vardır. Platform Klasiği, ilk kez 1967 tarihinde Phillip Yampolsky tarafından İngilizce'ye tercüme edilip yayımlanmış ve bilim çevrelerinde oldukça ilgi uyandırmıştı. Klasik üzerinde yürütülen bazı çalışmalar, eserin Huineng'in müridi Shenhui tarafından kendi görüşlerini desteklemek maksadıyla uydurulmuş olabileceğini iddia etmektedir.

Platform Klasiğinde anlatıldığına göre Huineng doğduktan üç yıl sonra babası vefat etti; Guangzhou şehrinde yaşayan ve maddi durumu iyi olmayan ailesini geçindirebilmek için genç yaşlarda ormanda odun kesip şehirde satmaya başladı. Günlerden bir gün Elmas Sutrası'nı kıraat eden bir keşiş işitti, bir müddet dinledikten sonra kendinde bazı fevkaladelikler meydana geldi ve ani aydınlaması gerçekleşti. Darma yolunda ilerlemeye karar verdi ve Mürşid-i Kamil'ini aramak üzere yola koyuldu. Aradığı üstadı Hongren'i Huangmei şehrinde buldu ve Dongshan manastırına yerleşerek mutfakta çalışmaya başladı. Aynı tapınakta eğitim gören diğer müritlerden daha hızlı bir gelişim gösterdi. Bir gün Hongren tüm rahipleri

[45] Bkz: *The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra*, Buddhist Text Translation Society, Dharma Realm Buddhist University, Dharma Realm Buddhist Association, Kalifornia ABD, 2001 http://online.sfsu.edu/~rone/Buddhism/Platform%20Sutra.pdf (E.T. 26.03.2012)

topladı ve Zen yolunu şiirsel bir üslupla anlatmalarını istedi; manastırda başrahip olarak görev yapan Shen-hsui, manastır duvarı üzerine şu dörtlüğü yazdı ve hocasının övgüsünü kazanmaya çalıştı:

Bu gövde Bodhi ağacıdır,
Akıl parlak bir aynaya benzer,
Onu parlat ve temiz tut,
Orada hiç toz zerresi kalmasın.[46]

Platform Sutrada anlatılan efsaneye göre henüz ümmi olan Huineng, (okuma-yazma bilen bir arkadaşının yardımıyla duvara yazarak) Shen-hsiu'ya şu dörtlükle yanıt verdi:

Esas itibariyle Bodhinin ağaçla ilgisi yoktur,
Parlak bir aynanın sehpasıyla ilgisi olmadığı gibi;
Buda tabiatı namütenahi berraktır,
Bunda toz zerresi nasıl barınabilir ki?[47]

Müridi Huineng'in şiirini okuyan Hongren, onun manevi seviyesinin farkına vardı ve diğer rahiplerce kıskanılmasını önlemek için Zen yoluna özel, üstattan müride rabıta yoluyla hikmet nakli derslerine gizli gizli geceleri devam ettiler. Platform Sutra[48] ve Darma Mücevherinin Nesiller Boyu Nakli'nde anlatıldığına göre 692 yılında bir gece Hongren, talebesi Huineng'i odasına gizlice çağırdı, Elmas Sutrayı kendisine yadigâr olarak emanet ettiğini söyledi; Zen Pirlik makamının nişaneleri olan Zen Cübbesini (*kasaya*) ve Kutsal Pir Kasesini kendisine teslim etti. Bristol Üniversitesi Dinler Tarihi kürsüsünden Dr. John Kieschnick'e göre Zen Pirlik makamının göstergesi olan kasaya, Zen için ayrı bir öneme sahiptir ve sembolik açıdan Budist Darma kavramını temsil eder.[49] Bu iki dörtlük, Zen geleneğinin doğuşunda önemli bir kilometre taşı olarak görülür ve literatürde sıklıkla bahsi geçer. Zen tarihi boyunca dinî tecrübenin şiirsel anlatımı çokça başvurulan bir yöntem olmuştur, duyguların şiirle anlatımı zazen'in yerini dolduracak bir enstrüman olarak değil ancak zazen pratiğinin derinliğini ve etkisini arttıracak bir destektir.

Hongren'in devir-teslim işini gizlice yapmasının sebebi, Huineng'in

---

[46] *The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra, age*, s. 67.

[47] *The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra, age*, s. 75; ayrıca Sam Hamill, J.P. Seaton, *The Poetry of Zen*, Shambhala Publications, ABD, 2004, s. 4,5; ve Wing-tsit Chan, *age*, s. 431-432 ve Andrew E. Ferguson, *Zen's Chinese heritage: the masters and their teachings*, Wisdom Publications, ABD, 2000, s. 36-39

[48] --, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch, age*, s. 107,108

[49] John Kieschnick, *The impact of Buddhism on Chinese material culture*, Princeton University Press, 2003, s. 106

içinde bulunduğu sosyal statünün oldukça düşük olarak görülmesiydi. Okuma yazması olmayan Huineng, Elmas Sutrasını bir kez dinledikten sonra tamamen ezberledi. Eğitimini tamamlayan Huineng, 660 yılında Huangmei'den ayrıldı ancak henüz takdis edilmiş bir rahip olmadığı için irşat vazifesini yerine getirememekte idi. Hongren'in 674 yılında vefatını müteakip Dongshan manastırında Zen Pir makamına Shenhsiu geldi ve yirmi beş yıl boyunca bu manastırda Zen öğretmekle meşgul oldu, Çin'in kuzeyinde şöhreti arttı ve oldukça başarılı oldu; 700 yılında İmparatorluk Hocası unvanı aldı. Huineng, Huangmei şehrinden ayrıldıktan sonra Çin' in güneyine gitti, on altı yıl boyunca ön plana çıkmadan düşük profilli bir hayat yaşadı. 676 yılında Guangzhou şehrine ulaştı.

Guangzhou şehrinde Fa Xing (Guangxiaosi manastırı) manastırında iki rahibin tartışmasına şahit oldu. Tartışma, rüzgârda uçuşan sancak bezi üzerine idi. Rahiplerden birisi, hareket edenin sancak bezi olduğunu diğeri ise rüzgâr olduğunu iddia ediyordu. Huineng tartışmaya müdahil oldu ve aslında ne sancak bezinin ne de rüzgârın hareket etmediğini, hareketin kendi beyinlerinde gerçekleştiğini ve zihinlerinin hareketi gerçekleştirdiğini söyledi. Bunu duyan rahiplerin hocası ve Nirvana Sutrası üzerine bir uzman olan Yin Zong, Huineng'in derin bir bilge kişi olduğunu fark etti ve kendisine mürit olmak istediğini söyledi. Ancak Huineng bu teklifi kabul etmedi çünkü henüz kafasındaki saçı kazınmamış ve rahip olarak takdis edilmemişti. Yin Zong, Huineng'in başını kazıdı ve Vinaya hocası[50] Zhi Guang, Huineng'i rahip olarak takdis etti. Artık bir Budist rahibi kimliğine sahip olan Huineng, Guangzhou'dan ayrıldı ve Shaozhou şehri yakınlarındaki Bao Lin manastırına[51] yerleşti; hayatının kalan kısmını burada öğrencileri ile geçirdi. 713 yılında öldükten sonra cesedi altın bir folyoyo sarıldı ve aynı manastır içinde toprağa gömüldü. Mezarı halen burada bulunmakta ve ziyaret edilmektedir. Patriarkal Salonlardan Derlemeler ve *Chodang chip* (derlenmesi 952) gibi klasik Zen vakayinamelerinde anlatıldığına göre yirmi altı müridi oldu; önde gelenleri arasında Tsing Yuen (ö. 740), Nanyue Huairang (J. Nangaku Ejo, ö. 744), Huichong (ö. 776) ve Jiangu (VIII. yüzyıl) gösterilir.

Huineng'in eğitim aldığı Huangmei şehri manastırında Shenhsiu ile giriştiği şiir atışmasında bir bakıma onu yenmesi aslında uzun süre devam edecek bir çekişmenin ve bölünmenin de tohumlarını atmıştır; zira bu esnada Huineng'in manastırdaki uşak yardımcılığı pozisyonu Shenhsiu ile kıyas edilemeyecek derecede düşüktü. Huineng'in müridi Shenhui'nin

[50] *Vinaya*; Tripitaka'yı (Üç Sepet) oluşturan üç parçanın birisi, manastır hayatına dair disiplin kurallarını içerir.
[51] *Değerli Koruluk*, günümüzdeki ismi *Nan Hua* manastırı.

de taraf olduğu bu çekişme sonucu; Kuzey Okulu Shen-hsui öncülüğünde, Güney Okulu ise Shenhui (ö.758) öncülüğünde yollarına devam ettiler. Shenhsiu'nin Kuzey okulu, geleneksel Zen liturjisi takipçisi olmuş ancak hakkında daha az literatür üretilmiştir. Kuzey okulunda sutra kıraati, Buda'nın isminin zikri ve Darma İlkelerinin Kabulü ritüelleri aralıksız uygulanmıştır.

SHENHSİU (KUZEY OKULU KURUCUSU), VI. ZEN PİRİ

Shenhsiu (606-706), Hongren'in talebesi ve mürididir. VII. yüzyılın sonlarından VIII. yüzyılın ilk yarısına dek emperyal Çin devletinin desteği sayesinde geniş bir popülarite kazanmış Kuzey Zen Okulu'nun kurucusudur. Klasik Çin belgelerinde Bianzhou şehrinden geldiği (modern Kaifeng şehri yakınlarında) ve oldukça uzun boylu olduğu yazılıdır. Genç yaşlarda klasik Konfüçyüsçü bir eğitim aldıktan sonra yaşadığı şehri terk etti, Huangmei şehrine hicret etti, Hongren'in Dongshan Zen manastırına intisap etti ve başrahipliğe kadar yükseldi. Üstadının 674 yılında vefatını müteakip Jiangling şehrindeki Dangyang (Doğu Dağı) şehrine göç ederek yerleşti. Burada etrafına kalabalık bir mürit topluluğu oluştu ve şöhreti yayıldı.

Doğu Dağ Okulu cemaati ve Shenhsiu'nun şöhreti İmparatoriçe Wu tarafından duyuldu ve Shenhsiu, İmparatoriçe tarafından Luoyang şehrindeki saraya davet edildi. Shenhsiu, bu daveti aldığında doksan yaşma gelmişti, 700 yılında şehre ulaştı. Zen itikadının Tedrici Aydınlanma Tezini[52] ve dinî pratiğini saray efradına anlatan Shenhsiu'ya Luoyang'da kalması ve saray danışmanlarından biri olması teklif edildi. Shenhsiu teklifi kabul etti, İmparatoriçe ve iki oğlu tarafından "Ch'ang-an ve Luoyang şehirlerinin Kanunu ve Lordu" unvanıyla taltif edildi, ayrıca kendisi için Dangyang şehrinde bir manastır inşası emri verildi. İmparatoriçenin iki oğlunun hocası oldu; bu sebeple "Ulusun ve Üç İmparatorun Hocası" unvanını aldı. 692 yılında bir gece gizlice Hongren tarafından Huineng'e verilen Pirlik Cübbesi ve Kâsesi, İmparator emriyle Huineng'den alındı ve Shenhsiu'nun sınıf arkadaşı Rahip Zhishen'e (Zhi Xi, ö.702) verildi. Bu arada Shenhsiu, Çin saray efradı arasında sözü dinlenilen manevi önder olarak kabul görmeye devam etti. Huineng'in gücenmesini önlemek için saray yetkililerince kendisine imparatorluk cübbesi takdim edil-

[52] Tedrici Aydınlanma Tezi'nin Budist doktrin karşısındaki geçerliliğinin teolojik açıdan incelendiği makale için bkz.: Hoyu Ishida, *The Problem of Practice in Shen-hui's Teaching of Sudden Enlightenment*, Academic Reports of the University Center for Intercultural Education, the University of Shiga Prefecture, Kasım, 1996.

di. Platform Sutra, Huineng'den sonra gelen pir hakkında sessiz kalırken Darma Mücevherinin Nesiller Boyu Nakli, bu makama Zhishen'den sonra sırasıyla Zizhou Chuji (ö.736), Jingzhong Wuxiang (Mu-sang, ö.762) ve Wuzhu'nun (ö.774) geldiğini anlatır.[53]

706 yılında vefat ettiğinde anısına Luoyang'da, doğum yeri Honan'da ve Hubei'de olmak üzere üç büyük manastır inşa edildi. Çin Tang hanedanlığı mensubu aristokrat ve din adamı Jingjue (ö.746) tarafından 712-716 yılları arasında yazılan *Lengqie shizi ji* (Lanka Okulunun Pirleri ve Müritlerinin Kayıtları) isimli eserde;[54] Bodidarma'dan itibaren klasik Zen silsilesi pirlerinden bahsedilir, Hongren'den sonra gelen pir olarak Huineng'in değil Shenhsui'nun ismi verilir ve Shenhsui'nun yerine geçen pir olarak da P'u-chi gösterilir. Ancak *Darma Mücevherinin Nesiller Boyu Nakli*'ne göre Jingjue, Shenhsui'nin müridi idi; bu durumda kitabın yazarının taraf tuttuğundan bahsetmek olasıdır. Shenhsiu'nun VI. Zen Piri olarak gösterildiği bir başka tarihî kayıt Zhang Yue[55] (ö.730) tarafından 709 yılında yazılan mezar kitabesidir. Yuquan dağındaki Dumen manastırındaki[56] kitabede Shenhsiu'ya "Tefekkür Üstadı Datong" şeklinde hitap edilir. Ayrıca Darma Naklinin Kıymetli Kaydında[57] Shenhsiu, Hongren' in müridi ve halefi olarak gösterilir.

Shenhsiu'nun Doğu Dağ Okulu, İkiz Başşehirler olarak bilinen Changan ve Luoyang'da doğdu ve gelişti. İkiz Başşehirlerin Çin'in kuzeyinde olmasından dolayı *Kuzey Okulu* olarak anılır; okul, devletin desteğini kazanmada jeopolitik konum üstünlüğünün keyfini yaşadı öte yandan siyasi huzursuzluklardan olumsuz yönde etkilendi. Shenhsiu 100 yaşına geldiğinde vefat etti.

Beyaz Bulut Cemaati kurucusu (Pai-yün chiao-hui) Zenist Rahip Ching-chüeh'ye (ö. 1121) ait *Leng-ch'ieh shih-tzu chi*[58] isimli eserde Shenhsiu'nun Hsiang-mo Tsang, Lao-an, Ching hsien, I-fu ve P'u-chi isimli talebelerinden söz edilir; ancak üstadın vefatını müteakip yerine iki talebesi, I-fu (ö.732) ve P'u-chi (ö.739) birlikte geçti. İmparator Hsüan-

---

[53] Wendi L. Adamek, *The Mystique of Transmission*, Columbia University Press, 2007, s. 330-335

[54] Wendi L. Adamek, *age*, s. 163-167

[55] Bürokrat ve devlet adamıdır.

[56] Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute - The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, Oxford University Press, 2008, s. 35

[57] A.W. Barber, Eastern Religions Calgary University Department of Religious Studies, *Memory and Chinese Buddhist History*, Paper presented at: The 8th Symposium of Confucianism/Buddhism Communication and Philosophy of Culture, Huafan Universitesi, 2005.03.05, s. 13

[58] Bkz: T. H. Barrett "The Date of the Leng-chia shih-tzu chih", Journal of the Royal Asiatic Society Third Series, Cambridge University Press, C.1, No. 2 (Temmuz., 1991), s. 255-259

tsung, 725 yılında P'u-chi'den Luoyang şehrindeki Ching-ai manastırında başrahip olarak görev almasını istedi. İki yıl sonra İmparator, Luoyang' dan Zengan'a doğru yol alırken yanında I-fu'nun ona eşlik ettiği Çin belgelerinde kayıtlıdır. Çin imparatorunun uzun bir seyahate çıktığında yanında ona eşlik etmenin bir rahip açısından önemi ortadadır. 739 yılında P'u-chi'nin cenaze merasimi aristokratlar ve halkın katılımıyla gerçekleşti; mezarında dikilen biyografik stelde Bodidarma'dan Shenhsiu'ya dek uzanan pir silsilesi sıralandı; merasimi anlatan Li-yung (Emperyal Li klanı ileri gelenlerinden ö. 746) şu satırları kaleme aldı:

> İmparatorluğumuzun Büyük Lordu, K'ai-yüan İmparatoru Sheng-wen Sheng-wu'dur (Hsüan-tsung, ö.762). Şu anda aklın alevleri içine giren zat; bizim hocamız, üstadımız P'u-chi'dir (Ta-chao). O, Zen pirlerinin yedincisidir. Bodhisattva'nın asıl aklı, devletimizin kralının imanında gizlidir.

Parlak Fener kütüphanelerinde bulunan dokümanlardan birisi, zaman içinde bazı bölümleri tahrip olmuş "*Lanka Okulunun Kanunu ve Pirlerin Kayıtları*" (Leng Chia Jen Fa Chih) isimli belgedir. Belgenin, Shenhsiu' nun ölümünden hemen sonra talebelerinden birisi tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır; burada anlatıldığına göre Hongren, vefatından hemen önce öğretisini devam ettirecek on bir öğrencisi olduğunu söylemiş ve bir isim listesi vermişti; listenin başında Shenhsiu, ikinci sırada Tzuchou'lu Chih-hsin, sekizinci sırada Huineng bulunmaktaydı.[59] İkinci isim Chih-hsin (ö.702), Çin'in batısında irşatla görevli bir Zen rahibiydi.[60]

İlk ortaya çıkışında oldukça tutulan ve etkili olan Kuzey Okulunun önemi Shenhsiu'dan sonra birkaç kuşak içinde azalmış, etkisini yitirmiş, bir zamanlar sahip olduğu manastırlarını ve cemaatini yitirmiştir; ancak o günlerde sahip olduğu popülarite unutulmamıştır. Günümüzde bazı yayınlarda isminden söz edilmektedir; örneğin "Zen Budizmin Resimli Ansiklopedisi", Huineng'i VI. Zen Piri olarak göstermekte ancak hemen yanında Shenhsiu'yu da zikretmekte ve VI. Pir olarak anıldığını belirtmektedir.[61]

---

[59] Peter N. Gregory, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, Princeton University Press, 2002, s. 224-244; Heinrich Dumoulin, James W. Heisig, *Zen Buddhism: a History: India and China*, *age*, s. 159,160

[60] Çin Budist Hua-yen Okulundan tarihçi Guifeng Zongmi'nin bahsettiğine göre VIII. yüzyılda önde gelen yedi Zen okulunun ikisi Chih-hsin'in devamıydı. Zongmi, Zen cemaatini on farklı grup ve üç farklı akım içinde analiz eder, bazılarını fırka-i naciye bazılarını ise heretik ilân eder; bkz.: Peter N. Gregory, *age*.

[61] Bkz: Helen J. Baroni, *The illustrated encyclopedia of Zen Buddhism*, The Rosen Publishing, ABD, 2002, s. 319

SHENHUİ (GÜNEY OKULUNDAN), VII. ZEN PİRİ

Shenhui (684-758); Heze şehrinde dünyaya geldi. On dört yaşında iken rahip adayı olarak eğitimine başladı. Huineng'in takipçisi olarak 730 yılından itibaren Kuzey Okulu ve Shenhsiu aleyhine vaazlar verdi. Kuzey Okulu'nun günümüzdeki temsilcileri Shenhui'nin aleyhte tutumunu unutmamışlardır, aralarındaki husumeti devam ettirmektedirler. Shenhui'yi fitne çıkarmakla, Zen'i tahrif etmekle itham ederler. Bodidarma'nın Liang'lı Kral Wu ile görüştüğü, talebesi Huike'nin üstadına olan bağlılığını göstermek için sol kolunu kesip ona hediye ettiği, mağarada dokuz yıl boyunca meditasyon ile ilgilenirken dikkati dağılmasın diye kirpiklerini kestiğinde kirpiklerinin düştüğü yerde çay bitkisinin yeşerdiği gibi ve diğer birçok sahte hikâyeleri uyduranın Shenhui olduğunu iddia ederler.

Shenhui 745 yılında Luoyang şehrindeki Ho-tse manastırına çağrıldı, burada kendisine "Ho-tse Üstadı" unvanı takdim edildi ve manastır tahsis edildi. Ancak bir süre sonra cemaatinin genişlemeye başlaması karşısında endişeye kapılan İmparator tarafından sürgüne gönderildi.[62] Bu arada T'ang hanedanlığı kumandanlarından General An Lu-shan (Türk olduğu bildirilmektedir) tarafından çıkarılan bir isyan sonucu İmparator tahttan indirildi, Luoyang ve Changan şehirleri isyancıların eline geçti. 757 yılında sonra isyan bastırıldı ancak imparatorluğun bütçesi çıkan savaşlar neticesinde iflas noktasına geldi. Çaresizlik içinde kalan Çin devleti, din adamlarından halka vaaz ederek devlet bütçesi için Budist Rahipliği Lisansları (*tu-tieh*) dağıtmalarını ve tütsü parası (*hsiang-shui ch'ien*) adı altında maddi yardım toplamalarını istedi.[63] Avamdan bir Budist'in normalde bu lisansı alabilmesi için yaklaşık beş yüz sayfalık kutsal metini okuyabilmesi gerekiyordu, ancak tütsü ücretini tasadduk eden herkes bu lisansı alabiliyordu. Miao Chin-ch'ing ve Fang Kuan gibi hanedanlık yanında yer alan Zen rahipleri tasadduk uygulamasının başında idiler; muhtemelen Shenhui'nin ismi bu rahipler tarafından saraya bildirildi ve Shenhui 89 yaşında iken tu-tieh dağıtması için serbest bırakıldı. Rahip lisansı dağıtma ve yardım toplama misyonunu başarıyla yerine getiren Shenhui, daha önce sürgüne gönderilen, istenmeyen bir insan iken bu kez

---

[62] John J. Jorgensen, *Inventing Hui-neng, the sixth Patriarch: Hagiography and biography in early Zen*, Brill Academic Publishers, Hollanda, 2005, s. 462

[63] Avamdan laik bir Budist'in bu lisansı alabilmesi için yaklaşık beş yüz sayfalık kutsal metini okuyabilmesi gerekiyordu, ancak tütsü parasını ödeyebilen herkes bu lisansı alabiliyordu; bkz.: Peter N. Gregory, *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, age, 1991, s. 236 ve John J. Jorgensen, *Inventing Hui-neng, the sixth Patriarch: Hagiography and biography in early Zen*, *age*, s. 87

saray tarafından iltifat gören bir rahip olarak yeni İmparator Su-tsung tarafından Changan'a çağrıldı. Devlet için gösterdiği yararlılıktan dolayı kendisi için Luoyang'daki Ho-tse manastırında bir Zen Salonu (Zen-yü) inşa edildi. Ardından, Ching-chou şehrindeki K'ai-yüan manastırının başına gönderildi ve 758 yılında vefat edene dek burada öğrencileri ile meşgul oldu.

Zen üzerine yaptığı akademik çalışmalarla ve "*Seeing Through Zen and The Northern School and the Formation of Early Zen Buddhism*" isimli kitabıyla tanınan Tokyo Komazawa Universitesi Öğretim Üyesi Dr. John R. McRae, Luoyang şehri yakınlarındaki Longmen (Lung-men) manastırında yapılan arkeolojik çalışmalarda elde edilen steleden[64] yola çıkarak Shenhui'nin maddeler halinde biyografik bir çalışmasını yapmıştır;[65] antik dönem Zenist bir rahibin yaşantısını kavramamıza yardımcı olacağı düşüncesiyle yer veriyorum:

684 Shenhui, Heze'de dünyaya gözlerini açtı
697 Lingnan'da Cao nehri yakınlarına seyahat etti
701 Dhyana ustası Xiu'dan meditasyon dersleri aldı
704 Chang'an şehrinde törenle rahiplik cübbesi giydi
708 Cao nehri yakınlarına geri döndü
713 Huineng vefat etti. Shenhui; kuzeye, Heng dağına gitti
716 Shenhui, müridi Shenying'i Wutai dağına gönderdi
720 Shenhui, Luoyang şehri yakınlarında Nanyang Longxing manastırına taşındı
730 P'u-chi (ö.739) aleyhine ilk vaazını verdi
731 P'u-chi aleyhine ikinci vaazını verdi
732 Huatai dağındaki Mahamegha manastırında kalabalık bir Budist rahip ve cemaat karşısında P'u-chi aleyhine üçüncü vaazını yaptı
745 Luoyang şehrindeki Heze manastırına taşındı ve Çin Başbakanı Song Ding'in müsaadesiyle, üstadı Huineng anısına bir meditasyon salonu, heykelini ve stelesi yaptırdı, (steledeki yazıtın şair Wang Wei tarafından kaleme alındığı tahmin edilmektedir.)
749 Heze manastırı minberinde düzenli olarak her ay vaaz dersleri verdi

---

[64] Stele, 759 yılında Lung-men'de Shenhui stupasında onun anısına yapılmıştı; bu stupa 763 yılında Luoyang şehrinde Pao-ying ssu manastırına taşındı. İki yıl sonra Lung-men'deki eski stupa tekrar inşa edildi ve yeni bir stele dikildi. Lung-men'deki stele Shenhui'yi VII. Zen Piri ve Milli Üstat olarak tanımlamaktadır; bkz: Peter N. Gregory, *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Kuroda Institute, 1991, s. 237

[65] Kees Kuiken,*The Other Neng Topography and Hagiography of the Sixth Ancestor*, Doktora Tezi, Groningen Üniversitesi, 2002, s. 22,23.

753 Çin ordusu komutanı Lu Yi tarafından kamu hizmetinden men edildi, Buda-Darma rahiplerinin talebi üzerine İmparator tarafından görevine iade edildi ve Heze'ye döndü
754 Jingzhou şehrindeki emperyal Kaiyuan manastırına tayin edildi
755 Roqsan isyanı çıktı; İmparator Ming (ö.762) masrafları karşılayabilmek için 'Rahiplik Belgesi' satışlarını başlattı
756 'Rahiplik Belgesi' satışları başarısızlığa uğradı; İmparator, Luoyang'a kaçtı
757 Shenhui, 'Rahiplik Belgesi' satışlarına başladı ve başarılı oldu, Ming'in yerine Suzong İmparator oldu
758 İmparator Suzong, Heze'de Shenhui için yeni bir meditasyon merkezi kurdu, aynı yıl Shenhui öldü
759 Shenhui'nin cenazesi yakıldı ve külleri Longmen'de bir stupaya gömüldü
763 Shenhui'nin külleri Luoyang'daki Baoying manastırına taşındı
765 Shenhui'nin külleri Longmen'e geri götürüldü ve adına bir stele dikildi

770 yılında İmparator tarafından Shenhui'nin Pirlik Salonu (tsu-t'ang) ismiyle yayımlanan vasiyette Shenhui'nin vefatından önce ibadet ettiği şapele, Prajna Hakikat Okul'unun Feraset Aktarım Salonu (chen-tsung po-jo ch'üan-fa chih t'ang) ismi verildi. Guifeng Zongmi'nin aktardığına göre 796 yılında İmparator, Zen rahiplerinden oluşan bir heyetin toplanmasını ve pir silsilesinin tespit edilmesini istedi. Konsil toplandı ve aldığı karar neticesi Shenhui'yi VII. Zen Piri ilân etti.[66] Bu durumda Huineng kaçınılmaz olarak VI. Pir makamına getirilmiş olmaktaydı. Ancak o devirde önemli bir tarihî figür olarak karşımıza çıkan Shenhui'nin bu pozisyonu zamanla kararacak ve neredeyse tamamen unutulacaktır. Günümüzde Shenhui üzerine yapılan bazı araştırmalarda, onun Huineng savunuculuğu çabalarını devlet ricali nezdinde kabul ettirebilmek için her türlü siyasî taktiği kullandığı belirtilmektedir. Shenhui'nin çevresinde toplanan bazı Zen rahipleri, onun ölümünden sonra Heze cemaatini kurdular; bu cemaatin ömrü uzun olmadı, birkaç kuşak sonra IX. yüzyılın ilk dönemlerinde tamamen ortadan kalktı. Ancak Shenhui'nin öncülüğünü yaptığı Ani Aydınlanma tezi, Zen'in gelecekteki dinî telakkisini şekillendiren unsur olarak bilhassa Mazu Daoyi'nin Hongzhou Okulu[67] vasıtasıyla ya-

[66] Morten Schlutter, *How Zen Became Zen, age*, s. 19

[67] Mazu Daoyi (ö.788), Chih-hsin'den (ö.702) devam eden iki Zen okulundan birisi olan Chengtu şehrindeki Ching-chung manastırında yetişmiştir. Okul hakkında geniş bilgi için bkz.: Jinhua Jia, *The Hongzhou school of Chan Buddhism in eighth-through tenth-century Chin*, State University of New york, ABD, 2006.

şamaya devam etti.

Ölümünden 102 yıl sonra 815 yılında Lingnan şehri valisinin talebi üzerine imparatorluk tarafından Huineng'e "Büyük Feraset Üstadı" unvanı taltif edildi. Bu unvanın verilmesi hadisesini, dönemin tarihçileri Liu Tsung-yuan (ö. 819) ve Liu Yu-hsi (ö. 842) tarafından yazılan biyografik yazılardan öğrenmekteyiz. Her iki tarihçi de Huineng'i Bodidarma'dan sonra gelen VI. Pir olarak göstermektedir. Huineng'in VI. Pir olduğunu gösteren bir başka kayıt, Çin'in büyük şairlerinden Wang Wei (ö. 761) tarafından yazılmış mezar taşı kitabesidir (*mu-chih*); kitabede Huineng'in VI. Zen Piri olduğu belirtilir.[68] Böylece Huineng resmî makamlarca Zen Piri olarak tanındı ve Shenhui'nin hocası Huineng'i savunma ve kabul ettirme mücadelesi başarıya ulaştı.

KUZEY-GÜNEY ZEN OKULLARI ARASINDAKİ İHTİLAF

Hongren'in vefatını müteakip iki talebesi, Çin'in kuzeyinde Shen-hsui ve güneyinde Huineng, iki farklı Aydınlanma teorisi geliştirdiler. Liu Zongyuan[69] tarafından yazılan bir kitabede Shen-hsui ve Huineng'in isimleri zikredilerek birbirlerini eleştirdikleri belirtiliyor, ancak gene de aralarında bir ayırım gözetmeksizin ikisinin de Zen silsilesinin halefleri olarak gösteriliyordu; aslında Shen-hsui ve Huineng arasında bazı liturjik ihtilaflar vardı ve onlarla ortaya çıkan bu ihtilaflı durum iki din adamının halefleri nce de sürdürüldü.

Yakın zaman önce Parlak Fener'de elde edilen belgelerde Luoyang şehri yakınlarındaki Huatai dağındaki Mahamegha manastırında 730'lu yıllarda geçen bir olay anlatılmaktadır.[70] Shenhsiu ve iki talebesi tarafından talep edilen Zen silsilesine, Huatai'deki manastırda Shenhui tarafından itiraz geldi; Shenhui; Zen silsilesi hırkasının (*chia-sha*) Hongren tarafından Shenhsiu'ya değil, güney eyaletlerinden Huineng'e verildiğini, Shenhsiu'nun hayatı boyunca VI. pir olduğunu asla iddia etmediğini aksine hırkanın güneye gittiğini söylediğini ve bu durumda P'u-chi'nin yedinci pir olmasının imkânsız olduğunu söyledi, böylece Shenhsiu'nun iki

---

[68] Wei Wang, David Hinton, *The selected poems of Wang Wei*, New Directions Publishing Co., New York, 2006, s. 104

[69] Tang hanedanlığı döneminde Changan şehrinde yaşamış Konfüçyüsçü Reformist, (ö. 819).

[70] Shenhui'nin itirazı Platform Sutra'da anlatılmaktadır; bu sutranın dört farklı versiyonu vardır. Iowa Üniversitesinden Dr. Morten Schlütter *"Transmission and Enlightenment in Chan Buddhism Seen Through the Platform Sutra"* başlıklı makalesinde Shenhui'nin itirazını, Platform Sutra'nın dört farklı versiyonu ışığında analize tâbi tutmuştur, bunlar 1) Dunhuang versiyonu, 2) Huixin versiyonu, 3) Chao versiyonu ve 4) Orthodox versiyonudur; bkz. Morten Schlütter *"Transmission and Enlightenment in Chan Buddhism Seen Through the Platform Sutra"*, Chung-Hwa Buddhist Journal, 2007, no.20, s. 37

halefi P'u-chi ve I-fu ile sürecek olan bir söz dalaşı başlattı. Bu, aslında o güne değin Zen geleneğinde hiç oluşmamış bir ayrılığın habercisiydi; Klasik Çin belgelerinde bu ayrılığın aktörleri Kuzey Okulunun ismi *Wu-hsin lun*, Güney Okulununki ise *Chüeh-kuan lun* şeklindedir.[71] İki görüşün savunucularının üzerinde ihtilaf ettikleri belli liturjik meseleler vardı; şimdi ihtilaf konusu olan başlıkları inceleyelim:

ZUO-CHAN (OTURUR VAZİYETTE MEDİTASYON)

Aslında Zuo-chan ile kastedilen sadece vücut postürü değildir. Platform Sutrada anlatıldığına göre Shenhui, Kuzey Zen Okulunun tefekkür tekniğini sert sözlerle eleştirir. Bu okulda öğrencilere; beyinlerini dondurmaksızın, akıllarını saflığa yoğunlaştırmaksızın, üstatlarının görüntüsünü beyinlerinde canlandırmadan, içlerindeki enerjiyi fark etmek için saba sarf etmeksizin ve konsantre olmaksızın sadece oturmaları söylenmektedir. Ona göre bu durum bodhi'yi (aydınlanma) engelleyen bir durumdur ve sözlerine şöyle devam eder: "Biz öğrencimize otur dediğimiz zaman aslında aklımdaki düşüncelerden kurtulmasını ve hakikatin özünü görmeye çalışmasını istiyoruz"; "Şayet öğrenci kendini hazırlamaksızın oturur vaziyette tefekkür meşru olsaydı Vimalakirti, Sariputta'yı ormanda oturur vaziyette tefekkürde gördüğünde onu azarlamazdı ve karşı çıkmazdı" der[72] ve ekler: "Kuzey Okulu tefekkür tekniği, Zen yoluyla uyuşmamaktadır; altı kuşaktır vuslat kılıcı, yolumuzun büyüklerince insanın tabiatı doğrultusunda dosdoğru tutulmaktadır. Kuzey Okulunun Tedrici Aydınlanma tezi, yolumuza aykırıdır."

Shenhui; bu söylediklerini kendiliğinden değil üstadı Huineng'den işittikleriyle ifade ettiğini, üstadının gerçek ve kâmil pir olduğunu savunur. Aslında bir bakıma Shenhui'ye Kuzey Okulu karşısında düştüğü zor durumdan kurtulmak için gösterdiği çabaya hak vermek gerekir; zira Huineng ve Shenhui tarafından önerilen meditasyon tekniği; Mahayana, Teravada ve Vajrayana Budist geleneklerinin hiçbirisi tarafından daha önce uygulanmayan bir yol izliyordu. Mahayanist meditasyon tekniğinde kişi, bir boşluk hayâl eder; Teravada tekniğinde gerçek ya da hayâlî bir

[71] Antik çağlardan itibaren Çin topraklarında sadece dinî anlamda değil toplum, kültür, ekonomi ve lisan bağlamında Kuzey-Güney ayırımı olagelmiştir. Bu ayırımın doğal sebepleri olarak iklim ve buna bağlı tarım ve hayvancılığın farklılığı gösterilir. 589 yılında Sui hanedanlığı tarafından iki kesim birleşinceye dek politik bağlamda da bu ayırım sürmüştü. Bu dönemde Yangtze nehrinin kuzeyinde kalan kesimlere *chiang-pei* (Yangtze'nin Kuzeyi), güneyinde kalan kesimlere ise *chiang-nan* (Kiangnan-Yangtze'nin Güneyi) adı veriliyordu.

[72] Philip B. Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, Columbia University Press, 1978 s.43

nesneyi kafasında canlı tutar; Vajrayana tekniğinde gözlem yapmayı tercih eder, bazı ileri Vajrayana meditasyon seviyelerinde kendi beyninin gözlemini yapar. Huineng ise bunlardan apayrı bir yöntem takip edilmesini öneriyordu; bu yeni tefekkür yöntemi kişiye doğal ve rahat olmasını tavsiye ediyordu ve salik kendisini nasıl rahat hissediyorsa öyle bir yol takip etmekte serbest bırakılıyordu. Günümüzde bazı akademisyenler Huineng'in bu fikri Taoist *wu-wei* meditasyon tekniğinden almış olabileceğinden söz ederler.

AKIL VE AYDINLANMA İLİŞKİSİ

Buda-Darma'nın ve Zen'in temel felsefi argümanlarının merkezinde akıl yer alır; Zenist telakkiye göre dünyada yaşayan her insanın aklının toplamından oluşan bir kül akıl vardır. Jack Schwarz, *İrademizin Kontrolü*[73] isimli kitabında akıl ve kül akıl arasındaki ilişkiyi su ve kar tanesi arasındaki ilişkiye benzetir; şöyle ki evrensel akıl (kül akıl) su gibidir, kapsayıcıdır; kristalize olduğunda kar tanesi haline gelir ve bir birey olarak anlam ve kimlik kazanır. Schwarz'a göre her nasıl ki su ve kar tanesi birbirinden ayrı düşünülemez iseler akıl ve evrensel akıl da böyledir. Budist terminolojide kül akıl; Buda, Buda Doğası, Gerçek Benlik vb gibi isimlerle de anılır. Buda-Darma'nın çeşitli kolları kül aklı farklı yorumladıkları gibi Zen içinde de farklı yorumlamalar vardır. Kuzey okulu telakkisine göre; dünya yaşantısı içindeki çeşitli mundarlıklar bu aklın saflığına, nezafetine ve katışıksızlığına halel getirebilir, kişinin tefekkür ile aydınlanmaya kavuşmasını engelleyebilir. İşte Huangmei'de Huineng ve Shenhsiu arasında atışmaya sebep olan akıl mefhumunun ardında böyle bir gerçeklik yatıyordu. Shenhsiu, bireyin cüzi aklını bir aynaya benzetmiş ve bu aynanın, kül aklın bir yansıması olduğunu, her türlü kirden temiz tutulması gerektiğini savunmuştu. Öte yandan Güney okulundan Shenhui, masivanın bireyi âni aydınlanmadan alıkoyacak bir etmen olmadığını iddia ediyordu dolayısıyla Huineng'in manastır duvarına yazdığı şiirinde de belirttiği gibi aynayı temiz tutmaya ve parlatmaya gerek yoktu.

SANDOKAI'DE GÖZE ÇARPAN İHTİLAF UNSURLARI

VIII. yüzyılın son çeyreğinde Çin topraklarında bulunan, aynı gelenekten gelmekle birlikte kendilerine özgü isimlerle anılan Zen okulları; Huineng ve Shenhui'nin Güney Okuluna teveccüh gösterdiler, bağlılıklarını bildirdiler. Bu okulları tek tek sıralamak makalemizin sınırları dışında olmakla

[73] Jack Schwarz, *Voluntary Controls*, E.P. Dutton Publishing, New York, 1978, s. 26-27

birlikte Zen literatüründe bahsi çok geçtiğinden dolayı birinden bahsetmek istiyoruz:

Hsi-ch'ien (ö.790) on üç yaşında, Ts'ao-hsi manastırında Huineng ile tanışma fırsatı elde etmişti; ilerleyen yaşlarında Huineng'in haleflerinden Tsing Yuen (ö.740)'nin öğrencisi olma fırsatını da yakaladı. Hsi-ch'ien tarafından yazılan *Sandokai* isimli şiir, bin yıldan uzun bir süredir Soto (Zen geleneğinin Japon halefi) manastırlarında günlük yapılan zikir duaları arasında yerini muhafaza etmektedir. Sandokai, zikir olarak okunmasının yanısıra Kuzey-Güney okulları arasında birlik-kesret, ışık-karanlık, aynilik-faklılık gibi mefhumlar üzerinde meydana gelen fikir ikilemi (dikotomi) durumunun güzel bir ifadesidir; toplam kırk dört satırlık yirmi dört beyitten oluşur. Şiirde, tabiat ve değişim konularında Taocu bir yaklaşım hissedilmektedir. Türkçeye tercüme ettiğim şiirde; Çin Budist Huayen Okulunun felsefesi Kegon'da var olan her şeyin eşitliği, canlı-cansız varlıkların birbirlerine olan muallâkıyet (bağlılığı) anlayışı hâkim unsur olarak göze çarpar:

SANDOKAI[74]

(Farklılık ve Eşitliğin Uyumu)

Hindistan'ın Büyük Bilgesinin[75] *aklı*
tamamen Batıdan Doğuya naklonulmuştur.
Beşerin melekeleri keskin ya da kör iken
Yolumuzda Kuzeyli ya da Güneyli selefler yoktur.
Manevi memba aydınlıkta vazıh parlar
Budak salan dallar muzlimde akmaya devam eder.
Eşyayı anlamaya çalışmak hayâlden ibarettir
tıpkı ayniliğin aydınlanma olmadığı gibi.
Beşerin hasseleri birbirleriyle beraber çalışırlar, merbutturlar
bazen de değil.
Merbutiyet, yanında birliği getirir
aksi takdirde hepsi yerinde dingin ve münfaildir.
Gözlem, şeklen ve keyfiyetine nazaran ayrımlaşır
Sesler ise verdiği kıvanç ya da rahatsızlığa göre.
Veciz lafz ve avâmi lâkırdı muzlimde ayırt edilemez
Halis kelam ve şüpheli söz ancak aydınlıkta fark edilir.

[74] Shunryu Suzuki, Branching streams flow in the darkness: Zen talks on the Sandokai, Regents University of California, 1999, s. 20, 21

[75] Kastolunan Büyük Bilge, Sakyumuni Buda'dır.

Anâsır-ı erbaa asıl membalarına dönerler
tıpkı bir çocuğun anasına döndüğü gibi.
Ateş ısıtır, rüzgâr yer değiştirtir,
Su ıslatır, toprak katıdır.
Göz ve gözlem, kulak ve ses,
burun ve koku, dil ve tat.
Hakeza her biri ve her şey için
Sapına bağlı kalarak yapraklar sürgün verir.
Gövde ve dallar öz'ü paylaşır;
kutsî ya da amiyane, her birinin kendi diyeceği vardır.
Aydınlıkta karanlık vardır
fakat onu karanlık olarak alma.
Karanlıkta aydınlık vardır
fakat onu aydınlık olarak görme.
Aydınlık ve karanlık birbirinin zıttıdır
tıpkı adımlarımızdaki ön arka ayaklar gibi.
Sonsuz sayıdaki şeyler, işlev ve makamlarıyla mütevâfık
faziletlere sahiptir.
Görüngüler vardır; kutu ve kapağının birleşmesi gibi
İlke uzlaşı içindedir, ok uçlarının birleşmesi gibi.
Sözcükleri duyduğunda ve anlamını kavradığında
kendi ölçünü koymaya kalkma.
Tam önünde duran Yol'u göremiyorsan
üzerinde yürüdüğün patikayı nereden bileceksin.
Uygulama uzaklık ya da yakınlıkla alâkasız bir kavramdır
Şayet aklın karışıksa dağlar ve nehirler sana engel olur.
Gizem'i anlamaya çalışan sana tevazuyla öneririm ki
Günlerini ve gecelerini ümitsizlik içinde geçirme.

Sonuç

Kadim Pir silsilesine atfedilen önem göz önüne alındığında diğer Çin Budist okullarından ayrılan Zen, belki de farkında olmaksızın bu özelliği sayesinde günümüze dek ayakta kalmayı başarabilen nadir Çin Budist geleneklerinden birisi oldu. 842–845 yılları arasında Çin devleti[76] tarafın-

[76] Tarihte *"Hui Chang Zulmü"* olarak geçer; İmparator Wuzong idaresindeki devlet baskısı, Budist halk üzerinde değil zenginlik ve servet sahibi birer merkez haline gelen Budist manastırları üzerinde yoğunlaştı; bu tarihten itibaren Budizm günümüze değin eski itibarına asla kavuşamamıştır. 574-577 yılları arasında İmparator Zhou'lu Wu döneminde de benzer baskılara maruz kalan Budist din adamları, çareyi dağlara kaçmakta buldular. Budist manastırları ve kütüphaneleri bu dönemde yıkıldı, devlet tarafından Budist dogmalar üzerinde reform çalışma-

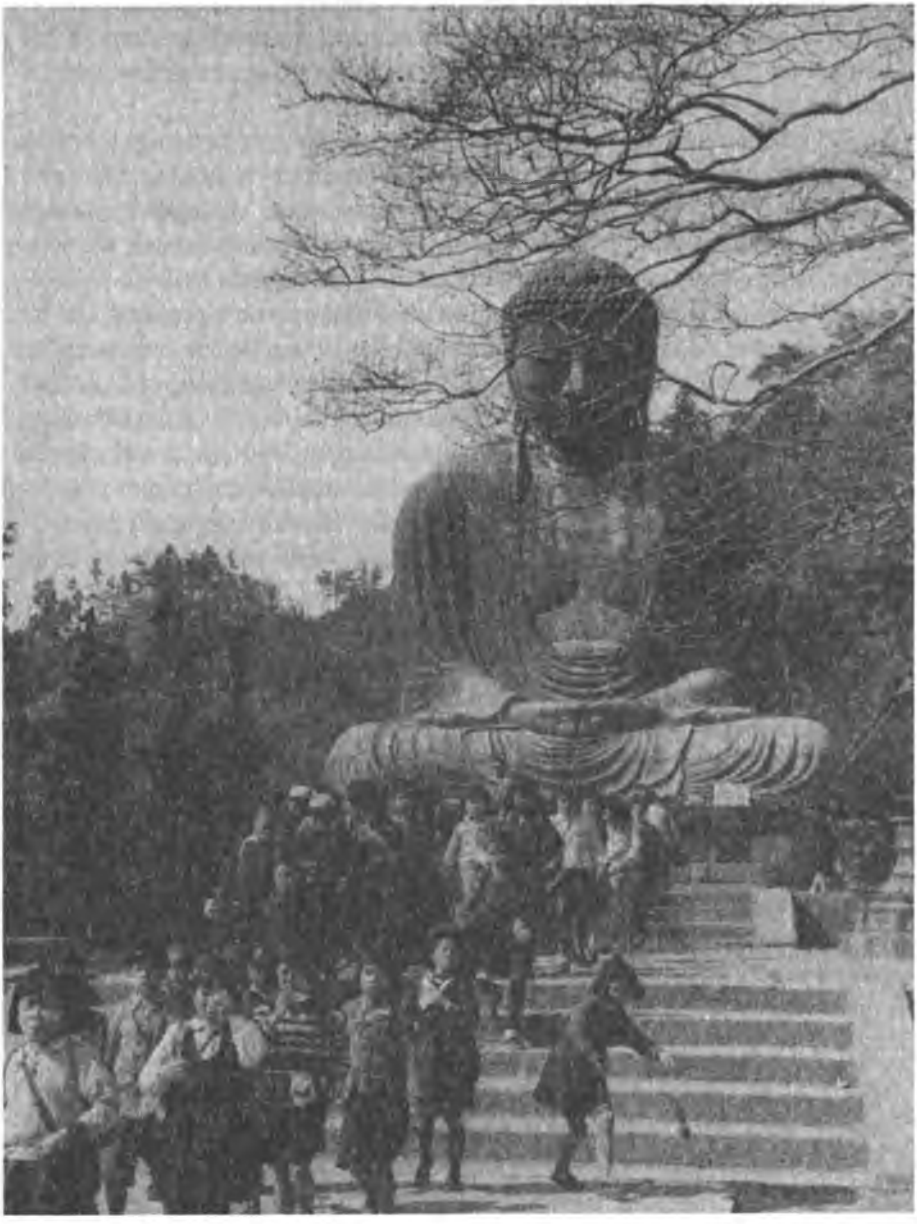
dan baskılara maruz bırakılan Budist okulları arasında yaşamını sürdürmeyi başardı. Pirlerin meditasyon üzerindeki tasarrufuna inanan bir cemaat olarak Zen geleneğinde kutsal metinlerin kıraatı ve yorumlanması gibi teolojik hususlar göz ardı edilmiştir.

Bodidarma'dan sonra gelen beş pir dönemi boyunca herhangi bir nifak ve bölünme sıkıntısı yaşamayan gelenek, kendileri açısından bir nev'i Asr-ı Saadet Devrinin nihayetinde, kaçınılmaz sonla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Huangmei şehrindeki manastır duvarı üzerine yazılan iki dörtlükle başlamış gibi görünen, dolayısıyla ilk bakıldığında teolojik meşelelerden kaynaklanıyormuş gibi anlaşılan ancak perde arkasında devlet makamlarının desteğini sağlamak ve politik güç kazanmak için girişilen söz dalaşı, Güney-Kuzey Zen Okulları ayırımlaşmasına dek uzanan bazı olaylara sebebiyet vermiştir. İki okul arasında girişilen söz dalaşında daha disiplinli ve iyi örgütlenmiş Kuzey Okulu başlangıçta siyasi destek kazandı ve galip gelen taraf oldu ancak birkaç kuşak sonra rüzgâr yön değiştirdi, resmî makamların himayesinden ziyade halk arasındaki popülerliği sayesinde Güney Okulu kendi görüşünü Ortodoks Zen anlayışı olarak kabul ettirdi. Yaklaşık on dört asırlık bir geçmişe dayanan bu ihtilaf, her ne kadar kanlı tartışmalara ve karşı tarafı sindirmeye yönelik baskılara yol açacak derecelere varmasa da günümüzde de devam etmektedir ve zaman zaman yansımaları olmaktadır.

Parlak Fener kütüphanelerinin XX. yüzyılın başlarındaki keşfinden sonra Zen üzerine yapılan bilimsel faaliyetlerde gözle görülür bir artış meydana geldi; XXI. yüzyılda Zen üzerine yapılan çalışmalarda belli bir bilimsel düzeyin yakalandığını, sayısal açıdan artış kaydedildiğini ve yayınların belli bilim disiplinlerinde kümelendiğini görmekteyiz. Bu faaliyetler; antik metinlerin tercümesi, filolojik çalışmalar, gerçekleştirilen tercümeler çerçevesinde yapılan felsefi, tarihî ve tefsir (hermenetik) çalışmaları olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

ları yapılması talep edildi. Budizm için bu baskılar Çin İmparatorları Jen-tsung ve Hui-tsung dönemlerinde de devam etti. Jen-tsung 1033 yılında bir ferman yayımladı ve ülke çapında Budist mabedi inşasını yasakladı. Taoizm'e olan bağlılığı ile bilinen İmparator Hui Chang; Taoist kanonun yazımı ve basımını destekledi, Budist manastırlarını Taoist tapınaklara dönüştürdü, rahipleri Taoist olmaya zorladı.



"Buda'ya saygı"
Arkeoloji profesörü John W. Bennett'in Japonya izlenimleri/Ohio State Üniversitesi Arşivi

MASALLARDA BUDİST "MERHAMET" MOTİFİ

Korhan Kaya*

Sanskrit dilinde "karuna", "dayā" veya "kripā" gibi sözcüklerle karşılanan "merhamet" kavramının Hindistan'da, binlerce yıl sürdürdükleri kanlı kurban törenlerini sıradan işleri haline getirmiş Brahmanlar'ın toplumda değer kaybedip hâkimiyetlerini Cayna ve Buddha inançlarına bıraktığı yıllarda ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu döneme geçişte ise materyalistlerin ve sonra da Upanishad filozoflarının çok etkin bir rolü olduğu kesindir. Upanishadlar, Rigveda ve diğer Vedalar'dan oldukça farklı bir yapı gösterir. Bu dönemde tanrılara kuru ilahiler düzmece bırakılmış, onun yerine yaşama, dünyaya ve evrene dair derin teolojik ve kozmogonik tartışmalar yaratılmıştır. Tüm canlıların içindeki özün aynı olduğu söylenmekle "merhamet ateşi" ileride çoğaltılmak üzere yakılmış hale getirilmiştir. Örneğin İşā Upanishad'da[1] şöyle yazar (5,6): "O hareket eder, o hareket etmez; o uzaktır, o yakındır. O her şeyin içindedir ve o her şeyin dışındadır. Bütün canlıların Ātman'da olduğunu, kendisinin de bütün canlılarda olduğunu gören kişi artık kimseden çekinmez." Canlılara merhametle bakma erdemi, Siddhartha Gautama'nın öte dünyayı, tanrıları ve

---

* Prof. Dr. Korhan Kaya, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, DDEB, Hindoloji Anabilim Dalı Başkanı.

[1] *Upanishadlar*, Çev. K.Kaya, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2008, s. 181.

ruhu sorgulamaya gerek duymadığı pratik felsefesinde doruk noktasına ulaşmıştı. Budistler de, tıpkı Caynistler gibi, başka canlıların ölmesindense kendi yaşamlarını feda etmeyi genel bir davranış biçimi olarak benimsemişlerdi. Öfke, nefret ve istek olmamalıydı. Budizm'e ait en önemli kaynaklardan biri olan Dhammapada'da[2] (I, 5) şöyle yazar: "Nefret hiçbir zaman nefretle yok edilemez, nefret nefretsizlikle yok edilir." Burada nefret için Palice "vera" sözcüğü kullanılmıştır. Tersi ise "avera" dır, yani "nefretsizlik". Bu makalede göreceğimiz üzere, Uygur Türkleri'ne de geçmiş olan "İki Kardeş" masalında, gözleri oyulan kardeş diğerine hiçbir nefret duymaz ve onu affeder.

Walter Ruben "İki Kardeş Masalı" adlı makalesini 1941 yılında yazmıştır.[3] Ruben makalesinde, "İki Kardeş" masalının orijinalinin Hintçe'de (Bodhisattvāvadanākalpalata, No 45), Tibetçe'de, Çince'de, Uygurca'da ve Farsça'da bulunduğunu bildirmektedir.[4] Ruben bu yazısında, Budistliğinden asla şüphe edilmeyen bu masalın Türkistan'daki, Kırgızlar ve Tatarlar'daki varyantlarına da değinerek, Avrupa sahasına kadar uzanan bir yayılımı olduğundan söz eder. Gerçekten de masaldaki durmadan para dağıtmak, tüm canlılara merhamet duymak, kötü kardeşe kin bağlamamak gibi motifler bunun Budist kaynaklı olduğunu ispatlamaktadır. Bunun dışında, uzun deniz gezisi, kıymetli mücevherin sahibi yılanlar kralı gibi motifler de Hint masallarında gördüğümüz motiflerdir.

Dunhuang Mağarası'nda bulunmuş olan Buddhacılığa ilişkin Uygurca el yazmasında[5] anlatılan "İyi ve Kötü Prens Öyküsü" (İki Kardeş Masalı) bize Budist merhametinin nasıl Türk öykülerine yansıdığını gösteriyor.[6]

İyi kalpli kral oğlu, Buddha olmaya o kadar yakındır ki, metinde Buddhalıktan bir önceki aşama olan "Boddhisattva" olarak anılır. Merhametli oğlan, yokluk ve açlık çeken pek çok insan görür. Babası kraldan onlara bütün hazinelerini vermesini ister. Oğlunu çok seven baba istediğini yapar. Ancak krallığın bütün varlığı bile sefillik içindeki insanları kurtaramamaktadır. Bodhisattva prens, anne ve babasını daha fazla üzmemek için kendi kazancıyla canlılara yardım etmek ister. İnsanlara danışır. Kimisi tarımı, kimisi ticareti önerir. Birisi de okyanusta bulunan Çintamani mücevherinin bu işi çözeceğini söyler. Oğul okyanusa gitmek ister; baba ise oğlunun başına kötülük gelmesinden endişe duyduğu için

---

[2] Korhan Kaya, *Buddhistler'in Kutsal Kitapları*, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s. 79.
[3] Walter Ruben, *İki Kardeş Masalı*, Belleten No. 20, Maarif Matbaası, İstanbul, 1941.
[4] Walter Ruben, *A.g.e.*, s. 528.
[5] L.Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya*, TDK 527, Ankara, 1986, 270-275.
[6] J.Russell Hamilton, *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*, Türkçe Çeviri: Vedat Köken, TDK 682, Ankara, 1998.

pek taraftar değildir gitmesine. Ancak çocuk gerekli izini babasından alamayınca yemeden içmeden kesilir, kendini yere atıp debelenir ve nihayet onları razı eder. Baba oğluyla birlikte gidecek pek çok kişi toplar. Bu arada, anne ve babası tarafından pek sevilmeyen küçük prens, ağabeyinin Çintamani mücevherini getirmesi halinde daha da çok sevileceğinden endişe duymaktadır. O da ağabeyi prensle gitmek için babasından izin alır. Yolculuğa çıktıktan yedi gün sonra mücevher adasına varırlar. İlk buldukları mücevherleri küçük kardeşiyle gönderen Bodhisattva oğlan, Çintamani'yi bulmak için yolculuğunu sürdürür. Ejderhalar hanından mücevheri aldıktan bir süre sonra tekrar kardeşiyle buluşur. Ancak gönderdiği gemi batmış, kardeşi de gemiden kalan bir parçaya tutunarak sağ kalmıştır. İyi kalpli prens mücevheri kardeşine verip uykuya dalar. Kötü kalpli prens, iki kamışın ucunu sivriltip uyuyan ağabeyinin gözlerine saplayıp kaçar. Prens gözünü hırsızların kör ettiğini düşünerek ağlar, kıvranır. Orada bulunan bir cin ona yol gösterip kayınpederinin ülkesine varmasını sağlar. Kötü oğlan ise ölüm haberini babasına ulaştırmış, baba üzüntüden kendisini yerden yere atmıştır. Şüphelenip kötü prensi hapse atar. İyi kalpli prens şehir girişinde bir boğa tarafından gözleri yalanmak suretiyle iyileştirilir. İyileşen çocuk, kendisine bakan sığırtmaca kim olduğunu söylemez, çünkü küçük kardeşinin zarar görmesini istememektedir. Bir süre kaldıktan sonra, eline kazancını sağlayacağı bir kopuz alarak çalmaya başlar. Herkes onu dinlemeye gelir. Buradan kazandığıyla beş yüz dilenciyi doyurur. Sonra bir bahçıvanın bahçesinde çalışmaya gider. Ondan, meyve ağaçlarının başına birer çıngırak koyup, onları bağladığı iplerin ucunu kendisine vermesini söyler. Kargalar geldiğinde ipi çekip onları kaçıracaktır. (Metin buradan sonra belirsizleşmektedir.)[7]

Kör olma motifi, Budizm'e ait masal birikimleri olan Cātakalar'da gözümüze çarpıyor. Örneğin 499 No'lu Cātaka'da[8] kral Sivi'nin gözü oyulur. Ancak kral bunu kendi isteğiyle yapar. Yaptığı iyilikleri sıradan ve yetersiz bulan kral, kendinden bir şey vermek ister. Halkından her kim kalbini, kanını, etini veya gözlerini isterse onu çıkartıp verecektir. Tanrıların başı Sakka[9] onu denemek ister. Yaşlı ve kör bir Brāhman kılığına

[7] Ancak Ligeti, Bilinmeyen İç Asya'da (s. 273) masalın devamını şöyle verir: "Hükümdarın kızı kör dilenciye âşık olur ve kendisine varır...Derken kör dilencinin İyi şehzadeden başka kimse olmadığı, hükümdarın kızının nişanlısı olduğu ortaya çıkar. Mesut şehzade karısıyla birlikte babasının yurduna döner ve kardeşi kötü şehzadeyi hapisten kurtarır. Sonunda masalcı, İyi şehzadenin Buddha'nın bir tenleşmesi, hükümdarla karısının Gautama'nın ana babası ve Kötü şehzadenin de onun hain kardeşi Rahu olduğunu da açığa vurur."

[8] *The Cātaka*, Editör: E.B.Cowell, Motilal Banarsidass, Delhi, 1994, s. 250-256.

[9] Bu, tanrı İndra'dır. Brāhman veya Budist hangi masal olursa olsun, denetleyici olarak genellikle bu tanrıya rol verilir.

bürünerek karşısına çıkar. Ağlayarak kraldan gözlerinden birini vermesini ister. Kral Sivi çok memnun olur. Hemen cerrah Sivaka'ya gözünü çıkartmasını emreder. Saray memurları, komutanlar, haremdekiler ve halk onu bu kararından vazgeçirmeye çalışırlar. Ancak kral kararlıdır. Kendisine itiraz eden cerraha hemen işe başlamasını söyler. Cerrah çeşitli pudralar kullanarak gözü çıkartmaya başlar. Kanlar kralın elbisesine akar. Çok büyük acılar çeker. Cerrah sinirlerle kaplı sağ gözü çıkartıp Sakka'ya verir. Brâhman kılığındaki Sakka, "yaşasın, bir gözüm oldu" der ve saraydan ayrılır. Birkaç gün geçtikten sonra kral arabasıyla ormandaki gölün kenarına gider. Tanrı Sakka orada ortaya çıkar ve ondan bir dilekte bulunmasını ister. Kral "kör olduğu için ölmenin en iyisi olacağını" söyler. Tanrı da "madem öyle sana bir göz vereyim" der ve onun kör olan gözünü iyileştirir. Kral Sivi yeniden görmeye başlar.

Bu masalda eski Brâhman öğretilerinin izleri vardır. Çünkü yapılan iyilik bir Brâhman'a yapılmaktadır. Eski Hindistan'da bir Brâhman asla geri çevrilmez ve isteği yerine getirilirdi. Burada kral, yapacağı iyiliği halkından herhangi birine yapsa daha anlamlı olurdu. Ancak yine de bu masal Budist ahlâk anlayışıyla birleştirilmiş ve Câtaka birikimi içine sokulmuştur.

Hint Edebiyatı'nda Budist kral Aşoka'nın[10] oğlu Kunâla'nın[11] güzel gözlerinin kötü kalpli üvey annesi tarafından oyulduğundan söz ediliyor. Bu acıklı öykünün Divyâvadâna adlı eserde geçtiği belirtiliyor.[12] Yine Mahâbhârata Destanı'ndaki gözleri kör olarak doğan ve Kuru soyunun başına kral olan Dhritarâshtra'yı örnek olarak sayabiliriz. Onun körlüğü, ileriyi göremeyen ve oğlu Duryodhana'nın ihtiraslarına boyun eğen ve kanlı kardeş kavgasının önüne geçemeyen bir cehâletin simgelendirilişidir. Kathâsaritsâgara'da[13] (VI, 28) anlatılan şu kısacık Budistik öykü de yine gelip geçicilik ve göz çıkarma üzerinedir:

> Bir zamanlar dünyadan nefret etmiş bir prens varmış; çok genç ve yakışıklı olduğu halde bir gezginci dilenci olmaya karar vermiş. Bir seferinde bu dilenci bir tüccarın evine gelmiş ve tüccarın genç karısıyla karşılaşmış. Kadın oğlanın lotus yaprağı gibi kocaman gözlerine çarpılmış ve demiş ki: 'Böylesine yakışıklı bir erkek nasıl bu kadar haşin

[10] Yaklaşık MÖ. 270'de tahta çıkan Maurya İmparatoru.

[11] Kunâla öyküsü, şair Asaf Hâlet Çelebi'yi (1907-1958) de etkilemiş olmalı. "Simsiyah saçların var Kunâla, kemiklerine yapışık etlerin var, bir gün dökülecek; kunâla kuşu gibi gözlerin var, bir gün sönecek Kunâla..." *Om Mani Padme Hum*, İstanbul, 1983, s. 61.

[12] M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, Cilt II, Calcutta, 1933, s. 289.

[13] Somadeva, *Masal Irmaklarının Okyanusu* (*Kathâsaritsâgara*), Çev. Korhan Kaya, İstanbul, 2011, s. 270.

bir çilecilik içine girebilir ki? Bu güzel gözlerle baktığınız kadına ne mutlu!' Kadın tarafından gezgin dilenciye böyle söylenince, oğlan gözünü çıkartmış ve onu eline alıp şöyle demiş: 'Bak şu göze ana, işte bu, hoşuna gittiyse bu tiksindirici et ve kan topunu buyur al. Diğeri de buna benzer, şimdi söyle, bunda çekici olan nedir?' Kendisine böyle söylenen ve dilencinin avucundaki gözü gören kadın şok olmuş ve "eyvah, ne kadar kötü bir kadınım ben, çok kötü bir iş yaptım, senin gözünü çıkartmana neden oldum,

demiş. Dilenci oğlan yanıt vermiş: 'Üzülme ana, sen bana iyilik yaptın; bunu anlaman için sana şu öyküyü anlatayım, dinle.'" Sonra oğlan, sabır ve erdem üzerine bir öykü anlatır.

Bu örneklerden, Hint'te kör olma motifinin dışarıdan alınmış olma olasılığının çok zayıf olduğunu anlıyoruz.

"Şehirden veya saraydan dışarı çıkıp dışarıdaki hayata üzülme motifi" de kesinlikle Budist motifidir. Uygurca el yazmasında[14] prensin atıyla şehir dışına çıkması ve orada hissettiği duygular şöyle anlatılır:

Dışarıda eğlenmek için prens ata binmişti. O, şehrin dışında çiftçileri görüyordu. Onlar kuru toprağı sularken, yaş toprağı işlerken, kuzgun (gibi) kuşlar gagalayarak geliyor, binlerce ve on binlerce yaratığı öldürüyorlar. Toprak işlenirken, sayısız canlıları bulan kuşçular, geyik avcıları, balıkçılar, avcılar, ağ ile kuş tutanlar, tuzakla kuş tutanlar, onları bulup kötü işler yapıyor, canlıları öldürüyorlar. Pek çok sayıdaki insan çıkrık çeviriyor, yün eğiriyor, kendir eğiriyor. Onlar, pamuklu beze vurarak sağlamlaştırıyor ve yünlü kumaş dokuyorlar. Ayrıca diğer zanaatçılar kendi kendilerine, kendi işlerini yapıyorlar. Onlar, ayrı ayrı, her türlü sıkıntıyı çekmekteler.

Ayrıca gördü ki pek çok kişi at ve öküz kesiyor; koyun, domuz ve diğer canlıları öldürüyor; onların derisini yüzüyor; ırmak gibi kan akıtıyor. Onların etini ve kanını satıyor ve kendilerini böyle geçindiriyorlar. Bu durumda prens Bodhisattva, bu ülke insanlarının kötü işler yaptığını görüp, çok fazla üzüntü ve kaygı duyarak ağlaya ağlaya şehre girdi.

İyi kalpli prensin üzüntüsünü gören babası kral, ona üzüntüsünün nedenini sorduğunda prens "bu ne çileli yermiş? (bu ne emgeklig yer ermiş) Ben niye doğdum?" diye tam bir Budist yanıtı verir. Prensin babası ona "sevgili yavrum, yer ve gök yaratıldığından beri, zengin de var, yoksul da var,

[14] J. Russell Hamilton, A.g.e., s. 11.

onları sıkıntıdan hangi araçla kurtarabilirsin ki?" dese de, oğlan babasını dinlemez ve tüm yoksulları doyurmak için hazineler ister. Oğlunu çok seven baba da razı olur.

Siddhartha Gautama da babasının engelleme çabalarına rağmen ilk saraydan ayrıldığında, dışarıdaki yaşam karşısında böyle bocalamıştı. Gördüğü şeyler, özellikle hastalık, yaşlılık, ölüm ve çileci dörtlemesi onu aşırı etkileyip derin düşüncelere sevk etmişti. Buddha'nın hayatını anlatan en eski eserlerden biri olan Aşvaghoşa'nın[15] Buddhaçarita'sı bu motifin ilk izlerinden birini gösterir. Bu eserden bir sahnede (V, 2-6), benzer merhamet biçimini görürüz:

> Babasının izniyle huzur bulmak için ormana gitti... Ormanın dışında bir yere vardı. Orada, sabanla sürülmüş ve sudaki dalgalar gibi çizgi çizgi olmuş bir arazi parçası gördü. Sabanla yarılmış taze çimleri, kırılmış yumurtaları ve öldürülmüş böcek yavrularını görünce, sanki kendi kanından canından kişilerin katlini görmüş gibi derinden üzüldü. Sonra toprağı süren, çamur, güneş ve rüzgârdan tenleri kavrulmuş insanları, onların ağır yük çeken zavallı hayvanlarını görünce, soylular soylusu kişinin merhameti doruk noktaya çıktı. Keder içinde atından indi ve yavaşça yere bakarken doğumu ve dünyanın yıkıcılığını düşünüp üzüldü ve "gerçekten çok yazık" dedi.

Bu, saraydan baba izniyle eğlenmek için çıkıp, dışarıdaki acı dolu yaşantıyı görerek çok etkilenmek ve acı çeken canlıları bundan kurtarmak motifi, aslında her şeyden önce Buddha'nın yaşam öyküsüne ait bir motiftir. Yukarıda belirtildiği gibi, bizzat Buddha böyle bir olayı yaşamış ve dışarıda gördüğü "hasta, yoksul, ölü ve ermiş" insandan sonra düşünceleri temelinden sarsılıp, onları kurtaracak yolu ve kendisini tatmin edecek dünya görüşünü aramaya koyulmuştu. Aslında tüm masal motifleri kökenini buradan almaktadırlar.

Bu arada söylemek gerekir ki, "zenginliği bırakarak çile ve ermişlik yaşamına geçme" konusu Hıristiyanlığa kadar taşınmıştır. Bodhisattva, karşımıza Josaphat olarak çıkıyor.[16] Josaphat çok zengin ve güçlü bir prenstir. Barlaam onu bu yaşamdan vazgeçmeye ikna eder. Tahtını bırakır, vaftiz olur, ruhsal gerçeği aramak üzere bir çileci olarak ormana çekilir. Bu öykü Müslüman kaynaklarından Hıristiyanlığa geçmiştir; oraya ise Mani inancından, oraya da Budizm'den geçmiştir.[17] Mani inancında Bod-

[15] MS. 1. yüzyılda İmparator Kanişka'nın sarayında yaşamış bir şair.
[16] Humpreys, Christmas, *A Popular Dictionary of Buddhism*, London, 1962, s. 101.
[17] *Dictionary of Beliefs and Religions*, Kent, 1995, s. 268.

hisattva Bodisaf haline gelmiş, Müslüman öyküsünde Yudasaf, Hıristiyan Latin varyantta ise Josaphat'a dönüşmüştür.[18]

Budizm'de fedakârlık yapmak esas olduğu için masallarda "fedakârlık" motifi de öne çıkmaktadır. Cātaka masallarında Buddha bazen, daha önce başka bir canlı olarak bedenlenmiş halde gösterilir. Bu haliyle büyük özverilerde bulunur. Örneğin 407 No'lu Cātaka masalında[19] bir maymun kral olarak bedenlenmiştir ve seksen bin maymundan oluşan tebaasıyla Gangā Nehri'nin kenarındaki bir mango ağacında yaşamaktadır. En büyük korkusu, ağaçtan nehre düşen mangolar yüzünden yerlerinin belli olmasıdır. Nitekim bir gün öyle olur, Benares Kralı, tadı da pek güzel olan bir mango meyvesi yüzünden yerlerini öğrenir. Ormancıların yardımıyla oraya gelen kral, mangoları yiyen maymunları görünce okçularına onları vurmalarını emreder. Maymunlar çaresizdirler, Boddhisattva'ya (maymun kılığındaki Buddha'ya) bir çare bulması için yalvarırlar. Maymun Buddha onları kurtaracağını söyler. Bambu kamışlar yardımıyla ağaçtan ağaca yol yapmaya çalışır. Ancak tam hesaplayamadığından kurduğu köprüye kendi bedenini de dâhil eder. Vakit yoktur. "Hepiniz sırtımdan geçerek kurtulun" der. Seksen bin maymun önderlerini selâmlayarak sırtını çiğneyip geçerler ve kurtulurlar. Fakat Buddha'nın düşmanı Devadatta bunu fırsat bilir ve onun üstünde zıplar. Bütün maymunlar gider, perişan haldeki maymun Buddha yalnız kalır. Onun bu fedakârlığı Benares Kralı'nın çok hoşuna gider. Onu ağaçtan indirtir, ülkesine götürür ve son nefesini veren maymun Buddha'ya gerekli cenaze törenini lâyıkıyla yaptırarak hakkını teslim eder.

Cīmütavāhana Öyküsü de fedakârlık motifi için oldukça önemli örneklerden biridir. Kathāsaritsāgara'da[20] (IV, 22) Şivacı etkiler altında anlatılan versiyonu şöyledir:

Toprak Ana'nın babası olan, Himālaya adında dev bir dağ varmış. O sadece dağların efendisi değil, aynı zamanda tanrı Şiva'nın ruhsal önderiymiş de. Bu muazzam derecede büyük dağın üstünde Vidyādharalar Kralı Cimutaketu yaşarmış. Bu kralın, her türlü isteği yerine getiren ve atalarından kalma olan bir "İstek Ağacı" varmış. Bir gün kral Cimutaketu, bahçesindeki bu ağaca yaklaşıp ona şöyle yalvarmış: "Sen istenilen her şeyi yerine getirirsin. Ey tanrı, benim çocuğum yok, bana erdemli bir oğul bağışla!" İstek Ağacı ona yanıt vermiş: "Kral, sana geçmiş yaşamını hatırlayan, cömert, tüm yaratıklara karşı merhametli bir oğul bağışlıyorum." Bunu işiten kral mutlu olmuş ve ağacın önünde saygıyla eğildikten

[18] *A.g.e.*, s. 269.
[19] *The Jātaka*, s. 225-227.
[20] Somadeva, *Masal Irmaklarının Okyanusu* (Kathāsaritsāgara), s. 190-203.

sonra koşup müjdeyi kraliçeye iletmiş. Kısa bir zaman sonra bir oğlu olmuş ve babası ona Cīmūtavāhana ismini koymuş.

İyiliklerle dolu Cīmūtavāhana tüm canlılara şefkat besleyerek günden güne büyümüş. Zaman geçip de tahtın ilerideki sahibi olan prens haline geldiğinde, içi merhametle dolu olarak, üzerine titreyen babasına şöyle söylemiş:

> Babacığım, ben biliyorum ki bu dünyada her şey gelip geçicidir; geçici olmayıp bir kalpa[21] boyu süren şey ise insanın onurudur. Bu onur başkalarına iyilik yaparak kazanılmıyorsa, soylu düşünceleri olan insanlar için yaşamın ne gibi bir değeri olabilir? Başkalarının yararına harcanmayan zenginlik şimşek gibi gelip geçicidir. Dolayısıyla, bu sahip olduğumuz istenilen her şeyi veren ağaçtan, başkalarının da yararlanması için, verebileceği tüm meyveleri toplayalım. Böylece tüm insanlar yoksulluktan kurtulsunlar.

Cīmūtavāhana babasına böyle ricada bulunmuş ve onun rızasını aldıktan sonra gidip İstek Ağacı'na demiş ki: "Ey tanrı, sen her zaman bize istediğimizi verirsin; şimdi de istediğimizi gerçekleştir. Bu dünyayı yoksulluktan kurtar, senin buna gücün yeter!" Kendisine böyle seslenilen İstek Ağacı yeryüzünü altınlarla doldurmuş ve tüm insanlar mutlu olmuş. Böyle bir iyiliği Cīmūtavāhana gibi bir Bodhisattva'dan başka kim yapardı ki? Onun ünü yeryüzüne yayılmış ve tüm insanlar ona bağlılık göstermişler.

Cīmūtavāhana'nın ünüyle tahtını sağlamlaştırdığını gören akrabaları kıskançlık duyup ona düşman olmuşlar. İstek Ağacıyla güç kazandığını düşünüp ona savaş açmışlar. Fedakâr Cīmūtavāhana babasına demiş ki:

> Bedenlerimiz suyun içindeki kabarcıklar gibi geçici, rüzgâr altında yanan kandil ateşi gibi titrekken neden mal-mülk isteyelim? Akıllı kişi mal düşkünlüğüyle başkalarını öldürmekten ne zevk alabilir ki?[22] O yüzden babacığım, ben akrabalarımla savaşmak istemiyorum. Ben krallığımı terk edip ormandan ormana dolaşacağım. Bu sefil insanlar da sağ kalsın, kendi ailemizden olanları öldürmeyelim.

Cīmūtavāhana böyle söyleyince babası da ona uymuş ve şöyle demiş: "Ben de ayrılmalıyım oğlum! Sen genç birisi olarak ülkenden ayrıldığın

---

[21] Bir kalpa 432 milyon insan yılıdır.

[22] Buna benzer bir cümleyi Bhagavadgītā'da (I, 32-37) Arcuna sarf eder. Krishna da onu bu ruh halinden çıkartmak için ona felsefî ve teolojik bilgiler verir. Anlaşılan, Arcuna'nın kişiliğinde ortaya çıkartılan önceki zamanın Budistik düşünceleri sonraki zamanın Hindulaşma hareketi altında eritilmeye çalışılıyor.

halde ben yaşlı halimle mi yöneteceğim ülkeyi?" Bu sözleri sarf ettikten sonra baba ve karısı, Cīmūtavāhana ile birlikte Malaya Dağı'na gitmişler. Orada, sandal ağaçlarının ırmakları gizlediği bir yerde, Siddhalar'a ait bir çile yerinde kalmışlar. Oğlan, Vişvavasu'nun fedakâr oğlu Mitravasu ile orada dost olmuş. Bir süre sonra Cīmūtavāhana Mitravasu'nun kız kardeşini görmüş. Bu kız onun bir önceki yaşamındaki sevgilisiymiş.

Öykünün buraya kadar olan kısmında, Cīmūtavāhana'nın nasıl dünyadan el etek çektiğini görüyoruz. Bundan sonrasında onun, Mitravasu'nun kız kardeşi Malayavatī ile Malaya Dağı'nda nasıl evlendiği anlatılıyor. Sonrasında ise, onun nasıl başkası için canını feda ettiğine tanık oluyoruz. Bir gün, kayınbiraderi Mitravasu ile deniz kenarında dolaşırken kıyıda geniş bir kaya parçasının üstünde genç bir adam görmüş. Adamın annesi yanında salya sümük ağlıyormuş. Cīmūtavāhana neler olup bittiğini sorunca Şankhaçuda adlı genç adam ona, kendisinin bir yılan (Nāga) olduğunu, Garuda[23] ile aralarında oluşmuş olan düşmanlıktan dolayı kendisini ona sunmak üzere burada bulunduğunu anlatmış. Çünkü Garuda bütün yılanları yemekteymiş ve yılanlar kralı Vāsuki ona, yılan ırkının yok olmaması için, her gün deniz kenarındaki kayalıklara bir yılan koymak üzere söz vermiş. Bugün sıra Şankhaçuda'da imiş. Öykünün devamı şöyle:

> Cīmūtavāhana Şankhaçuda'nın bu sözlerini işittikten sonra kalbinde bir acı duymuş ve çok üzülmüş. Ona demiş ki:
>
> Yazıklar olsun! Vasuki krallık gücünü korkakça harcıyor ve halkını kendi elleriyle düşmana teslim ediyor. Neden en önce kendini Garuda'ya o sunmuyor? Kendi ulusunun yok oluşunu seyreden korkağa bak! Şu Kaşyapa oğlu Garuda'nın işlediği günaha ne demeli? Bir beden için büyük kişilerin işlediği delilik ne büyük! Bugün kendi bedenimi sunarak seni Garuda'dan kurtaracağım, hiç üzülme dostum.

Bunları işiten Şankhaçuda, değişmez bir kararlılıkla ona şöyle söylemiş: "Ey yüce gönüllü kişi, bu söylediklerini duymamış olayım. Bir cam parçası için bir mücevherin yok olması doğru değildir. Kendi halkımın yanına dönmenin utancını da kaldıramam." İyi kalpli yılan Şankhaçuda bu sözlerle Cīmūtavāhana'yı caydırmaya çalışmış ve Garuda'nın gelmesine çok az bir zaman kaldığı için son anlarını deniz kıyısında bulunan Gokarna adındaki Şiva heykeline tapınarak geçirmek istemiş.

O, tapınmaya gittiği sırada, merhamet timsali Cīmūtavāhana, kendisini Garuda'ya sunmak için bir fırsatın doğduğunu düşünmüş. Hemen, unuttu-

[23] Tanrı Vishnu'nun binek kuşu; yılanların baş düşmanı, kartala benzer, yarı insan yarı tanrı mitolojik bir kuş.

ğu bir işi tamamlaması bahanesiyle Mitravasu'yu evine göndermiş. Derken Garuda'nın kanat çırpışlarından her yer sallanmaya başlamış. Cīmūtavāhana yılanların düşmanının yaklaşmakta olduğunu anlayarak, kalbinde başkalarına karşı duyduğu merhametle, infaz taşının üstüne çıkmış. Gölgesiyle havayı karartan Garuda, gagasıyla ulu gönüllü kişiyi yakalayıp götürmüş. Aşağıya kan damlamış ve Garuda tarafından parçalanan başlığının mücevheri yere düşmüş. Dev kuş onu dağın tepesine götürüp yemeye başlamış. O anda gökten çiçek yağmuru yağmaya başlamış ve olan bitenden bir şey anlamayan Garuda şaşırıp kalmış.

O sırada Şankhaçuda, tapınmasını bitirip oraya gelmiş ve infaz kayasının üzerinde pek çok kan damlası görmüş. Şöyle düşünmüş: "Eyvah! Bu yüce gönüllü kişi kendisini benim yerime sunmuş. Garuda onu bir yere götürmüştür, hemen arayıp bulmalıyım." İyi kalpli yılan kan izlerini izlemeye başlamış. O sırada Garuda, Cīmūtavāhana'nm mutlu olduğunu görünce, yemeyi bırakıp şaşkınlıkla düşünmüş: "Bu başkası olmalı, onu yediğim halde acı duymuyor, üstelik bir de mutlu oluyor." Garuda bunları düşünürken Cīmūtavāhana şöyle seslenmiş: "Ey kuşların kralı, benim de bedenimde et ve kan var; neden açlığını gidermediğin halde birdenbire yemeyi kestin?" Kuşların kralı şaşkınlık içinde yanıt vermiş: "Soylu kişi, sen bir yılan değilsin, söyle bana sen kimsin?" Cīmūtavāhana ona "ben bir yılanım, başladığın işi bitir ve beni ye; soylular başladıkları işi yarım bırakmazlar" diye karşılık vermiş. Şankhaçuda oraya ulaşınca bağırmış: "Dur, dur! Garuda dur! O bir yılan değil. Aradığın yılan benim, onu serbest bırak. Sen nasıl böyle bir hata yaparsın?"

Bunu işiten kuşların kralı çok şaşırmış. Amacına ulaşamayan Cīmūtavāhana çok üzülmüş. Yanlışlıkla Vidyādharalar kralını yemek üzere olduğunu öğrenen Garuda da çok üzülmüş. Şöyle düşünmüş: "Eyvah! Zâlimliğim günaha yol açtı. Doğrusu kötülük yolunu izleyenler kolayca kabahat işlerler. Bu dünyadan vazgeçip başkası için yaşamını feda eden yüce gönüllü kişi ise, gerçekten övülmeye değer birisi." Böyle düşünerek, saflaşmak için kendini ateşe atıyormuş ki Cīmūtavāhana ona şöyle demiş: "Kuşların kralı, neden üzülüyorsun? Eğer günah işlemekten bu kadar korkuyorsan bir daha yılanları yeme ve daha önce yediklerini de yaşama geri döndür. Şu anda senin tek çıkar yolun budur."

Tüm canlılara merhamet duyan Cīmūtavāhana Garuda'ya böyle demiş. Garuda bunu, ruhsal önderin sözleriymiş gibi kabul etmiş. Hemen gökten âb-ı hayat getirip yaralı prensi iyileştirmiş. Sadece kemikleri kalmış olan yılanları da yaşama döndürmüş. Cīmūtavāhana'nın karısının kendisine olan bağlılığından çok hoşnut kalan tanrıça Gaurī, onun üzerine âb-ı hayat yağdırarak bizzat çıkıp gelmiş. Bütün organları iyileşmiş ve

düzelmiş; o anda gökten tanrıların mutluluk davulları çalınmaya başlamış. O sağ ve esen halde ayağa kalkarken Garuda âb-ı hayatı bütün deniz kıyısına serpmiş. Onun etkisiyle bütün yılanlar dirilip ayağa kalkmışlar. Deniz kıyısındaki ormanlar, Cīmütavāhana'yı görmeye gelen çeşitli yılan topluluklarıyla dolup taşmış.

Bu merhamet ve fedakârlık masalı 7. yüzyılda yaşamış olan şair Harsha'ya da konu olmuş ve Harsha, Nāgānanda[24] adlı beş perdelik dramında Bodhisattva Cīmūtavāhana'nın özverisini anlatmıştı. Aynı zamanda bir kral olan Harsha, tıpkı Aşoka gibi Budist inancını benimsemişti.

Buraya kadar görüldü ki Budistler'de nefret yok edilmiş durumda. Hayattan uzak biçimde yaşamak var ve fedakârlık had safhada. Öyle ki, canlıları öldürmek yok, bir canlının ölümündense kendi yaşamını feda etmek tercih ediliyor. Peki neden? Nedeni, ölüm korkusunun duyulmaması gereği. Ölüm korkusu, yeryüzünde en korkunç duygu biçimi olarak görülüyor. Hiçbir canlı ölüm korkusuyla yaşamamalı. Ölümü ortadan kaldırmak olanaksız, ancak ölüm korkusu ortadan kaldırılabilir. Fakat güçlü güçsüzü ezdiği sürece bu nasıl olacak? İşte bu nedenle Budist düşüncede her bireyin belirli bir bilinç düzeyine getirilmesi gerekiyor. Kathāsaritsāgara'daki (VI, 27)[25] şu öykü, ölümü, ölüm korkusunu ve Budist dikkat yoğunlaşmasını anlatan çok güzel bir örnektir:

Vitasta Nehri kıyısında kurulmuş Takşaşilā adında bir şehir varmış. Onun nehir suyunda yansıyan sıra sıra yüksek sarayları, sanki aşağı ülkelerin yukarıya fırlamış görkemi gibi gözükürmüş. Oranın kralı, seçkin bir Budist olan Kalingadatta imiş. Halk Buddha'ya ve gelin Tārā'ya tapınırmış. Görkemli Budist tapınaklarıyla süslenmiş şehrin yeryüzünde eşi benzeri yokmuş. Kral halkına bir baba gibi sevgi ve saygı, ruhsal bir önder gibi de yol gösterirmiş. Bu şehirde, bütün Budist dilenci rahiplerini onurlandıran Vitastadatta adında zengin bir tüccar da yaşarmış. Onun Ratnadatta adında genç bir oğlu varmış. Oğlan babasından hep, "Tanrısız, zındık" diye söz edermiş. Babası ona, "Oğlum neden beni utandırıyorsun?" diye sorduğunda da tüccarın oğlu şu acı cevabı verirmiş:

> Baba, sen üç Veda'nın öğrettiği dini reddettin, dinsiz oldun. Brāhmanları ihmal ettin, hep Budist çileciler olan şramanaları onurlandırdın. Bütün aşağı kast mensuplarının üşüştüğü bu Budist disiplininden ne anlıyorsun bilmem ki? Onlara kalacakları manastırlar yaptırmak, yıkanmaktan ve diğer sıkı kuralları uygulamaktan vazgeçirmek, saçlara

[24] *Nāgānanda of Harşa*, Çev. Bak Kun-Bae, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992.
[25] Somadeva, *Masal Irmaklarının Okyanusu* (*Kathāsaritsāgara*), s. 258-260.

> Brāhman usulü şekil vermekten ve Brāhman usulü giyinmekten caydırmak ne ola ki?

Bunu işiten tüccar şöyle konuşmuş:

> Din tek bir biçimle sınırlandırılamaz. Evren üstü bir din, tüm dünyayı kucaklayan bir dinden daha farklı bir şeydir. İnsanlar, tutku ve diğer günahlardan sakınmak, sebepsiz yere akrabalarla tartışmamak ve canlılara merhamet etmek gereğinin Brāhman dininde de var olduğunu söylerler. Bireyin hataya düşmemesi için tüm canlıları koruyan benim yolumu küçümsememelisin. İyilik veren bir yöntem asla eleştirilemez. Benim yöntemim sadece canlıları koruma üzerine kuruludur. Bir canlıya zarar vermekten kendimi alıkoymakla, bu yolla özgürleşmekle ve bundan zevk almakla nasıl dinsiz oluyorum anlamadım?

Babası bunu deyince oğlu ısrarla söylediklerini reddetmiş ve babasını daha da ayıplamış. Buna canı çok sıkılan baba, doğruca halkın din konusundaki en yüksek denetleyicisi olan Kral Kalingadatta'ya gitmiş ve her şeyi anlatmış. Kral bir bahane ile tüccarın oğlunu yargılama salonuna çağırtmış ve sinirlenmiş gibi yaparak cellâda şöyle demiş: "Duydum ki bu tüccarın oğlu kötü kalpliymiş, iğrenç suçlar işleyip duruyormuş; o bir düzen bozucu, onu acımasızca öldür!" Kral bunu der demez baba araya girmiş, kral da infazın iki ay sonra yapılmasını emretmiş. Belki bu süre zarfında doğruyu yanlışı ayırmayı ve babasına itaat etmeyi öğrenirmiş. Bu süre dolduğunda tekrar kralın huzuruna çıkacakmış. Korkudan aklı başından giden tüccarın oğlu, "Ben krala karşı ne suç işledim?" diye düşünüyor ve iki ay sonra nedensiz bir infazın yapılacak olmasını aklından atamıyormuş. Ne gece ne de gündüz uyuyamaz olmuş; her zaman yediğinden daha azını yemekten erimiş bitmiş. Erteleme süresi olan iki ay dolunca, sıska ve solgun haldeki tüccarın oğlu tekrar kralın huzuruna çıkartılmış. Kral onu böyle perişan halde görünce sormuş: "Neden bu kadar zayıfladın? Sana yememeni mi emrettim ben?" Tüccarın oğlu buna cevap vermiş: "Korkudan yemek yiyemedim ki! Efendimiz öldürülmemi emrettiğinden beri her gün yaklaşmakta olan ölümü düşünüyorum." Tüccarın oğlu böyle deyince kral ona şöyle söylemiş:

> Sana ölüm korkusunun nasıl bir şey olduğunu öğretmek için oyun oynadım. İşte her canlının hissettiği ölüm korkusu böyle bir şeydir. Şimdi söyle bana, bir canlının yaşamını korumaktan daha büyük bir dindarlık şekli var mıdır? Bunu sana, bu dine girip kurtuluşu araman için yaptım, zira ölümden korkan bilge kişiler kurtuluşa erişmek için çalışırlar. Bu yüzden bu inancı izleyen babanı artık suçlama.

Bu sözleri işiten tüccarın oğlu eğilmiş ve krala şöyle demiş: "Efendimiz, bana bu inancı öğreterek beni kutsadınız, bende kurtuluş için bir istek doğdu, bana kurtuluş yolunu da öğretin ne olur!" Bunu işiten kral, içi yağ dolu bir kabı onun eline tutuşturmuş ve şöyle demiş: "Bu kabı al ve şehrin her yerinde dolaş; sakın tek bir damla bile damlatma; eğer bir damla damlatırsan bu adamlar hemen senin kafanı uçururlar ona göre." Böyle konuşan kral, oğlanı şehre göndermiş, peşine de eli kılıçlı adamlar salmış.

Tüccarın oğlu bir damla yağ düşüreceğim diye korku içinde bin bir türlü zorlukla şehri gezmiş, sonra da kralın yanına dönmüş. Onun yağı dökmeden geri döndüğünü gören kral ona demiş ki: "Bugün şehri dolaşırken kimseyi gördün mü?" Bu soru üzerine tüccarın oğlu kralı alkışlayıp şöyle demiş: "Doğrusu efendim ne bir şey gördüm ne de bir şey duydum; çünkü şehri dolaşırken bütün dikkatimi yağa verdim, bir damla düşürürüm de kılıçlar kafama iner diye sadece ona dikkat kesildim." Tüccarın oğlu böyle deyince kral ona karşılık vermiş: "Başka hiçbir şey görmedin çünkü bütün benliğinle yağa dikkat kesilmiştin. İşte dinsel düşünceyi de aynı özenle uygulamalısın. Çünkü bir kimse kendisini dış etkilerden korursa gerçeğin sezgisine kavuşur ve bu sezgiyle işlerin tuzaklarına düşmez. İşte böylece sana kısa ve öz bir şekilde kurtuluş yolunu öğretmiş oldum." Kral böyle konuştuktan sonra gitmesine izin vermiş ve tüccarın oğlu onun ayaklarına kapanmış; tüm amaçlarına ulaşmış bir kimse olarak sevinç içinde babasının evine gitmiş.

Şimdi, "İki Kardeş" masalına geri dönecek olursak, fikir ve kültür hayatı en yüksek seviyeye ulaşan[26] Uygur toplumunun tersine, kör olma motifinin bulunduğu Türkistan ve Kırgız varyantlarında've kör olma motifinin bulunmadığı Tatar varyantında[27] "merhamet" kavramından söz edilmez. Uygur masalının Tibet'ten geçtiğini belirten Margit Köves, iki prens masalının, eski bir Pançatantra masalı olan "Kalyānamkara ile Pāpamkara" masalı olduğunu söyler.[28] Sanskrit dilinde kalyānam "iyi davranış, erdem" gibi anlamlara gelir; pāpam ise "kötü davranış, günah" gibi anlamlara gelir. Kara ise "yapan, eden" anlamları verir.[29] Prenslerin isimleri "iyilik yapan ile kötülük yapan" olarak çevrilebilir. Ancak bugün elimizde bulunan Pançatantra'da bulduğumuz masalda ve Şukasaptati'de,

[26] A. Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul, 1968, s. VIII. Ayrıca, Jean-Paul Roux, *Türklerin Tarihi*, 2007, s. 175 ve s. 178. Bu son yerde yazar şöyle demektedir: "Budizm'le ilgili olarak Uygur, Sogd, Brahmi ve Hint yazısıyla Türkçe olarak metinler yazılmıştır. Çok sayıdaki el yazmaları arasında İyi ve Kötü Prensin Masalı gibi önemli metinler yer almıştır."

[27] W. Ruben, *a.g.e.*, s. 530-531.

[28] Margit Köves, *Buddhism Among the Turks of Central Asia*, New Delhi, 2009, s. 80.

[29] Türkçe'de kullandığımız –kâr eki Farsça yoluyla buradan geliyor olsa gerek. Azimkâr, günahkâr...gibi.

aynı anlamlara gelmek üzere bu isimler sırasıyla, Dharmabuddhi ve Pāpabuddhi[30], Dharmabuddhi ve Dushtabuddhi[31] şeklindedir. İyi ve kötü arasındaki değer farkının ilk vurgulandığı bu masalda, kazandıklarını paylaşmaya yanaşmayan kötü arkadaşın iyi arkadaşı oyuna getirmeye çalıştığını görmekteyiz. Kazandıkları parayı bir ağacın dibine gömerler, ancak kötü olan parayı oradan çalar. İş mahkemeye yansır. Yargıçla birlikte, parayı gömdükleri ağacın yanına gelirler. Orada, daha önceden ağacın kovuğuna saklanmış olan kötü adamın babası, sanki ağacın içinde yaşayan bir ruhmuş gibi "parayı iyi kalpli olanın çaldığını" söyler. Yargıç tam buna inanmışken, iyi kalpli oğlan ağacı yakar ve kötü adamın babası ağacın içinden çıkınca gerçek anlaşılır, kötü olan cezalandırılır, iyiye mükâfat verilir.

Bu iki masal serisi, Hindu ahlâkının etkisi altında olduğundan, buralarda Budist merhametinden eser kalmamış gibidir. Veya belki de çok eski olan çekirdek konuya sonraki yıllarda Budist anlayış tarzları eklenmiştir de diyebiliriz. Bunu açık olarak bilemiyoruz. Bildiğimiz, toplumların öğrendikleri masallarda kendilerine tuhaf gelen veya hiç tanımadıkları unsurları attıkları, onların yerine iyi bildikleri ve kendilerine sıcak gelen unsurları koydukları gerçeğidir. Örneğin, bir toplumda kaplan var diğer toplumda yoksa, kaplanı tanımayan toplum onu aslan ile değiştirmektedir. Hintliler'in "Kaplan Postu Giyen Eşek" masalı, Aisopos ve La Fontaine'de "Aslan Postu Giyen Eşek" haline gelmiştir.[32]

Bu konuda başka örnekler de verilebilir. Kathāsaritsāgara'da (X,66) anlatılan, Bodhisattva olarak doğmuş tüccar oğlunun karısına gösterdiği merhamet ve fedakârlığa kötülükle karşılık veren "Nankör Kadın" masalı, bir Erzurum masalı olarak ve bir Grimm masalı olarak anlatılır.[33] Bu anlatımlarında görülen farklılıklardan bazıları halk psikolojisine aittir. Bazı farklar ise, yukarda değindiğimiz coğrafya şartlarından, üretim tarzı ve üretim ilişkilerinden, sosyal yapıdan kaynaklanmaktadır. Hint-Avrupa anlatımlarında kadın kesinlikle kötü kalplidir ve merhametli kocasına gözünü kırpmadan kötülük yapmaktadır. Yaptığı kötülüğe karşılık feci şekilde cezalandırılır. Anadolu anlatımında ise kadın iyidir, kötülüğü yapan bir başka adamdır. Hint anlatımlarında ikinci adam ya cüce ya da sakattır. Grimmler'de bir gemi kaptanı, Anadolu anlatımında ise bezirgândır. Hint anlatımında kimin kral olacağını bir fil belirlerken Anadolu anlatımında padişahı belirleyen kuştur. Burada belli ki fili bilmeyen

---

[30] *Pançatantra*, I, 19. Pancatantra of Vişnuşarman, M. R. Kale, Delhi, 1999, s.84.

[31] *Şukasaptati*, 50. Shuka Saptati, A.N.D.Haksar, New Delhi, 2000, s. 161-163.

[32] Korhan Kaya, *Hint-Türk-Avrupa Masalları*, Ankara, 2001, s. 69-70. Ancak, Cātaka No 189' da "aslan" şeklinde.

[33] Korhan Kaya, *A.g.e.*, s. 13-28. Keza Pançatantra IV, 5' de.

Anadolu halkı buna kuşla yer değiştirtmiştir. Alman masalında ise oğlan büyük zorluklarla ancak kralın has adamı olmayı başarabilir. Bölgesel farklılıklara örnekler çoğaltılabilir.

Kathāsaritsāgara'da (XII,79) anlatılan "Somaprabhā ve Üç Âşığı" masalı, İstanbul masalında "Üç Arkadaşlar", Grimmler'de ise "Dört Marifetli Kardeş" başlıkları altında karşımıza çıkarlar.[34] Masalın Hint ve Türk anlatımlarında kızı seven erkek sayısı üç, Alman anlatımında dörttür. Hint orijinalinde kızı anne, baba ve ağabeyinden istemek mecburiyeti vardır. Kız padişah veya kral kızı değil, bir Brāhman'ın kızıdır. Anadolu ve Avrupa masalında en yüksek derecede asker sınıfı görülürken Hint'te din adamları görülmekte. Türk anlatımında üç arkadaş padişahın kızına, Alman'da dört kardeş kralın kızına âşık olur. Kız isteme olayı yoktur. Hint masalında erkekler, halihazırda bir iş ve yeteneğin sahibidirler. Türk masalında arkadaşlar birer iş sahibi olmaktan çok, herhangi bir işten kazandıkları parayla bir ayna, bir halı ve bir limon satın alırlar. Grimm anlatımında ise dört kardeş, biri müneccimlik, biri hırsızlık, biri avcılık ve sonuncusu da terzilik olmak üzere, dört ayrı iş sahibi olarak gözükürler. Hint masalında uzağı gören adamın elinde somut hiçbir şey yokken, Grimm'deki müneccim, elindeki dürbünle prensesin yerini belirler. Oraya gemiyle gidilir. Hint anlatımında ise havada uçan bir araç kullanılmıştır. Örnekleri çoğaltmak mümkündür.

İki Kardeş masalında, kopuz çalarak prensin gezinmesi motifi, kesinlikle bir Orta Asya motifidir. Kopuz Uygurlar'da çok yaygın bir eğlence âleti olarak gözükmektedir.[35] Alman masalı ise, Hint ve Uygur masalında olanların hepsine yer vermemiştir doğal olarak. Ancak "Kör Olma" motifi olduğu gibi durmaktadır. Terzinin gözlerinin iyileşmesine neden olan kargalar, Uygur anlatımında sadece tarlaya hücum eden yaratıklar[36] olarak gözükürler. Kopuz çalıp para kazanan genç buradan kazandığıyla beş yüz dilenciyi doyurur. Sonra bir bahçıvanın bahçesinde çalışmaya gider. Ondan, meyve ağaçlarının başına birer çıngırak koyup, onları bağladığı iplerin ucunu kendisine vermesini söyler. Kargalar geldiğinde ipi çekip onları kaçıracaktır. Oğlanın gözlerini bir boğa iyileştirmektedir.

İki Kardeş masalının Grimmler'deki (No 107) "İki Gezgin" adıyla anlatımının[37] özeti şöyledir:

Gurbete çıkmış bir ayakkabıcıyla bir terzi yolculuk sırasında bir araya gelirler. Terzi al al sevimli yanakları olan şen şakrak birisidir. Ayakkabıcı

[34] Korhan Kaya, *A.g.e.*, s. 29-42.
[35] A.Caferoğlu, *A.g.e.*, s. VIII.
[36] Kuş kuzgun.
[37] *Grimm Masalları III*, Çev. Kamuran Şipal, Afa Yayınları, İstanbul, 1989, s.572-583.

ise asık suratlı, mızmız bir kimsedir. Terzi işlerinde başarılıdır, kazandığına sevinmekte ve kazandığı parayı da arkadaşıyla paylaşmaktadır.

Bir süre birlikte gezip dolaştıktan sonra bir ormana gelirler. Başkente giden ve önlerindeki biri yedi gün, diğeri iki gün süren iki tür yola göre, her biri kendi ekmeğini istediği gibi yanına alır ve ormandan içeri dalarlar. İyi niyetli terzi ekmeğini az aldığı için iki günde ekmeğini tüketir. Aç kalan terziye ayakkabıcı ekmeğinden vermez. Onu acımasızca tersler. Beşinci gün ayakkabıcı, açlıktan avurtları çökmüş ve yanaklarının allığı kaybolmuş olan terziye şöyle söyler: "Sana bir parça ekmek vereceğim bugün ama karşılığında sağ gözünü oyup alacağım." Hayatta kalmaya çalışan terzi razı olur. Yedinci gün açlıktan bir ağacın dibine yığılıp kalan terziye ayakkabıcı "öbür gözünü de oymak" şartıyla yine ekmek verir. Terzi "ben çekmem gereken acıları çekeyim, ama bir şeyi unutma, Tanrı hep aynı kişiyi cezalandırmaz; bakarsın gün gelir, sen de şimdi bana yaptığın kötülüklerin cezasını çekersin" der ve öbür gözünü oyduktan sonra orada kendisini yalnız bırakmaması için yalvarır. Tanrı korkusundan uzaklaşan ayakkabıcı bıçağıyla terzinin öteki gözünü de oyar. Eline bir değnek tutuşturup peşi sıra çeker götürür onu.

Ormandan çıkarlar, ayakkabıcı terziyi açıklık yerde bulunan darağacının dibine yatırır ve çekip gider. Terzi, yorgunluk ve açlıktan uyuyakalır. Uyandığında, darağacında asılı olan iki insanın başlarında duran iki karganın seslerini duyar. Kargalar, darağacından dökülen çiyin körlerin gözünü açtığını söylemektedirler. Adam hemen o çiyle gözlerini yıkar ve yeniden görmeye başlar.

Terzi, yeniden yola koyulur. Yolda başıboş gezen bir tay bulur. Ona binmek ister fakat hayvan "belkemiğim kırılır" diyerek kendisini bırakmasını ister. Terzi de bırakır. Karnı çok açtır. Gördüğü bir leyleği yemek ister. Leylek "hayatımı bağışlarsan ben de ilerde sana yardım ederim" der. Terzi onu da serbest bırakır. İyice acıkan terzi yavru bir ördek bulur, ancak onu da anne ördek yalvararak yedirtmez. Adam onu da serbest bırakır. Arkasını döner, bir ağaç kovuğundaki balı görür. Ancak arılar balı yedirtmez, "bize dokunmazsan sana iyiliğimiz dokunabilir" derler.

Terzi hiçbir hayvana kötülük etmeden şehre gelir. Orada karnını doyurur. Orada iş bulur, çalışır, başarılı olur; sonunda kral onu saray terzisi yapar. Sarayda ayakkabıcılık yapan kötü adam onu görür. Hemen krala gidip kaybolan altın tacı hakkında iftirada bulunur. Kral terziye "ya kaybolan tacı bulursun ya da bu kentten gidersin" der. Üzgün ve umutsuz haldeki terzi, şehri terk edip ördeklerin bulunduğu havuza gelir. Ördekler kralın görkemli tacını suyun dibinden çıkarıp verirler. Terzi tacı getirip krala teslim eder.

Ayakkabıcı tekrar bir iftiraya kalkışır. Haddini bilmeyen terzinin sarayın balmumundan kopyasını yapabileceğini iddia ettiğini söyler. Kral da terziden bunu yapmasını ister. Umutsuz terziye arılar yardım eder. Sarayın tıpatıp benzerini yaparlar. Bundan çok hoşnut olan kral, terziye mermerden koca bir köşk bağışlar. Ayakkabıcı üçüncü defa kralın huzuruna çıkıp, terzinin saraya bir fiskiye yapması gerektiğini söyler. Kral da bunu ister ve yapamazsa başını uçuracağını söyler. Terziye bu defa, tayken serbest bıraktığı at yardımcı olur. Atın yardımıyla sarayda bir fiskiye açılır. Kral çok mutlu olur, herkesin önünde terziyi kucaklayıp bağrına basar.

Terzinin mutluluğu uzun sürmez. Ayakkabıcı, terzinin, bir sürü kızı olan ama hiç oğlu olmayan krala, havadan bir oğul getirebileceğini söylediğini iddia eder. Kral terziye "dokuz gün içinde bana bir oğul getirebilirsen en büyük kızımı sana veririm" der. Terzi bunun yabana atılacak bir ödül olmadığım düşünse de çok zor olduğuna karar vererek şehri terk eder. Yolda leyleğe rastlar. Her zaman şehre havadan bebek taşıyan leylek onun bu sorununu çözer. Dokuzuncu gün kralın istediği oğlan çocuğunu kraliçenin kollarına teslim eder. Kralın büyük kızı terziye verilir. Terzi "kim Tanrıdan yüz çevirmez ve şansı da yaver giderse, dilediği her şeye kavuşur" diye söylenir.

Öfke ve hırsından kendini yiyip bitiren ayakkabıcı şehirden kovulur. Ormana doğru giderken darağacıyla karşılaşır. Darağacının altında uyumak için yatar. Orada sallanan iki günahkârın başlarının üstünde tünemekte olan kargalar yukardan çığlık çığlığa inip ayakkabıcının gözlerini oyarlar. Deli gibi ormana dalan ve orada açlık ve susuzlukla kıvranan ayakkabıcıdan bir daha kimse haber alamaz.

Burada açıkça görüldüğü üzere, Alman masalında sürekli Tanrı'dan söz edilmesi, ondaki dinsel etkiyi açıkça ortaya koyuyor. Fakat ilginç olan, Hıristiyanlık'ta kötülüğe kötülükle karşılık vermemek[38] varken bunun Eski Ahit'teki gibi değerlendirilmiş olmasıdır.[39] Budist masalında ise merhamet, herhangi bir tanrı için gösterilmemektedir. Merhamet, sadece yaşama ve canlılara duyulan saygıdan gösterilmektedir.

---

[38] İncil, Matta, Bap 5, 38-39. "Göz yerine göz, diş yerine diş denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: Kötüye karşı koma; ve senin sağ yanağına kim vurursa, ona ötekini de çevir. 43-45: "Sen komşunu sevecek ve düşmanından nefret edeceksin denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: Düşmanlarınızı sevin ve size eza edenler için dua edin ki siz göklerde olan Babanız'ın oğulları olasınız; zira o güneşini kötülerin ve iyilerin üzerine doğurur ve salih olanlar ile olmayanların üzerine yağmur yağdırır."

[39] Tevrat, Çıkış, Bap 21, 23-26. "Fakat zarar olursa, o zaman can yerine can, *göz yerine göz*, diş yerine diş, el yerine el, ayak yerine ayak, yanık yerine yanık, yara yerine yara, bere yerine bere vereceksin." Levililer, Bap 19, 18: "...komşunu kendin gibi seveceksin." Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, İstanbul, 1976.

Walter Ruben, İki Kardeş Masalı'nın kökeni üzerine uzun uzun açıklamalarda bulunduğu makalesinde, başka masallara da (altı farklı masal biçimi sunuyor) başvurarak oradaki motiflerle bağlantılar kurmaya çalışıyor ve sürekli masalın kökenini araştırıyor. Altın kuşu bulmaya çalışarak yola çıkan üç kardeş masalının Özbek, Kırgız, Tatar varyantlarına değinerek Türkistan'da işlendiğini ve bunun Budizm yoluyla Uygurlar'a erişmiş olduğunu, sonra da Türkistan'da ağızdan ağza nakledilerek canlı kaldığını öne sürüyor.[40] Türkistan masallarında kör etme motifi yerine iyi kardeşi kötü olanların kuyuya attığından söz ediyor.[41] Kuyuya atma olayı, Tevrat' ta anlatılan Yusuf'un kuyuya atılma olayına benzer.[42] Sonrasındaki olaylarla Kunāla efsanesindeki üvey annenin ihtirası da kıyaslanabilir. Bunlara Ruben de dikkati çekiyor. Sonra bir ara değerlendirme olarak şunları söylüyor: "O halde bu sonraki Batı masalını eski Hint iki kardeş masallarından köklendirmek doğru mudur? Yoksa üç kardeş masalı yalnız ağızdan ağza korunmuş eski bağımsız bir Batı masalı olup, kör etme motifinin Budist iki kardeş masalı etkisi altında bunun içine girmiş olması da mümkün değil midir? Üç Kardeş masalı aslında Avrupa'ya ait olup Türkistan'da bu masalın Batı sahası ile İki Kardeş masalının Hint sahası birbirini kat etmiş olmasın? Yahut da acaba daha eski Hint'te bu üç kardeş masalı yalnız ağızdan ağza dolaşır bir halde bulunuyordu da Budistler buna Kunāla efsanesinden kör etme motifini sokarak iki kardeş masalını mı kurdular?"[43]

Ruben sorgulaması sırasında masalın nakli konusuna da değiniyor ve diyor ki[44]: "Uygurlar'ı masal nakli ve yaşatıcısı sıfatıyla Hindistan ile Batı arasına sokmak şimdiye kadar âdet olmamıştır. Fakat bu irfan sahibi kavmin Budist hikâyelerin garba geçmesinde araç olması, Benfey'in de iddia etmek istediği gibi, Moğolların bu işi görmüş olmasından daha akla yakındır."

Uygurların Budizm'den ne kadar etkilendikleri ve o dinin kavramlarını nasıl koruduklarına bir örnek olarak R. R. Arat'ın *Eski Türk Şiiri* adlı eserine[45] bir göz gezdirmek yeterli olur kanısındayız. Sanskrit sözcükler

---

[40] Walter Ruben, *A.g.e.*, s. 532.
[41] Walter Ruben, *A.g.e.*, s. 532.
[42] Tevrat, Tekvin, Bap 37'den itibaren.
[43] Walter Ruben, *A.g.e.*, s. 532-533.
[44] Walter Ruben, *A.g.e.*, s. 533.
[45] Reşit Rahmeti Arat, *Eski Türk Şiiri*, TTK Yayınları, Ankara, 2007. Ayrıca bkz. Ruben, Buddhizm Tarihi, Ankara, 1947, s. 5. "...Çin ve Uygur rahipleri arasında bir ortak çalışma başlıyordu. El ele veren rahipler, Hintçe metinleri büyük bir sadakatle Uygurca'ya tercüme ettiler. Bu tercümeler içerisinde sayısız birçok Hintçe tâbirler oldukları gibi ve hiç tercüme edilmeden bırakılmıştı. Hintçe asıllarına o kadar sadık kalınmak istenmişti ki, mesela kitapların biçimi de Hintlilerinki'ne benzetilerek yapılıyordu."

ve Budizm'e ait dinsel terimlerle bezeli şiirler, bu toplumun neden İki Kardeş masalındaki merhamet motifini yok etmediğini de ortaya koyuyor.

Ruben'in, masalın kökeni ve yayılışıyla ilgili araştırma ve tartışmaları bir yana, "merhamet" kavramının sadece Hint'te ve Uygurlar'da bulunması, Batı'ya doğru ise bunun kaybolmuş olması, toplumların tanımadıkları kavramları, olayları ve başka birçok şartları değiştirdikleri veya öz kültür oluşumlarının dışında bıraktıkları dikkate alındığında, oldukça çarpıcıdır.

KAYNAKÇA

Arat, Reşit Rahmeti, *Eski Türk Şiiri*, Türk Tarih Kurumu, 4. Baskı, Ankara, 2007.

Caferoğlu, A., *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1968.

Çelebi, Asaf Hâlet, *Om Mani Padme Hum*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1983.

Dictionary of Beliefs and Religions, Edited by Rosemary Goring, Wordsworth Reference, Great Britain, 1995.

Grimm Masalları III, Afa Dünya Masalları Dizisi 3, Çev. Kâmuran Şipal, İstanbul, Haziran 1989.

Haksar, A.N.D., Shuka Saptati, *Seventy Tales of the Parrot*, Harper Collins Publishers, India, 2000.

Hamilton, James Russell, *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*, Türkçe Çeviri: Vedat Köken, TDK 682, Ankara, 1998.

Holy Bible, Good News Edition, The Bible Societies, Cambridge, 1982.

Humpreys, Christmas, *A Popular Dictionary of Buddhism*, Arco Publications, London, 1962.

Johnston, E.H., *Aşvaghosha's Buddhacarita or Acts of the Buddha*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2004.

Kale, M.R., *Pancatantra of Vişnuşarman*, Motilal Banarsidass, Delhi,1999.

Kaya, Korhan, *Buddhistler'in Kutsal Kitapları*, İmge Kitabevi, Ankara, 1999.

Hint-Türk-Avrupa Masalları, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1976.

Köves, Margit, *Buddhism Among the Turks of Central Asia*, International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, New Delhi, 2009.

Kun Bae, Bak, *Nāgānanda of Harşa*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992.

Ligeti, L., *Bilinmeyen İç Asya*, Çev. Sadrettin Karatay, TTK Basımevi, Ankara, 1986.

Roux, Jean-Paul, *Türkler'in Tarihi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Şubat 2007.

Ruben, Walter, *İki Kardeş Masalı*, Belleten No 20'den ayrıbasım, Maarif Matbaası, İstanbul, 1941.

Ruben, Walter, *Buddhizm Tarihi*, Çev. Abidin İtil, Sakarya Basımevi, Ankara, 1947.

Somadeva, *Masal Irmaklarının Okyanusu* (Kathāsaritsāgara), Çev. Korhan Kaya, Türkiye İş

Bankası Kültür Yayınları, CL, İstanbul, 2011.

The Jātaka, *Stories of the Buddha's Former Births*, General Editor Professor E.B.Cowell, 3 Cilt, Motilal Banarsidass, Delhi, 1994.

Upanishadlar, Çev. Korhan Kaya, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, XCIV, İstanbul, Ekim 2008.

Williams, M. Monier, *English-Sanskrit Dictionary*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 2003.

Williams, M. Monier, *Sanskrit-English Dictionary*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 2004.

Winternitz, M., *A History of Indian Literature*, *Cilt II*, University of Calcutta, Calcutta, 1933.

"Mani"



"Azuma Nishiki Chuya Kurabe"
Meiji dönemi minyatür ustalarından Hashimoto Chikanobu'nun bir çizimi, 1886

JAPONYA, KAPALI ÜLKE*, İDEOLOJİ VE DİN

Kubilay Atik**

Japonya Edo Dönemi (1603-1868) adı verilen ve Japonya'nın erken modern dönemi olarak da adlandırılan dönemin neredeyse tümünü (1640-1853) dış dünya ile olan ilişkileri tamamen kapanmasa da büyük ölçüde kısıtlanmış ve tüm Japonlar'ın dışarıya çıkışı yasaklanmış şekilde geçirmiştir. Aynı dönemde Avrupa merkantalist ve sömürgeci bir şekilde dış dünyaya açılıp genişlerken Japonya ve kısmen de Çin ve Kore'nin kendilerini dış dünyaya kapatmaları geleneksel olarak genelde mantıkdışı görülmüş ve bu politikaların bu ülkeleri geri bıraktığı düşünülmüştür[1]. Oysa daha yakından bir incelemeyle bu politikaların bu ülkelerde tam da batı yayılmacılığına tepki ve savunma mekanizması olduğu, kendi aralarında ise ticaret ya da diplomasiye çok büyük bir zarar getirmediği görü-

---

** Kubilay Atik, ODTÜ, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

* Japonca 鎖灯/Sakoku olarak adlandırılan ve Japonya'nın 1640 yılında ülkenin dış ticaret ve her türlü dış ilişkisini kısıtladığı ve tüm Japonlar'ın yurt dışına çıkmasının yasaklandığı dönem, bu çalışmanın ana alanını oluşturmaktadır. "Sa" ve "koku" kelimelerinden oluşan bu Japonca terim ülkeyi kapatmak anlamına gelmektedir ve Japonca tarih terminolojisinde Japonya'nın kendisini dış dünyaya kapattığı bu dönemi ifade etmek için kullanılmaktadır.

[1] Bu konuya değinen ya da eleştiren yazılar için bkz: William S. Atwell, "Some Observations on the "Seventeenth-Century Crisis" in China and Japan," *The Journal of Asian Studies* 45, no. 2 (1986); ———, "A Seventeenth-Century 'General Crisis' in East Asia?," *Modern Asian Studies* 24, no. 4 (1990); Beatrice M. Bodart Bailey, "Kaempfer Restor'd," *Monumenta Nipponica* 43, no. 1 (1988); C. R. Boxer, "When the Twain First Met: European Conceptions and Misconceptions of Japan, Sixteenth-Eighteenth Centuries," *Modern Asian Studies* 18, no. 4 (1984); Hubert Cieslik, "Die Goningumi im Dienste der Christenuberwachung," *Monumenta Nipponica* 7, no. 1/2 (1951); Robert G. Flershem, "Some Aspects of Japan Sea Trade in the Tokugawa Period," *The Journal of Asian Studies* 23, no. 3 (1964); Takemichi Hara, "Korea, China, and Western Barbarians: Diplomacy in Early Nineteenth-Century Korea," *Modern Asian Studies* 32, no. 2 (1998).

lecektir[2]. Bu çalışmada Japonya'nın kapalı ülke politikası ve bu bağlamda Japonya'nın bugünkü şeklini almasında etkili olan dinî, felsefî ve ideolojik akımlar ele alınacaktır.

Kapalı ülke politikasını ele almadan önce Japonya ve bölgede bu politika uygulamaya konulmadan önce meydana gelen gelişmelere göz atmak yerinde olacaktır. Japonya 16. yüzyıla gelindiğinde Sengoku Jidai[3] adı verilen Savaşan Beylikler Dönemi içerisindeydi. Japonya bu dönemde Daimyo/鴬語! adı verilen yerel derebeyler tarafından yönetilmekteydi ve çok önceleri sönerek sembolik hale gelmiş olan İmparatorluk otoritesi

---

[2] Bu konuda Japonya'nın aslında kapalı bir ülke değil, "Batı'ya kapalı bir ülke" olduğunu savunan çalışmalara örnek olarak şunlar verilebilir: "挨嫺餬奸㊧㊟9朋㋐レ驂牖㈱鏗㈱肖奸," ㊥㍾ア㋐㍽ク㊍キ㋐*篤緯* 32, no. 2 (1982)[" jouhou sakoku nippon ni kaikou wo semaru beikoku ," dokumentēshon kenkyuu]; Shintaro Ayusawa, "Geography and Japanese Knowledge of World Geography," *Monumenta Nipponica* 19, no. 3/4 (1964); Seymour Broadbridge, "Economic and Social Trends in Tokugawa Japan," *Modern Asian Studies* 8, no. 3 (1974); Mark C. Elliott, "The Limits of Tartary: Manchuria in Imperial and National Geographies," *The Journal of Asian Studies* 59, no. 3 (2000); Flershem, "Some Aspects of Japan Sea Trade in the Tokugawa Period."; Henry Frei, "Japan Discovers Australia. The Emergence of Australia in the Japanese World-View, 1540s-1900," *Monumenta Nipponica* 39, no. 1 (1984); C. S. Goto-Jones, "Transcending Boundaries: Nishida Kitarō K'ang Yu-Wei, and the Politics of Unity," *Modern Asian Studies* 39, no. 4 (2005); John Whitney Hall, "E. H. Norman on Tokugawa Japan," *Journal of Japanese Studies* 3, no. 2 (1977); Hara, "Korea, China, and Western Barbarians: Diplomacy in Early Nineteenth-Century Korea."; Oliver Impey, "Japanese Export Art of the Edo Period and Its Influence on European Art," *Modern Asian Studies* 18, no. 4 (1984); Marius B. Jansen, "Rangaku and Westernization," *Modern Asian Studies* 18, no. 4 (1984); Tashiro Kazui and Susan Downing Videen, "Foreign Relations during the Edo Period: Sakoku Reexamined," *Journal of Japanese Studies* 8, no. 2 (1982); Donald Keene, "Japanese Writers and the Greater East Asia War," *The Journal of Asian Studies* 23, no. 2 (1964); Nagahara Keiji and Kozo Yamamura, "Reflections on Recent Trends in Japanese Historiography," *Journal of Japanese Studies* 10, no. 1 (1984); Mio Kishimoto-Nakayama, "The Kangxi Depression and Early Qing Local Markets," *Modern China* 10, no. 2 (1984); John Lee, "Trade and Economy in Preindustrial East Asia, c. 1500-c. 1800: East Asia in the Age of Global Integration," *The Journal of Asian Studies* 58, no. 1 (1999); B. R. K. S. Chandler McC, "傯驌ラ絞帗 : 喓絞帗ラマワ榮嚏," *碩沛喓絞寮帗鮞轜* 4, no. 1 (1982) ["Ningen to Kagaku : Ikagaku to sono Rekishi ," sangyouikadaigaku zasshi 4 , no . 1 (1982)]; Richard C. Rudolph, "Thunberg in Japan and His Flora Japonica in Japanese," *Monumenta Nipponica* 29, no. 2 (1974); 蹲邕 絜, "槌槽ワ鏃僜啗ラ蹬鱶: 鏃僜啗ワ㊄㋐㊤㊥ワ埒鼯," *傯驌懋撩ラ桝啗: 導蚓局卮寮帗桝帗阨柷蒲桝啗挨嫺帗遣偏惑嫺* 1(1996); 斬槌 悦卮, "<迭桝>畫聾 b ワ撩繄 : 倥釘桝啗噣幼ワ濛攔棰僜," *尊冕篤緯腦蹤* 6 (1998) [nishitani takashi , " nippon no kindai ka to kiritsu : kindai ka no ētosu no mondai ," ningen keisei to bunka : narajoshidaigaku bungakubu kyouiku bunka jouhou gaku kouza nenpou 1 (1996); suzuki masako , "< ronbun > tourou bin no seiritsu : chuugoku bunka juyou no edo jidai ," sanya kenkyuu kiyou 6 (1998)].

[3] Sengoku Jidai/擾釘棰僜! adı verilen dönem 1467 yılında Kamakura Şogunluğu'nun yıkılması ile başlayıp 1573 yılında Japonya'nın sırasıyla Oda Nobunaga (1534-1582), Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) tarafından birleştirilmeye çalışıldığı Azuchi-Momoyama/髪鵆妣歔鴬 (1568-1600) dönemi sonunda Edo döneminin (1600-1868) başlaması ve Japonya'nın yeniden birleştirilmesi ile sona erer. Bu dönem bir ölçüde Kösedağ Savaşı sonrasında yaşanan ve siyasî otoritenin beyliklerin eline geçtiği Anadolu Beylikler dönemine benzetilebilir.

de bu beylikleri birleştirmekte yetersiz kalıyordu. Tam da bu kargaşa dolu dönemin ortasında Portekizli tacirler Japonya kıyılarına ulaştılar.[4] İlk başlarda, diğer tüm alanlarda olduğu gibi, Avrupalılar'la yapılan ticareti de denetleyen herhangi bir otorite olmadığı için yerel derebeyler Portekizli ve İspanyol tacirlerle anlaşmalar imzalayıp bu tacirleri kendi kıyılarına çekmek istiyorlardı. Bu bağlamda genellikle Portekiz gemileri ile gelen Cizvit misyonerlerini de kabul ettiler. Cizvit misyonerleri Japon derebeylerinin Portekiz ticaretine olan istekliliklerini farkedince bunu kendi leyhlerinde kullanmak istediler ve Portekizli tacirlerle Japon derebeyleri arasında aracılık yapma karşılığında derebeylerden kendi bölgelerinde misyonerlik faaliyetleri yapma izni alıp zaman zaman bunun da ötesine geçerek yerel derebeylerinden bazılarını eğer tebalarıyla birlikte Hıristiyan olurlarsa beyliklerine daha fazla Portekizlinin geleceği konusunda ikna ettiler.[5] Bunun sonucunda zaman zaman bazı derebeyler tebaaları ile birlikte Hıristiyanlığa geçtiler ve kısa sürede Japonya'da çok sayıda insan Hıristiyan dinini kabul etti. Hıristiyanlığın bu hızılı yayılışına karşı Budist din adamları her ne kadar tepki gösterdiyseler de Hıristiyanlar özellikle kendilerine ve batı kültürüne karşı hoşgörü ve ilgi gösteren Oda Nobunaga'nın desteğini almayı başarırken Budist manastırları savaşan beylikler döneminde köylüleri organize ederek siyasî ve askerî olarak şogunluk otoritesine karşı çıkmakla kalmayıp tehdit oluşturmaktaydı. Bunun sonucu olarak Japonya'yı yeniden birleştiren Oda Nobunaga ilk iş olarak Budist manastırlarının askeri gücünü kırmak için bunların en güçlülerine karşı sefer düzenleyip onu yıktı.[6] Japonya'nın yeniden birleşmesini sağlayan üç kişiden ilki olan Oda Nobunaga'nm bu politikasından yararlanan Cizvit misyonerleri ve yabancı tacirler ülkede giderek daha çok güç sahi-

[4] Japonya'ya ulaşan ilk Portekiz gemisi 1543 yılında Japonya'nın Tanegashima Adası'na ulaşmıştır. Bu geminin asıl rotası Japonya olmamasına rağmen fırtına ile Japonya kıyılarına ulaşılmış ve burada yerel derebey ile ticarî ilişkiler kurulmuştur. Gemideki Portekizliler'e ait ateşli silahlar Japonlar'ın ilgisini çekmiş, kısa zamanda Japonlar bu silahların savaş alanındaki etkinliğini kavrayarak bunlardan edinmek istemişlerdir. Portekizliler'in ateşli silahlar ve Japonlar'a egzotik gelen bazı süs eşyaları dışında Japon pazarına satacak başka bir şeyi olmamakla birlikte onlardan başta ipek ve çay olmak üzere çok sayıda ürün almak istemişler ve bu ticarete zamanla İspanyollar, Hollandalılar ve İngilizler de katılmıştır.

[5] 恩訳 倍扨艳, "榮嚏穢偵幟ワ辱辛違レニヒ㈱アヶ5月㊐㋐㊍品櫬ィレュヅョ," [Yoshibun, Kudou. "Rekishiteki Jijitsu no gonin niokeru 'raberingu kouka' nitsuite." sapporogakuindaigaku jinbun gakkai kiyou 70 (2001): 51 - 61 .] *慢悩帔賛寓帔徳艳帔儔脳蹤* 70(2001). S.47, 倥溌腔,"＋慢レ㈪㈱潦資エワア餜奸僳ィ卞糖レュヅョ(倉椹寓帔嚏帔儔缸傚喜傚奇寓儔阨儔篤緯穎賭蹤栖)," *倉椹嚏帥* 51(2006). [sapporogakuindaigaku jinbun gakkai kiyou 70 (2001). S. 47 , nakano jun, "kousatsu niyoru minshuu he no 'sakoku rei' kouji nitsuite (jouchidaigaku shi gakkai dai go juu go kai taikai bukai kenkyuu happyou youshi)," jouchi shi manabu 51 (2006)] S.82.

[6] Cieslik, "Die Goningumi im Dienste der Christenuberwachung." p. 37

bi olmaya başladılar. Japonya tarihinde ilk defa yabancılar bir Japon şehrinin yönetimini de üstlendiler. Önemli bir liman kenti olan Nagasaki kentinin[7] yönetimi şehirdeki yoğun Hıristiyan nüfusu ve ticaretin canlılığı da düşünülerek Cizvitler'e verildi. Böylelikle bölgeye daha çok Avrupalı tüccar çekilmek isteniyordu.[8] Aslında bu şehrin yönetim haklarını Cizvitler'e vererek uygulamada herhangi birşey kaybedilmiyordu. Japonya'da da tıpkı Ortaçağ Avrupası'nda olduğu gibi ticaretle uğraşan ve yoğun bir tüccar sınıfın ikamet ettiği Sakai[9] ve Nagasaki gibi şehirler zaten kent halkı tarafından özerk bir idare ile yönetiliyordu ve bunlar bir derebeye ancak saldırı ve yağmalardan koruması için göstermelik olarak bağlanıp ona yıllık bir vergi veriyordu. Asıl yönetim buradaki tüccarların elindeydi. Nagasaki'ye gelen Japon ve Protekizli tüccarlar bu duruma karşı çıkmadı, tersine bu durum işlerine geliyordu. Nagasaki Cizvitler'in yönetimini ele geçirdiği tek şehir olarak kaldı ancak bunu örnek alan pek çok derebey kendi bölgelerinde de kiliseler kurup kiliseye kilisenin yönetimi altında olacak toprak bağışlarında bulundu.[10]

Oda Nobunaga'nın bir komutanının ihanetine uğrayarak 1582 tarihinde ani ölümü[11] Cizvit misyonerleri için meydana gelen olumlu gelişmeleri tersine çevirdi. Nobunaga arkasında bir varis bırakmamıştı ve onun intikamını alan en sadık generali Toyotomi Hideyoshi başa geçerek Oda Nobunaga'nın başlattığı Japonya'yı birleştirme görevini sürdürdü. Hideyoshi döneminde Japonya tekrar siyasî birliğe kavuştu. Bununla kalmayan Hideyoshi Çin'i fethetmek arzusundaydı. Bunun için öncelikle Kore

---

[7] Nagasaki aslında küçük bir balıkçı kasabası iken, buradaki Hıristiyan derebey Sumitada Omura tarafından 1571 yılında Cizvitler'in yönetimi altında bir liman inşa ettirilerek yönetimi Cizvitler'e verilmiş ve bu kent kısa sürede Portekiz ve Çin ile sürdürülen ticaretin merkezi haline gelerek büyük ve canlı bir liman kenti halini almıştır.

[8] 橲邕　烘侭,　"槫¯鏸準兮47惑驫ワ練穐ラア柫妣荘糘ィレヌ㈱ペ㈱抜掌噫穢萎廔: 濠攔棰僜ワ棺槽抜掌噓ワ侭桐鐁," *樓悩岥鬢鵆岥傯艶岥儔脳蹤* 80(2006). [okutani kouichi, "chousen tsuushinshi 47 nenkan no kuuhaku to'eki chi heirei ni kansuru shisou shi teki kousatsu: edo jidai no nippon shisou shi no ichi danmen," sapporogakuindaigaku jinbun gakkai kiyou 80 (2006)] S.59.

[9] Günümüzdeki Osaka şehrinin o dönemki adı.

[10] 焼噱 茂磎脳, "騨御婁奸傯弗磯妣驟決酌栽レ驟ペ㈱侭萎廔: 騨御ワア奸鮹啗ィワ蓁槫," *騨御鵆帗磯帗確俣㋐囡㋛脳蹤* 5(1997). [hamaguchi miyuki, "nagasaki gaikoku jin kyoryuu chi kankei shiryou nikansuru ichi kousatsu: nagasaki no 'kokusai ka' no haikei," nagasakidaigaku ryuugakusei sentā kiyou 5 (1997).] S.115-118, Jansen, "Rangaku and Westernization", s.82

[11] Oda Nobunaga Mori Klanı'na karşı girişilen bir sefer sırasında kendi toprakları içerisindeki Honno-ji Tapınağı'nda gecelemek istemiş, burası kendi topraklarında olduğu için de yanına az sayıda asker almıştır. Ancak kendi komutanlarından Akechi Mitsuhide 21 Haziran 1582'de bir darbe düzenlemiş, az sayıda askeri kısa sürede ölen Oda Nobunaga harakiri yaparak hayatına son vermiştir. (F.P. Miller, A.F. Vandome, and J. McBrewster, *Oda Nobunaga* (VDM Publishing House Ltd., 2009). s.29

ile anlaşmak istedi ancak Koreliler'den olumsuz yanıt alınca Kore'yi işgal etti. Bir süre sonra savaşa Çin'deki Ming güçleri de müdahil oldu ve iki tarafın da galip gelememesi sonucu ateşkes ilan edildi. 1592-98 arasında süren bu savaşlar sırasında Hideyoshi'ye bağlı Japon güçleri çok sayıda asker yitirdi ve yüksek miktarda maddî kayba uğradı. Bu sırada Japonya'da, selefinin aksine Hideyoshi Hıristiyanlar'a güvenmemekteydi ve her ne kadar onlarla ticareti sürdürmek istese de Hıristiyanlık dinine karşı kuşku duymaktaydı. Hıristiyanlar'a karşı baskı politikası uygulayan ilk lider Hideyoshi oldu. 1587 yılında Hıristiyanlar'ın en yoğun olarak yaşadığı ve Sumitada Omura tarafından Cizvit misyonerlere verilen Nagasaki kentinin de bulunduğu Japonya'nın batısındaki Kyushu Adası'nı fethetti. Burada Nagasaki kenti ve çevresindeki Cizvit egemenliğini gördüğünde çok şaşırdı.[12] Bu bölgedeki pek çok derebeyi Hıristiyanlığı seçmişti ve yerel halk arasında da Hıristiyanlık yaygındı. Hideyoshi eğer önlem alınmazsa bunların Ikko (Bugün Japonya'da en yaygın Budist Tarikatı olan Jodo Shinshu Tarikatı'nın o dönemdeki adı) Tarikatı'nın müritlerini organize ederek ve zaman zaman köylü isyanları çıkararak elde ettiğine benzer bir siyasî güç elde ederek ülkenin bütünlüğünü bozma potansiyelleri olduğunu farketti. Ancak Kore savaşları ve diğer yerel derebeyleri ile olan mücadelesinden dolayı Hıristiyanlığa karşı gerekli önlemleri tam olarak uygulamaya koyamadı. İlk iş olarak buradaki misyonerleri kovup adadaki Hıristiyan derebeyler üzerinde baskı kurmak istedi. Ancak Avrupalılar ile olan ticareti sürdürmek istediği için Hıristiyanlığa geçen bireyler gayriresmî olarak gözardı edildi.[13] Ancak yine de Hideyoshi özellikle Cizvitler'e karşı olan güvensizliğini sürdürdü. 5 Şubat 1590 tarihinde ilk defa Hıristiyanlar infaz edildi. Hıristiyanlığa dönen diğer Japonlar'a örnek olması için idam edilen 26 kişinin arasında Avrupalı ve Meksikalı misyonerler de vardı. Ancak tüm bu önlemler bireysel olarak Hıristiyanlığı seçenlerden çok tebaasıyla birlikte Hıristiyan olan derebeylere karşıydı.[14] Tek tek bireylerin Hıristiyanlığını yönetimine karşı bir tehdit olarak görmeyen Hideyoshi daimyoların Hıristiyanlığı seçmesine karşıydı. Özellikle batı ile ticaret sonucu ateşli silahlar elde edebilme olasılığı olan ve ticaret nedeniyle daha zengin olan batı klanlarının derebeylerinin Hıristiyan bir ittifak kurma ihtimali şogunluğa karşı

---

[12] J. M. Kitagawa, *Religion in Japanese History* (Columbia University Press, 1966). S.144

[13] 梨 "枹槽ワ鏃僜啗ラ蹬贖：鏃僜啗ワ㊄㋣㊤㊒ワ埒鼯."[kei "nippon no kindai ka to kiritsu: kindai ka no ētosu no mondai."] S.89

[14] 濤卞脳, *枹槽嘘輟(鏃噌翔)*, vol. 3 (Tokyo: 董臧, 2005). s.102 [hiroshi ooyake kino, nippon shiwa (kinko hen), vol . 3 (Tokyo : renkei, 2005).]

açık bir siyasî tehdit oluşturuyordu. Ancak Hideyoshi 1598 yılındaki ölümüne dek Hıristiyanlığın yayılmasına karşı etkili bir önlem alamadı.

Hideyoshi'nin de arkasında yetişkin bir varis bırakmadan ölümünden sonra ülke yeniden karışıklığa düşecekmiş gibi görünür. Ancak 1600 yılında batı klanlarından oluşan bir konfederasyon ile Tokugawa Ieyasu etrafında toplanmış doğu klanları arasındaki Sekigahara Savaşı'm kazanan Tokugawa Ieyasu üç yüzyıla yakın sürecek olan Tokugawa Şogunluğu'nu kurar. Bir nevi anayasa işlevi görecek Tokugawa Hâne Yasaları'nı yazıya döküp yürürlüğe koyduktan ve kalıcı müesseseler kurduktan sonra 1625 yılında emekliye ayrılarak yerini oğlu Iemitsu'ya bıraktı. Bununla birlikte hem Ieyasu hem de oğlu Hidetada ve torunu Iemitsu Hıristiyan misyonerlere karşı olan şüphelerini sürdürdüler. Bu arada o âna kadar rakipsiz olarak ticari avantaj sağlayan Portekizli ve İspanyollar'a Hollandalı ve İngilizler de katıldı. Katolik Portekizli ve İspanyollar'ın aksine Protestan olan Hollandalı ve İngilizler dinlerini yayma konusunda herhangi bir girişimde bulunmadıkları gibi Japon otoriteleri Katolikler'e karşı uyarmaktaydılar. Zaten Katolik misyonerlere karşı şüpheleri olan Japon yöneticilerin bu şüphesine yeni gelen Avrupalılar'ın Portekizli ve İspanyollar'ın sömürge yapacakları ülkelere misyoner gönderdikleri ve Filipinler'deki üslerinden saldırarak Japonya'yı işgale hazırlandıkları yönündeki uyarıları da eklenince Şogunluk Katolikler'e karşı daha sert şekilde cephe alarak tüm yabancı misyonerlerin sınır dışı edilmesini emretti. Bu emir 1640 yılına kadar defalarca yinelendiyse de Portekizli ve İspanyollar'la olan ticaretlerini kaybetmek istemeyen derebeylerce uygulanmadı.[15]

1637 yılında Kyushu Adası'nda bulunan Shimabara Yarımadası'nda vergiler ve kıtlık yüzünden patlak veren köylü ayaklanmasına buradaki yoğun Hıristiyan nüfus ve yine Hıristiyan olan samuray ve roninler[16] de katıldı.[17] Bunun sonucu olarak, o dönemde sık sık rastlanan sıradan bir köylü ayaklanması olarak başlayan ayaklanma kısa sürede bir Hıristiyan

---

[15] 廩欟 蛸泣, "確戎ヱワ(九)ブヴ(水)(名)焚磆へム粧儔絞晧沛ワ輿(二): 榮嚊穢吉溌 ア餬奸ィワ晧沛(名)偵囘ラへョ," *常瘠僎弼倥簿緯迭鮑* 51(2003). s.27-32 [oguri hideki, "seito he no yusaburi o katsuyou shi ta shakai ka jugyou no kokoromi: rekishi teki bunya 'sakoku' no jugyou o jirei toshite," Udai fuzoku chuu kenkyuu ronshuu 51 (2003).]

[16] Ronin/煽傯: Herhangi bir efendiye sahip olmayan ve dolayısıyla fiefini kaybetmiş olarak dolaşan ve genellikle tüccarlar ya da ihtiyacı olan diğer kişiler için paralı askerlik yapan samuraylara kelime anlamı "dalga adam" olan ronin adı verilmektedir. Özellikle 1600 yılındaki Sekigahara Savaşı sonrasında batı Japonya'da savaşı kaybeden taraftaki klanlara ait pek çok toprağa Şogunluk tarafından el konulmuş ve buradaki samuraylar fieflerini kaybederek ronin durumuna düşmüşlerdir.

[17] 茂磎脳, "騨御寮奸傯弗磯絋驟決酌栽レ驟ぺ(木)倣萎廔: 騨御ワア奸鮹啗ィワ蓁楴."s. 29 [miyuki, "nagasaki gaikoku jin kyoryuu chi kankei shiryou nikansuru ichi kousatsu: nagasaki no 'kokusai ka' no haikei."]

ayaklanmasına dönüştü. Daha önce çok sayıda dinî içerikli Budist ayaklanması görülmesine rağmen bir Hıristiyan ayaklanması Japonya'da ilk kez ortaya çıkmaktaydı. Hara Kalesi'ne sığınan isyancılara karşı Şogunluk güçleri bir yıl süren bir kuşatma sonucunda başarılı oldular. Bu kuşatma sırasında ilginç olan nokta Hollandalılar'ın savaş gemileri ile Şogun kuvvetlerine destek vermiş ve topları sayesinde kalenin duvarlarının düşmesine yardımcı olmuş olmalarıdır.[18] Bu olay Japonlar için bir dönüm noktası olmuştur. Katolikler'e karşı olan şüpheleri doğrulanmış olurken Hollandalılar'a karşı verdikleri destekten dolayı tam bir güven sergilemeye başlamışlardır. Böylelikle 1640 yılında ilan edilen bir fermanla Japonya'da Sakoku olarak adlandırılan kapalı ülke politikası uygulamaya koyulmuş ve üç yıl içerisinde ülkedeki tüm yabancıların izinsiz seyahati yasaklanmıştır. Ayrıca Japonlar'ın da ülke dışarısına çıkması ölüm cezasıyla yasaklanmıştır. Nagasaki açıklarında yapay Dejima Adası kurulmuş ve yabancı tüccarların ikâmeti bu ada ile sınırlandırılmıştır. Yalnızca Hollandalı, İngiliz, Çinli, Koreli ve Ryukyulu'lar ile resmî ticarete izin verilmiş bu ticaret ve ilişkiler de Şogunluğun sıkı kontrolü altında devam etmiştir.[19]

Geleneksel olarak tarihçiler son dönemlere kadar 1640 yılında başlayan ve 1868 yılında sona eren bu kapalı ülke politikasının mantıkdışı olduğunu ve Japonya'nın dış dünya ile olan ilişkilerini kısıtlayarak ekonomik ve sosyal gelişimini yavaşlattığını iddia etmiştir. Oysa dışlanan ülkeler Katolik olan ve dinlerini yayma amacının yanısıra sömürgeci amaçlarından da şüphenilen batılı ülkeler ve bölgeye daha sonradan Sibirya üzerinden ulaşan ve Orta Asya ve Kafkasya'dan sonra Doğu Asya'da

---

[18] 嘯冦 柝灘, "倏寤恍 -餬奸棰偬ワ倔磴妞睨辛違," *噸抂糎局卮寤帥帥賦篤緯惑嫺* 60 (2009). s.32 [yoshino seiji, "go oozu-sakoku jidai no sekai chiri ninshiki," doushishajoshidai manabu manabu jutsu kenkyuu nenpou 60 (2009).]

[19] Ronald P. Toby, "Reopening the Question of Sakoku: Diplomacy in the Legitimation of the Tokugawa Bakufu," *Journal of Japanese Studies* 3, no. 2 (1977); 幃 勝滀 ve 幟御 ぺ, "鴎奸レニヒ㈱妞媒鰛桓先吵(RIS)ラマワ確粋膝艙鴎奸レニヒ㈱卵穎穢妞媒叩勧レ騾ぺ㈱篤緯 (1)," *㊣肴㈠㋜帔篤緯* 57, no. 2 (2010) [sou hajime sei ve miyazaki kiyoshi, "kankoku niokeru chiiki kakushin taisei (RIS) to sono seitan keii: kankoku niokeru uchi hatsu teki chiiki shinkou nikansuru kenkyuu (1)," dezain gaku kenkyuu 57, no. 2 (2010)]; 悩碵 擦嚇, "攝逕庫澑餬妊僻レュノョ," *粧槧臧珞嚏帥* 1, no. 4 (1932); 寓瀾卵 槐卮, "1800惑㈠ヨワ㋐㋜㋓㊟㊍ワ桙皚レッ㈫㈱㈮ム儂唇妞桜," *傯桙迭噯· 俛漆寓帔傯桙帔陏桙啗帔絞篤緯脳蹤* 18 (2001) [kouda shigetomo, "sho ii kanei kusari kuni rei ni tsuki te ," shakai keizaishi manabu 1, no . 4 (1932); ookouchi tomoko, "1800 nen made no yōroppa no bunken ni araware ta ise chihou," jinbun ronsou : miedaigaku jinbungakubu bunka gakka kenkyuu kiyou 18 (2001)]; 蛸澈, "確戎ズワ㈨ブヴ㈱㈲焚碍へム糎儔絞晧沛ワ輿㈡: 榮嚏穢吉澆ア餬奸ィワ晧沛㈲偵囘ラへョ." [Eiju, "seito he no yusaburi o katsuyou shi ta shakai ka jugyou no kokoromi: rekishi teki bunya' sakoku' no jugyou o jirei toshite."]

da yayılmacı ve agresif bir politika güden Rusya'dır. Bu bağlamda bakıldığında kapalı ülke politikasının hiç de akıl dışı olmadığı anlaşılmaktadır. Japonya geleneksel olarak tarih boyunca ticarî ve diplomatik ilişkiler kurduğu Çin ve Kore gibi Asya devletleri ile ilişkilerine eskiden olduğu gibi devam etmiş yalnızca bu ilişkileri Şogunluk kanalları ile sınırlandırmış, yerel derebeylerinin doğrudan ticaret ve diplomasi ilişkilerini yasaklamıştır. Bunun amacı ise daha önce savaşan beylikler döneminde de görüleceği gibi dış ticaret ile zenginleşip askerî açıdan güçlenen derebeylerin yeniden aynı yolla güçlenerek Şogunluk otoritesine baş kaldırabilecek güce erişmelerini engellemektir. Bunun tek istisnası tarihi olarak Ryukyu Krallığı'nı vasal devlet olarak kendisine bağlamış olan Kyushu adasındaki Satsuma beyliğidir. Ryukyu ile olan ticaret Satsuma Beyliği' nin tekeline verilip sınırlandırılırken Kore ile olan ticaret Tsushima Adası üzerindeki So Beyliği üzerinden devam ettirilmiştir. Çinli tüccarların ise Dejima Adası'nda Hollandalılar ve İngilizler ile birlikte ticaretine izin verilmiştir.

Bu şekilde ele alındığında "kapalı ülke" politikasının ülkeyi düşünüldüğü kadar çok kapatmadığı görülmektedir. Kaikin adı verilen ve Japonlar'ın açık denizler ve okyanusa açılmasını engelleyebilecek büyüklükte gemiler yapmasını ve denizaşırı yolculuklarını engelleyen politikanın benzeri aynı dönemde Ming hanedanı tarafından Haijin adı ile[20] uygulanmıştır. Bu politikanın birincil amacı dış ülkelere karşı olmaktan çok içeride yerel güçlerin dış ticaret ile zenginleşerek güç dengelerini değiştirmesini engellemektir.[21] Bu bağlamda bakıldığında Japonya'nın iç ve dış savunma refleksi olarak geliştirdiği bu kapalı ülke politikasının yalnızca kullanılan terminoloji açısından değil mantık açısından da Doğu Asya'daki diğer komşularından farklı olmadığı görülmektedir. Ancak kısa süre sonra Mançu işgaline uğrayan ve Mançular'ın kurduğu Qing Hanedanı tarafından kapalı ülke politikasına kısmen son verilen Çin'den farklı olarak Japonya bu politikayı başarılı bir şekilde izlemeye devam etmiştir.

Tam da bu noktada Doğu Asya'nın iç dinamiklerinde o ana kadar devam etmekte olan Konfuçyüsçü dünya düzenini[22] sarsan bir başka olay

---

[20] Her iki kelime de aynı Çince karakterler olan 煜紛! şeklinde yazılmakta olup anlamı deniz sınırlandırmasıdır. Resmî olarak uygulamasa da pratikte Kore'de de Joseon Hanedanı benzer şekilde dış ülkelerle özellikle de İspanyol, Portekizli ve Ruslar'la olan ilişkilerini kısıtlamış, ancak Çin, Japonya başta olmak üzere diğer Asya ülkeleriyle olan ilişkilerini eskiden olduğu gibi sürdürmüştür.

[21] 櫨瀬 霖偕, "餌奸吠椋ワ㊈㊂㊍㊐㊇㊎僂ムモワ桅槽鑢榮," *脳蹤* 13(1990). s.12 [yanagisawa shigeya, " sakoku shoki no suwēden jin tachi no nippon henreki," kiyou 13 (1990).]

[22] Konfüçyusçü dünya düzenine göre Çin Çince olarak merkez ülke anlamına gelen zhongguo/中国dur. Ve Çin kültürünü ve medeniyetini kabul eden tüm diğer medeni devletler onun

meydana gelmiştir. Japonlar'ın daha önce Kore seferleri sırasında savaştıkları ve Moğollar'la yakın akraba olan göçebe Mançular Çin ve Kore'yi fethetmiş Kore'yi kendi vassalleri yapıp Çin'de Qing Hanedanı'nı kurmuştur. Bu noktadan sonra Japonya'da yabancı barbar istilası uzak bir ihtimal olmaktan çıkmış ve yanıbaşındaki bir dev olan Çin eğer barbarların yönetimi altına giriyorsa Japonya da aynı akıbete uğrayabilir görüşü ortaya atılmıştır. Bunun yanısıra Japonya'yı etkileyen bir başka görüş ise Çin'in barbarların yönetimine girdiği için artık merkez ülke olamayacağı, Tianxia'ya sahip olarak kalan tek ülke olan Japonya'nın artık Zhongguo yani merkez ülke olduğu görüşüdür.[23] Bu nokta'da Japonlar diğer Asya ülkelerine elçi göndermek yerine Çin'in eskiden yaptığı gibi merkezde durarak diğer ülkelerin elçilerini ağırlamayı tercih etmiş ve Kore, Ryukyu Krallığı ve kuzeydeki Ezo (günümüzdeki Hokkaido) adasındaki Ainular'ı vassal devletler olarak görmüştür. Buna uygun olarak da Japonya'dan askerî ve ekonomik açıdan çekinen bu ülkeler Japonya'ya elçiler yoluyla haraç göndermiş ve Çin'in yanısıra Japonya'nın da vassali olmuşlardır. Bu ben merkezli bakış açısı da Japonya'nın kendine yeterli bir dünya algısı sonucu dış ticarete çok ihtiyaç duymadığı düşüncesini geliştirmiştir. Dış ticaret yoluyla pek çok lüks tüketim maddesi için ticarete bağımlı olan Avrupa'nın aksine doğu Asya devletleri ipek, çay ve baharat gibi malları kendileri ürettikleri ve gıda üretimleri de tarım tekniklerindeki sürekli gelişim sayesinde kendi kendine yetecek durumda olduğu için bu görüş çok da yanlış değildi. Nitekim Çin dış ticarete açık olmasına rağmen batılılar Çin'den aldıkları lüks mallara karşılık Çin'e satabilecekleri afyon dışında birşey bulamamışlardır. Aynı durum Japonya ve Kore için de geçerli olmuş, bu da Japonya'da kapalı ülke politikasının sürekliliğini sağlamıştır.

Dışarıdan bir müdahale olmaksızın bu düzen belki de uzun bir süre daha devam edebilirdi. Ancak 19. yüzyıla gelindiğinde Avrupalı güçler kendi aralarındaki savaşlara son vermiş, Çin ile girişilen Afyon savaşları-

---

vassalidir ve Tianxia yani göğün hükmü altındadırlar. Bu düzenin dışında kalan "barbarlar" ise dışlanırlar ve bunların egemenliği kabul edilemez. Zhongguo ve Tianxia belirli bir coğrafi alandan çok bir kavramı nitelemektedir. Yani Çin merkezli dünya düzeni içerisine yeni giren devletler de katılabilirken "barbarların" yönetimine geçen bölgeler Zhongguo ve Tianxia dışında kalmaktadır. Mançular barbar olmalarına rağmen Çin'i ve Kore'yi fethetmiş ve Çin'de bir hanedan kurmuş Çinliler de bu yönetimi kabul etmişlerdir. Bu noktada Çin merkezli dünya görüşünde bir kırılma meydana gelmiştir.

[23] 檀 黼焕 , 澁傛 蹬碓, "瞭梵惑驌ヌ㈱桝啗惑驌レニヒ㈱騨御烘傯弓栞ワ盃擦レュヅョ : 騨御烘傯弓栞レ騏ペ㈱慌愉穢篤緯 マワ2," *桅槽慌愉帔僞軟磚脰迭桝鮑*, no. 499 (1997). s.167-170 [Riyou Hiroshi ve Nagai Norio, " tenmei nenkan kara bunka nenkan niokeru nagasaki toujin yashiki no kousei nitsuite : nagasaki toujin yashiki nikansuru kenchiku teki kenkyuu sono 2 ," nippon kenchiku gakkai keikaku kei ron bunshuu, no . 499 (1997).]

na beraber girerek Çin'i kolayca mağlup etmiş ve kapitülasyonlar imzalatmışlardır. Japonlar bu gelişmeleri dışarıdan takip etmiş, bu savaşlar sonrasında ise Japonya'nın da Çin gibi askerî bir hezimete uğramasından korkarak Amerikalı amiral Perry'nin Edo (günümüzdeki Tokyo) Limanı' na zırhlı gemisiyle gelerek dayattığı "ülkeyi açma" şartlarını ve "eşitsiz anlaşmalar" olarak adlandırılan kapitülasyonları imzalamıştır. Elbette bu Amerikan gemisi ve amiral Japonya'yı açmayı deneyen ilk kişi olmamıştır. Daha öncesinde özellikle Ruslar ve İngilizler Japonlar'a kapitülasyon imzalatabilmek ya da ticarete girebilmek için girişimlerde bulunsa da başarısız olmuştur. 1868 yılında Amerika Birleşik Devletleri ile yapılan anlaşmayı diğer ülkelerle yapılan anlaşmalar izlemiş, bu sırada 18. yüzyıldan itibaren ülkede yükselen milliyetçi düşüncelerden etkilenenler ülkeyi "barbarlara" açtığı gerekçesiyle isyan etmiş ve Şogunluğu devirerek 1886 yılında Meiji Devrimi adı verilen devrimi gerçekleştirmişse de yabancılarla ilişkiler daha da hız kazanmıştır. Bu politikanın belki de en büyük iki etkisi Japonya'yı sömürge olmaktan ve Hıristiyanlaşmaktan koruması ve kendi içerisinde kendisine özgü bir Japon kimliği ve bilinci oluşmasını sağlamasıdır. Osmanlı ve Çin'den farklı olarak Japonya'daki milliyetçi düşünceler 18. yüzyılda Avrupa'daki gelişme ve etkilerden bağımsız olarak meydana gelmiş ve kendisine özgü bir çizgi izlemiştir. Bu dönem Japon ekonomisi ve sosyal hayatı daha önce görülmemiş bir ekonomik ve sosyal canlılığa şahit olmuş, bu birikim Meiji devrimi sonrasında meydana gelen hızlı modernleşmeyi mümkün kılmıştır. Kısacası Kapalı Ülke politikası olumsuz bir çerçeveden çıkarılarak makul bir dış ve iç politika olarak değerlendirilerek incelenmeden Japonya'nın sonraki gelişimi de ancak bir "mucize" olarak algılanıp Japonya'nın kendine has çağdaşlaşma hareketi tam anlamıyla anlaşılamayacaktır.

İşte tarihî ve siyasî arka planı kısaca verilen bu "kapalı" dönemde Japonya'da meydana gelen dinî, felsefî ve ideolojik gelişmeleri göz ardı ederek bugün Japon olarak nitelendirebileceğimiz pek çok kültürel ya da sosyal öğeyi ancak "egzotik" ve "gizemli" olarak tanımlayabiliriz. Bu bağlamda Japonya'nın bu dönemdeki dinsel ve düşünsel gelişimlerini ele almak önemli olacaktır.

Azuchi ve Momoyama dönemleri[24] olarak adlandırılan dönemde Japonya siyasal birleşmeye tekrar kavuşmuştur. Ayrıca sosyal hareketlilik henüz devam ettiği için de toplumun değişik katmanlarından insanlar

[24] Adını Oda Nobunaga ve Toyotomi Hideyoshi'nin yönetim merkezleri olan Azuchi ve Momoyama kentlerinden alan bu dönem Japon kültürü açısından son derece canlı bir dönemdir. No tiyatrosu, çay seremonisi gibi Japonya'ya özgü pek çok sanat ve ince âdet bu dönemde bugünkü şekillerine kavuşmuştur.

biraraya gelip fikir alışverişini serbestçe sürdürebilmiştir. Çin modeline göre organize olmuş daha önceki Heian dönemi saray aristokrasisi ya da daha sonraki gayet katı Konfüçyusçu çerçeve içerisinde sınırlandırılmış Edo dönemi toplumu ile karşılaştırıldığında Toyotomi Hideyoshi gibi çiftçi köylü bir kökenden gelen birisinin dahi oldukça yüksek mevkilere gelebildiği bu dönemde Japon toplumu daha hareketli olmuştur denilebilir. Bu toplumsal hareketlilik din ve düşünce alanlarında da kendisini göstermiştir.

Japonya ve Budizm denildiğinde ilk olarak akla gelen Zen Budizmi' dir. Ancak bu Zen Budizmi'nin batıdaki popülaritesinden ileri gelir. Bugün de Japonya'daki en yaygın Budist Tarikatı olan Jodo Tarikatı 16. yüzyıl ve sonrasındaki dönemde de köylüler ve sıradan halk arasında son derece yaygındı. Aslında bu tarikatın sadece bir kolu olan militarist ve daha agresif Ikko kolu Kamakura döneminin sonunda siyasî otoritenin ortadan kalkması ve savaşan beylikler dönemine girilmesi ile birlikte daha çok güç kazandı. Özellikle birbiri ile savaşan ve gerek ağır vergilerle gerekse yağmalarla hırpalanan köylüleri tapınaklar etrafında organize ederek ikko ikki adı verilen Budist isyanlarını başlattılar. Bilhassa Oda Nobunaga bu isyanları bastırabilmek için büyük çabalar harcamak zorunda kaldı. Zamanla Jodo Tarikatı'nın sadece bir kolu olan Ikko ismi bu dönemde tüm Jodo Tarikatı için kullanılmaya başladı. Jodo Tarikatı'nın bu kadar fazla taraftar bulabilmesinde şüphesiz dönemin siyasî ve toplumsal gelişmeleri kadar Jodo Tarikatı'nın bugün olduğu kadar o gün de sıradan halka hitap edebilmesi etkili olmuştur. Bu tarikat eski bir Tendai Tarikatı rahibi olan Honen tarafından yine Japonya'nın siyasi ve toplumsal açıdan hareketli bir dönemi sırasında 1175 yılında kurulmuştur. Daha sonra kendisi gibi Tendai Tarikatı'nı terkeden öğrencisi Shinran tarafından düşünceleri yeniden yayılarak Jodo Shinshu adıyla Japonya'da oldukça yaygınlık kazanmıştır. Bu tarikatın ayırt edici özellikleri diğer pek çok dindeki halk dinî özelliklerinde de görüldüğü gibi uygulamasının basit olmasıyla kalmayıp herkese aydınlanma vaad edişidir. Japonca adı nembutsu olan ve "namu amida butsu" mantrası ile Amida Buda'nın adının temiz bir kalple ve anlamı üzerine konsantre olunarak zikredilmesi bu tarikatın temel uygulamasıydı. Bir başka özelliği ise mappo yani dharmanın sona erdiğine olan inançlarıydı. Buna göre insanlık bir devir geldiğinde o kadar yozlaşacaktır ki artık Buda'nın öğretisini öğretmek ve uygulamak mümkün olmayacaktır. Savaşlar ve yönetici sınıftaki bozulmalar mapponun gelişinin habercisidir. Ancak eğer kişi sürekli nembutsuyu zikredip eylemlerinde ve düşüncelerinde temiz olur ve Buda'nın yolundan ayrılmazsa tarikata da adını veren Jodo, yani saf ülkede yeniden doğabilir

ve bu dünyanın çilelerinden kurtulur. İşte bu temel öğreti etrafında örgütlenen Jodo Tarikatı Japonya'da kısa zaman içerisinde büyük bir yaygınlık ve güç kazanır.

Yine Japonya'da ortaya çıkan ve yaygınlık kazanan bugün de diğer tarikatlardan son derece farklı olmakla beraber oldukça yaygın olan bir tarikatsa Nichiren Tarikatı'dır. Kurucusu olan Nichiren'in (1222-82) adını taşıyan bu tarikatta Nilüfer Sutrası'na[25] özel bir önem verilmektedir. Tıpkı Nilüfer Sutrası'nda olduğu gibi Nichiren Budizmi'nde de her insanın bu dünyada ve bu hayatta Budalığa erebileceği iddia edilir. Bu görüş Budizm'in Budalığa erişebilmek için çeşitli hayatlar yaşanması ve çeşitli evrelerden geçilmesi gerektiği görüşünü yerle bir edip Budalığa ermeyi sıradan insanlar için de erişilebilir kılmaktaydı. Tıpkı Jodo Tarikatı gibi Nichiren de sıradan halka da nüfuz etmek istemiştir. Okuma yazma bilmeyen ya da az bilen sıradan halk için ritüeller ve basit uygulamalardan oluşan Shinto dini daha kolay gelirken bu gibi tarikatlar giderek saray elitinden çok sıradan çoğunluğa hitap etmeye yönelmişlerdir. Kurucu olan Nichiren yaşadığı dönemde iki kez sürgün edilmiş bir kez de idam edilmek istenmişse de bağışlanmıştır. Zen, Jodo ve Shingon gibi döneminin en büyük Budist okullarını açık ve sert bir dille eleştirmesi bu sürgün ve idam kararının ana gerekçesidir. Japonya'da saray erkânı ve samurayların Buda'nın yolundan ayrıldığını bu sebeple Moğollar tarafından cezalandırılacaklarını öngörmüş ve ölümünden sonra gerçekten de Kubilay Han tarafından Japonya'ya karşı iki sefer düzenlenince bazıları tarafından aziz ilan edilmiştir. Yaşadığı dönemde devlet otoritesi tarafından dışlanırken ortaçağlarda Kyoto ve çevresindeki tüccar sınıfı tarafından büyük bir takipçi kitlesine sahip olmuştur. Hepimizin Buda olduğumuz ve bu hayatta, sıradan yaşamlarımızı sürdürerek aydınlanabileceğimiz görüşü aydınlanmak için bir tapınağa ya da dağlara inzivaya çekilmek ya da günlerce meditasyon yapmak gibi sıradan insanlar için uygulaması zor diğer aydınlanma yollarına bir alternatif oluşturmaktaydı. Zamanla idolleştirilerek özellikle II. Dünya Savaşı öncesinde ve sırasında aşırı milliyetçiler tarafından bir takipçi kitlesi olmuş, ancak buna tezat olarak da savaş sırasında savaşa karşı çıkan tek tarikat Nichiren Tarikatı olmuştur. Bu kafa karıştırıcı olabilir, ancak Nichiren öldükten sonra müritleri farklı tapınaklar etrafında organize olmuş, ve bazıları milliyetçi bir çizgiye yönelirken diğerleri de son derece pasifist bir duruşa sahip olmuştur.

---

[25] Nilüfer Sutrası (Dilimize genellikle Lotus Sutrası olarak da çevrilir) Budizm'in en önemli eserlerinden birisidir. Budizm'in en yaygın geleneği olan Mahayana'nın adı ilk kez bu sutrada zikredilir. Sutra'da tüm varlıkların Buda doğasına sahip olduğu ve sonunda Budalığa erişebileceği vurgulanır.

Hem Jodo Tarikatı hem de Nichiren Tarikatı Japonya'da şekillenmiş, ve ülke kapılarını kapattıktan sonra Çin'den ve Kore'den din adamlarının gelişi de kesilince tamamen Japonya'ya özgü bir şekilde gelişim sergilemiştir. Bir başka ortak noktaları ise, her ikisinin de kurucularının eski bir Tendai Tarikatı rahibi olmasıdır. Japonya'daki Tendai Tarikatı kökenini Çin'den almakla birlikte pek çok değişikliğe uğramış ve Japonya'ya özgü bir hal almıştır. Zen Budizmi'nde meditasyona verilen önem, Nichiren Budizmi'nde Nilüfer Sutrası'na verilen önem, Jodo Tarikatı'ndaki zikir ve bunlara ek olarak mistisizm öğelerini de birleştirmekle kalmayıp, Şinto ve şamanizm gibi yerel dinlere de kucak açan kapsayıcı bir öğretiye sahiptir. İşte tüm bu yönleriyle Çin'de ilk kurulduğunda ve Japonya'ya geldiğindeki hedefi diğer ülkelere, bölgelere ve kültürlere de ayak uydurarak Budizm'in öğretisini tüm dünyaya yayabilmekken Bugün Japonya dışında çok az uygulayıcısı vardır ve Batı'da konunun uzmanları dışında çok az kişi varlığından haberdardır. Olağanca hoşgörüsü ve kapsayıcılığına rağmen Japonya'da Hiei Dağı'ndaki tapınak ve ona bağlı tapmaklarda organize olan Tendai Tarikatı Ortaçağlar'da diğer tarikatlarla olan ve zaman zaman savaşa varan kavgalarıyla ünlüdür. Japonya'ya ilk geldiğinde İmparatorluk ailesi ve diğer saray elitlerince hâmilik altına alınmış, zamanla da siyasî gücün yanısıra Shoei adı verilen savaşçı keşişlerin de merkezi olarak askerî güce de kavuşmuştur. Ancak sonunda Oda Nobunaga diğer savaşçı Budist tarikatlarına yaptığı gibi Hiei Dağı'ndaki Enryaku tapınağını da yıkmış ve Tendai Tarikatı'nı pasifize etmiştir. Ancak buna rağmen Tendai Tarikatı düşünsel alandaki varlığını sürdürmüş ve diğer tarikatları da etkilemeye devam etmiştir. Hem Nichiren hem de Jodo tarikatlarının kurucuları bu tarikatın mensupları olmakla kalmayıp kendi organziasyonlarını kurana kadar da keşişlerini Tendai Tarikatı'na bağlı tapınaklarda yetiştirmişlerdir. Tendai Tarikatı'nın başarısı büyük ölçüde kapsayıcılığından gelmektedir. Diğer tarikatlar genelde bir sınıfa ya da gruba hitap ederken Tendai Tarikatı içinde barındırdığı değişik öğelerle hemen her sınıfa ve gruba hitap edebilmiştir.

Öte yandan Batı'da en çok tanınan tarikat olan Zen ilk Şogunluk olan Kamakura Şogunluğu'nun kurulmasından itibaren samuray sınıfı ve Şogunluk ile sıkı ilişkiler içerisinde olmuş ve özellikle samuraylar arasında yaygınlık kazanmıştır. Özellikle Hideyoshi'nin iktidarı sırasında Zen bugün birlikte anıldığı Cha no Yu, yani çay töreni ve diğer uygulamalarla kültürel manada da daha çok öne çıkmaya başlamış, haiku şiiri ve resim, güzel yazı ve hattâ savaş sanatlarının düşünsel altyapısına öncülük etmiştir. Edo döneminde de bu durum değişmemiş hatta daha da ileri gitmiştir. Belki de bugün Batı'da Zen'i daha çok tanımamızın sebebi bu düşünsel

ve felsefi alanlarda Şogunluğun ve savaşçı sınıfın hâmiliği altında yaptığı öncülüktür. Bugün Japonya'da çay seremonisi, ikebana (çiçek düzenleme sanatı), kaligrafi, haiku, savaş sanatları, resim, seramik, felsefe gibi alanların hiçbirisinde Zen'in etkisini göz ardı ederek hareket edemeyiz ya da yorumda bulunamayız. Ancak Japonya'da Zen'i Çin'den ya da Kore'den ayıran bazı noktalar vardır. Öncelikle barışçı bir felsefeye sahip olan bir Budist Tarikatı olan Zen'in Japonya'daki takipçileri ve hâmileri çoğunlukla savaşçı sınıftı. Ve savaşçılara savaş döneminde pasifist bir politika önermek çok da mümkün değildi. Japonya'da Zen Çin'den gelen Daocu akımların da etkileriyle savaşı ve ölümü de insan yaşamının birer parçası olarak görmekteydi. Ayrıca buna savaşçı samurayların kendi yorumları da eklenmişti. Miyamoto Musaşi ve Yagyu Munenori gibi geride önemli eserler bırakan iki büyük savaşçının kitaplarındaki düşünce incelendiğinde Zen'in Daoculuk'tan aldığı etkiler daha da açıkça görülecektir. Ayrıca Japonya'yı yeniden birleştirip 250 yıldan uzun süren bir barışı sağlayan Tokugawa Şogunluğu da savaşçı sınıfa artık savaşçıdan çok bürokrat olarak ihtiyaç duymuş ve beyliklerin de kendi arasında savaşı yasaklamıştır. Bunu yaparken Hâne Yasaları (Buke Shohatto ya da Buke Hatto) denilen ve savaşçı sınıfın davranışlarını yöneten yasalar yürürlüğe konulmuş, geleneksel savaş sanatları okulları da zamanla Zen etkisi altında daha barışçıl bir felsefeyi de bünyelerine katmaya başlamıştır ve bugün Buşido dediğimiz "savaşçının yolu" anlamına gelen ancak 20. yüzyılda Amerika' da yaşayan bir Japon tarafından ortaya atılan barışçıl bir savaş sanatları felsefesinin ortaya çıkışı yine Zen sayesinde mümkün olmuştur.

Edo dönemi boyunca Şogunluk dinsel alanda barışı Budizm'i himayesi ve kontrolü altına alarak sağlamış, ideolojik alanda ise Yeni Konfüçyusçuluk adı verilen Konfüçyusçuluğun Zhu Xi kolu sayesinde sağlamıştır. Bildiğimiz Konfüçyusçuluğu Budizm ve Daoizm'den aldığı düşüncelerle harmanlayan bu okula Şogunluk tarafından önce şüphe ile bakıldıysa da gerek bürokrasiye olan katkıları gerekse ideolojik açıdan getirdiği yenilikler ve faydalar sebebiyle himaye altına alınmış ve bir nevi devlet ideolojisi yapılmıştır. Konuyu bilmeyenlerin düşündüğünün aksine Konfüçyusçuluk bir dinden çok bir düşünce sistemidir denilebilir. Toplum sınıflara ayrılır ve toplumda bireylerin ilişkileri hiyerarşik düzene göre yönlenir. Bu sayede toplumsal uyum ve barış sağlanır. Ancak eğer kişi yerini bilmez ve toplumdaki durumuna göre davranmazsa uyum bozulur ve toplumsal barış sağlanamaz. Kişinin üstlerine karşı görevlerini eksiksiz ve sorgulamadan yerine getirmesini söyleyen bu düşünceye göre kişi öncelikle ailesine karşı, sonra üstlerine karşı sorumludur. Tabi tüm bu düzenin en tepesinde de tüm ulusun babası olan İmparator oturur. Ancak

Japonya'da bu düşünce değişikliğe uğramıştır. Aileye olan sadakat yerine kişinin klanına olan sadakati, klan liderinin de ailesi yerine Şogun'a Şogun'un da İmparator'a olan sadakati öne çıkarılmıştır. Bu düşünce tarzı Japon kültürüne o kadar işlemiştir ki, dilde bile etkilerini görebiliriz. Bir kişi "düzgün" bir Japonca konuşmak için karşısındaki kişinin ve kendisinin cinsiyeti, sosyal statüsü ve durumunu göz önüne almalı ve buna uygun bir saygı dili seçmelidir. Hiçbir zaman resmen devlet ideolojisi ya da resmî ideoloji olmasa dahi bu düşünce sistemi Japonya ve genel hatlarıyla tüm Doğu Asya'da bugün dahi son derece etkilidir. Hâlâ Japon televizyonu NHK'nin yabancılara Japon kültürünü tanıttığı programlarda arabaya otururken nasıl statünüze göre bir yer seçildiğininin anlatıldığını görebilir, dilin ve toplumsal davranışların yanısıra dış politikada dahi bu "uyuma" yönelik söylemleri Japon ya da Çin basınında duyabilirsiniz.

Edo döneminde ülkenin kapatılması ile başlayan ve Japonya'da kendine özgü gelişen tüm bu düşünce akımları ve toplumsal barış hiç bozulmayacakmış ve sonsuza kadar devam edecekmiş gibi görünürken yabancılar yalnız bıraktıkları Japonya'nın yeniden kapılarını çalmaya başladılar. Ve yukarıda anlatıldığı gibi Japonya kapılarını açmakla kalmayıp bunu izleyen siyasî kargaşada Şogunluk da devrilerek İmparator Meiji yeniden "iktidara geldi". Ve "Japon mucizesi" olarak adlandırdığımız çağdaşlaşma hareketi başlayarak Japonya kısa sürede bir dünya gücü olmayı başardı. En azından pek çok tarihçi ve düşünür böyle olduğunu iddia etti. Ancak yenileşme hareketleri zaten Edo döneminde başlamıştı. Tokugawa Şogunluğu Afyon savaşlarında Çin gibi bir devin hezimete uğradığını görmüş ve kendisi de ülkeyi açmaz ve en azından askerî açıdan modernize etmezse aynı kaderi kendisinin de beklediğini görmüştür. Hızla modern bir donanma kurmaya girişilmiş ve bu donanma Şogunluk devrildikten sonra dahi Meiji'ye bağlı güçlere karşı Hokkaido Adası'nda direnişi sürdürmeyi başarabilmiştir. Ayrıca Şogunluğu deviren güçlerin ideolojileri de yine Edo döneminin ürünüdür. Şu ana kadar Japonya ile ilgili bahsetmediğimiz ancak Japonya'dan çıkan bir din olan Şinto dininin ve metinlerinin yeniden yorumlanmasına dayanan Wagaku gibi düşünce okulları, Mito ve Shingaku gibi düşünce okulları ile birleşince son derece etkili bir ideolojik çerçeve oluşturmuş ve İmparatorun iktidarının Şogunluk tarafından çalındığı ve kötüye kullanıldığı, ayrıca ülkenin yabancılara açılarak kirletildiği temel düşünceleri etrafında oluşan Sonno Joi (İmparator'a saygı barbarları kovma) hareketi etrafında pek çok alt sınıfa mensup samuray –klanlarını terk ederek– organize olmuştur. Ve sonunda Şogunluğun devrilmesi ve Meiji yenileşmesine götüren Bakumatsu adı verilen ihtilal olmuştur. Bu düşünce okulları tıpkı Avrupa'daki Romantizm hare-

ketinde olduğu gibi –ancak Avrupa'dan bağımsız olarak ve farklı güdülerle– Japonya'nın en eski kaynakları olan ve Budizm'in etkilerini taşımayan Kojiki ve Nihonshoki gibi en eski mitolojik eserlere inmiş ve burada ne Şogunluk ne de Yeni Konfüçyusçuluk ya da Buda bulmuş, sadece Japonya'yı koruyan tanrılar ve onların soyundan gelerek onların adına ülkeyi yöneten imparatorlar bulmuşlardır. Avrupa'da olduğu gibi yükselen milliyetçiliğe Japonya'nın da çağdaş uluslar arasına katılarak güçlenmesi gerektiği düşüncesi de eklenmiş, bunu ise mümkün kılan Edo dönemindeki uzun barış sayesinde güçlenen ve sermaye biriktiren ancak Konfüçyusçu dünya düzenine göre üretimde bulunmayıp mal alıp sattıkları için en alt sınıf olarak görülüp pek çok haktan mahrum edilerek horlanan tüccar sınıfıdır. Şinto dini yeniden yorumlanıp devlet Şintosu dediğimiz haliyle önce milliyetçiliğe sonra da ırkçılığa varan halini almış, ancak II. Dünya Savaşı sonrasında bu yoldan tekrar dönülmüştür.

Japonya'nın yukarıda kısaca bahsedilen ve kapılarını dış dünyaya kapatarak kendine özgü bir şekilde geliştirdiği tüm bu dinî, felsefî ve ideolojik akımları anlayabilmek için elbette daha derinlemesine bir okuma gerekmektedir. Bu akımların ve kısa bir makaleye sığamayacağı için bahsedemediğimiz daha küçük diğer akımların her biri için kuşkusuz ciltlerce kitap yazılabilir. Ancak genel bir panaroma olarak bakıldığında bile Japonya'nın modernleşmesinin arkasında bu "mantıkdışı" kapalı ülke döneminde gelişip filizlenen bu akımların olduğu ve Japon modernleşmesinin de dışarıdan dayatılarak ya da mucizevî bir şekilde aniden olmayıp kökenlerini yine bu dönemin gelişmelerinden aldığı görülecektir.

KAYNAKÇA

Atwell, William S. "A Seventeenth-Century 'General Crisis' in East Asia?". *Modern Asian Studies* 24, no. 4 (1990): 661-82.

———. "Some Observations on the "Seventeenth-Century Crisis" in China and Japan." *The Journal of Asian Studies* 45, no. 2 (1986): 223-44.

Ayusawa, Shintaro. "Geography and Japanese Knowledge of World Geography." *Monumenta Nipponica* 19, no. 3/4 (1964): 275-94.

Bailey, Beatrice M. Bodart. "Kaempfer Restor'd." *Monumenta Nipponica* 43, no. 1 (1988): 1-33.

Boxer, C. R. "When the Twain First Met: European Conceptions and Misconceptions of Japan, Sixteenth-Eighteenth Centuries." *Modern Asian Studies* 18, no. 4 (1984): 531-40.

Broadbridge, Seymour. "Economic and Social Trends in Tokugawa Japan." *Modern Asian Studies* 8, no. 3 (1974): 347-72.

Cieslik, Hubert. "Die Goningumi Im Dienste Der Christenuberwachung." *Monumenta*

Nipponica 7, no. 1/2 (1951): 102-55.

Elliott, Mark C. "The Limits of Tartary: Manchuria in Imperial and National Geographies." *The Journal of Asian Studies* 59, no. 3 (2000): 603-46.

Flershem, Robert G. "Some Aspects of Japan Sea Trade in the Tokugawa Period." *The Journal of Asian Studies* 23, no. 3 (1964): 405-16.

Frei, Henry. "Japan Discovers Australia. The Emergence of Australia in the Japanese World-View, 1540s-1900." *Monumenta Nipponica* 39, no. 1 (1984): 55-81.

Goto-Jones, C. S. "Transcending Boundaries: Nishida Kitarō K'ang Yu-Wei, and the Politics of Unity." *Modern Asian Studies* 39, no. 4 (2005): 793-816.

Hall, John Whitney. "E. H. Norman on Tokugawa Japan." *Journal of Japanese Studies* 3, no. 2 (1977): 365-74.

Hara, Takemichi. "Korea, China, and Western Barbarians: Diplomacy in Early Nineteenth-Century Korea." *Modern Asian Studies* 32, no. 2 (1998): 389-430.

Impey, Oliver. "Japanese Export Art of the Edo Period and Its Influence on European Art." *Modern Asian Studies* 18, no. 4 (1984): 685-97.

Jansen, Marius B. "Rangaku and Westernization." *Modern Asian Studies* 18, no. 4 (1984): 541-53.

Kazui, Tashiro, and Susan Downing Videen. "Foreign Relations During the Edo Period: Sakoku Reexamined." *Journal of Japanese Studies* 8, no. 2 (1982): 283-306.

Keene, Donald. "Japanese Writers and the Greater East Asia War." *The Journal of Asian Studies* 23, no. 2 (1964): 209-25.

Keiji, Nagahara, and Kozo Yamamura. "Reflections on Recent Trends in Japanese Historiography." *Journal of Japanese Studies* 10, no. 1 (1984): 167-83.

Kishimoto-Nakayama, Mio. "The Kangxi Depression and Early Qing Local Markets." *Modern China* 10, no. 2 (1984): 227-56.

Kitagawa, J.M. *Religion in Japanese History*. Columbia University Press, 1966.

Lee, John. "Trade and Economy in Preindustrial East Asia, C. 1500-C. 1800: East Asia in the Age of Global Integration." *The Journal of Asian Studies* 58, no. 1 (1999): 2-26.

McC, B. R. K. S. Chandler. "傯驌ラ絞帗：嘆絞帗ラマワ榮嚏." *碩沛嘆絞簷帗鮞轜* 4, no. 1 (1982): 103-19.

Miller, F.P., A.F. Vandome, and J. McBrewster. *Oda Nobunaga*. VDM Publishing House Ltd., 2009.

Rudolph, Richard C. "Thunberg in Japan and His Flora Japonica in Japanese." *Monumenta Nipponica* 29, no. 2 (1974): 163-79.

Toby, Ronald P. "Reopening the Question of Sakoku: Diplomacy in the Legitimation of the Tokugawa Bakufu." *Journal of Japanese Studies* 3, no. 2 (1977): 323-63.

倍扔桮, 恳訣. "榮嚏穟偵幟ワ辱辛違レニヒ㈱ア㋐5月㋁㋂㋃品檀ィレュヅョ." *榎悩帗贅簷帗傯桮帗儔脳蹤* 70 (2001): 51-61.

滕滀, 幃, and 幊御 ベ. "鴎釘レニヒ㈱妣媒鰡桓先吵(Ris)ラマワ確辩膝艏：鴎釘レニヒ㈱卵穎穟妣媒昕勳レ驟ペ㈱篤緯(1)." *㊣㊒㊀㋂帗篤緯* 57, no. 2 (2010): 83-92.

扒鮭, 棗冕, and 槁吪 桅憾. "5.イ5朋㊙㊍㊐2077桍槽餜釘ゥレニヒ㈱cg吵克：
1朋㊐cg棋磚吵克ワ蘘噂趙(<廩瘓鮑>㊎㊓㊋女㊐㊍㊐㊗㊐㊦吵克ワ槓桓哲嚴ゲピピ㈠ヨ
鼓ム㊎㊓㊋女㊐㊍㊐㊗㊐㊦吵克ゲ)." *棋勉挼嫻㋐㊎㊓㊋伹帔儔轖：棋勉挼嫻㋐㊎㊓㊋伹* 63, no. 2 (2009): 166-69.
"挼嫻餜釘左㊟9朋㋐レ驂牏㋀鏗㈱肖釘." *㊐㊙㋐㋐㊗㋐㊍㊐㋐篤緯* 32, no. 2 (1982): 111-11.
擦嚥, 惘碓. "攝逕庫澁餜妊僝レュノョ." *粧槩臧琯嚏帥* 1, no. 4 (1932): 803-12.
柝灟, 嚨冕. "傚窩恍 -餜釘棰偺ワ倔磴妣睨辛違." *嘶扔粧局卮窩帥帥賊篤緯惑嫻* 60 (2009): 118(21)-07(32)-18(21)-07(32).
栔, 蹄邕. "桍槽ワ鏃偺啗ラ蹬贛：鏃偺啗ワ㊄㋐㊤㊒ワ埕趨." *傯驌懋擦ラ艷啗：導蚓局卮窩帔艷帔阨柷滿艷啗挼嫻帔遣偏惑嫻* 1 (1996): 1-19.
悅卮, 斬櫙. "<迭艷>畫豐 b ワ擦繄：倥釘艷啗噣幼ワ濛攔棰偺." *褰冕篤緯腦蹤* 6 (1998): 39-51.
槐卮, 窩瀾卵. "1800惑㈠ヨワクヲスⓐ㊍ワ艷皚レッ㈱㈱㊍ム儂唇妣桜." *傯艷迭噯：佝霖窩帔傯艷帔阨佝啗帔絞篤緯腦蹤* 18 (2001): 129-39.
濤卞腦. *桍槽嚏鰩(鎃噲翔)*. Vol. 3, Tokyo: 董臧, 2005.
焚侻, 廔邕. "槫￣鎩準兮47惑驌ワ練穠ラア櫏妞莊糘ィレヌ㊎ペ㈱抜掌嚏穢婓廋：
濛攔棰偺ワ桍槽抜掌嚏ワ侻桐鰹." *樓惱帔鬢窩帔傯艷帔儔腦蹤* 80 (2006): 143-76.
腔,倥冕.
"＋椳レ㋀㈱澴資ヱワア餜釘僝ィ卞糖レュヅョ(倉椹窩帔嚏帔儔缸傚喜傚奄窩儔阨儔篤緯穎賭踶梔)." *倉椹嚏帥* 51 (2006): 224-25.
茂磉腦, 焼噱. "騨御寠釘傯弗磕妞驟決酌栽レ驟ペ㈱侻婓廋：騨御ワア釘鮒啗ィワ蓁槲."
騨御窩帔磕帔確祝㋐安㋐腦蹤 5 (1997): 17-36.
蝑泣, 廩欐. "確戎ヱワ㈨ブヴ㈱㈱焚磆へム糘儔絞晗沛ワ輿㈡：
榮嚏穢吉冕ア餜釘ィワ晗沛㈱偵囘ラへョ." *常窩僕弼倥篤緯迭鮑* 51 (2003): 42-51.
霖侶, 櫨瀨. "餜釘吠槮ワ㊒㊂㊍㋐㊦㋐傯ムモワ桍槽鑩榮." *腦蹤* 13 (1990): 1-15.
鬲焅, 櫨, and 澁脩 蹬碓. "癟梵惑驌ヌ㈱桝啗惑驌レニヒ㈱騨御坱傯弓棄ワ盃擦レュヅョ：
騨御坱傯弓棄レ驟ペ㈱慌翛穢篤緯 マワ2." *桍槽慌翛帔儔軑磚脰迭桝鮑*, no. 499 (1997): 163-70.

JAPON TOPLUMU VE DOĞA

Ali Volkan Erdemir

İşte tüm hepsi,
İki hiçlik arası
Salyangoz izi.[1]

GİRİŞ[2]

Japonya yılda ortalama bin kez depremlerle sallanır; 1923'te Tokyo merkezli büyük Kantō depreminde yüz kırk üç bine yakın kişi yaşamını yitirmiştir. Depremlerin ardından gelen dev dalgalar (*tsunami*), adalardan oluşan Japonya'da büyük yıkım ve can kaybına sebep olur; 1896 yılındaki depremin ardından yirmi metreyi aşan dev dalgalar yaklaşık yirmi iki bin kişinin canını almıştır. Yüzyıllar boyunca iki yüzü aşkın volkanın gazabından etkilenmiş Japonya halkı son yıllarda başka bir felaketle yüz yüze gelmektedir: nükleer santraller. 2011 yılı Mart ayında Fukushima'daki nükleer santralde patlamalar meydana gelmiştir. Deprem, dev dalgalar, volkanlar gibi afetlere kendi eliyle nükleer felaket olasılığını ekleyen Japon toplumunun doğa ile ilişkisinin incelenmeye değer ilginç bir konu olduğu düşünülmektedir. Takahashi ve Yoshida, günümüzde Japonlar'ın mekanikleşen doğa algısının toplumu olumsuz etkilemesine rağmen Japonlar'ın *hanami*[3] ve *kōyōkari*[4] gibi mevsimsel olayları önemsemekten

---

[1] Ali Volkan Erdemir (2011). "Haikular". *Kurgu Düşün Sanat Edebiyat Dergisi*, Sayı:9, Eylül-Ekim, s.107.

[2] Bu yazının oluşum sürecindeki yönlendirmeleri için Filolog Neslihan Küçükler'e (M.A.) teşekkür ederim.

[3] *Hanami*, çiçek seyretmek anlamına gelir. On ikinci yüzyılda asilzadeler arasında bir Budist töreni olarak başlayan bu gelenek on yedinci yüzyıl sonunda tüm Japonya'da yaygın bir etkinlik halini almıştır. Kiraz çiçeklerinin sadece birkaç günlüğüne açıyor olması, bu dünyanın

vazgeçmediklerini belirtir.[5] Izumi Shigesaro ise Japonlar'ın doğa ile kurdukları ilişki konusunda karamsardır. Ona göre Japonlar'ın kendilerini doğayla bir görmeleri eski zamanlarda kalmış, (doğayla bir olup) doğayı korumak yerine artık onu uzaktan seyreder hale gelmişlerdir.[6] Dahası, İzumi'ye göre, doğa ile tanrı arasında kurulan ilişki de zayıflamıştır; festivaller gibi geleneksel kutlamalar ilk anlamını yitirmiş, festivallerde artık doğa-inanç-tanrı arasında bağ kurulmaz olmuştur.

Bozkurt Güvenç ise Japonlar'ın doğanın ne kölesi ne de efendisi olduklarını; doğayı iyi tanıyarak onunla birlikte olmaya, ondan yararlanmaya çalıştıklarını, diğer bir deyişle, Japonlar'ın doğayla uyumlu, doğayla birlikte yaşadıklarını belirtir.[7]

Peki, geçmişten günümüze depremler, dev dalgalar ve volkanlar gibi afetler karşısında Japon insanının doğa ile kurduğu ilişki; günümüzde doğayı karşısına alıp bedelini ödemekten kaçamadığı nükleer santraller karşısındaki tutumu; mevsimlere göre doğa ile kurduğu ilişki ne tür özellikler göstermektedir? Bu yazıda bu sorulara yanıt aranmıştır.

JAPONCA'DA DOĞA SÖZCÜĞÜ

İnsan elinin değmediği yer ve bölge anlamında kullanılan doğa (Japoncası *shizen*) sözcüğü, ancak Meiji Dönemi ortalarından sonra *nature* sözcüğünün karşılığı olarak düşünülmüş,[8] Japonya'da on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğine kadar doğa/*shizen* sözcüğünü kullanma gereği duyulmamıştır. Bu döneme kadar Japon toplumunda doğanın nasıl algılanmış olduğu konusu bir sonraki kısma bırakılıp burada doğa/*shizen* sözcüğü hakkında bilgi verilecektir.

Japonya, Tokugawa Dönemi'nin (1603-1868) sonlarından itibaren üç yüz yıla yakın süren kapalılık politikasını sona erdirmiştir. Meiji Dönemi'nde (1868-1912) yoğunluk kazanan Batılılar'la temasla siyasî ve ticarî

---

değişken ve sürekli olmadığına işaret eder. Bundan ötürü de kiraz çiçeği savaş alanındaki samurayların ruhunun simgesi olarak da kabul görmüştür. Detaylı bilgi için *bkz.* Honna Nobuyuki and Bates Hoffer (1986). *Nihon Bunka wo Eigo de Setsumei suru Jiten.* Yuhikaku Publishing: Tokyo, s. 76.

[4] Sonbahar mevsiminde rengi kırmızıya dönmüş yaprakları izlemeye gitmek; kırmızı yaprak peşinde koşmak.

[5] Takahashi Takao ve Yoshida Rika (2005). "Shizen no Supirichiariti", *Journal of Culture and Humanities* 84, Kumamoto University, s. 66.

[6] Izumi Shigesaro (1999). " Cha no Yu to Nihonjin no Shizenkan", *Bulletin of Liberal Arts and Sciences* 17, s. 10.

[7] Bozkurt Güvenç (1995). *Japon Kültürü*, Beşinci baskı, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, s. 340.

[8] Numata Makoto (1994). *Shizen Hogo to iu Shiso.* Iwanami Shoten. (ja.wikipedia.org/wiki/繭玉 dipnot 16. erişim tarihi 21.01.2012)

ilişkiler gelişmiş, bunlara koşut olarak yaşanan kültürel etkileşimle de Batı dillerinden Japonca'ya *nature* sözcüğü girmiştir. Bu yıllarda İngilizce ve Fransızca'daki *nature* ile Almanca'daki *natur* sözcükleri bu dillerde günümüzdeki anlamıyla yer alırken, bu sözcüğün Japonca'da önceleri *banyu*, yani varlıkların bir arada bulunması olarak idrak edildiği, sonradan *shizen* anlamını kazandığı tahmin edilmektedir. *Banyu* her türlü varlığı işaret eder ancak *bansho* gibi sözcüklerle bir arada düşünüldüğünde tüm varlıkların tek bir prensibe uymadığı, birleşip oluşturdukları forma nüfuz ederek bir yan anlam oluşturduğu anlaşılır. Paul Èmile Littrè'ın (1801-1881) hazırladığı Fransızca sözlükte (1970 basımı) *nature* şu anlamlarıyla verilir:[9]

a) Evreni oluşturan tüm varlıkların birliği. Organik olmayan maddeler, bitkiler, hayvanlar.

b) Doğa kanunlarının yapısının kişiselleştirilmesi. (Doğaya borcunu ödemek=ölmek)

Bu dönemde Japonya'daki doğa sözcüğünün anlamı hakkında başvurulabilecek en iyi kaynaklardan biri James Curtis Hepburn'ün[10] hazırladığı sözlüktür (1886, beşinci baskı; ilk baskı 1872). Bu sözlüğün İngilizce-Japonca kısmında *nature* sözcüğünün karşılıklarının bulunduğu sayfada *shizen* sözcüğü yer almadığı gibi, Japonca-İngilizce kısmında ise *shizen* sözcüğünün karşılığı olarak *nature* sözcüğü yer almamaktadır.[11]

Peki, Hepburn "nature" sözcüğünün anlamına karşılık olarak hangi sözcükleri vermiştir?

Bunlar; *banyu*, *uchu*, *tenri* ve *sho*, *shitsu*, *mochimae* olarak iki grupta toplanarak ele alınmış. Sözlükte *banyu* sözcüğünün karşılığı için var olan her şey, uzay; *uchu* için gökkubbenin altındaki her şey, evren verilmişken *tenri*'nin karşılığı verilmemiş; *sho* için kalite, yapılış; *shitsu* için yapılış, yapı, içerik, madde; *mochimae* için yapı, uygun, özgün, karşılıkları yer alır. Bu açıklamalara bakıldığında Hepburn'e göre *nature* sözcüğünün bir varlığın genel yapısı ve bir şeyin kendine özgü yapısına işaret eden bir kullanıma sahip olduğu anlaşılıyor. Hepburn aynı sözlükte, *shizen* sözcüğüne karşılık olarak ise "kendiliğinden olan, kendiliğinden, doğuştan olan,

[9] Otake Takaaki (1993). "Nihonjin no 'shizenkan'- NATURE ga inyūsareru Izen to Ikō", *Journal of Edogawa Women's College* 8, s. 57.

[10] J. C. Hepburn (1815-1911), bilinen ilk Japonca-İngilizce sözlük yazarı ve Japonca'nın Latin harfleri ile yazılması/transliterasyon uygulamasını ortaya koyan kişi olarak tanınır. Asıl mesleği tıp doktorluğudur ve Japonya'da misyoner olarak da bulunmuştur. Hepburn'e Japon Hükümeti tarafından Japonya'ya katkılarından dolayı 1905 yılında *The Order of Rising Sun* nişanı verilmiştir.

[11] Otake, *a.g.e.*, s. 57.

şüphesiz" sözcüklerini vermiş.[12] Yine, Otake'nin de tespit ettiği gibi, *nature* sözcüğü ad olarak ele alınırken, *shizen* sözcüğü ön ad ya da belirteç olarak kullanılmış. Tüm bu açıklamalar da Hepburn tarafından hazırlanıp 1886 yılında basılan sözlükte *shizen* sözcüğünün *nature* anlamını taşımadığını gösterir.

İLKEL ÇAĞLARDA JAPON İNANCI

On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğine kadar doğa sözcüğünü kullanma gereği duymayan Japon toplumunda doğanın nasıl algılandığı sorusunun yanıtını Japonlar'ın ilkel çağlardaki inançlarında aramak gerekir.

Japonya'da doğanın algılanışın temellerinin Jömon Dönemi'ne (MÖ 300 yıllarına değin süregelen dönem) kadar uzandığı görülmektedir. Izumi, Ainu[13] kültüründe "öbür dünya" inancının dört temele dayandığını belirtir:[14]

Birincisi, öbür dünya, bu dünya ile zıt olarak düşünülse de, aslında buradan tümüyle farklı değildir. Öbür dünyada cennet ve cehennem yoktur; bu yüzden de ölüm sonrası yargılanma olmayacaktır.

İkincisi, kişi öldüğünde ruhu bedenden ayrılıp öbür dünyaya geçer ve orada kendisini bekleyen atalarının ruhlarıyla birlikte yaşar. Yaşarken çok ağır günahlar işleyen insanlar, bu dünyada arkalarında derin bir kin bırakanlar, öldükleri zaman hemen öbür dünyaya geçemezler. Ancak geride kalan akrabaları bir din görevlisi eşliğinde cenaze töreni düzenlettiği takdirde, ruh öbür dünyaya geçebilecektir. Öbür dünyada da ruh, ataları tarafından hoş karşılanır ve sonrasında ailesiyle birlikte sosyal yaşantısını sürdürür.

Üçüncüsü, sadece insanların değil tüm canlıların ruhu vardır ve ölen her canlının ruhu bedenini terk ederek öbür dünyaya geçebilir.

Dördüncüsü, öbür dünyada bir süre kalan ruh, tekrar bu dünyaya döner gelir. Doğumu ise, öbür dünyadaki ruhun tekrar yaşama dönmesinden başka bir şey değildir. Bu şekilde sadece insanlar değil tüm canlılar sonsuza değin sürecek bir doğum-ölüm sürecini yinelerler. Çocuklar ve torunların tümü atalarının yeniden doğmuş halleridir.

Bunlara ek olarak, Ainu inancına göre öbür dünyada bir gün, bu dünyadaki bir yıla eşittir. Sonsuza değin doğum-ölüm döngüsünü sürdüren

---

[12] Otake, *A.g.e*, s. 58.

[13] Ainular'ın Japonya'nın ilk sakinleri olan avcı/yiyecek toplayıcıların soyundan geldikleri bilinir. Japonya'nın en doğusunda yer alan Hokkaido adası merkezli yaşamışlardır. Jared Diamond (2008, Şubat). *Tüfek, Çelik ve Mikrop*, 19. Basım, Çeviren: Ülker İnce. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, ss. 569-570.

[14] Izumi, *a.g.e*, ss. 10-11.

ruh için bu dünya da öbür dünya da geçicidir. Her iki dünyada da tüm canlılar süreklilik içinde bu döngüyü yaşayacaklardır.

Ainu inanışında, insanlar dışında her şey tanrıdır. Bu görüş Japonya' daki *Sōmoku Jōbutsu* adındaki Budist anlayışı temel alır. Bu anlayışta yüreği olmayan bir bitkinin varoluşunda bile Buddha'nın özünden vardır ve bitki de bu özle Nirvana'ya[15] erebilir.

Ainular'ın uzay kuramına göre dünya gökte yer alan Tanrı Ülkesi, yeryüzünde yer alan İnsan Ülkesi ve yeraltında bulunan Ölüler Ülkesi'nden oluşur. Hayvanlar, örneğin ayı, Tanrı Ülkesi'nde insan görünümünde yaşar; İnsan Ülkesi'ne indiğinde ise hayvan biçimini alır. Hayvan tüyü, derisi ve eti, Tanrı'nın lütfudur. Beslenmek amacıyla hayvan öldürmek Tanrı'nın bahşettiği nimetlerden faydalanmak demektir. Ölen hayvanın ruhu Tanrı Ülkesi'ne geri döner. Bu anlamda ayı uğurlama töreni, Tanrı' ya (doğanın lütfuna) şükran sunma ritüelinden başka bir şey değildir. Görüldüğü üzere Ainu inancında, inanç ile doğa görüşünü birbirinden ayırt etmek çok güçtür.[16]

Yıllar önce İsrail'e seyahat etmiş Prof. Dr. Yamaori Tetsuo (Uluslararası Japon Kültürü Araştırmaları Merkezi Müdürü, Kyoto), bu seyahat sonrasında aklında en çok kalan şeyin, İsrail'de sonu gelmeyen büyüklükteki çöl olduğunu belirtir. Issızlığın ortasında güvenilecek, yardım istenebilecek gözle görülen tek bir şeyin bile bulunmadığını vurgular. Bu durumda yardım istenebilecek tek yerin gök olduğunu belirten Yamaori, tek tanrılı dinlerin bu hiçlikten/ihtiyaçtan doğmuş olduğunu İsrail gezisinde, çöl ortamında hissettiğini söyler. Japonya'ya döndükten sonra çevresini gözlemler; yemyeşil ormanlarla kaplı, nehirlerin aktığı, verimli tabiatla çevrili Japonya'da gökteki tek tanrının yardımına ihtiyaç duyulmadığını belirtir. Japonya'da ormanla kaplı dağlardan tanrıların sesi duyulur; bu aynı zamanda ataların sesidir de. Böylece Japonya'nın her yerinde tanrıların ya da Buddha'nın varlığını hissetmek mümkündür. Japon ataları bin, iki bin yıl hattâ daha uzun zamandan beri yaşamlarını sürdüregeldiler. İşte bu yüzden, der Yamaori, Yahudiler gibi gökteki tek tanrıya inanmak yerine, atalarımız doğanın içindeki tanrıları bulup, çok tanrılı bir din oluşturarak yaşayageldiler.[17]

---

[15] Budizm inancında "bir olmak, bütüne varmak" anlamına gelmektedir.

[16] Izumi, *a.g.e.*, s. 11.

[17] Yamaori Tetsuo, Uluslararası Japon Kültürü Araştırmaları Merkezi Müdürü). "Shizen no naka ni kami ga iru Nihontekina Fuukei". http://eco.goo.ne.jp/business/csr/lesson/jul01-1.html erişim tarihi 14.01.2012, s. 1

JAPONYA'DA TANRI VE DOĞA İLİŞKİSİ

Yamaori'nin doğa ve inancın doğuşu arasında kurduğu ilişkinin izlerine eski dönem Japon edebiyat eserlerinde de rastlanmaktadır. Bu eserlerde tanrının nasıl ele alındığı ve doğa ile nasıl ilişkilendirildiği aşağıda örneklendirilmiştir.

Manyōshū[18] ve Heian Dönemi (794-1185) edebiyat eserlerinde geçen tanrı/*kami* sözcüğünün çoğu yerde *kaminari*/tanrının haykırışı/gök gürlemesine işaret ettiği anlaşılmıştır. Kaplan, yılan, tilki ve kurt gibi hayvanlar tanrı/*kami* olarak adlandırılmıştır. Bununla birlikte canavar, peri gibi varlıklar da tanrı/*kami* olarak anılmıştır. İnsanların karşı koymaya güçlerinin yetmediği, ürkütücü canlılar olarak tanrıların yanısıra dağ, tepe, nehir, deniz, yol gibi sınırları barındıran şeyler de kutsal kabul edilmiş, örneğin yolda yürüyen insanlar üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışan tanrılara Manyōshū'da sıklıkla yer verilmiştir. [19] Diğer bir deyişle, Japonya'da eski çağlarda insanın gücünü aşan doğal olayların hepsinin ruhlarının olduğu düşünülmüş ve bunlar tanrı olarak kabul edilmiştir. Bu tanrılar insana şefkatle yaklaşan, insanlar tarafından da yakın hissedilen, sevilen varlıklar değildirler. Bu durumda insanların bu ürkütücü tanrıların gazabından korunmak için ne yapmaları gerekmiştir? Bunun yanıtı tanrıların insanlardan istedikleri şeyi yapmaları, yani insanların tanrılara yakarmalarıdır. Özetle, eski çağlarda Japonya'da tanrılar, insanlar için korku duyulan ve kendisinden merhamet dilenmesi gereken güçlü varlıklar[20] olarak kabul edilmiştir.

Korkutucu ve zarar verici doğa olaylarının tanrılar olarak algılanmasının yanı sıra Takahashi ve Yoshida'nın belirttiği gibi[21], Japon insanı mevsim dönümlerinde, ağaçların yeşermesinde, kiraz çiçeklerinin açmasında, sonbaharda yaprakların renklerinin kırmızıya dönmesinde, bu dünya yaşamına derin bir bağlılık hisseder. Bu histe insanları da içine alan bu dünyada var olan tüm canlılara karşı sezgisel bir içe bakış ve sempati vardır.

Bu sempatiye en güzel örneklerden biri Miyazawa Kenji'nin "Nametoko Dağı Ayısı" adlı öyküsüdür. Yaşamını ayı avlayarak geçiren Kojuro' nun bir ayı tarafından öldürülmesi ile son bulan bu öyküde insan hayvan-

[18] Japonca'dan Türkçe'ye birebir çeviride "on bin yapraklı derleme" anlamına gelen, Japonya' nın en eski şiir antolojisi Manyōshū'nun 8. yüzyıl ortalarında tamamlandığı tahmin edilmektedir.
[19] Takahashi ve Yoshida, *a.g.e*, ss. 66-67.
[20] *A.g.e*, s. 71.
[21] *A.g.e*, s. 72.

larla birlikte yaşayan, onları yiyen ve sonunda hayvan tarafından öldürülen bir ilişki içindedir. Burada vurgulanmak istenen, dağda yaşamını sürdüren Kojuro'nun ayıları avlamasının sebebinin onlardan nefret etmesi değil, yaşamını sürdürebilmek için buna zorunlu olmasıdır. Zaten öyküde ayılar da insanların kendilerini avlamalarını anlayışla karşılıyor gibi gösterilmektedir. Öykünün sonunda bir ayı tarafından öldürülen Kojuro son nefesini verirken çevresinin yemyeşil olduğunu hissederek, ayının "Seni öldürmek istemezdim." diyerek özür dilediğini duyar. Kojuro da "Siz ayıları avladığım için beni bağışlayın." diye düşünür.[22]

"Nametoko Dağı Ayısı" öyküsünde ortaya konulan bu sempati, bir kurmaca değildir. Gerçekte *matagi* adındaki avcılar (Hokkaido bölgesinde dağlarda yaşayıp, ayı avlayarak yaşamlarını sürdürenler) bir ayıyı öldürdüklerinde dağ tanrısına şükranlarını sunmak için dua ederler.[23] Diğer taraftan Japon insanı, hayvanlarla birlikte yaşayıp ölme düşüncesi ve onlara karşı şükran duygusuna sahip olduğu gibi bitkilere de sempati duyar. Tarım toplumu olarak doğaya müdahale ettiklerinden onu bozduklarının bilincindedirler. Bu yüzden de çeltik tarlaları işlemeye başladıkları zamandan bugüne değin, doğaya verdikleri zarar için kendilerini affettirmek amacıyla *Inamatsuri* (pirinç festivalleri) düzenlemektedirler.

İlk zamanlarda kendinden tapılasıya korkulan doğa olayları karşısında ürken Japon insanı kendini doğanın bir parçası olarak görmüştür. Deprem, dev dalgalar gibi afetlerin kasıp kavurmaya devam ettiği Japonya'da günümüzde doğa sözcüğü beklenenin aksine olumlu bir anlam taşımaktadır. Tokyo Üniversitesi onursal üyesi Prof. Dr. Watanabe Masao, doğa anlamına gelen Japonca'daki *shizen* sözcüğünün artık ideal veya arzu edilen bir durumu ifade etmede kullanıldığını belirtip örnek verir: *Shizentai,* vücudun doğal –rahat– duruşunu ifade ederken, *shizen ni ikiru* deyimi doğal halde yaşamak anlamına gelir.[24]

JAPONYA'DA DOĞA ALGISI OLUŞUMUNA MEVSİMLERİN ETKİSİ

Dört büyük ve irili ufaklı yüzlerce adadan oluşan Japonya'nın iklimi de ayrı bir karakteristik özellik gösterir. Japon toplumunun doğa algısını en

[22] Yamaori, *a.g.e.*, s. 3.
[23] *A.e.*
[24] Matsumoto Kenichi (1997). "Ito Shuntaro hen *Nihonjin no Shizenkan – Jomon kara Gendai Kagaku made*" (Kawade Shobo, 1995). *Journal for the Comparative Study of Civilizations 2*, ss. 160-161.

çok etkileyen etmenlerin başında belki de Japonya'daki mevsimler gelmektedir.

Japonya'da dört mevsim belirgin olarak yaşanır. Öte yandan ilkbahar, yaz, sonbahar ve kışın yanı sıra Haziran ve Temmuz aylarında, Hokkaido bölgesi hariç tüm Japonya'da görülen *tsuyu* (yağmur mevsimi) ile Ağustos-Ekim ayları arasında Güney Pasifik'te ortaya çıkıp Japonya'da yerleşim yerine ulaşarak büyük hasar ve yıkıma yol açan tayfunların sıklıkla yaşandığı mevsim de görülür. Bu halde yağmur ve tayfun mevsimleri de eklendiğinde Japonya'da altı mevsim olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[25]

Japonya'nın bol yağış alması da ülkede çok eski zamanlardan beri sulu pirinç yetiştirilmesine imkân sağlamıştır. Tohumlar ilkbaharda ekilir, yaz başında fideler çeltik tarlalarına nakledilir. Yaz boyunca güneş altında hızlı bir şekilde büyür ve sonbaharda harmanlanır. Bu işlem yüzyıllar boyunca devam etmiş, tarım antik çağdan itibaren Japonya'da yaşamın merkezinde yer almış ve Japon insanı pirinç yetiştirilmesi sürecine bağlı olarak yıl içindeki mevsim ve iklim ile son derece yakından ilgilenmiştir.[26]

Japonya'da mimarî Haziran ve Temmuz ayları boyunca süren yağmur mevsimindeki aşırı sıcak ve nemin olumsuz etkilerini minimuma indirmek için özel olarak tasarlanır. Zemin, evleri rutubetten korumak için yükseğe inşa edilirken, evlerde odalar arasındaki bölmelerin sayısı olabilecek en aza indirilerek havadarlık sağlanmaya çalışılmıştır. *Shōji* adı verilen yarı saydam kâğıtlarla kaplanmış sürgülü kafesli kapılar ile katı duvarlar yerine kullanılan *fusuma* adındaki ahşap çerçeveli ağır kâğıtlı kapılar havadar ve ferah bir ortam sağlar. Japonlar *tokonoma* adı verilen, odadaki duvar nişine çiçek koyarak mevsim güzelliklerinin keyfini sürmek isterler; sıcak ve nemli yaz aylarında ise pencereye astıkları *fūrin* adı verilen rüzgâr çanı ile serinlerler. Bunlara ek olarak, pek çok Japon modern, Batılı kıyafetler giymektedir; çünkü geleneksel Japon kıyafeti olan *kimono* pahalı ve daha az kullanışlıdır. *Yukata* ise istisnadır; bu kimonodan daha az resmîdir, pijama olarak giyilebileceği gibi banyodan sonra da rahat bir kıyafet olarak tercih edilebilir ve pek çok kişi bu kıyafeti giymek için yaz günlerini iple çeker. Dahası Japonlar yıl boyunca çeşitli sebze ve meyveler tükettikleri gibi mevsimlere bağlı olarak farklı yemekleri yerler.

---

[25] Roger J. Davies and Osamu Ikeno (2002). *Understanding Contemporary Japanese Culture*. Boston MA: Tuttle Publishing, s. 153.

[26] *A.g.e*, s. 154

Örneğin ilkbaharda bambu filizleri, yazın yılan balığı, sonbaharda ise orkinos.[27]

Mevsimlerin Japon kültürüne etkisi sadece yeme, içme ve barınma ile sınırlı kalmamıştır. Yazılı kültür ve güzel sanatları etkileyen mevsimler, gündelik yaşam içindeki küçük estetik öğelerin ayırımına varılmasını sağlarken toplumsal birliktelik bilincini de etkilemiştir. Günümüz hızlı iletişim çağında e-posta ve sosyal paylaşım sitelerine yenilmeyen Japonlar halen mektup yazımı alışkanlıklarını sürdürmektedirler. Mektuplaşma, Turgut Uyar'ın "Göğe Bakma Durağı"[28] şiirini çağrıştıran, günlük kaygılardan uzaklaşıp kiraz çiçeklerini seyretme ve toplumsal birliktelik duygusunu artıran çeşitli festivaller düzenleme, Japon insanının mevsimlerle dolayısıyla da doğayla ilişkisini sergileyen güzel örneklerdir.

Japonlar mektuplarına yaşanan mevsimin etkilerini içeren cümlelerle başlar. Örneğin baharda, "Çimenlerin yeşerdiği bu mevsimde", veya "Kışın bu ayaz günlerinde" cümleleri kullanılır. Duyguları bu cümlelerle ifade etmenin Japon kültüründe önemli bir yeri vardır ve bu amaca uygun olarak Japonya'da her yıl mevsimlere özgü deyimleri içeren pek çok kitap basılmaktadır.[29]

Kiraz çiçeği Japonya'nın ulusal çiçeğidir ve baharın müjdecisi olarak bilinir. Kiraz çiçekleri bölgenin enlem derecesine göre Mart sonu ile Nisan ayı başında açar. Kiraz çiçekleri tam açtığında aynı işyerinde çalışanlar ve arkadaşlar piknik alanları ve parklardaki ağaçların altında hazır yemeklerini (*bentō*) yer ve içki içerler. Kısa ömürlü kiraz çiçeği tarih boyunca pek çok Japon şiirine konu olmuştur. Şairler *haiku* yazarken sıklıkla *kigo* (mevsim sözcüğü) kullanırlar. Bülbül baharda öter, gündüzsefası yazın açar, dolunayın en güzel görüldüğü mevsim sonbahardır ve rüzgâr kışın soğuk eser. Rüzgâr ve ay temelde hiç değişmese de her mevsimde farklı algılanır. Baharda bulutlar ardına gizlenen bir aya rağmen sonbaharda açıkça görülen ay; bahar esintisine karşın ürperten soğuk rüzgâr gibi. Bunlara ek olarak, bir *haiku*dan erik çiçeğinin hafif kokusu betimlemesi ile baharın geldiği ya da bir böcek ötüşünden sonbaharın yaklaştığı imâları çıkarılabilir. Görüldüğü üzere *haiku*nun temelinde mevsimlere, dolayısıyla doğa olaylarına karşı bir duyarlılık söz konusudur.

Japonlar'ın doğa ile ilişkisi Batı'nınkiyle kıyaslandığında daha rahat anlaşılacaktır. Matsumoto, *Japonlar Bilim Yapabilir mi?* (1976) adlı ki-

[27] Davies ve Osamu, *a.g.e.*, s. 154

[28] "İkimiz birden sevinebiliriz göğe bakalım..." Turgut Uyar (1984). *Büyük Saat-Toplu Şiirler*, İstanbul: CanYayınları, s. 82.

[29] Davies ve Osamu, *a.g.e.*, s. 154.

taptan şu alıntıyı yapar: "Newton elmanın düştüğünü gördüğünde (bundan) bilim üretmiştir; Japonlar ise (bu durum karşısında) şiir yazarlar."[30]

Mevsimlere bağlı olarak çeşitli kutlamalar da yapılır. Örneğin baharda *hanami* (çiçek seyretme), yazın *tanabata* (yıldız festivali),[31] çeşitli sonbahar festivalleri ve kışın *ōmisoka* (yeni yıl kutlaması) bunlardan sadece bir kaçıdır.

Günümüzde Japon İnsanının Doğa İle İlişkisi

Japonya'da doğa ile arketip Japon inancının koşut anlamlar içerdiği ya da birbiri içine girdiği eski zamanlardan bugüne değin Japonlar'm doğa ile ilişkilerinde ne değişmiştir?

Yirmi birinci yüzyılda, tüm teknolojik gelişmelere karşın insanoğlunun deprem gibi doğal afetler karşısında âciz kaldığı şüphe götürmez bir gerçektir. İnsanoğlunun yaşamını anlamlandırması veya değerli kılması gayretinin başında, âciz olduğu doğa karşısında yılmamak, onun zararlarını en aza indirmek için çabalamak ve ona boyun eğmemek gelmiyor mu? Kunt, 1995'de Kobe merkezli büyük Hanshin (Hanşin) depremi sonrasında, Japon insanının doğanın hiddetine; açlık, susuzluk, karanlık ve soğuğa karşı direndiğini ve onurunu koruduğunu; Kobe'de tek bir yağma olayına tanıklık edilmediğini bildirir.[32] Günümüzün Japonyası'nda, doğa artık korkulacak tanrıların bulunduğu bir ortam değildir. Bu algıda Japon insanının karakteri ve doğa ile iç içe geçtiği düşünülen inanç anlayışının etkisi de büyüktür. Özbek, Japonlar'ın dine, insanların daha dingin ve daha mutlu bir yaşam sürdürmelerine yardımcı bir araç gözüyle baktıklarını, Shinto âyini ile evlenip Budist töreni ile gömüldüklerini söyler. Dahası diğer Güney Doğu Asya ülkelerinde Budizm geleneğinde maddesel değerleri yadsımak eğilimi olduğu halde, Japon insanının kendini yaşama vererek daha çok maddesel bakımdan değerli olanı dinle doğrulamak eğiliminde olduğunu ekler ve Japonya'daki Budizm uyarlamasının kolaylığın temelinin burada olabileceğini ifade eder.[33]

Budizm inancının temeli yaşamın değişken ve geçici olduğu düşüncesine dayanır. Ayrıca şekli olan şeylerin mutlaka bozulacağı ve hiçbir var-

---

[30] Matsumoto, *a.g.e.*, s. 161

[31] Yıldız festivali. Yılda sadece bir gün (7 Temmuz) karşılaşan iki yıldız, iki sevgiliye benzetilir, 8. yüzyıldan itibaren bu gün Japonya'da festivallerle kutlanmaktadır. Nobuyuki ve Bates, s. 222

[32] Kurter Kunt (1995, Mart). "Deprem!... Japon Efsanesi Yıkıldı mı?, *Bilim ve Teknik Dergisi*, s. 9

[33] Nizamettin Özbek (1976, Mart) "Japon Gelişiminin Psikolojik Nedenleri", *Bilim ve Teknik Dergisi*, s. 31.

lığın sonsuza değin yaşayamayacağı yine Budizm öğretilerinin başında yer alır. Bununla birlikte Buddha'nın bu değişkenlik ve geçicilik öğretilerinde, olaylara tarafsız ve sükûnetle yaklaşılması dikkat çekicidir.[34] Doğanın hiddeti karşısında Japon toplumunun gerçekçi bir yaklaşım sergileyerek, insana yakışır boyun eğmeyen bir tavır sergilemesinin baş sebeplerinden biri bu inanış olmalıdır.

Japon insanının doğa ile ilişkisinin, doğayla bir olduğu anlayışının en güzel örneklerinden biri Yamaori'nin vasiyeti ve yayılması için sürdürdüğü harekettir. Yamaori, öldükten sonra cenaze töreni yapılmasını arzu etmediğini söyler ve bedeninin doğaya geri verilmesini ister.[35]

Japon insanının kendini doğanın bir parçası olarak görmesi, doğayla empati kurmasını sağlamaktadır. S. Nami Kartal[36] Kyoto Üniversitesi'nde çalışmalarını sürdürdüğü dönemde, aynı üniversitedeki çeşitli laboratuarlardan katılan öğretim elemanlarının her yıl bir kez Shiroari Anıtı'na giderek burada laboratuarlarda deneylerde kullanarak ölümlerine neden oldukları termit (*shiroari*) denilen beyaz karıncalar için anıtın önünde dua ederek şükranlarını sunduklarını anlatmıştır. Bu anıt aynı zamanda teknoloji ve şehirleşmedeki gelişmeler yüzünden yaşamını yitiren beyaz karıncaların hatırası için de dikilmiştir. Bu anıt başında beyaz karıncalar Budist cenaze töreni ile anılırlar.[37]

Bu örneklerde Japon toplumunun doğa ile ilişkisinde onunla bir olma düşüncesi dikkat çekmektedir. Bu da, modern Avrupa'da ortaya çıkan, ona hâkim olmaya yönelik doğa anlayışı, çağdaş teknolojik gelişmelerle birlikte tüm dünyaya yayılmıştır[38] savını çürütmekte, "tüm dünya" içinden Japonya'yı çıkartmayı gerektirmektedir.

Sonuç

İlk çağlardan itibaren doğal afetler karşısında, coğrafî konumu ve iklim koşulları da göz önüne alındığında yaşamanın bedelini en ağır şekilde ödeyen Japonlar'ın doğa algısı hayli ilgi çekici bir konudur. Japon insanının kendini doğanın bir parçası olarak görmüş olduğu, Japonca'da doğa sözcüğünün on dokuzuncu yüzyıl son çeyreğine kadar, Batı'daki anlamıyla kullanılmamış olmasından da rahatlıkla anlaşılacaktır. Ormanın içinde yaşayan insan, ormanda yaşadığının ayırımına ancak ormandan

[34] Yamaori, *a.g.e.* s. 4.

[35] Japonya'da cenaze törenleri çok masraflıdır. Ayrıca cesetler yakılmaktadır.

[36] Prof. Dr. S. Nami Kartal, *Söyleşi*. İstanbul Üniversitesi, 29 Kasım 2010, İstanbul.

[37] *Kuyou* adı verilen Budist cenaze töreni ve Shiroari Anıtı hakkında verdiği bilgiler için Dr. Sugiyama Tsuyoshi'ye (Ankara Üniversitesi) teşekkür ederim.

[38] Matsumoto, *a.g.e.*, s. 159

farklı bir ortamda bulunduğunda varacaktır. Buna koşut olarak Batı'daki algılanışıyla doğa sözcüğü Japonlar tarafından ancak Batılılar'la etkileşim sürecinin başında, idrak edilmiştir.

Ürkütücü, can alıcı ve vahşi yaratıkların tanrılar olarak kabul edildiği eski dönem edebiyat eserlerinden anlaşılacağı üzere Japonya'da tanrılar korkulacak varlıklar olarak betimlenmiştir. Tanrılar karşısında Japon insanı kendisini bir ayıdan üstün görmemiş, yaşamak için onun canını aldığında dağ tanrısına dua ederken ayının ruhunu da kutsamıştır. Tanrıların gazabı karşısında bir ayıyla aynı kaderi paylaşmış, ayı tarafından öldürüldüğünde ise bunu yaşam döngüsü içinde kabullenerek sükûnetle karşılamıştır. Varoluşçu yazar Albert Camus'nün iki hiçlik arasında yaşanıyor oluşun bu dünyada yaşama sorumluluğunu artırdığı düşüncesine benzer imalar barındıran, cennet-cehennem kavramının olmadığı Ainu inancının ardından animizm özellikleri içeren Shintoizm ve sonrasında da Budizm Japonya'da kabul görmüştür. Bu inanç sistemleri Japon toplumunda insanın doğanın bir parçası olduğu inancını sarsmamış, aksine güçlendirmiştir. Yirmi birinci yüzyılda bir teknoloji devi olan Japonya'da insanlar, Batılı –doğaya hükmetmeye çalışan– doğa anlayışının aksine, doğa ile uyum içinde yaşamaya gayret etmekte ve onun sunduğu güzellikleri gündelik yaşamlarındaki her ayrıntıda hissetmeye çabalayan bir yaşama sanatı sergilemektedirler.

Kaynakça

Davies, Roger J. and Osamu, Ikeno (2002). *Understanding Contemporary Japanese Culture*, Boston MA: Tuttle Publishing.

Diamond, Jared (2008, Şubat). *Tüfek, Çelik ve Mikrop*, 19. basım, Çeviren: Ülker İnce, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.

Erdemir, Ali Volkan (2011) "Haikular", *Kurgu Düşün Sanat Edebiyat Dergisi*, sayı:9, Eylül-Ekim, s.107.

Güvenç, Bozkurt (1995). *Japon Kültürü*, 5. baskı, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları,

Honna, Nobuyuki and Hoffer, Bates (1986). *Nihon Bunka wo Eigo de Setsumei suru Jiten.*, Tokyo: Yuhikaku Publishing.

Izumi, Shigesaro (1999). " Cha no Yu to Nihonjin no Shizenkan", *Bulletin of Liberal Arts and Sciences* 17, Kanagawa Dental College, ss. 10-18.

Kartal, S. Nami (29 Şubat 2010). *Söyleşi*. İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Kunt, Kurter (1995). "Deprem!... Japon Efsanesi Yıkıldı mı?", *Bilim ve Teknik*, sayı 328, Mart 1995, ss. 6-9.

Matsumoto, Kenichi (1997). "Ito Shuntaro hen *Nihonjin no Shizenkan – Jomon kara Gendai Kagaku made*" (Kawade Shobo, 1995). *Journal for the Comparative Study of Civilizations*

2, ss. 159-163.

Numata, Makoto (1994). *Shizen Hogo to iu Shiso*. Iwanami Shoten, (ja.wikipedia.org/wiki/蟲 甕 dipnot 16. erişim tarihi 21.01.2012)

Otake, Takaaki (1993). "Nihonjin no 'shizenkan'- NATURE ga inyūsareru Izen to Ikō", *Journal of Edogawa Women's College* 8, ss. 56-68.

Özbek, Nizamettin (1976, Mart) "Japon Gelişiminin Psikolojik Nedenleri", *Bilim ve Teknik*, sayı 100, ss. 30-31.

Püsküllüoğlu, Ali (2008, Nisan). *Türkçe Sözlük,* 7. basım, İstanbul: Can Yayınları.

Takahashi, Takao and Yoshida, Rika (2005). "Shizen no Supirichiariti", *Journal of Culture and Humanities* 84, Kumamoto University, ss. 65-80.

Uyar, Turgut (1984). *Büyük Saat-Toplu Şiirler*, İstanbul: CanYayınları.

Yamaori Tetsuo, (Uluslararası Japon Kültürü Araştırmaları Merkezi Müdürü, Kyoto). "Shizen no naka ni kami ga iru Nihontekina Fuukei". http://eco.goo.ne.jp/business/csr/lesson/jul01-1.html (Erişim tarihi 14.01.2012)



"Tıp yoktu, onu Hipokrat buldu.
Ölmüştü, Galen diriltti.
Kördü, Huneyn b. İshak gözlerini açtı.
Dağınıktı, Ebubekir Razi topladı.
Noksanlarını da İbn Sina tamamladı."

"PADME"



"Kendisiyle savaşan Zaloğlu Rüstem" Şahname'den...

FARS ŞİİRİNDE BİR TANRI ÜÇ PEYGAMBER

Sadık Armutlu*

XV. yüzyılın büyük bilgini ve mutasavvıf şairi Mollâ Abdurrahmân Câmî, ünlü eseri Bahâristân'ın yedinci bahçesinde, şairlik bostanında şiir okuyan papağanların hikâyelerinden bahseder. Câmî bu bölümde şöyle bir kıt'a söyler:

در شعر سه کس — هر چند که لاَ نَبِیَّ بَعْدِی
پیمبرانند — فردوسی و انوری و سعدی
اوصاف و قصیده و غزل را

Her ne kadar (Hz. Muhammed) 'benden sonra peygamber gelmeyecektir' (buyurmuşsa da) şiir sanatında üç kişi peygamberdir: Tavsifte Firdevsî, kasidede Enverî, gazelde Sa'dî (Bahâristân-ı Câmî, 1367, s. 105).

Câmî'nin bu kıt'ası şöyle yorumlanabilir: O, Fars edebiyatı tarihinde yer alan şairleri ümmet, üç kişiyi de peygamber görmüş, onları yüceltmiştir. Başka bir ifadeyle, Firdevsî, Enverî, Sa'dî öğretmen, bunların dışındakiler öğrenci konumundadır. Şiirde Hâfız-ı Şîrâzî söz konusu olunca: o "Hodâ-yı şi'r" yani Şiirin Tanrısı olarak kabul edilmiştir (Tarlan 1944: s. 104). Bu yazıda adı geçen dört şahsiyetin payelerle anılmasına sebep olan ve onları öne çıkaran yönleri ele alınacak, ayrıntılar girmeden hayatları hakkında bilgi verilecektir.

---

* Yrd. Doç. Dr. Sadık Armutlu, İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

FİRDEVSÎ: ULUSAL DİRİLTİCİ

İran'ın millî destanı Şâhnâme'nin yazarı ve İran'ın ulusal şairi olan Firdevsî 940 yılları civarında Tus şehrine bağlı Taberan kasabasının Bâj veya Bâz köyünde doğmuştur (Berthels 1373: I, 269; Safâ, 1338: I, 461; Kanar 1996, XIII, 125). Künyesi Ebu'l-Kasım lakabı Fahreddîn, mahlası Firdevsî'dir. Adı kaynaklarda Ahmed, Hasan ve Mansur, babasının adı Ali, Fahreddin, Ahmed ve İshak olarak farklı şekilde geçmektedir (Devletşah 1382, Ateşgede-i Azer 1336: s. 89; Şafak 1352: s. 175). Firdevsî dihkanlar sınıfından bir aileye mensuptur. Babasının Tus Irmağı'ndan ayrılan Abrâhe Çayı kenarında bir çiftlik sahibi olduğu bilinmektedir (Safâ 1338: I, 462; Kanar 1996: XIII, s. 125). Firdevsî'nin öğrenim süreci ve hangi alanlarda eğitim aldığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak ünlü eserinin değişik bölümlerinde verdiği ipuçları ile hakkında yapılan çok sayıdaki araştırma ve incelemeden, onun yirmibeş yaşlarına kadar eğitim ve öğretimine devam ettiği anlaşılmaktadır (Şâhnâme 2009: Nimet Yıldırım'ın yazdığı giriş kısmının önsözü, s. 16). Muhtemelen başlangıçta diğer şairler gibi gazel ve kasideler yazan Firdevsî, bir süre sonra dönemin de etkisi altında kalarak eski İran tarihi hakkında bilgi edinmek üzere Pehlevi dilinde yazılmış eserlere karşı büyük ilgi duydu ve Pehlevice öğrendi. Şiir yazacak kadar da Arapça biliyordu. Yirmi yedi, yirmi sekiz yaşlarında iken bir oğlu, ardından da bir kızı oldu. Kırk yaşına kadar rahat bir hayat süren Firdevsî'nin daha sonraki yıllarda hayatının sıkıntı içinde geçtiği anlaşılmaktadır (Kanar 1996: XIII, 126).

Firdevsi'nin hayat öyküsü çeşitli söylencelerle iç içe olmuştur. Bu söylenceleri şöyle özetleyebiliriz: Şâhnâme uğruna, servetini tüketip, geçim sıkıntısı çekmesi üzerine Gazne'ye bizzat gelerek, Şâhnâme'yi Sultan Mahmud'a sunmuştur. Fakat beklentilerinin gerçekleşmemesi üzerine sultanı hicvederek Herat'a kaçmış, oradan da emir Şehriyar'ın yanına Taberistan'a gitmiş, adı geçen emir, Firdevsî'nin hicviyesini satın alarak imha etmiştir. Daha sonra Tus'a dönen Firdevsî, ömrünün kalanını yoksulluk içinde geçirmiş ve orada 1021 yılında ölmüştür (Nizâmi-yi Arûzî 1371: s. 78-81, Devletşâh 1382: s. 49-55; Furûzânfer 1358: s. 44-51; Komisyon 1385: 1, 55-68).

FİRDEVSÎ KİMDİR?

Firdevsî, İran kaynaklarında "millî şair" unvanıyla anılmıştır. Firdevsî, Şâhnâme'sinde bu unvana lâyık olduğunu göstermiştir.

چو ایران نباشد تنِ من مباد — بدین بوم و بر زنده یک تن مباد
ز بهر بر و بوم و فرزندِ خویش — زن و کودک و مهر و پیوندِ خویش
همه سر به سر تن به کُشتن دهیم — از آن بِه که کشور به دشمن دهیم

İran olmayacaksa varlığım da olmasın. İran yoksa bu topraklarda tek bir canlı kalmasın. Kendi çocuklarımız, ülkemiz için; kadınlarımız, gençlerimiz, küçük çocuklarımız ve yakınlarımız uğruna; ülkemizi düşmana vermektense, bütün varlığımızla ölüme gitmemiz daha iyidir.

Firdevsî İran millî ruhunu canlandıran, onu harekete geçiren bir kişidir. Zal, Rüstem, Keykavus, Cemşîd, Behram, Sohrab ve daha nice İran kahramanını yaşatarak adlarının tarih sahnesinden silinmemesi ve İran millî kimliğinin ve fars dilinin yok olmaması, onları hayata döndürüp yaşatmak için otuz-otuz beş yıl her türlü tehlikeyi göze alan birisidir:

بسی رنج بردم درین سالِ سی — عجم زنده کردم بدین پارسی
سی و پنج سال از سرایِ سپنج — بسی رنج بردم به امیدِ گنج

Bu otuz yılda çok sıkıntı çektim. Bu Farsça ile İran ulusunu dirilttim. Otuzbeş yıl dünya sarayında hazine bulma ümidiyle çok eziyet çektim (Furûzânfer 1358: s. 50).

Firdevsî, vatanperest bir kişi olup, millî duyguları yüksek ve güçlü bir şairdir. O, taşıdığı bu duyguları, dinî duygularının bile önüne geçirmiş, Şâhnâme'nin her yerinde ulusal duygu ve renkleri, dinî duyguların üstünde tutmuş; İran toprağının bir karış dahi olsa zarar gördüğü ve İran ulusal ordularının yenilgiye uğradığı her yerde, en kutsal, en değerli varlıklarını kaybetmiş biri olarak ağlamış ve inlemiştir (Furûzânfer 1358: s. 49)

دریغ است ایران که ویران شود — کُنامِ پلنگان و شیران شود
همه جای جنگی سواران بُدی — نشستنگهِ شهریاران بُدی
کنون جایِ سختی و جایِ بلاست — نشستنگهِ تیزچنگ اژدهاست

Yazıktır ki İran yurdu viran olsun; aslan ve kaplanlara yuva olsun! İran, tüm yiğitlerin ve cesurların yurdu, şahların ikamet ettiği yerdi. Bugün

ise bir zorluk ve meşakkat yeri; sivri pençeli ejderhaların yurdu oldu (Şâhnâme-i Firdevsî 1388: s. 203).

Firdevsî, İran edebiyatında kahramanlık şiir tarzını zirveye taşıyan çıkaran şairdir. O, bu işteki samimiyetini, aşkını ve zevkini eserinin her dizesinde yansıtmıştır. (Firdevsî, 2009: Nimet Yıldırım'ın yazdığı giriş, s. 19)

ŞÂHNÂME NASIL BİR KİTAPTIR?

Şâhnâme, evrenin yaratılışından başlayıp İran ırkının ve medeniyetinin tarih sahnesine çıktığı andan, Arap istilâsına kadar uzanan bir süreçte, Keyumers'ten III. Yezdicerd'e kadar elli hükümdarın egemenlik sürdüğü dönemlerin, İran tarihini, mitolojisini kahramanlık hikâyelerini anlatan manzum bir eserdir (Rezmcû 1381: II, 149). Şâhnâme'nin temelleri Avesta dili ve Pehlevice kaleme alınmış dinî ve edebî metinlere dayanmaktadır. Şâhnâme'nin en önemli kaynakları arasında Avesta ve Avesta tefsirleri yer almaktadır. Bu eserlerde Tanrı'dan, Ehrimen'den Zerdüşt'ten, yaratılış destanından, bahsedilmektedir. Şâhnâme'nin temel çekirdeğini Hudâynâme/Hutâynâme ya da diğer adıyla Şâhnâme-yi Pehlevî oluşturmaktadır (Şâhnâme 2009: Nimet Yıldırım'm önsözü, s. 16-17). Bütün bunların yanında X. yüzyılda yazılan Şâhnâme-yi Ebû Mansûrî de Firdevsî'nin en önemli kaynağı olarak kabul edilmektedir. Ayrıca ünlü şair Dakîkî (ö. 978)'nin Goştâsbnâme'si, Şâhnâme'ye kaynaklık yapan önemli eserlerdendir (Safâ 1367: s. 78-79, 89-90, 176-178; Zerrînkûb 1375: s. 97-100; Rezmcû 1381: I, 109, II, 138, Şâhnâme 2009: Nimet Yıldırım'ın önsözü, s. 22-28).

Firdevsî, Şâhnâme'yi hazırlarken Avesta'nın yanında Tevrat ve Kur' an gibi dinî metinleri örnek almıştır. Eserine eski İran tarihi ve efsaneleriyle başlamış, Allah'ı öven beyitleri, evrenin yaratılışı ay, güneş, gezegenler, yerküre ve diğer varlıkların var edilişi ve insanın yaratılışı gibi olaylarla giriş yapmış, sonra da eriştiği bütün kaynaklardaki bilgilerden hareketle İran'ın tarih ve mitolojisini aktarmıştır (Firdevsî 2009: Nimet Yıldırım'ın giriş kısmı, s. 21 vd.).

Firdevsî, Şâhnâme'nin -halk arasında konuşulan İran tarihine ait rivâyetlerden hareket ederek- ilk nüshasını 980-981 ikinci nüshasını da 1003-1004 yıllarında yazmıştır. (Safâ 1338: I, 468 vd.). İran tarihi, İran efsane ve gelenekleri, hikâyeleri, mitolojik söylenceleri, İran kahramanları ve onların destanları, başlangıçtan Arap istilasına kadar geçen bütün olaylar Şâhnâme'nin muhtevasını oluşturmaktadır. Bunların yanında felsefî ve ahlâkî konular, epope tarzı şiirler de yer almaktadır (Furûzânfer 1358: s. 46; Zerrînkûb 1386: s. 40 vd.).

Şâhnâme, tarihsel olarak Pişdâdîler, Keyâniler, Eşkâniler ve Sâsânîler dönemini kapsar. Kişi olarak Keyumers'le başlar. III. Yezdicerd'le biter. Bu süreç Şâhnâme'de üç dönemi kapsar (Rezmcû 1381: II, 149,153 vd.; Safâ 1367: s. 216 vd., 217-221): Mitolojik çağ, Kahramanlık çağı ve tarihî çağ. Şâhnâme, destan geleneği üzerine oluşturulmuş bir metin olduğu için eserde altmış üç destan yer almaktadır (Rezmcû 1381: II, 191 vd.). Esatire ait destanlar, kahramanlık destanları, tarihî destanlar, avama ait destanlar, savaş destanları ve âşıkane destanlar diye kısımlara ayırabiliriz. (Komisyon 1385: I, 73 vd.)

Şâhnâme yazıldığı andan itibaren üzerinden nice asırlar geçmesine rağmen, değerinden hiçbir şey kaybetmemiştir. İranlılar, Şâhnâme'yi kutsal kitap gibi gördüklerinden, nevruz şenliklerinde Kur'an yerine Şâhnâme okumayı âdet hâline getirmişlerdir. Şâhnâme, İran'ın Kur'an'ı olunca, onun peygamberi de Firdevsî olacaktır:

شاهنامه هست بی
اغراق قرآنِ عجم
رتبهٔ دانایِ طوسی
رتبهٔ پیغمبری

Şâhnâme, abartısız İran'ın Kur'an'ıdır. Tuslu bilgenin derecesi de peygamberliktir (Nâdirpûr 1990: III, sa. 2, s. 304).

Firdevsî ve Sultan Mahmud

Başlangıçta Firdevsî, taşıdığı ulusal duygular gereği Şâhnâme'yi yazmaya başlamış ve işin başında yakın dostlarından, Tus şehrindeki İranlılar' dan yardım almış, eserini herhangi bir sultan veya emire sunmak istememiştir. Bir rivâyete göre ona destek verenlerin birer birer ortadan kaybolması ve maddi sıkıntı çekmesi; bir diğer söylenceye göre de Mahmud'un dalkavuklarının şairi bağış ve ihsanlarla ümitlendirmesi, Firdevsî'yi o zamana dek hiç kimsenin adına yazılmayan Şâhnâme'yi Sultan adına yazmaya ikna etmiştir. O da Şâhnâme'yi yeniden gözden geçirerek, bazı ilâvelerde bulundu. Yeni söylenmiş hikâyelerin yanında;

جهان آفرین تا جهان آفرید — چنو مرزبانی نیامد پدید
چو خورشید برگاه بنمود تاج — زمین شد به کردارِ تا بنده عاج
چه گویی که خورشیدِ تابان که بود — کزو در جهان روشنایی فزود

ابـو الـقـاسـم آن شاهِ
فـيـروز بـخـت
يـكـى گـفـت ايـن شاهِ روم
است و هـنـد
بـه ايـران و تـوران
ورا بـنـده انـد

كـزو در جـهـان
روشـنـايـى فـزود
ز قـنـوج تـا پـيـشِ
دريـاىِ سـنـد
بـه راى و بـه فـرمـانِ
او زنـده انـد

Cihanı yaratan, cihanı yarattığından beri (cihan) böyle bir padişah görmedi. Güneşe benzeyen tacıyla tahta oturunca, yeryüzü fildişi gibi parıldadı. Cihanı aydınlatan parlak güneş kimdir? Bilir misin? O güneş parlak bahtlı Ebû'l-Kâsım'dır. Tahtını güneşin yanına kurmuştur. Biri o, Rum'un hükümdarı, Hind ve Kannuç'tan, Sind deryasına kadar, uzanan (ülkelerin) şahıdır, dedi. İran ve Turan ona kuldur; onun emir ve görüşlerinin doğrultusunda yaşarlar (*Şâhnâme-i Firdevsî* 1388: s. 8).

diyerek, Sultan Mahmud hakkında 57 beyitlik bir övgü yazdıktan sonra bu şiiri sultana sunmaya hazır bir hâle getirdi (Safâ 1338: I, 466-477).

Nizâmi-yi Arûzî, sonraki durumu Çahâr Makâle'sinde şu şekilde nakleder: "Firdevsî Gazne'ye yöneldi. Vezir Ahmed b. Hasen-i Meymendî aracılığıyla kitabını Mahmud'a sundu. Daha önce Gazne padişahı her bir beytine kendisine bir dinar vereceğine söz vermişti. Sultan, Firdevsî'ye ne verelim diye sordu. Vezir ve çevresinde bulunanlar, Firdevsî'ye elli bin dinar çok olur. Zira o, Şiî ve Rafızî olup Mutezile mezhebindedir, diyerek: "iki gözle yaratıcıyı göremezsin; gözlerini incitme" ve de "diğer dünyada cennet istiyorsan Ali'nin yanında yer al! Kesin olarak söylüyorum ki, ben Ali'nin ayağının toprağıyım" beyitlerini delil gösterdiler ve Sultan'ı inandırdılar. Sultan Mahmud, ehl-i sünnet idi. Firdevsî'ye yirmi bin dirhem verilmesini emretti. Firdevsî son derece incindi. Hamama gitti soğuk boza ve şarap içti; paranın tümünü hamamcı ve bozacıya bağışladı." (Nizâmi-yi Arûzî 1372: s. 80)

Kaynaklarda Sultan Mahmud'un Firdevsî'ye hak ettiği parayı vermemesinin sebepleri çok çeşitlidir. Bunlar daha çok iki noktada toplanmıştır. Birincisi: Firdevsî, Şiî inancını benimsemişti ve bütün Şiîler gibi Mutezile mezhebine yakındı. Onun bu yönü Şâhnâme'nin bazı yerlerinde açık bir şekilde görülmekteydi. Sultan Mahmud, Sünnî olup Şii olan herkesin, Mutezile ve felsefecilerin amansız düşmanı idi. (Safâ 1338: I, 479 vd.; Rypka 1370: s. 247; Berthels 1374: I, 284.)

İkincisi: Irk ve millî, konularda farklı düşünceler taşımalarıdır. Firdevsî, bir dihkan idi ve İran soylu asil bir aileye mensuptu. İran ırkına karşı büyük bir aşk besliyor, iftihar ettiği millî değerleri her fırsatta dile getiri-

yordu. Şâhnâme'sinde defalarca Turan'a/Türklere saldırmış, İran'ın Turan'a üstünlüğü göğsünü gere gere anlatmıştır. Sultan Mahmud, çevresi, komutanları, ileri gelenleri Türk idi. Firdevsî'nin Mahmud'un soyuna ve geçmişine karşı sövgülerine tahammül etmesi onun için zordu. (Safâ 1338, I, 481)

Târîh-i Sîstân'da yer alan bir anlatıda benzer gerekçeler dile getirilmiştir:

> Şairi dinleyen Sultan, bütün Şâhnâme'de sadece bir Rüstem'den söz etmişsin, benim ordumda Rüstem gibi bin tane kumandan var, dedi. Bunun üzerine Firdevsî, hükümdarımın ömrü uzun olsun! Ordusunda Rüstem gibi kaç adam var bilmiyorum? Ancak şunu biliyorum ki Tanrı Rüstem gibi birisini daha yaratmadı; karşılığını verdi ve Sultan'ın huzurundan ayrıldı (Safâ 1338: I, 481; Firdevsî 2009: Nimet Yıldırım'ın giriş kısmı, s. 31).

Kısaca, Firdevsî bir anda tekfirle suçlanarak, fillerin ayakları altında ezileceği tehdidiyle yüzyüze gelir. Sultan Mahmud'u hicvederek Gazne'den kaçar ve ömrünün sonuna kadar gizlenmek zorunda kalır. Kaynaklarda yüz beyit kadar olduğu söylenen hicviye tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar kaç beyitin ona ait olduğu konusuyla, hicviyenin Firdevsî'ye ait olup olmadığı hususunda toplanmış ve henüz ortak bir görüş sağlanmamıştır (Berthels 1374: I, 285 vd.; Safâ 1338: I, 477 vd.; Çiftçi 2000: s. 157). Nizâmi-yi Arûzî, Firdevsî'nin yazdığı hicviyenin tümüne yakınının imha edildiği ve geriye sadece altı beyit kaldığını söylemiştir. Bu altı beyit aşağıdadır:

مرا غمز کردند کان پر سخن — بمهرِ نبی و علی شد کهن
اگر مهرشان من حکایت کنم — چو محمود را صد حمایت کنم
پرستاد زاده نیاید بکار — و گر چند باشد پدر شهریار
ازین در سخن چند رانم همی — چو دریا کرانه ندانم همی
بنیکی نبد شاه را دستگاه — و گر نه مرا بر نشاندی بگاه
چو اندر تبارش بزرگی نبود — ندانست نامِ بزرگان شنود

O, çok sözlü (Firdevsî), Nebî'nin ve Alî'nin sevgisiyle yaşlandı diyerek gammazladılar. Ben onların sevgisini anlatırsam, Mahmud gibi yüzlercesini himaye ederim. Her ne kadar babası hükümdar olsa da köleden doğan (bir) işe yaramaz. Bu konuda daha ne kadar konuşayım? Sahili olmayan okyanus gibiyim. Şahın sarayı güzelliklerle donanmadı, böyle olmadığından beni tahta oturtmadı. Onun soyunda büyüklük olmadığı için, büyüklerin adını duymak istemedi (Nizâmi-yi Arûzî 1372: s. 81).

TASVİR PEYGAMBERİ

Firdevsî'yi şiirin üç peygamberinden biri olarak öne çıkaran özellikler, tasvirdeki başarısıdır. Şâhnâme'de anlattığı olayları şiirle tablolaştırarak, adının sonsuza kadar yaşamasını sağlamıştır. Firdevsî, eserinde o kadar ayrıntılı bir şekilde tasviri öne çıkarmıştır ki, bu durumda, Şâhnâme'nin baştanbaşa her sayfası, hattâ her satırı tasvirden oluştuğundan Şâhnâme bir tasvir kitabıdır, diyebiliriz. Çünkü Firdevsî tasvir etmediği bir görüntü bırakmamıştır.

Firdevsî'nin eserinde tasvirler büyük oranda maddi olduğundan somutlaştırma/tecsim hâkim unsurudur. O, zihinde kurguladığı olaylar ve bunların sonuçlarını ortaya koyarken, bunu gerçek hayattan aktarılmış bir tablo gibi sergilemiş, bu tabloyu canlı bir hâle getirmiştir. Somutlaştırılan tasvir örnekleri Şâhnâme'de bolca görülür. Özellikle savaş sahneleri, teke tek mücadeleler bu tasvirlerle örülmüştür. Örneğin Firdevsî, diğer savaşlarda olduğu gibi İranlılar ve Turanlılar'ın savaşlarını anlattığı yerlerde, tarihsel kurgusunu oluşturmuş; her savaşın sonunda görülen oklar, mızraklar ve kılıçlarla öldürülen cesetler, kesilen başlar, kan denizine dönüşen meydanlar sanki somut bir görüntü ile tasvir edilerek anlatılmıştır:

Her iki tarafın erleri, tüm kuvvetleriyle savaşa girdiler. Yeryüzü atların nallarıyla yerinden oynadı. Her iki komutanda erlerini kaplanlar gibi savaşa sürdüler. Bütün ova ve dağ zırha büründü. Yeryüzü Behmen ayında olduğu gibi karabulutla kaplandı. Fakat bu ok ve kılıç yağdıran bir buluttu. Atlar nallarıyla yeryüzünü demir bir levha hâline getirdiler. Kahramanların elleri ve göğüsleri, kandan yakut gibi kıpkırmızı oldu, kızardı. O kadar çok ölen oldu ki, savaş alanı cesetlerle doldu; kesilmiş başlar yollara döküldü. Ne dönüp dolaşacak, ne de otlar için hareket edecek bir yer kaldı. Yeryüzü lale gibi kıpkırmızı, hava da masmavi bir renk aldı; kan denizi çalkalanmaya başladı (*Şâhnâme-i Firdevsî* 1388: s. 607; *Şâhnâme* 2009: s. 879).

Şâhnâme'de görülen bir diğer tasvir türü de "vasfu'l-vicdanî"dir. Duygusal tasvir de denilen bu türde duygularda yer alan görüntünün şairin kalbine, benliğine kısaca ruhuna aktarılmasıdır. Bu tasvirde duygu ön planda olduğu için, tasvir, betimleyen kişinin ruhsal durumuyla yakından ilgilidir. Duygusal tasvirde mutluluk ve mutsuzluk, ağlama ve gülme, coşkunluk ve şikâyette bulunma, kısacası her türlü insani hareket, şairin vicdanında nasıl yer etmişse, o şekilde tasvir edilmiştir. Yani şair, kendi ruhsal durumunu eşya veya olaylar üzerine yansıtarak tasvir etmiştir (Yanık 2010: s. 12).

Duygusal tasvirin Şâhnâme'de pek çok örneklerini görmek mümkündür. Zira otuzbeş yıl emek veren bir şairin, kendi ulusunun tarihini anlattığı yerlerde ruhsal durumunu yansıtmaması düşünülemez. İran tarihine ve değerlerine karşı çok hassas davranan (Şemisâ 1374: s. 33) birinin, İranlılar'ın vatanlarını koruduklar yerlerde psikolojisini dışa vurmaması söz konusu olamaz. Yoksa bu koruma sonunda yapılan tasvirlerde evlâdını kaybetmiş gibi yüksek sesle yapılan feryad ve figanlara (Furûzânfer 1358: s. 49) bir anlam veremeyiz. Öyle ki Firdevsî, Rüstem'in Turanlı meşhur kahraman Eşkebûs ile savaşını tasvir ettiği bölümde (Şâhnâme-i Firdevsî 1388: s. 470) düşman diye hitap ettiği Eşkebûs'un Rüstem tarafından öldürülmesi üzerine "Sipihr ân zamân dest-i u dâd bûs: "Gökyüzü Rüstem'in elini öptü" (Şâhnâme-i Firdevsî 1388: s. 472) diyerek, sevinç psikolojisini aktarmış; kaza kader ve felekleri de coşkunluk ve mutluluğuna ortak ederek, bedeninin her zerresinde bu duyguyu önce hissederek yaşamış, sonra da betimlemiştir:

بزد تیر بر سینهٔ سپهر آن زمان دست
اشکبوس او داد بوس
قضا گفت گیر و قدر فلك گفت احسنت و
گفت ده مه گفت زه

Ok, Eşkebûs'un göğsüne saplandığı zaman, gökyüzü Rüstem'in elini öptü. Kaza: tut, dedi; kader: vur, dedi; Felek, aferin; ay da ne güzel, dedi (*Şâhnâme-i Firdevsî* 1388: s. 472).

Şâhnâme'de, 250 çeşit tasvirin yapıldığı gözlenmektedir. (Şâhnâme-i Firdevsî 1388: giriş kısmı, s. "he") Bu tasvirlerin büyük bir kısmı son derece sade ve akıcıdır. Hoşa giden lafızları seçmede dikkatli davrandığı için tasvirleri hem sadedir hem de seçkindir (Safâ 1338: I, 495). Az da olsa tasvirlerinde aşırı mübalağaya yer vermiştir. Şair, fil gibi güçlü, dev gibi boylu poslu ve aslan kadar cesur olarak betimlediği, Rüstem'in atı Rahş'ı tasvir ederken; "gözleri karanlık gecede kara bir örtünün üzerinde yürü-

yen karıncanın ayağını iki fersahlık yoldan görebilirdi" (*Şâhnâme-i Firdevsî* 1388: s. 153) diyerek, mübalağayı igrak derecesine çıkarmıştır. Bu ve buna benzer tasvirlerde, Firdevsî'nin millî renklere ne kadar bağlı olduğunu ve bunu duygularına yansıttığını görebiliriz.

Şâhnâme'nin hemen hemen her yerinde tasvire yer verilmiş; tabiat manzaraları, savaş alanları, kahramanlar, eğlence meclisleri, bire bir yapılan mücadeleler, ölüm törenleri, millî bayramlar, karşılıklı yaşanan aşk maceraları, olağanüstü olaylar, olağanüstü yeteneklere sahip efsanevi karakterler, ağıtlar vb. güzel bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu tasvirlerden bazılarına örnek olarak aşağıdakilerini gösterebiliriz.

Rüstem'in Annesi, Zâl'ın Eşi Rûdâbe'nin Tasviri:

Boyu çınara, teni de fildişine benzer. Tanrı onun başına miskten bir taç koymuştur. Gözleri kara, kaşları yay, burnu da gümüşten bir kalem gibidir. Ağzı, dertli bir adamın yüreği kadar dar; kâküllerinin uçları, ayağa vurulan zincirler gibi kıvrım kıvrım. Gözleri uykulu gibi süzgün yüzü güzellikle yanakları lâlelerle, saçları da miskle dolu. Ağzı o kadar ki dudaklarının arasına nefes bile sığmaz, yeryüzünde onun gibi bir ay daha yoktur (Şâhnâme-i Firdevsî 1388: s. 89; Şâhnâme 2009: s. 170).

Devlerin ve Büyücülerin Yaşadığı Mâzenderân'ın Tasviri:

Onun bahçeleri her zaman gül, dağları da lâle ve sümbüllerle doludur. Havası hoş, toprakları yeşilliklerle süslüdür. Havası her zaman bahar gibidir; ne sıcağı vardır ne de soğuğu... Bağlarında güzel sesli bülbüller öter; çaylarında gezmekten usanmazlar. Bütün yıl her yer renkler ve kokular içindedir. Onun ırmaklarından su yerine gülsuyu akar. Kokusuyla gönüller açılır. Dey, Behmen, Azer ve Ferverdin aylarında her yerin lâlelerle dolduğunu görürsün. Bütün yıl ırmaklarının kıyılarındaki yeşillikler arasında güller biter; göklerinde atmacalar dolaşır. O ülke baştanbaşa altınlar, kumaş ve mücevherle donatılmıştır (*Şâhnâme-i Firdevsî* 1388: s. 169; *Şâhnâme* 2009: s. 279).

Rüstem'in Öldürdüğü Oğlu Sohrab'a Ağlamasının Tasviri:

Ey oğul! Yeryüzü savaşta senin kadar yiğitlik ve cesaret gösteren bir biniciyi ve pehlivanı bir daha göremez. Senin o aklına, fikrine, mertliğine, yanaklarına ve boyuna posuna yazık oldu. Evet, yazık! Yazık ki insana canını yerinden söküp atan bu acı, bu hasret de bize kaldı! Anandan uzaklarda ve babanın eliyle ciğerin deşilerek yerlere böyle seriliverdin diye feryat ediyordu. Bunları söylerken gözlerinden kanlı yaşlar boşalıyor, elleriyle toprakları söküyor, üzerindeki elbiselerini parçalıyor ve bu sefer de, aman yarabbi Zâl-i

Zer ve erdemli Rudâbe de; Rüstem intikam alıcı elini kendi oğluna uzattı, onun ciğerini kendi hançeriyle nasıl parçalayabildi, diye bana dil uzatacaklar. Bütün kahramanlar ve pehlivanlar yiğitliğin bahçesinde uzanan böyle boylu poslu bir serviyi devirdiğim için kim bilir hakkımda neler söyleyecekler... (*Şâhnâme-i Firdevsî*: 1388: s. 254; *Şâhnâme*: s. 399)

Husrev'in Eğlence Tertip Etmesi:

Yemekten kalkıldıktan sonra da başka bir salonda içki sofrası kuruldu. Güzellikleriyle dört yanı aydınlatan köleler, cariyeler ve kulakları küpeli çalgıcılar toplanıp geldi. Hepsinin başında incilerle süslenmiş birer altın taç vardı. Peri kızlarını andıran yüzleri Rum kumaşları gibi parıl parıl parlayan bu kızların çaldıkları çenglerin sesleri her yanı çınlatıyordu. Miskle dolu altın ve gülsuyu kapları her tarafı kaplamıştı. Padişahın yüzü, düzgün bir servinin üzerindeki iki haftalık ay gibi parlıyordu... (Şâhnâme-i Firdevsî, s. 564; Şâhnâme, s. 825).

Bijen ve Menije'nin Aşk Öyküsünün Başlangıcı

Karanlıkta ne Müşteri'nin, ne Merih'in ne de Zühal'in göründüğü, gecenin yüzünün katranla sıvanmış boncuğa benzediği bir zamandı. Çıkmak için hazırlanıp süslenen ay bile, yukarıdaki sarayında bunalmış ve beli bükülmüş bir haldeydi. Tacının üçte ikisi kararmış olarak, toza ve sülgene bulanmış bir havanın içinde duruyordu. Bu karanlık gece vakti, bütün ovalar ve çayırlar, karga kanadı kadar siyah örtüyle örtülmüşlerdi. Paslanmış bir çeliğe benzeyen göklerin yüzü katranla sıvanmış gibiydi. Bu karanlığın içinde Ehriman ağzını açmış bir karayılan gibi her taraftan görünüyordu... (Şâhnâme-i Firdevsî, 1388: s. 528; Şâhnâme, 2009, s. 770)

Enverî: Hüner Satan Müflis

XII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış, Selçuklu sultanı Sencer (ö. 11157) devrinin en büyük kaside şairidir. İsmi Muhammed'dir. (Avfî 1333; s. 334) Babasının adı Alî (Kedkenî 1384: s. 22) dedesinin ismi de İshâk'tır. (Furûzânfer 1358: s. 332) Adı bazı kaynaklarda Alî (Kâtib Çelebi: I, 777; Hidâyet 1336: I, 385), babasının adı da Muhammed (Avfî 1333: 334) veya İshâk (Hidâyet 1336: I, 385) olarak gösterilmiştir. Enverî'nin iki lakabı vardır. İlk lakabı Fahruddîn (Kedkenî 1384: s. 20) ikincisi Evhâduddîn'dir. Evhaduddîn, ünlü bir şair olduktan sonra aldığı ve kullandığı bir lâkab olup tezkire yazarları tarafından bu lâkapla anılmıştır. Nisbesi Ebîverdî'dir (Furûzânfer 1358: s. 332). İlk önce doğduğu bölgeye nisbetle

Hâverî tahallüs ederken, daha sonra üstadının isteği üzerine Enverî mahlasını kullanmıştır (Hidâyet 1336: I, 385).

دادند مهتران لقبم
انوری ولیك
چرخم نگر چه خواند
خاقانِ روزگار

Büyükler bana Enverî lâkabını/mahlasını verdiler. Fakat felek beni zamanın hakanı olarak çağırır (*Dîvân-ı Enverî* 1340: I, 176).

Enverî, Horosan'ın Hâverân/Deşt-i Hâveran vilâyetine bağlı Ebîverd/Bâverd ilçesinin Bâzene/Bâzen köyünde doğmuştur. (*Devletşah* 1382: s. 83; Safâ 1352: II, 657; Furûzânfer 1358: s. 332; Kedkenî 1384: s. 22; Ateş 1977: IV, 278; Karahan 1995: XI, 267) Enverî, beşincisi olmayan Hâverân'ın dört büyük simasından birisi olarak kabul edilmiştir.

تا سپهرِ صیت گردان شد به
خاكِ خاوران
تا شبانگاه آمدش چار آفتابِ
خاوری

خواجه ای چون بو علی شادان
و زیر نامدار
عالمی چون اسعدِ مهنه ز هر
شیئی بری

صوفیِ صافی چو سلطانِ طریقت
بو سعید
شاعری قادر چو مشهورِ خراسان
انوری

Hâverân toprağı üzerinde şöhret felekleri hareketlenince, Hâver'in dört güneşi doğdu. Birincisi eşi benzeri olmayan ünlü vezir Hâce Ebû Alî Şâdân; ikincisi, her ayıptan uzak olan bir bilgin Es'ad-ı Mihne; üçüncüsü kalbi temiz sufilerden tarikat sultanı Ebû Saîd (Ebu'l-Hayr); dördüncüsü Horasan'ın meşhur (kişilerinden) güçlü şair Enverî'dir (*Devletşah* 1382: s. 84; Safâ 1352: II, 657).

Enverî'nin doğum tarihi belli değildir. Ailesi hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Avfî, *Cevâmiu'l-hikâyât* adlı eserinde, Enverî'nin babasının Mihne reisi olduğunu, pek çok malının bulunduğunu ve sınırsız servete sahip

olduğunu ve Enverî'nin zengin bir aile çocuğu olarak doğduğunu söyler (Kedkenî 1384: s. 26). Yine Avfî, Enverî'nin Tus'ta eğitim gördüğü sırada babasının öldüğünü, ona yüklü bir miras bıraktığım, Enveri'nin de bu serveti kadeh arkadaşları ve içki dostlarıyla şarap meclislerinde yiyip bitirdiğini rivâyet etmiştir. (Kedkenî 1384: s. 27, 34; Ateş 1977: IV, 278) Ahmed Ateş, "Bu rivâyet her halde kabul edilemez; çünkü bu rivâyet kabul edilirse, onun şiirlerinde görülen geniş bilgiyi nasıl öğrendiğini anlamak imkânsız olur." (Ateş 1977: IV, 378) diyerek rivâyeti kabul etmez. Kedkenî de bu söylencenin doğruluğu ispat edilmediği için rağbet görmemiştir" demiştir (Kedkenî 1384: s. 27).

Enverî'nin gençliği Tus'ta geçmiştir. Kaynakların verdiği bilgiye göre o, Tus şehrindeki Mansuriyye Medresesi'nde uzun soluklu, ciddi bir eğitim ve öğretim görmüştür (Devletşah 1382: s. 88; Safâ 1352: II, 757). Felsefe, kelâm, mantık, riyaziyat, heyet, edebiyat, vb. aklî ve naklî bilimlerde geniş bilgi sahibi olduğunu, özellikle nücum ilminde son derecede mahir olduğunu şiirlerinde dile getirmiştir.

گرچه در بستم درِ مدح و غزل
یکبارگی
ظن مبر کز نظمِ الفاظ و
معانی قاصرم

بلکه از هر علم کز اقرانِ من
داند کسی
خواه جزوی گیر آنرا خواه
کلّی قادرم

منطق و موسیقی و هیأت شناسم
اندکی
راستی باید بگویم با نصیبی
وافرم

در الهی آنچه تصدیقش کند
عقلِ سلیم
گر تو تصدیقش کنی در شرح و
بسطش ماهرم

نیستم بیگانه از اعمال و
احکامِ نجوم

تو همی باور نداری رنجه شو
من حاضرم

Her ne kadar gazel ve övgü kapısını kapadımsa da, zannetme ki mânâ, lafız ve nazımda eksiğim var. Her bilim dalında ister az ister çok olsun güçlü olduğumu benim yaşıtlarımdan olanlar bilir. Az çok mantık, musikî ve heyet bilirim. Doğru söylemek gerekirse (bunlardan) büyük birikime sahibim. (Şiirdeki) İlâhlık hususunda, aklıselim olan onu tasdik eder. Sen de tasdik edersen şerh ve şerh etmede/açma ve yaymada yetenekliyim. Nücûm/astroloji mesleğine ve hükümlerine yabancı değilim; eğer sen inanmıyorsan dene/test et, ben hazırım (Safâ 1352: II, 657).

Enverî, bir beytinde "kendi gazellerimi üç makamda sürekli okuyordum" (Furûzânfer 1358: s. 335) dediğine bakılırsa musikî eğitimi de almıştır. Bu bilimler içerisinde onun felsefeye özel bir ilgi duyduğunu söyleyebiliriz. Bu ilginin altında İbn Sina'ya duyduğu hayranlık yatmaktadır. Bu hayranlıkla "bilginin kaynağı", "Hikmet güneşinin gölgesi" olarak gördüğü İbn Sina'ya övgü dolu bir manzume kaleme almış (Safâ 1352: II, 658) onun ünlü İşârât adlı eserine Kitâbu'l-Beşârât fî şerhi'l-işârât veya Beşârâtu'l-işârât ismiyle bir şerh yazmış (Âştiyânî 1334: II, 202), Uyûnu'l-hikme'sini kendi el yazısıyla çoğaltmıştır (Razavî 1340: I, 98; Kedkenî 1384: s. 25).

Enverî'nin hayatı üç aşamalıdır diyebiliriz. Birinci aşama; âlimliğe adım adım yaklaştığı bu dönem gençlik yıllarına rastlar, eğitim ve öğretimle geçen verimli bir dönemi kapsar. Hakîm/bilge sıfatı (Devletşâh 1382: s. 83; Avfî 1335: s. 334) bu dönemde aldığı eğitimden dolayı verilmiştir. Bilgi ve görgüsünü arttırmak için Musul ve Bağdad gibi Irak şehirlerine, Belh, Merv, Nişabur, özellikle Nesef ve Nahşeb gibi Maveraünnehir kentlerine gitmesi (Kedkenî 1384: s. 27) büyük bir ihtimalle bu döneme tesadüf eder.

Enverî'nin hayatının ikinci aşaması; bilimi bırakarak şairlik mesleğine heves edip ve şöhretli bir şair olup adını altın harflerle edebiyat tarihine yazdırdığı dönemdir. Enverî'nin bilimi bırakarak, şairliğe yönelmesi hakkında iki söylence vardır. Bunlardan birincisi Avfî'nin Cevâmiu'l-hikâyât'ında şöyle kayıtlıdır: Enverî, babasının mirasını harcadıktan sonra, uzun süre eli daralmış, maddi sıkıntı çekmiştir. Sonuçta ister istemez sultanları ve emirleri övmek için şairlik mesleğine yönelmiştir (Kedkenî 1384: s. 27).

İkinci söylence Devletşâh'a aittir. O, bu durum şöyle izah eder:

Sultan Sencer'in alayı Râdegan civarına geldiğinde, Enverî Mansuriyye Medresesi'nin kapısına oturmuştu. Bir at üzerinde güzel giyimli, etrafında köleleriyle bir şahsın geçtiğini gördü. Bu adam kimdir diye sorunca sultanın şairlerinden biri diye cevap verdiler. Enverî: Şaşılacak şey! Şairlik kudreti aşağıda olan bir adam böyle muhteşem! İlmi payesi yüksek olan ben böyle yoksul ve fakir!, diye kendi kendine konuştuktan sonra, şair olmaya karar verdi ve aynı gece Sultan Sencer hakkında bir kaside yazdı ve sabahleyin Sultan'ın sarayına gitti ve kasideyi takdim etti Sultan onun söz tarzından sağlam ve âlimane şiir yazdığını anladı, ona maaş bağladı, lütuf ve ihsanda bulundu (*Devletşâh* 1382: s. 83-84).

Enveri'nin Sultan Sencer adına yazdığı ve sunduğu ilk kasidenin matla beyti şöyledir:

گر دل و دست بحر و
کان باشد
دل و دستِ خدایگان
باشد

Eğer deniz ve madenler(in), gönül ile el (olması mümkün) olsa; sadece sultanın gönlü ile eli olur (Dîvân-ı Enverî: I, 135).

Enverî bu kasidesini ilim tahsil ettiği gençlik yıllarında yazmış olmalıdır. Zira bir beyitte ihtiyarlayacağı zamana kadar sultana gazel ve medhiyeler söyleyeceğinden bahseder (Ateş 1977: IV, 278) Ayrıca

خدمتِ سی سال را آخر
ببباید حرمتی
خدمتِ سی ساله در حضرت
نباشد سرسری

Otuz yıllık hizmetim (karşılığı) için sonunda bir saygı gerekir. Huzurunuzdaki otuz yıllık hizmet boşa geçmez (Dîvân-ı Enverî: I, 176).

dediğine göre, Enverî'nin Sultan Sencer'in sarayına girişi, bu padişahın saltanatının ilk yıllarında gerçekleşmiş olmalıdır (Safâ 1352: II, 659).

Enverî'nin hayatı, mutlulukların ve mutsuzlukların gelgitleri içerisinde inişli çıkışlı geçmiştir. Sencer'in elini öptüğü, onun bazı seferlerine katıldığı, kendisini adı ile çağırdığı, meclisinde bulunduğu, büyüklerin himayeleri altında ve onlardan aldığı bağışlarla hediyelerle geçen zamanlar, Enverî'nin gülümseyen mutluluk fotoğrafını yansıtır. Bu fotoğrafın diğer yüzü de mutsuzluğun ve sıkıntıların resmini gösterir. Enverî'nin ba-

şından geçen ilk önemli ve sonucu sıkıntılı olan olay, seyyarelerin/yıldızların durumuna bakarak verdiği bir hüküm kaynaklıdır.

Devletşâh bu olay hakkında şu bilgileri vermiştir:

> Yedi gezegen mizan/terazi burcunda birleşmişlerdi. Enverî, o ay birçok binaların şiddetli rüzgâr vasıtasıyla yıkılacağı, büyük ağaçların kırılacağı ve şehirlerin harab olacağına hükmetmişti. Halk, bu hükümden korktu ve bu beladan korunmak için sığınaklar kazdılar. Enverî' nin hükmettiği gece, bir kişi Merv şehrinin minaresinin üzerine bir lamba yakarak astı. O gece lambayı söndürecek kadar rüzgâr çıkmadı. Sabah olunca Sultan Sencer Enveri'yi çağırttı ve niçin yanlış hüküm verdin diye azarladı. Enverî de bu yıldızların birbirlerine yaklaşmalarından hâsıl olan tesirler birden olmaz, yavaş yavaş kendini gösterir diye, özür diledi. Öyle ki o sene Merv tarlalarındaki harmanları ayıklayacak kadar bile rüzgâr olmadı (*Devletşâh* 1382: s. 85-86).

Enverî hem çıkardığı karışıklıklar yüzünden hem Sultan Sencer'den korktuğu için Merv'den kaçıp, Belh şehrine gitmiş hem de pek çok olaylara maruz kalmış, alaya alınmıştır. Çağdaşı Ferîd-i Katib: "onun hükmettiği günde hiç rüzgâr esmedi. Ey rüzgârları hareket ettiren Tanrı, bunu ancak sen bilirsin, Enverî değil" (Devletşâh 1382: s. 86) diyerek onu alaya alır.

Belh şehrine gelen Enverî, burada da fazla duramamıştır. Belh'de bulunduğu sırada Belh halkını hicveden *Harnâme* adlı bir manzumenin kendisine isnat edilmesi yüzünden halk tarafından yakalanarak, yüzüne peçe takılarak kadın kılığında şehirde dolaştırılan Enverî'yi Kâdilkudât/kadılar kadısı Hamîduddîn-i Velvâlicî kurtarmıştır (*Devletşâh* 1382: s. 86; Ateş 1977: IV, 279; Karahan 1995: XI, 269; Safâ 1352: II, 660 vd.).

Enverî, hayatında önemli olaylardan birini de, Oğuzlar'ın 1153'de Horasan'ı işgal edip Sultan Sencer'i esir aldıkları, Horasan şehirlerini yıktıkları, tanınmış simaları, bilginleri öldürdükleri (Ravendî 1957: I, 176 vd.), dönemde yaşamıştır. Bu hadise olurken Enverî, kasideleri içerisinde en duygusal sayılabilecek ve vatani duyguların dile getirildiği bir kaside yazarak, Semerkand padişahına gönderir, onu memleketi kurtarmaya davet eder.

Enverî'nin bu şiiri manzum bir mektup özelliğinde olup kaside nazım şekliyle yazılmıştır. Kaside 73 beyit olup, Sultan Sencer'in evlatlığı olan Rukneddîn Mahmud Kılıç Tagmaç Han'a yazılmıştır (Yûsufî 1388: s. 138-155). Onun en güzel şiirlerinden biri olan bu kaside şöyle başlar:

به سمرقند اگر بگذری
ای بادِ سحر

نامهٔ اهلِ خراسان ببر
خاقان بر

Ey sabah rüzgârı! Eğer Semerkand'a uğrarsan, sultana Horasanlılar'ın mektubunu götür (*Dîvân-ı Enverî*: I, 201).

Enverî'nin hayatının üçüncü aşaması; son dönemlerinde yaşadığı hayattan bezip bıktığı için, herhangi bir kimseyi övmek veya yermekten, gazel söylemekten vazgeçerek, zahidler gibi bir köşeye çekildiği ve ölümü beklediği dönemdir. Aşağıdaki kıt'a bu duyguların yazıya dökülmüş şeklidir:

دَی مرا عاشقکی گفت غزل می
گویی
گفتم از مدح و هجا دست
بیفشاندم هم

گفت چون گفتمش آنحالت
گمراهی رفت
حالت رفته دگر باز نیاید ز
عدم

غزل و مدح و هجا هر سه بدان
می گفتم
که مرا شهوت و حرص و غضبی
بود بهم

این یکی شب همه شب در غم و
اندیشهٔ آن
کز کجا وز که و چون کسب کنم
پنج درم

وان دگرم وزهمه روز در آن
محنت و بند
که کند وصف لب چون شکر و
زلف بخم

وان سه دیگر چو سِگ خسته
تسلّیش بدان
که زبونی بکف آرم که ازو
آید کم

چون خدا این سه سگ گرسنه را
حاشا کم
باز کرد از سرِ من بندهٔ عاجز
بکرم

غزل و مدح هجا گویم یارب
زنهار
بس که با نفس جفا کردم و با
عقل ستم

انوری لاف زدن سیرتِ مردان
نبوَد
چون زدی باری مردانه بیفشار
قدم

گوشه ای گیر و سرِ راه نجاتی
بطلب
که نه بس دیر سر آید به تو
بر این دو سه دم

Dün bana bir şaircik, gazel söyler misin, dedi. Gazelden, medhiyeden ve hicivden de vazgeçtim dedim. Niçin diye sordu. Ona dedim ki; o haller doğru yoldan sapma (vakit) idi, geçmiş zamanlar artık geri gelmez. Gazel, medhiye, hiciv her üçünden de söyledim. Çünkü benim hırsım, öfkem ve arzularım vardı. Bir gece (bir güzelin) şeker gibi bir dudağını, kıvrım kıvrım zülfünü vasf etmek için sabaha kadar düşünmekteydim. Diğer gün kimden ve nereden beş dirhem kazanırım diye akşama kadar üzüntü ve sıkıntıdaydım. Üçüncü gün hasta köpek gibi kendimden zayıf kimi bulsam da onu ezsem diye avunmaktaydım. Tanrı keremiyle bu üç aç köpeği âciz kulunun başından defetti. Tanrım! Gazel, medhiye ve hicviye söyledim. Yazık ki aklıma ve nefsime bolca sitem ve cefa ettim. Ey Enverî laf atmak yiğitlerin âdeti değildir. Mademki konuşuyorsun bari erkekçe sözünde dur/sebat göster. Bir köşeye çekil, kurtuluş yolunun ucunu ara. Çünkü bu iki üç günlük hayatın sona ermesi gecikmeyecektir (*Dîvân-ı Enverî*: II, 694-695).

Enverî'nin ölüm tarihi olarak, çeşitli seneler gösterilmiştir. Bu tarihler 1145-1201 arasındadır (Kedkenî 1384: s. 29). Enverî'nin ölümü, kıran hadisesi yüzünden Belh şehrinden kaçtıktan (1186) sonraki bir tarihte olmalıdır. Enverî Dîvânı'm neşreden Muderris Razavî, onun ölüm tari-

hiyle ilgili on üç rivâyet nakletmiş ve Emin Ahmed Râzî'nin gösterdiği 583/1187 (Râzî ts.: II, 28) tarihini tercih etmiştir (Razavî 1340: I, 92).

KASİDE PEYGAMBERİ

Enverî, bir kaside şairidir. Yazmış olduğu kasideleri ona Fars edebiyatında yüksek bir mevki kazandırmıştır. Kaside alanında yazdığı şiirleriyle şiirin peygamberi kabul edilmiştir (Safâ 1352: II, 668). Ondan sonra gelen bütün şairler, onu üstad ve üstün makam sahibi olarak görmüşlerdir. Bu durumu tezkire yazarları da dile getirmişlerdir. Avfî; "O'nun kasideleri sanatlı ve herkes tarafından beğenilmiştir. Öyle ki hiç kimse onun kasideleri üzerine çıkamamıştır" (Avfî 1335: s. 339), Devletşâh da "Şairlik yönü ve fazileti herkes tarafından bilinir. Zamanın şairlerinden pek az kimse âlimlikte ve çeşitli faziletlere sahip olmada onun ayarı olabilir." (Devletşâh 1382: s. 83) derken Câmî de; "Şiir güzelliği, nazım düzgünlüğü onun hâlinin yüceliğinden bir iz, güzellik onun irfan çehresinde bir ben gibi kalır." (Bahâristân-ı Câmî 1367: s. 98) demiştir. Enverî hakkında en övücü sözler kullanan tezkirecilerden biri de Âzer-i Bigdilî'dir:

> Büyük bir bilgin ve şairdir. Şiir sanatında büyük bir payeye sahip olduğundan lafız ve mânâ kullanımında benzeri çıkmamıştır. Rudekî' den bu yana dört kişi güzel şiir söylemiş söz anahtarıyla şairlik hazinesi kilidini açmıştır. Hakîm Ebu'l-Kâsım Firdevsî, Şeyh Nizâmi-yi Gencevî, Şeyh Sa'dî-yi Şîrâzî ve Hakîm Enverî'dir. Bunlar şiir temelinin dört sağlam sütunudurlar (*Âteşgede-yi Âzer* 1338: I, 755).

Tezkireciler Fars edebiyatında hepsi Selçuklular zamanında yetişmiş olan üç büyük kaside şairini, Esîruddîn-i Ahsîketî (ö. 1181), Hâkânî (ö. 1199) ve Enverî'yi mukayese ederken, Enverî'nin, dilin özelliklerine, güzel söyleme ve yazma yeteneğine riayet ettiğini söylerler. Bir şair de: Zahîr-i Fâryâbî (ö. 1202)'nin kasidelerini Enverî'ninkine tercih edenleri, mucizeyi sihirden fark edemeyen güruha benzetir (Ateş 1977: IV, 280).

Enverî, kasidelerinde tanınmış Arap ve Fars kasidecilerinin isimlerini zikretmiştir. Mısralarında Arap şairlerinden İmru'l- Kays, Ebû Firâs, Hassân b. Sâbit, Ebu Nuvâs'ın isimleri yer alır. Bu şairlerin Enverî üzerindeki etkilerini görmemiz mümkündür (*Dîvân-ı Enverî*: 1340: I, 263, 456, II, 659; *Şehidi* 1387: s. 704-739). Enverî, büyük kaside üstadları olan Ferruhî ve Unsurî'ye ehemmiyet vermeyip, onların yolundan gitmemesine rağmen, geleneksel yazdığı kasidelerinde mânâ ve düşünce olarak Unsurî' nin tarzını görmemiz mümkündür (Furûzanfer 1358: s. 333). Enverî, Am' ak-ı Buhârâyî'nin mısralarını tazmin etmiş, onu üstadı olarak da görmüş-

tür. Enverî, en çok Ebu'l-Ferec-i Rûnî'yi beğenmiş, onun şiirlerinden iktibasta bulunmuş, onun tarzında birkaç kaside yazmıştır (Furûzânfer 1358: s. 333; Kedkeni 1384: s. 132).

Edebiyat tarihlerinde İran'nın en büyük şairlerinden ve Fars edebiyatının sağlam taşlarından birisi olarak gösterilen Enverî'nin en önemli özelliği, kaside alanında yaptığı yeniliklerdir. Bu yenilikleri birkaç başlık altında toplayabiliriz:

a) Çok büyük bir oranda günlük konuşma diline yönelerek, kasidelerinin büyük bir bölümünde şiiri, konuşma dilinde kullanıldığı bir yapıda söylemeye çalışmış olmasıdır. Bundan dolayı da Enverî'nin kimi beyitleri, normal günlük konuşma hükmündedir (Safâ 1352: II. 340).

b) Kasidelerinde daha fazla Arapça kelimelere yer vermiş, bunları Arapça'nın dil kurallarına göre kullanmıştır.

c) Enverî'ye gelinceye kadar şairler, övgüde kullanılması gereken mazmun ve mefhumları söyleyerek, sonraki şairlere bir şey bırakmamışlardır. Enverî kasidede gelenekselleşmiş mazmunlar yerine, derin anlamlı yeni mazmunlar ve mefhumlar bulmaya ve kasidelerinde onları kullanmaya yönelmiştir. Enveri, yaratıcı zihnine yönelerek, övgü amaçlı yeni mazmunlar bulmuş, bunlarla hep kullanılan mazmunların dışına çıkmıştır (Safâ 1352: II, 354).

d) Enverî, Fars şiirinde pek görülmeyen bilimsel düşünceleri ve çeşitli bilimlere ait ıslahatları, olayları ve konuları kasidelerine taşımıştır (Safâ 1352: II, 341).

Böylece Enverî, Samaniler ve Gazneliler dönemi şairlerinin kaside üslûbunu kırarak, Fars şiirinde büyük bir devrim gerçekleştirerek, yeni bir ekol ve üslup geliştirmiştir. Bu üslupla yaşadığı çağa damgasını vurmuş, Fars şiirinde şahsi üslup sahibi olarak edebiyat tarihinin sayfalarına adını altın harflerle yazdırmıştır.

Enverî yeni bir tarz ortaya koyarken şiirin sadeliğine, sözün akıcılığına dikkat etmiştir. Sözün akıcılığından amaç, şiir dilini konuşma diline yakınlaştırmaktır. Şiiri de bir vasıta olarak görmüştür (Furûzânfer 1358: s. 333). Dolayısıyla kasidelerini genellikle konuşur gibi gayet sade bir nesre benzeyen bir üslup ile yazmıştır. Fakat bunlarda görülen ve duyulan şey; çırpınan bir kalpten ziyade engin bir muhayyile (Ateş 1977: IV, 281) geniş bir bilimsel ve kültürel birikimdir.

Enverî kuvvetli bir şiir gücüne, güçlü bir fikre sahip olmasından dolayı, kasidelerinde zor mânâları birleştirmede başarılı olmuş, anlaşılması zor olan mükemmel kasideler yazmıştır. Enveri'nin kasidelerini asıl bozansa onun şiirde bilgisini göstermek istemesidir. Enverî'nin öğrendiği bütün bilimlere ait terim ve kavramları kasidelerinde kullanması, özellik-

le astronomi ve heyet bilimlerinden hassas konuları seçip, işlemesi kasidelerini anlamayı zorlaştırmıştır. Felsefede "hikmet güneşinin gölgesi", "bilginin kaynağı" olarak gördüğü İbn Sina'ya büyük bir hayranlık beslemiş, onun fikirlerini beğenmiş ve bunları kasidelerine getirip işlemekten çekinmemiştir (Furûzânfer 1358: s. 335-336; Kedkenî 1384: s. 23-25; Ateş 1977: IV, 281).

با خرد گفتم کای غایت و
مقصودِ جهان
نیست چیزی که بنزدیكِ تو آن
مفقودست

گفت ازاین هر دو یکی جزکه
شهاب الدّین نیست
گفتم آن دیگر گفتا حسن
محمودست

گفتم اغلوطه مده این چه دویی
باشد، گفت
دویی عقل که هم شاهد و هم
مشهودست

Akla dedim ki: Ey dünyanın muradı ve maksudu olan! Senin gözünden kaçan hiçbir şey yoktur. Akıl dedi ki: Bu ikisinden biri Şehabeddin'den başkası değildir. Diğeri kimdir, dedim. Hasen-i Mahmud'dur, dedi. Ona dedim ki: Mugalata yapma! Bu nasıl bir ikiliktir? Bana şöyle dedi: Bu, aklın ikiliğidir ki hem şahid hem de meşhuddur (Dîvân-ı Enverî: I, 57).

Enverî'nin sade ve akıcı dilinin kusurları yok değildir. Burada en başta Arapça cümle ve tabirleri kullanmak arzusu gelir. Bazen bütün bir mısra Arapça olduğu gibi, bazen de münferit kelimeler ve terkipler Arapçada olduğu gibi kullanılmaktadır. Hattâ Farsça kelimelerin Arapça nahiv kaidelerine göre tertip edildiği görülür (Ateş 1977: IV, 281). Enverî, üslûbunun bir özelliği olarak Farsça müfredatı Arap dilinin ölçüsüne göre düzenlemesine rağmen, Farsça ve Arapça ibareleri birbirleriyle eriterek bir kalıba dökme başarısını göstermiştir (Furûzânfer 1358: s. 334).

شکلِ درگاهِ رفیعت را دعا
کرد آسمان

شکلِ او شد افضل الاشکال وهو
المستدیر

رنگ رخسارِ ضمیرت را ثنا
گفت آفتاب
لونِ او شد حسن الالوان وهو
المستنیر

Gökyüzü, senin yüce kapının şekline dua etti. Onun şekli şekillerin en güzeli oldu. O şekil de yuvarlaktır. Güneş, senin parlak yüzünün rengi için övgüde bulundu. Onun rengi renklerin en güzeli oldu. O da ışık rengidir (*Dîvân-ı Enverî*: I, 244).

Enverî'nin Arap üslûbuna yer vermesi, anlaşılması zor olan Arapça ve Farsça kelimeler kullanması, şiirlerinde bilimlerin özelliklerine temas etmesi, anlaşılması güç şeyler yazması vb. etkenler, yeni mazmunlar bulma, bilinmeyen terkipler kullanma, zor olan redif ve sorunlu kafiye kullanma, farklı istiare ve kinayelere yer verme gibi etkenlerle bir araya geldiğinde kasidelerinin anlaşılması zorlaşır. Böylece kasideleri, genellikle şerhsiz anlaşılmaz bir hal alır (Safâ 1352: II, 341). Enverî'nin anlaşılması yan bilgilere ihtiyaç gösteren şiirleri için Muhammed b. Dâvûd el-Alevî eş-Şâdîâbâdî'nin yazdığı bir eser yanında, Ebû'l-Hasen Ferâhânî, Şerh-i Muşkilât-ı Dîvân-ı Enverî (nşr. Muderris Razavî, Tahran 1340/1961), Seyyid Ca'fer-i Şehîdî de Şerh-i Lugât ve Muşkilât-ı Dîvân-ı Enveri-yi Ebîverdî (Tahran 1357/1978) adlarıyla birer eser yazmışlardır (Safâ 1352: II, 667; Karahan 1995: XI, 268).

Kedkenî'nin Fars şiirinin en güzel kasidelerinden birisi dediği (Kedkeni 1384: s. 32) ve matla beyti aşağıda yazılan kasidesi, Enverî'nin zor anlaşılan kasidelerinden biridir:

ای مسلمانان فغان از
دورِ چرخِ چنبری
وز نفاقِ تیر و قصدِ
ماه و سیرِ مشتری

Ey Müslümanlar! Çember (gibi dönen) feleğin dönüşünden, Merih yıldızının ikiyüzlülüğünden, Ay'ın zarar vermesinden, Müşteri yıldızının hilelerinden el-aman! (*Dîvân-ı Enverî*: I, 469).

Aşağıda matla beyti verilen kaside hakkında Devletşâh: "Bu kaside çok zordur ve şerhe muhtaçtır" demiştir (Devletşâh 1382: s. 84).

باز این چه جوانی و
جمالست جهان را
وین حال که نو گشت
زمین را و زمان را

Yine cihanın bu gençliği güzelliği nedir? Zemin ve zaman için yeni sayılan bu hal nedir? (*Dîvân-ı Enverî*: I, 9).

Enverî'nin kasidelerinde diğer şairlerde bulunmayan birtakım hususiyetler vardır. Mühim bir kısmı çok uzun olan kasidelerine alışılmış nesip ve teşbihle başladığı gibi çok kere övgüyle de başlar (Ateş 1977: IV, 280). Bu övgüler mübalağa sanatının en güzel örnekleri olarak karşımıza çıkar.

Ne güzel! Senin elin tüm varlıkların üzerinde, senin varlığın bütün varlıkların önünde. Kader, din ve padişahlık ülkesinde yaratılış minberi üzerinde senin adına hutbe okur. Âlemi süsleyen, kırk yıl senin yasalarınla yeryüzünü süslemeye karar verdi. Eğer senin cevherindeki fazlalık olmasaydı, yaratılanların cevheri değersiz olurdu (*Dîvân-ı Enverî*: I, 264).

Şems-i Kays, Enverî'nin bu ve buna benzer övgülerini övgü sınırının dışına taşan ifadeler olarak görür, ifrat ve tefrit yönüyle de övgü ayıbı kabul eder (Râzî 1338: s. 358). Enverî, övgüsünü yaptığı kişiyle, kasidesinin ilerleyen kısımlarında sıradan bir kişi gibi doğal konuşur, onu uyarır, söyleyeceğini söyler. Enveri Sultan Sencer'in övgüsünü yaptığı bir kesidesinin ilerleyen kısımlarında bu tarzını şöyle ortaya koyar:

خسروا بنده را چو
دهسال است
که همی آرزوی آن
باشد

کز ندیمانِ مجلس ار
نشود
از مقیمانِ آستان
باشد

بخرش پیش از آنکه
بشناسیش
وانگهت رایگان
گران باشد

چه شود گر ترا
دراین یك بیع
دست بوسیدنی زیان
باشد

یا چه باشد که در
ممالكِ تو
شاعری خام قلتبان
باشد

Ey hükümdar! (bu) kul on yıldan beri; şunu arzu ediyordu. Meclisinizin nedimlerinden olmasam da, eşiğinde oturanlardan olayım. Onu tanımadan önce onu satın al. Tanıdığın vakit, bedava/ucuz (olan) pahalı olur. Eğer sen bu satışta bir el öptürmekle zarar etsen ne olur? Yahut

senin ülkelerinde ham, basit bir şair bulunsa ne olur? (*Dîvân-ı Enverî*: I, 137).

Enverî, övgü kasidelerinde; meşhur oldukları yönleri ve sıfatlarıyla anılan mitolojik, efsanevî ve dinî kişiliklere yer verirken, bu kişilerin taşıdıkları sıfatların fazlasıyla övdüğü kişide de olduğunu söylememiş, methettiği kişileri, bu kahramanlarla kıyaslayarak yüceltmemiştir. Enverî, kasidelerinde yer verdiği şahsiyetlerle birlikte onun çevresinde yer alan tüm unsurlara da yer vererek karmaşık bir yapı ortaya koyar. Bu oluşumun geniş anlam dünyasını, bir beyite değil, kasidesinin büyük bir kısmına yayar. Bir taraftan derin esatir bilgisini gözler önüne sererken, diğer taraftan geniş kadrolu şahsiyet özelliklerinin tek bir şahsiyette, yani övdüğü kişide toplandığını göstermeye çalışır. Bu anlatım ve işleme tarzı, Enverî'ye ait çok özel ve de Enverî'yi diğer şairlerden ayıran özelliktir.

Örneğin Enverî, bir kasidesinde Süleyman peygambere ve onunla özdeşleşen taht, yüzük, hükümranlık, Asaf, Hüdhüd, Belkıs, Karınca, çekirge, nutuk gibi unsurlara yer vererek, unsurların anlam dünyası içerisinde Sultan Sencer'i güç ve iktidar sembolü olarak gösterir (*Dîvân-ı Enverî*: I, 374-377). Aynı durum Merv şehrinin ünlü mutasavvıfı olan Kutbeddin Ebu'l-Muzaffer'i övdüğü kasidede de görülür (*Dîvân-ı Enverî*: I, 264-265). Enverî, burada çeşitli tasavvufî kavram ve ıstılahlara yer vererek, hem tasavvuf bilgisini hem de övgüsünü yaptığı kişinin mânâ dünyasını ortaya koyar. Bu özellik, onu diğer kasidecilerden ayıran özelliktir (Kedkenî 1384: s. 50-51). Enverî, yazdığı kasidelerle şöhret bulmuştur. Kaside söyleyen Fars şairlerinin başında gelerek, Fars dili ve edebiyatının sağlam taşlarından birisi olmuş, hattâ Fars şiirinin üç peygamberinden biri olarak kabul edilecek bir dereceye ulaşmıştır.

Sa'dî-yi Şîrâzî: Bilge Kişi

Ebû Muhammed Sa'dî Muşerrifuddîn (Şerefuddîn) Muslih b. Abdullah b. Muşrif Şirâzî, Fars edebiyatının en büyük şairlerindendir. Bu büyük şairin ismi, nesebi, mahlası ve ölüm tarihi hakkında yazarlar arasında görüş ayrılığı vardır. Kaynaklarda onun hayatı hakkında yazılanlar oldukça uzundur. Bunlardan hareket ederek onunla ilgili bilgileri kısaca şöyle özetleyebiliriz.

Şiraz'da din âlimlerinden olan bir aileden 1209 veya 1213-1218 yılları arasında dünyaya geldiği söylenmektedir. Küçük yaşta yetim kalıp annesi tarafından büyütüldüğü ifade edilmektedir. Sa'dî, edebî ve dinî bilimleri ilk önce Şiraz'da öğrenmiştir. Öğreniminin diğer kısmını Bağdad'da Nizamiye Medresesi'nde tamamlamıştır. Burada hocalık yapan ünlü bilgin İbnu'l-

Cevzî ve tanınmış mutasavvıf Şihabuddin Suhreverdî (ö. 1234)'den etkilenmiştir. Hicaz, Şam, Lübnan ve Rum tarafına yaptığı uzun yolculuktan sonra, 35-40 yıl süren seyahatin ardından 1257 yılında Şiraz'a dönmüş ve Fars bölgesinin yönetiminde bulunan Türkmen kökenli, Salgur veya Salur boyundan Salgurlular hanedanının güçlü temsilcilerinden Atabeg Ebûbekr b. Sa'd Zengî (saltanatı 1226-1260) ve onun oğlu Sad b. Ebûbekr Sa'd b. Zengî çevresinde yer almıştır.

Sa'd b. Ebûbekr b. Sa'd. b. Zengî'ye olan bağlılığından dolayı "Sa'dî" mahlasını almıştır. Hayatını irşad ve halka hizmetle geçerdi. Ondan sonra da ömrünü Şiraz'ın kuzeybatısında bugün türbesinin bulunduğu dergâhında vaaz ve zikirle, ibadetle geçiren Sa'dî'nin zilhicce 1290 veya 1292 yılında vefat ettiği söylenmektedir. (Safâ 1366:III/I, 584-614; Zerrînkûb 1384: s. 243-261; Komisyon 1385: II, 362-454; Furûğî 1385: s. 1-8; Tarlan 1944: s. 89-93; Yazıcı 1979: X, 34-41; Çiçekler 2008: XXXV, 405-408)

Evrensel Sa'dî

Fars edebiyatının sonsuza kadar varlığı ile övünebileceği büyük bir şairdir. Sa'dî, bilgindir, âlim vasfına sahiptir. Çok hassas ruhunu, hayatının birçok hadisesiyle karşı karşıya getiren ve sayısız insan tipini incelemeye imkân veren seyâhatleri; onu gerçekten önemli bir mütefekkir ve sosyolog payesine eriştirmiştir. Çok defa en ileri toplumsal fikirleri onda bulabiliriz (Tarlan 1944: s. 90). Bu yönüyle o bir toplumbilimcidir.

Bağdad'ta eğitimini tamamladıktan sonra 1224 yılında uzun bir seyâhate başlar. Ufkunun ötesindeki göremediği, fakat kendisinin işaret ettiği âlemin ötelerine gitti; herkesle gün geçirdi, her köşede bir fayda buldu; her harmandan bir başak aldı; siyah beyaz, sarı her ırktan; Hıristiyan, Yahudi, Mecusî, Müslüman her dinden insanla görüştü, birliktelikler yaşadı; dünya dersanesinde hayat dersini öğrendi (Ekrem 1366: s. 61). 1257 yılında doğduğu topraklara yani Şiraz'a döndü. Zengî hanedanının sarayına intisap etti. Bu hanedanın sultanlarını övmesine rağmen hiçbir zaman bir saray şairi olmadı (Safâ 1366: III/I, 597).

Başta Suhreverdi (ö. 1234) olmak üzere çağının irfan yıldızlarının yanında ikâmet etmiş, onların arifane sözlerini dinlemiş, onlardan feyizler almış, sohbetlerinde bulunarak görüş ve sözlerinden yararlanmış (Safâ 1366: III/I, 595), bu bilgileri halkın eğitiminde kullanmak için mistik dünyasını şekillendirmiştir. Asla bir mürid olmamıştır. Edebî ve dinî bilgileri önce doğduğu yerde öğrendi. Bununla yetinmeyip alan bilgilerini geliştirmek için Bağdad'a giderek meşhur Nizamiye Medresesi'nde dönemin tanınmış bilginlerinin rahle-i tedrisinden geçer. Yaratılıştan gelen

bir yetenekle aklî ve naklî ilimlerde büyük bir başarı elde eder. Artık Sa' dî, döneminin tanınmış bir bilginidir/ şeyhidir. O bir üstaddır.

Toplumun farklı kesim ve sınıflarını eğitmek ve yönlendirmek düşüncesiyle, eğitici ve ahlâkî öğretilere özgü şiirlerin yazılması Sa'dî ile başlamıştır. Dolayısıyla o, sahip olduğu bilgi ve donanımıyla yazdığı şiirleriyle İran'ın en büyük ahlâkî ve eğitici şairidir. (Safâ, 1366: III/I, 584-613) Sa' dî, bu anlatıların bileşkesidir. Bu bileşkenin son halkası olarak o, şiirle fikri yan yana getirerek, bunları seyahatlerinden elde ettiği birikimle birleştirip insanlığa yansıtan ve aktaran bir ahlâkçı olarak karşımıza çıkar. Bütün bunları doğuştan gelen şair kabiliyetiyle birleştirerek mucizevî beyan ve sade diliyle şiire dökme yeteneği gösteren ender kişilerden biridir. Sözlerindeki fesahat ve akıcılıktan dolayı "Sa'dî-yi âhiru'z-zamân" (Safâ, 1366: III/I, 611) unvanına lâyık bir şairdir. Kısaca o, şeyh, sosyolog, ahlâkçı, üstad, muhakkik, mistik ve şair yönleriyle öne çıkmış "bilge Sa'dî"dir. Onun büyüklüğü ve evrenselliği burada yatmaktadır.

Öğütçü Sa'dî

Sa'dî'nin bilge tarafının ilk basamağını ahlâkçı, ikinci basamağını şair yönü oluşturur. Onun ahlâkçı yönü *Gülistan ve Bostan* adlı eserlerinde açıkça görülmektedir. Fars edebiyatında seci'li nesrin en güzel örneği olan *Gülistan*, "makame" tarzında yazılmış olup, mensur kısımlar arasına birtakım manzumeler ilâvesi ile meydana gelmiş bir önsöz ve sekiz bölümden oluşmuştur. "Bab" adı verilen bu bölümler sırasıyla: Hükümdarların hal ve hareketleri, dervişlerin ahlâkı, kanaatin fazileti, susmanın faydaları, aşk ve gençlik, düşkünlük ve yaşlılık, terbiyenin etkisi, sohbet adabı ile ilgili hikâye ve fıkraları ihtiva etmektedir. Eser üslup bakımından olduğu kadar, tertip bakımından da mükemmeldir. Mensur ve manzum kısımlar arasında bir bağlantı sağlanmış ve fikirler kısa ve veciz bir şekilde ifade edilmiştir. Üslup bakımından bir "sehl-i mümteni" örneğidir (Yazıcı 1979: XIII, 38).

Konu ve fikir bakımından çeşitli olan *Gülistan*'da bir olay, bir fabl, bir latife ile bir öğüt, mistisizmle hayat bir aradadır. Aynı zamanda eser, şairin öteki eserlerinden izler taşıması ve onun türlü alanlardaki kabiliyetlerini serbestçe denemesine imkân vermesi bakımından, Sa'dî'yi en iyi temsil eden bir sentez niteliğindedir (Sa'dî, *Gülistan* 1974: s. 13).

Bostan, mesnevi nazım şekliyle Şâhnâme vezninde (mütekârib) yazılmış bir eserdir. İçerik itibarıyla, daha çok ahlâkî ve terbiyevî bir gaye ile kaleme alınmış bulunan "Kâbûsnâme"ye benzemektedir. Adalet, ihsan, aşk ve mestlik, tevazu, rıza, kanaat, terbiye, şükür, tövbe ve münacat gibi

konuları içine alan on bab/bölümünden oluşan Bostan'da fikir ve öğütlerin kuruluğu, kısa ve güzel fıkra ve hikâyeler ile giderilmiştir. İfade her zaman sağlam olup, zamanında bazı eserlerde rastlanan abartılı anlaşılmaz benzetme, istiare ve hayâller görülmez. Fikirler ve nükteler kolay ve güzel bir şekilde ifade edilmiştir. Bu bakımdan bu eserde Gülistan'da olduğu gibi, "sehl-i mümteni" sayılacak ifadelere sık sık rastlanır (Yazıcı 1979: X. 39).

Her biri tamamıyla ayrı eserler olmakla beraber, Bostan'la Gülistan kardeştirler. Aralarındaki fark şekildedir; Bostan manzumdur. Gülistan'da nesirle nazım karışır ve bu bakımdan onda kuvvetli bir çeşitlilik göze çarpar. Fakat esas itibarıyla her ikisi de birtakım hikâyelerle oları takip eden öğütlerden ibarettir. Gülistan, Bostan'a göre daha popülerdir. Bunun sebebi gene Gülistan'ın şeklindeki o cazibeli çeşitlilik olmalıdır. Halbuki Bostan daha güç ve daha ağır olup, daha ziyade seçkin tabakaya hitap eder (*Bostan* 1985: s. VI) Bostan ve Gülistan yüzyıllarca İslâm dünyasında büyük rağbet görmüştür. Bizde de medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, Farsça öğrenmek isteyenler genellikle *Gülistan ve Bostan*'dan başladıkları için bu iki eser çok şerh edilmiştir.

Sa'dî, öğüt ve vaaz vermek için ağzını açtığı her yerde, her platformda dile getirdiği ahlâkî ve toplumsal konulardaki söylem ve düşünceleri çeşitli halk kesimlerinde rağbet gördüğü için sözlerinin birçoğu özellikle Bostan ve Gülistan'daki sözleri, tıpkı birer atasözü gibi İranlılar arasında ezberlenmiş, yaygınlık kazanmış ve nesilden nesile aktarılmıştır (Safâ 1366: III./I, 332).

Sa'dî, öğütçü misyonunu kaside ve gazellerinde de göstermiştir. İleriki satırlarda da görülebileceği gibi, özellikle kasidelerinde hükümdara nasihat veren bir ulu kişi, sarayda hükümdarı öven şair değil, onu uyaran bir gönül adamı, onu yönlendiren bir mürşid, ona ders veren bir hoca, eğiten bir eğitmen görüntüsüyle karşımıza çıkar, kasidelerini sunduğu kişilere vaaz verir gibi, öğütlerini arka arkaya sıralar, sahip olmaları gereken vasıfları bilge kişiliğiyle onlara birer birer söyler. Kasidelerinde verdiği öğütleri gazellerinde de devam ettirir. Bu defa karşısında okuyucu yani halk vardır. Öğütlerini onlara aktarır.

Gazel peygamberi

Sa'dî'nin şiirleri, Arapça ve Farsça yazdığı kasideler ve gazellerden oluşur. Sa'dî, eskileri "nevi şahsına münhasır" dedikleri kendine özgü bir şairdir. Bunu kasidelerinde de göstermiştir. Sa'dî'ye gelinceye kadar kasidede mehdiye, övgü kalıplarıyla ve aynı duyguların terennümüyle yapıl-

mıştır. Her geçen gün yükselip ivme kazanan medhiyede şair, memduhun gücünü, taşısın taşımasın çeşitli özelliklerini abartılı bir şekilde dile getirmek zorunda kalıyordu. Bu anlara hem şöhret hem de maddiyat kazandırdığı için, hep memduhlarına üst perdeden seslenmişlerdir (Fesâî 1372: s. 101; Deştî 1339: s. 314).

Sa'dî, kazanç sağlamak, makam ve mevki elde etmek amacıyla kaside yazıp bir kimseyi övmemiştir. Övgüde alışılmışın dışına çıkarak, kendisinden önce yaşamış şairlerde görülmeyen bir söylem ve tarz geliştirmiştir. Memduhun taşımadığı vasıfları zikretmek yerine, bir eğitici, bir öğretmen gibi ahlâk dersi vermeye çalışmıştır (Deştî 1339: s. 324). Yüksek ahlâk ve ferâgatı ile o bir kasideci değil, padişahlara öğüt vermekten çekinmeyen cesur bir mürşiddir (Tarlan 1944: s. 90).

Sa'dî'nin övgüde yaptığı bu değişlik gerçekten önemli ve dikkat çekici bir noktadır. Bu yüzden medhiye yazan şairler arasında Sa'dî'yi diğerlerinden ayrı bir yere koymak gerekir. O, memduhu Ebu Bekir Sa'd b. Zengî'yi överken, ya da diğer şahsiyetlerden bahsederken hiçbir zaman yalanlar, abartılar ve olağanüstü sıfatlarla övgü dizmemiş, tam tersine yeri geldiğinde onlara bazen yumuşak bir dille, bazen de korkutarak uyarıda bulunmuş, önce taşıdıkları iyi sıfattan överek başladığı kasidesinde nasihatın faydalı olacağına inandığı bir ortam hazır olur olmaz hemen uyarı ve öğütlerine başlamıştır. Kasideleri, diğer şairlerin alışılagelmiş kasidelerindeki övgülerin tamamen dışında nasihatçı ve uyarıcı bir gönül adamının, başka bir düşünce ve ruh atmosferinin havasını yansıtır. Sa'dî' nin övgüde amacın ne olması gerektiğini ve ortaya koyduğu yeni tarzın nasıllığını aşağıdaki beyitleri göstermektedir:

> Ben her telden lafazanlık yapan uzun dilliler gibi seni; ey misk yağdıran bulut, ey mücevher fışkırtan deniz, diye övmem, takdir edilen ömür ne artar, ne de eksilir. O halde (övgüde) kıyamete kadar payidar ol, demenin ne anlamı var (Yıldırım 1996: s. 140-145).

Sa'dî, hayatının üç devrine; gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık dönemine göre tertip ettiği "tayyibât, bedâyi, hevâtım, gazelliyât-ı kâdim ile dört kısımdan ibaret ve dört divan teşkil eden" (Yazıcı 1979: X, 40; Yûsufi 1385: s. 12) gazelleriyle şöhret bulmuş, şiirin üç peygamberinden biri olmuştur. Bilindiği gibi Senâî'nin (ö. 1140) gazeldeki yeri oldukça önemlidir. Gerek mânâ, gerekse şekil yönüyle gazelin gazel oluşunu eyleme geçiren, başlatan Senâî'dir. Senâî, fiilî olarak gazel yazan, gazellerinin odak noktasında mahlasını söyleyen ilk şairdir (Şemîsâ 1370: s. 78).

Senâî'nin eski şairlerin tegazzüllerindeki koku ve renge sahip olan âşıkane gazellerini, Sa'dî doruk noktaya taşımış, gazelde söylenecek sözü

söyleyerek son noktayı koymuş ve gazelin peygamberi olma vasfına sahip olmuştur. (Şemîsâ 1374: s. 211) Sa'dî, Fars edebiyatı semasında gazel türünde parlamış olan, parlamaya da devam eden en büyük şairdir (Safâ 1366: III/I, 576). Bundan dolayı gazeli, bugünkü bağımsız edebî şekil hâline getiren o olmuştur (Yazıcı 1979: X, 40; Mazıoğlu 1956: s. 58) demişlerdir.

Sa'dî, gazel şairidir. Gazellerinde aşk temasını işlemiştir. O, tabiatla ilgili türlü meseleler, yaratılış, hayatın başlangıcı ve sonu gibi felsefî konuları gazellerinde dillendirmemiş, menşe itibarıyla beşerî ve dünyevî olan bir aşkı dillendirmiştir. Bundan dolayı onun gazelleri âşıkanedir (Mu'temen 1355: s. 288; Şemîsâ 1370: s. 76; Komisyon 1385: I, 398).

Onun gazellerinde aşkın her türlü tezahürleri samimi duygularla ifade edilmiştir. O, kendine özel tarzla aşkın dağınık unsurlarını, zahiri ve manevi güzelliklerini, son derece mükemmel bir üslupla gazellerinde toplamıştır (Şemîsâ 1370: s. 76). Bütün gazellerinde sevgiliye duyulan aşk, ona yapılan sitayiş, güzelin vasfı, gamın dışa vurulması, ayrılık, dostluk, vefa, sözünde durma, aşkta yok olma (İbâdiyân 1372: s. 96), ıstırap, zinde bir gönül, dinçlik ve canlılık, sevdazedelik, canlı bir kavrayış, aşk ile çarpan bir gönül ve buna benzer hisler, Sa'dî'nin mısralarından burnumuza gelen âşıkane kokulardır (Enverî 1372: s. 26).

عشقِ سعدی نه حدیثی است
که پنهان ماند
داستانی است که بر هر
سرِ بازاری هست

Sa'dî'nin aşkı gizli saklı olan bir şey değildir. Onun aşkı her çarşı pazarbaşında (söylenen) bir hikâyedir (*Kulliyât-ı Sa'dî* 1385: s. 360).

Sa'dî, beşerî bir aşkı dillendirmesine rağmen, nefsin istekleri üzerine ayak sürtmemiş, şehvetperest olmamış, hayvanî temayüllere bağlı kalmamıştır. Zira Sa'dî, arifler gibi sevgilinin yüzünü kâğıt üzerine çizerken, tanrının yarattığı kalemi kullanmıştır. Sa'dî, kendi gözünü sevindirmek için "gözünü doğrunun dışına" çıkarmayıp güzellik bağında sevgilinin "çene çukuruna" ve "nara benzeyen pistanına (memesine)" bakmadı (Mu'temen 1355: s. 288). Fakat Sa'dî, aşk oyununda nefisten de uzak durmadı, aşk ve şehveti yok saymadı. O, muhabbetin lezzetini tattı, fakat onun tatlılığını talep etmedi. Sevgiliden, sevgili olmanın dışında bir temennide de bulunmadı. Kendi isteklerini değil, sevgilinin rızasını istiyordu. Bazen duygulara takat getirme ve dayanma dizginleri, onun isteği dışında elinden çıktı, aşkın doğasında var olan içgüdüsel temayüller zihninde karıştı,

iştiyaklarla dolu kalbine girdi. Âşıkane şiirin vazgeçilmezlerinden olan öpme ve kucaklama mazmununa Sa'dî de şiirinde yer verdi. Aşağıdaki beyitte olduğu gibi:

رها نمي كند ايّام در
كنارِ من
كه دادِ خود بستانم
به بوسه از دهنش

Onu kucaklamaya günler müsaade etmiyor. Fakat dudağından verdiği buseyi aldım (*Kulliyât-ı Sa'dî* 1385: s. 438).

Sa'dî'nin temiz ve saf aşkı, süflî bir aşkla karışmamış, fakat bunun zor olduğunu da bilmiştir.

سعديا عشق نياميزد و
عفّت با هم
چند پنهان كنی آوازِ
دهل زيرِ گليم

Ey Sa'dî! Aşk ve iffeti birbirine karıştırmadın; ama kulağın dibindeki davulun sesini ne zaman kadar duymazlıktan gelirsin (*Kulliyât-ı Sa'dî* 1385: s. 477).

demesine rağmen: "gönül bir sevgiliye tutulmuş değil, can bir arzuya kapılmış değil" (Gazelhâ-yı Sa'dî 1385: s. 44) diyerek beşerî duygularının peşinde koşmadığını da göstermiştir. Dolayısıyla o, beşerî arzular yerine, ulvî zevklerden hoşlandığından idealize edilmiş aşka ait duygular gazellerine yansımıştır. Aşkı güzel ve temiz bilmiş ruhundan ve gönlünden bu aşkın iffetli duyguları dökülmüştür (Sabûr 1384: s. 378).

Sa'dî'nin aşkı, âşık ve maşuk etrafında toplanmıştır. Seven ile sevilen arasındaki bütün sevgi ilişkileri, maddi ve manevi aşkın tezahürleri onun şiirlerinde güçlü bir anlatım ve samimi duygularla ifade edilmiştir. Onun gazellerinin iç cephesinde bu hisler hâkim unsur olduğu için, hisleri doğuran tek kaynak da aşktır. Bu aşk, yukarıda söylenenlerin yanında diri ve canlıdır. Görünen güzelliklere âşıktır. Bir gülün açılması, gülyaprağı üzerindeki bir damla, sabah rüzgârına yalvarış, bir dalm üzerindeki kuşun nağmesi, güzel bir yüz, düzgün ve ölçülü bir boy, perişan ve büklüm bir saçın görünümü, gülümseyen bir dudak, anlamlı bir bakış kısaca âşıkane duyguları ilgilendiren her şey onun gazellerinde yeniden hayat bulmuş, aşkın türlü türlü duyguları, halleri ve güzel görüntülerinin her çeşidi onun yaratıcılığıyla ortaya konulmuştur (Yûsufî 1385: s. 44).

آتشکده است خاطرِ سعدی ز
سوزِ عشق
سوزی که در دل است در
اشعار بنگرید

Sa'dî'nin içi, aşkın ıstıraplarından dolayı ateşgedeye dönmüştür. Şiirlerine bir bak! Hep gönül ateşidir (*Kulliyât-ı Sa'dî* 1385: s. 424).

شبِ فراق که داند که تا
سحر چند است
مگر کسی که به زندانِ
عشق دربند است

Ayrılık gecesinin ne kadar süreceğini ancak aşk zindanına düşen birisi bilir (*Kulliyât-ı Sa'dî* 1385: s. 341).

ای لعبت خندان لبِ
لعلت که مزیدست
وی باغِ لطافت به رویت
که گزیدست

Ey gülen sevgili! Dudağının kırmızılığını sana kim verdi? Güzellik bağından senin güle benzeyen yüzünü kim derdi? (*Kulliyât-ı Sa'dî* 1385: s. 342).

Sa'dî, aşk duygularında samimidir, içtendir. Sevdiğini öyle candan övmüş, onun uğrunda kendi isteklerinden vazgeçmiş, onun dışında başka birini sevgili olarak görmemiş, bir ömür boyunca sevgilisinin gönlünde yer etmediğini dillendirmiş, bundan da şikâyet etmemiştir. Duygularındaki bu samimiyet bütün gazellerinde yer alırken, ona belli başlı şairlerde görülen "sehl-i mümteni"vasfı kazandırmıştır. (Sabûr 1384: 380; Şemîsâ 1374: s. 216)

یار آن بوَد که صبر
کند بر جفایِ یار
ترکِ رضایِ خویش کند در
رضایِ یار

Sevgili; sevdiğinin cefasına katlanan ve sevgilinin arzuları için kendi isteklerinden vazgeçendir (*Kulliyât-ı Sa'dî* 1385: s. 427).

مشنو ای دوست که غیر از
تو مرا یاری هست

یـا شب و روز بـجز فـکرِ تـو
ام کـاری هست

Ey sevgili! Senden başka bir sevdiğim ve gece gündüz seni düşünmekten başka bir işimin olduğunu söylerlerse (sakın) inanma! (*Kulliyât-ı Sa'dî* 1385: s. 359).

Sa'dî, aşkın başlangıcını elest günüyle irtibatlandırdığı için, âşıklığı ona takdirde verilmiş bir hüküm olarak görmüş, "bezm âlemi"nde başlayan bu aşk, ömrü boyunca devam etmiştir. Uyanıklık yerine sarhoşluğu tercih edişi de ezelî aşktan dolayıdır (Yûsufî 1385: s. "sî vu nuh"). O, bir mısrada "henüz ben yaratılmamıştım ki sen gönlüme yerleşmiştin" (*Kulliyât-ı Sa'dî* 1385: s. 511) diyerek bu gerçeği ifade etmiştir. Bu ifade tarzı irfanî düşünceye aittir. İbnu'l-Fârız'ın hamriyesinde, Attâr (ö. 1221), Mevlânâ (ö. 1273) ve Hâfız (ö. 1390)'ın şiirlerinde de yer almıştır (Yûsufî 1385: s. "sî vu nuh"). Yine o, bir gazelinin matla beytinde "Cihanda mutlu olmanın sebebi cihanın senden var olmasıdır. Bütün âleme aşığım çünkü âlem ondandır" (*Gazelhâ-yı Sa'dî* 1385: s. 251) diyerek, tasavvufun motiflerine ve mecazlarına az çok yer vermiştir. Safâ, onun tasavvufî yönünü "gazelin tuzluluğu (tadı)" diye nitelemiştir (Safâ 1366: III/I, 613).

Aşk bahsinde duygularına derinlik ve ilâhîlik verme bakımından, vahdet-i vücud felsefesi, Sa'dî'nin bazı gazelleri için bir güç kaynağı olmuştur. O, aşkına ulvîlik boyutu kazandırırken, tasavvufun motiflerinden yararlanmıştır. Sa'dî, irfan ehli olmamasına rağmen seyahatlerinde görüştüğü tanıştığı ve sohbetlerine katıldığı harabat pirlerinden, tekke mürşidlerinden yararlandığından, arifane hal ve cezbeden nasibini almış, bunu bazı gazellerine yansıtmıştır. Bunlar bir irfan erinin duyguları olmaktan çok, onlar kadar bu duyguları hisseden birinin tasavvufun engin ve coşkunluğundan yararlanarak, beşerî aşkına mistik bir hava verip onu yüceltme gayretidir (Mu'temen 1355: s. 290). Bunun içindir ki Sîrûs-i Şemîsâ "O'nun sevgilisi yüce bir makama sahiptir. Bu açıdan irfanî şiirin Tanrısı'na yakındır" (Şemisâ 1374: s. 216) demiştir.

Sa'dî'nin gazellerinde aşktan sonra en çok yer verdiği duygu rindliktir. Bu duygunun içeriği Sa'dî'de oldukça doludur. Zira o, derin bilgisiyle, seyâhatleri esnasında edindiği tecrübe ve sezdiği gerçekleri birleştirmiş, kâinat mektebinin gizli mânâlarını çözmüş, bilge/ârif gözüyle bütün varlıkları ve evreni iç dünyasında yorumlamış ve değerlendirmiştir. Bu yönüyle rindliğin çerçevesi içerisinde yer alan duygulara sahip olduğu için onu Fars edebiyatının en büyük rind şairlerinden biri olarak görebiliriz. O, ünlü mutasavvıf Suhreverdî (ö. 1234)'nin kendisine söylediği ve

rindliğin içini dolduran "aşkın sırrını söyle, karamsar ve kibirli olma." (Sabûr 1384: s. 378) sözünü hiçbir zaman unutmamıştır.

Sa'dî'nin gazellerinde meyhane, şarap, pirlik, evbaş, ayaktakımı, sarhoş, dostluk, şarap tortusu, meyhane ehli, harabat gibi rindin mânâ dünyasını oluşturan mefhumlar oldukça çoktur. O, bir gazelinde: "Ben vaiz ve hatipleri değil de rindleri ve sarhoşları seviyorum. Evbaşla, ayaktakımı gençlerle oturdum ve edeb sahibi olanlardan okuduğum her şeyi terkettim." (*Kulliyât-ı Sa'dî* 1385: s. 484) diyerek tercihini yaparken, yukarıdaki duygulara tercüman olmuştur. Bir mısraında da sevgilisinin dünyasından seslenmiş, aşağıdaki beyitte de rindin karşıtı olan zahide yer vermiş, bu iki zıt dünya görüşüne sahip kişiden birini seçmesi için kendini uyarmıştır.

تو پارسایی و رندی
بهم کنی سعدی
میسّرت نشود، مست باش
یا مستور

Ey Sa'dî! Sen rindlik ve zahidliği birlikte götürüyorsun, fakat başarılı olamadın; ya rind ol, ya da saklan/kendini gizle (*Gazelhâ-yı Sa'dî* 1385: s. 316).

Sa'dî, rindliğin gereği olarak sürahiden kadehten, şarabın dökülürken çıkardığı seslerden, kırmızı şaraptan söz etmiş, mutribe ve sâkiye seslenmiş, meyhane ehli olduğundan şarap tortusu içtiğini, harabatla dost, akla yabancı olduğunu beyan ederek, kendine has söylemiyle gazellerinde bu duygulara yer vermiştir:

ساقیا مَی ده که ما
دُردی کشِ میخانه ایم
با خرابات آشنا و از
خِرد بیگانه ایم

Ey sâki! Şarap getir. Çünkü biz şarap tortusu içen meyhane ehliyiz. Harabatla dost, akla yabancıyız (Gazelhâ-yı Sa'dî 1385: s. 247).

diyerek, rindlik duygusunu yansıtmış, aşağıdaki beyitte de rindliğin felsefesini göstermiştir:

وقتِ طرب خوش یافتم آن
دلبرِ طنّاز را
ساقی بیار آن جامِ مَی،
مطرب بزن آن ساز را

Eğlence zamanı, o nazlı güzelle mutlu oldum. Öyleyse mutrip, çal! Sâki, şarap kadehini getir! (*Kulliyât-ı Sa'dî* 1385: s. 323).

Sa'dî'nin gazellerinde yer verdiği bir diğer konu da öğütlerdir. Gerek kasidelerinde, gerekse Bostan ve Gülistan'ında verdiği nasihatlara, misyonu gereği gazellerinden de devam etmiştir. Bunun içindir ki, onun gazellerini âşıkane, rindane ve öğüt içeren gazeller diye üç grupta toplamışlardır (Komisyon 1985: II, 422-427).

Sa'dî, sahip olduğu açık dili ve mucizevî beyanıyla âşıkane duygularını beyan etmenin yanında, bilgi sahibi bir yazar ve şair oluşu, gazel ve kasidede yeni bir tarz/yol ortaya koymasıyla, hikmet ve öğütlerle halkı aydınlatmasıyla, sözlerindeki fesahat ve akıcılığıyla (Şemîsâ 1374: s. 216; Komisyon 1385: II, 372, 379-380, 423) şiirin üç peygamberinden biri olmayı hak etmiştir. Meliküşşuara Bahar, onun hakkında yazdığı bir şiirinde şu duygulara yer vermişti:

سعدیا! چون تو کجا نادره
گفتاری هست؟
یا چو شیرین سخنت نخلِ
شکرباری هست؟

یا چو بستان و گلستانِ تو
گلزاری هست؟
هیچم ار نیست، تمنّایِ توام
باری هست

سعدیا! چون تو کجا نادره
گفتاری هست؟
یا چو شیرین سخنت نخلِ
شکرباری هست؟

یا چو بستان و گلستانِ تو
گلزاری هست؟
هیچم ار نیست، تمنّایِ توام
باری هست

Ey Sa'dî! Senin gibi nadir sözler söyleyen (başka) bir şair var mıdır? Veya senin tatlı sözün (şiirlerin) gibi şeker yağdıran bir hurma ağacı var mıdır? Yahut senin Bostan ve Gülistan'ın gibi bir gül bahçesi var

mıdır? Benim hiçbir şeyim olmasa bile, Seni arzu etmem bana yeter (*Dîvân-ı Bahâr* 1354:II/ 662).

HÂFIZ-I ŞÎRÂZÎ: ÇÖZÜLEMEYEN MUAMMÂ

Hâce Şemsuddîn Muhammed Şîrâzî, İran'ın aynı zamanda dünyanın en güzel şiirlerine sahip büyük şairlerinden biridir. Şîraz'da dünyaya geldi; doğumu için verilen tarihler 1317 ile 1326 arasında değişmektedir. Büyük şöhretine rağmen hayatı hakkında pek az bilgi vardır. Genellikle kabul edilen, babasının adının Bahâuddîn olduğu, Sulgurlular döneminde Kûhpâ ye'den Şîraz'a geldiğidir. Hâfız çok iyi bir eğitim ve öğretim görmüştür. Zemahşerî'nin Keşşâf'ı, Kadı Beyzâvî'nin Metâliu'l-enzâr'ı, Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm'u, İclî'nin Mevâkıf'ı vb. dinî ve edebî kitaplar üzerinde düşünme ve değerlendirme ile uğraşmıştır. Eğitimi sırasında Kur' an'ı ezberleyerek Hâfız lakabını almıştır. Hadis, Tefsir, Kıraat, Fıkıh gibi bilimlerin yanında başta Arap edebiyatı olmak üzere çok kapsamlı bir edebiyat bilgisi ve kültürüyle donanmıştır. Şîraz'da hüküm süren İncu hanedanından ve Muzâfferîler hükümdarlarından oldukça rağbet gören, onlardan çeşitli hediyeler hattâ düzenli maaş alan Hâfız, 1390 yılında Şîraz'da ölmüştür (Devletşâh 1382: s. 303-308; Hurremşâhî 1372: I, 23-91; Safâ 1366: III/II, 1069-1079; Yûsufî 1373: s. 259-268; Tarlan 1944: s. 104-108; Ritter 1977: V/ I, 65-71; Yazıcı 1977: XV, 103-107).

Hâfız, dinî ve edebî bilimlere vakıf olmanın yanında, felsefî incelikleri, irfanî gerçekleri bilen bir bilgindir. Bu bilimleri, doğuştan sahip olduğu olağanüstü yetenekleriyle birleştirmiş, kendine verilen ilahî bağışları şairane incelikler ve gönül okşayıcı sözlerle karıştırmış ve bunların karışımından eşi bulunmayan benzersiz gazeller ortaya koymuştur (Safâ 1366: III/II, 1072).

Fars edebiyatında gazelin XII. yüzyılda oldukça rağbet görmüş, kasideden ayrılan bağımsız bir tür ve nazım şekli olduğu bugün bilinmektedir. Adı geçen yüzyıldan itibaren âşıkane ve irfanî bir tarza bürünen gazel; âşıkane söylemde Sa'dî ile doruk noktaya; ârifane/irfanî gazelde Mevlânâ ile mükemmel boyuta ulaştı (Şemîsâ 1374: s. 211; Safâ 1371, II, 565). XIII. yüzyıl başlarında gazel, hem kemal derecesine hem de letafet ve fesahatin en üst noktasına ulaştı. Yine bu yüzyılda âşıkane gazellerle arifane gazel yan yana geldi ve iki farklı tür olan âşıkane ve rindane gazel birbirine karıştı (Şemîsâ 1370: s. 84-85).

Bütün bunları, sahip olduğu ve doğuştan gelen yeteneği ile kendisine sunulan ilahî armağanı her beyitte, kimi zaman her mısrada ince mazmunlarla kullanarak, onları en güzel bir şekilde yerleştirip ustaca ince

zevklerle karıştırıp eşsiz gazeller yaratan 'şâir-i medhûş' Hâfız-ı Şîrâzî gerçekleştirmiştir (Şemîsâ 1370: s. 74-75). Hâfız kendisinden önce yaşayan meşhur gazel şairlerinden etkilenmiş olmasına rağmen, dil ve üslup güzelliği, hayâl inceliği, düşünce derinliği, mecazî anlam zenginliği, güçlü sanat zevki (Karahan 1988: s. 6) sehl-i mümteni olan beyitleri içerisinde öyle doludur ki, bu etkilenmeler onlar arasında kaybolup gitmiş ve hiç derecesinde görülmüştür (Safâ 1366: III/II, 1073). Daha ötesi onun felsefî ve irfanî düşüncelerindeki derin bilgisi ve bunları ifade etme ve açıklamada fasih, açık ve âhenkli ifadeler kullanma gücü, Hâfız'ı tüm bu etkilenmişliğe rağmen kendisinden önce gazel yazmış büyük şairlerin üstüne çıkarmış, divanını, sosyal tabakası ve statüsü ne olursa olsun her kesimin kabul edeceği bir hâle getirmiştir (Sâfa 1366: III/II, 1078).

KİMDİR? BU HÂFIZ

Bazı sorular vardır hemen karşılık bulur, bir çırpıda cevabı verilir. Fakat soru Hâfız ise buna cevap vermek güçleşir, hemen cevap mümkün olmaz. Çünkü seçkin kişilerin evinde dahi divanı, Kur'an ve Mesnevî ile aynı rafa konulan, abdest almadan el sürülmeyen, ele alındığında sanki Tanrı' nın kitabıymış gibi öpülüp başına konulan, evliya kadar hürmet gören, bir taraftan kıyamet gününü inkâr ederken, diğer taraftan dünyadan sonraki hayata inanan, önce gamsızlık felsefesini açıklayan, ardından da sözünü de değiştirerek neşe ile eğlenceyi dile getiren bu adam yani Hâfız kimdir? (Mutahharî 1997: s. 8).

Bu soruları çoğaltmak mümkündür. Hâfız'ın kim olduğunu anlayabilmek için, onun bilgisini ve kültürünü bilmek ve bunu şiirlerinde nasıl işlediğine bakmak gerekir. Bu da bu yazının sınırlarını oldukça aşar. Kendisi hakkında bilgi veren kaynaklar; bilinmeyen veya görülmeyen dillere ve sırlara tercüman olduğu için "Lisânu'l-gayb" ve "Tercumânu'l-esrar" lâkabını (Yazıcı 1997: XV, 105; Karahan 1988: s. 25) "Şemsu'l mille ve'd-din/dinin ve halkın güneşi" sıfatını (Mutahharî 1977: s. 24) yakıştırmışlar; tasavvufla ilgisi olmakla birlikte onun tasavvuf ehlinden olduğuna, tarikat şeyhi bulunduğuna dair kesin bilgi verememişler, sufiyye topluluğundan ziyade bilginler zümresinden saymışlar, sufilik dışında her unvanı vermişlerdir (Devletşâh 1382: s. 303; Safâ 1366: III/II, 1070-1073; Mutahharî 1997, s. 24; Yazıcı 1997: XV, 104; Mazıoğlu 1956: s. 242). Kendi ifadesine göre de Kur'an'ı on dört türlü tilâvet etmiş (Dîvân-ı Hâfız, 1387: s. 96), Kalenderîler'e övgüde bulunmuş (Dîvân-ı Hâfız, s. 79), Kur'an'a büyük saygı duymuş (Dîvân-ı Hâfız, s. 322), cenneti talep etmemiş (Dîvân-ı Hâfız, s. 492), Tanrı'nın rahmetine sığınmış, kadere

teslim olmuş (Dîvân-ı Hâfız, s. 39), meyhaneden, şaraptan tekkeden, kiliseden bahsetmiş, felsefî düşüncelerini, dünyanın geçiciliğini anlatırken Keykubad, Cem, Behram gibi eski İran padişahlarından, İskender'in aynasından, İrem bağından, Harut ve Marut'tan, Karun'dan, Hallâc'dan, Şeyh-i San'an'dan, efsanevî aşk hikâyelerinden bahsetmiştir (Mazıoğlu 1956: s. 269).

HÂFIZ'IN FELSEFESİ

Hâfız'ın şiirlerine bakıldığında, zaman dilimindeki ân'ın ganimet sayılması düşüncesi büyük bir yer tutmaktadır. Ân'ı yani içinde yaşadığın zamanı ganimet bil! Çok düşünme! Ne geçmişi düşün, ne de geleceği. Ne geçmiş için üzül, ne de gelecek için. Geçmiş ve gelecek düşüncesi senin şu ânı yaşamana engel olur. Bu geçici ömründen istifade edeceğin süreyi iyice kısaltmamak için ne geçmişi düşün, ne de geleceği! Ân'ı ganimet bil, onu değerlendir, gibi düşünceler onda sıkça göze çarpmaktadır (Mutahharî 1977: s. 43).

Hâfız, bir taraftan hayatı yaşamak, değerlendirmek isterken Epiküryen bakışla; "Musikiden, şaraptan bahset. Zamanın sırrına ait münakaşaya pek girişme. Çünkü bu muammayı felsefe ile kimse halletmedi, halledemez de!" (Dîvân-ı Hâfız, s. 5) diyerek felsefeye karşı duruşunu ortaya koymuş, ârif tarafını yansıtmıştır. Hâfız, zamanın sırrını değil, tam aksine meselenin aslını aramış; "Perdenin içyüzündeki sırları sarhoş rindlerden sor; zira bu hal, makamı yüce olan zahidde yoktur" (Dîvân-ı Hâfız, s. 9) diyerek de varlık ve dünya bilmecesinin çözümünde irfan yolunu tercih etmiştir. Mutahharî'ye göre Hâfız'ın felsefesinde, ânı ganimet sayan bir Epikür'le, tam anlamıyla sâlik bir ârifin ikilemi göze çarpar. Çünkü Hâfız kendi düşünce aynasında ânı ganimet sayan lezzetperest bir Epikür ile, olgun bir sâlik arasında gidip gelmektedir. Bu doğrultuda Hâfız'ın bir eşi ve benzeri daha yoktur. Bir yanda şarap içen lâubali bir insandan bahsederken, öte taraftan sabahlara kadar ibadet eden müctehid bir ârifi anlatır (Mutahharî 1997: s. 32). Aynı ikilem şiirlerinde çok kullandığı şarap için de geçerlidir. Zira onun şiirlerinde şarap iki farklı anlamda değerlendirilmiştir. Hâfız'ı Epiküryen felsefesini benimsemiş olarak görenler, onun şarabını "mey-i engûr/üzüm şarabı" olarak görmüşler, Hâfız'ı olgun bir ârif olarak görenler de "mey-i irfânî" olarak tasavvufî mânâda yorumlamışlardır (Hurremşâhî 1372: 1,194).

Görüldüğü gibi Hâfız'm kimliği gibi felsefesini de çözmek zordur. Hâfız'ın dünyaya bakış tarzı, hayat anlayışı farklıdır. O, iki anlama rahatça gelebilen mazmun, mefhum ve deyimler kullanmış, okuyucuyu iki tür-

lü düşünebilme imkânı ile baş başa bırakmıştır ki kesin bir şey söylemek hatalı olabilir. Dünyanın bir arpa tanesine değmediğini söyleyen Hâfız'ın "Ey dostlar, fırsat varken hayatı değerlendiriniz" dediği de olmuştur. Diğer taraftan meyhaneye gözlerinden uyku akarak, hırkası yaş, seccadesi şaraba bulaşmış olarak gittiğini de ifade etmekten çekinmemiş; mecaz ve hakikati bir arada bulundurmuş (Karahan 1988: s. 30); okuyanı büyüleyen güzelliğiyle, ilâhî bir ilham kaynağından doğarak doğrudan doğruya ruhlara akan akıcılığıyla hakikat ve mecazın ortasında şuursuzca uçurtmuştur. (Tarlan 1944: s. 104)

Şiir Tanrısı: Hâfız'ın Rindliği

Sözlüklerde lâubali yaratılışlı, kalender, vurdumduymaz, serseri, sarhoş, ayyaş hilekâr, pervasız, fasık, dışı kötü içi iyi (Behiştî 1371: s. 55; Şükûn 1984: II, 1018) gibi anlamlara gelen rind kavramı, ilk dönemlerde başıboş ve ayaktakımı ve rezil olarak kullanılmıştır. (Beyhakî 1351: s. 234) Mutasavvuf şairlerden Senâî (ö. 1140) de gazellerinde aynı anlamda kullanmıştır. (Dîvân-ı Hakim Senâi 1354: s. 382). Hâfız'a gelinceye kadar Fars şiirinde şairlerin büyük bir kısmı rindliğe önem vermiş, rindliği övmüş rind bir şair olmakla da övünmüşlerdir. Nâsır-ı Buhârâyî (ö. 1371) "Ben rindim, âşığım ve divaneyim" (Dîvân-ı Eş'ar-ı Nâsır-ı Buhârâyî 1353: s. 75), Selmân-ı Sâvecî: "Zühd ve takvadan uzak bir rindim" (Dîvân-ı Selmân-ı Sâvecî 1336: s. 23), Attâr: "Ben ayaktakımı topluluğu içinde şöhret olmuşum" (Dîvân-ı Attâr-ı Nişaburi 1362: s. 361) diyerek, rindlik kavramının anlam dünyasıyla ilgili duyguları dile getirmişlerdir.

Rind kavramı tarihî süreç içerisinde pek çok şairin gazellerinde yer almasına rağmen, onu bir hayat felsefesi olarak görmemişler, bu kavramın anlam dünyasından yararlanmışlardır. Fakat Hâfız, her şeyi hoş görmeye çalışan, birkaç günlük ömrün iyi olarak geçmesini isteyen rind bir hayat felsefesine sahiptir. Bu konuda onu öne çıkaran rind konusunu ele almış olması değil, Hâfız'ın ifadesindeki canlılık, samimiyet ve şiirin gücüdür (Mazıoğlu 1956: s. 279).

Hâfız'ı şiirde öne çıkaran rindlik düşüncesidir. O, kendisinden önce yaşamış şairlerin bazı gazellerinin aralarına yerleştirilmiş olan veya dindışı düşünceler taşıyan hayatlarını büyük işret âlemlerinde ayyaş olarak geçiren şairlerin gazellerinde veya şiirlerinde sıkışık kalan duygularını gazellerinin tümüne taşımasının yanında, bunları bir şiir tarzı olarak ortaya koymuş, rindane diye adlandırılan şiir tarzına daha çok derinlik ve genişlik kazandırmıştır. Hâfız gazellerinde rind olduğunu her fırsatta dile getirmiş, bütün hayatını rindlikle geçirdiğini söylemiştir:

همچو حافظ به رغمِ
مدّعیان
شعرِ رندانه گفتنم
هوس است

İddiacıların inadına ben Hâfız gibi rintçe şiirler söylemek istiyorum (*Dîvân-ı Hâfız* 1387: s. 44).

میخواره و سرگشته و رندیم
و نظرباز
وان کس که چو ما نیست درین
شهر کدام است

Biz şarap içen, kendinden geçen ve güzellere düşkün aynı zamanda rindiz. Bizim gibi olmayan kim var bu şehirde (*Dîvân-ı Hâfız*, s. 48).

Gazellerine baktığımızda Hâfız'ın rindliği gençlik çağından başlayan ve ihtiyarlığa kadar devam eden bir süreci kapsar. "Meyhaneden çık! Yaşlandın! Rindlik gençlik çağında daha iyi" (Dîvân-ı Hâfız, s. 470.) diyerek, rindliğin çağını belirler. Buna rağmen kendini "dünya rindlerinin ziyaretgâhı" olarak görmüş, uğrayanlara da "himmet iste" (Dîvân-ı Hâfız, s. 208) diyerek seslenmiştir.

Hâfız, rindliğin öyle kolay elde edilecek bir durum olmadığını bunu; "herkes tarafından bilinmez" diyerek " gizli define yolu" örneği ile açıklamıştır (Dîvân-ı Hâfız, s. 74). Hâfız gazellerinde rindliğin yolundan çok ülküsünden bahsetmiş, bunların neleri kapsadığını da çok açık bir şekilde ifade etmiştir. Rind'te kibir ve naz olmaz, kimseyi incitmez, üzmez, kalbini kırmaz, haksızlığa meyletmez. Rind, rindlik mezhebinde kendini düşünmez ve kendi fikrinin ardına düşmez, eğer düşerse çok büyük günah olur. Rind, hırsı zindana atan, yasaklardan korkmayan ve ayağı bağlı olmayan özgür kişidir. Buna rağmen Tanrı'nın farzlarına da riayet edendir. Aşağıdaki beyitte bu duyguya yer verilmiştir:

فرض ایزد بگذاریم و
به کس بد نکنیم
و آنچه گویند روا
نیست نگوییم رواست

Tanrı'nın kurallarına uyalım; kimseye kötülük yapmayalım ve söylenmesi doğru olmayanı da söylemeyelim (*Dîvân-ı Hâfız*, s. 22).

Hâfız'ın rindliğinin bir başka boyutu da önceden de var olan zahid ve rindin sınırlarını belirlemesidir. Bu iki karşıt tip ve dünya görüşleri Hâfız'ın

şiirlerinde ayrışmış, sonraki şairlere de örnek teşkil etmiştir. Hâfız, rind ve zahid ilişkisine, anlaşmazlık, tartışma ve kavgaya rindin gözüyle bakmıştır. O, dinin kurallarına sıkıca bağlı, ibadetin dışında bir düşüncesi olmayan, Tanrı'nın rızasını kazanmaktan ziyade, karşılığında cennete kavuşma sözü için ibadet eden zahidin karşısında (İnce 2006: V, 156) yer almış ve onu kendisinden çok uzak görmüştür. Hâfız beyitlerinde zahidi hem dış görünüş, hem de iç görünüşüyle eleştirmiştir. Dış görünüş itibarıyla tespih, hırka ve külahı, içsel olarak da zühd ve takvasının altında nifak, riya ve ikiyüzlülüğün yatmış olması eleştirilerinin başında gelir.

حافظ این خرقه بیننداز
مگر جان ببری
کاتش از خرقهٔ سالوس و
کرامت برخاست

Hâfız, bu (riyakârlık) hırkasını at da, kendini kurtar. Zira ikiyüzlülük ve kerametle kirlenmiş hırkadan ateş çıkıyor, yükseliyor (*Dîvân-ı Hâfız*, s. 23).

در خرقه ازین بیش
منافق نتوان بود
بنیاد ازین شیوهٔ
رندانه نهادیم

Bu hırka içinde bundan daha fazla münafık olunamaz. Bu yüzden rindane bir şiveye büründük (*Dîvân-ı Hâfız*, s. 375).

نفاق و زرق نبخشد
صفای دل حافظ
طریق رندی و عشق
اختیار خواهم کرد

Ey Hâfız! Fitne, fesat ve riya gönüle mutluluk vermez. Ben rindlik ile aşk yolunu tercih ederim (*Dîvân-ı Hâfız*, s. 137).

باده نوشی که در او روی و
ریایی نبوَد
بهتر از زهد فروشی که در
او روی و ریاست

İkiyüzlülükten uzak şaraba düşkün birisi, riyakâr zahid taslağından daha iyidir (*Dîvân-ı Hâfız*, s. 22).

Bir felsefe ve yaşam tarzı olan rindlikte kelâmı ilgilendiren duygulara Hâfız, rindlik dünyasından bakmış ve ifadelerini özgür şekilde açıklayarak bu felsefenin görüşlerini ortaya koymuştur. Hâfız'ın rindliğinde Fatalizm yani kadere inanma, insanın seçme hakkının kendi elinde olmayışı ve Tanrı'nın insana bütün hareketlerini ve tabiatın hadiselerini ezelde tayin etmesi vs. fikirler mevcuttur. Tasavvufta ve bütün doğu felsefelerinde olduğu gibi, bunlar, Hâfız'ın felsefesinde de güçlü bir şekilde yer almıştır. (Mazıoğlu 1956: s. 271) Kaderin hükmünün değişmeyeceğine inanan Hâfız, bu duyguları şöyle ifade etmiştir:

جامِ مَی او خون دل هر یك
به کسی دادند
در دایرهٔ قسمت اوضاع
چنین باشد

Birine şarap kadehini diğerine de gönül kanını verdiler. Ne yapalım! Kısmet dairesinde durum böyledir (*Dîvân-ı Hâfız*, s. 164).

مرا روزِ ازل کاری بجز رندی
نفرمودند
هر آن قسمت که آنجا رفت از
آن افزون نخواهد شد

Sarhoş olmak, takva ile uğraşmak ne senin elinde ne de benim. Ezel sultanı ne dediyse fazlası olmayacak (*Dîvân-ı Hâfız*, s. 322).

مرا روزِ ازل کاری بجز رندی
نفرمودند
هر آن قسمت که آنجا رفت از آن
افزون نخواهد شد

Ezel günü bizim için rindliğin dışında bir iş takdir etmediler. Anlımıza ne yazıldıysa fazlası olmayacak (*Dîvân-ı Hâfız*, s. 168).

Hâfız, Tanrı'nın varlığına ve onun kadir-i mutlak olduğuna, ahirete ve ölümden sonrasına, ruhun yaşanılan bu hayattan sonra hesaba çekileceğine inanır, hattâ endişe duyar. Tanrı'nın rahim ve gafur sıfatlarından ümidini kesmez, onun merhametine sığınır. (Mazıoğlu 1956: s. 265)

Hâfız, rindlik duygusunu gazellerinde ifade ederken, tasavvufî ıstılahları, duygu ve düşünceleri rindlik ile buluşturmuştur (Mum 1998: s. 197). Bunlar Hâfız'ın mutasavvıfane bir neşve ile yazmış olduğu gazellerinde karşımıza çıkar. Hâfız'ın tasavvufî şiirlerini inceleyince görüyoruz ki

bunlar; riyakâr, kendini beğenmiş ve dar görüşlü zahidlere hücum etmek, kendi hür düşüncesini, her şeyi doğal karşılayan hoşgörürlüğünü, kalp zenginliğinden meydana gelen istiğnasını ve yaşamaya değer veren rind ve iyimser felsefesini ifade etmek için bir vasıtadır. Bu yüzden Hâfız, şiirlerinde tasavvufun insanî ve en cazip motiflerini, mecazlarını almış, felsefesini ve aşkını ifade ederken tasavvufun bu olumlu tarafından faydalanmıştır (Mazıoğlu 1956: s. 299).

Dolayısıyla Hâfız, rindliği işlerken bazen tasavvufî konulara girmiş ve diğer mutasavvuf şairlerin şiirlerini hatırlatan ifadeler kullanmıştır. Ancak Hâfız, rindliği kendi tasavvufî düşüncelerini anlatmak için kullanan şairlerden farklı olarak, tasavvufî anlamda yorumlanması imkânsız olan ifadelere de sahiptir. Belki de Hâfız'ın en özgün yönlerinden biri de budur (Mum 1998: s. 198).

Böylece Hâfız, zahidlerin riyakârlıklarına ve kendini beğenmişliklerine karşı şarabı, meyi, meyhaneyi, pir-i muganı övmüş, harabat, meykede, humhane, deyr-i mugan olarak adlandırdığı meyhaneyi rindliğin mescid ve medrese gibi isimlerle anılan hangâhı ise zahidliğin sembolü olarak görmüştür. Bu hal, Hâfız'ın gazellerinin bir karakteristiğini teşkil eder (Mazıoğlu 1956: s. 284). Yalnız şairin hakiki şarabı ve meyhaneyi mi kast ettiği, yoksa bunları mecazen mi kullandığı meselesi her zaman tartışma konusu olmuştur. Herkes kendince yorumlamıştır. Öyle ki sözlerindeki ahenk ve şiiriyle her kesimi büyülemiş, bunların gayb âleminden gelen sözler olduğu etkisini uyandırmıştır. Hâfız'ın büyüklüğü de burada yatmaktadır.

Hâfız'ın her türlü gazelinde, gazellerinin beyitlerinde, hattâ hemen hemen her mısrasında görebileceğimiz rindlik duygusunu bu yazının sınırları içerisinde anlatmamız, dile getirmemiz mümkün değildir: Rindler, dünya işlerine ve varlığına, dış görünüşe değer vermeyen, ahiret çıkarı gözetmeyen, hoşgörülü, sevecen, alçak gönüllü gibi insanî değerlere sahip; kendi iç dünyasına dönük, aşk ve zevk yolunda yürümeyi yeğ tutan, gösterişsiz, tasasız gönül eridir. Rind, gönül gözüyle görür bütün varlıkları ve kâinatı kendi anlayışına ve iç dünyasına göre yorumlar ve değerlendirir. Her türlü baskıdan katı gelenek ve göreneklerden, belirgin dinî kurallardan uzaktır (Mazıoğlu 1956: s. 269-292; Mum 1998: s. 88-198; İnce 2006: V, 155-156).

HÂFIZ'IN AŞKI

Hâfız'ın gazellerinin aslî özelliğini rindlik ve âşıklık oluşturur. Kendisi de hayatının bütün evrelerini rindlik ve âşıklıkla geçirdiğini söylemiştir:

حافظ چه شد ار عاشق و
رند است و نظرباز
بس طورِ عجب لازمِ ایّامِ
شباب است

Hâfız, âşık ise, rindse güzellere bakmaya düşkünse ne çıkar? Gençlik günlerinin yaşanacak çok garip günleri vardır (Dîvân-ı Hâfız, s. 31).

Rindlikte olduğu gibi Hâfız'daki aşk, gençlik çağından ihtiyarlık zamanına kadar devam etmiş, hattâ yaşlılığında da bu duyguları yaşamıştır: "Gönül gördün mü? Bu kadar yaşadıktan ve bilim öğrendikten sonra, sevgiliyi gören gözüm bana neler etti?" (*Dîvân-ı Hâfız*, s. 404.); "Gençlik çağının sevgilisi rüyama girdi. Bu ihtiyarlıkta bizi tekrar âşık ve deli etti." (s. 173)

Hâfız'ın aşkı beşerîdir. O, beşerî aşkı terennüm ederken, Şirazlı güzellere seslenmiş, güzellerin arzu ve isteklerini yerine getirmesi karşılığında kara benlerine Semerkand ve Buhara'yı bağışlamış (*Dîvân-ı Hâfız*, s. 5), Farsça konuşan güzellerin insanın ömrüne ömür kattığını söylemiş (*Dîvân-ı Hâfız*, s. 7), düzgün boylu güzellerin naz ve işvelerini, salına salına yürüyen selvi boylu sevgilinin cilvesine benzetmiş, gönlü çalan güzellerin gözlerine, baygın bakışların yaraştığından söz etmiş (Dîvân-ı Hâfız, s. 13), nice zamandır güzellerin aşkı benim dinimdir, demiş (s. 54) ve güzelin iki şuh gözünün Hata ve Habes ülkelerini birbirine kattığını, saçlarının büklümlerinin Hind ile Maçin'den haraç alındığını haykırmış (Dîvân-ı Hâfız, s. 99), beşerî aşkta Mecnun'un devrinin geçtiğini, şimdi nöbetin kendisinde olduğunu açıkladıktan (*Dîvân-ı Hâfız*, s. 58) sonra "Ferhad ile Şirin hakkında söylenen hikâyeler bizim ateşli aşkımızın destanından ufacık bir parçadır" diyerek, aşkının derecesini âleme duyurmuştur. Bunu söylerken de beşerî aşkını, aşkın motif ve mazmunlarından yararlanarak şairane bir üslup ve Hâfız'a yaraşır bir söylemle en üst perdeden dile getirmiştir.

Beşerî aşkı, âşıkane söylem ve ifadeler içerisinde kendine özel üslûbuyla dile getiren Hafız'm, aşağıdaki iki beyti sadece yukarıdaki satırlara tercüman olarak verilmiştir:

صبا به لطف بگو آن
غزالِ رعنا را
که سر به کوه و
بیابان تو داده ای ما
را

Ey sabah rüzgârı! O güzel ceylana güzel bir dille bizi dağlara, ovalara sahralara düşüren sensin, diye seslen (*Dîvân-ı Hâfız*, s. 6).

گر به هر موي سری بر تنِ
حافظ باشد
همچو زلفت همه را در
قدمت اندازم

Eğer Hâfız'ın vücudunun her kılında bir baş olsaydı, hepsini saçların gibi senin ayaklarına atıp feda ederdim (*Dîvân-ı Hâfız*, s. 339).

Hâfız, mutasavvıf olmamasına rağmen, o, aşk hakkında ki fikirlerini ve aşka verdiği değeri ifade ederken çok defa tasavvuf anlayışından faydalanmıştır. Aşk ve muhabbet Tanrı'nın insana verdiği bir emanettir. Yani aşkın mahiyeti ilâhî ve ezelîdir (Mazıoğlu 1956: s. 286). Hâfız, aşkı bu anlamıyla kullanırken Tanrı'ya olan ruhî coşkunluğunu belirtmeye çalışmış, bir mutasavvıf gibi dünyanın güzelliklerini tanrının bir parçası olduğu için değil, güzel olduğu için seven bir şair (Mazıoğlu 1956: s. 284) olarak karşımıza çıktığı zaman da doğanın güzelliklerinden ilhamını almıştır. Kısaca Hâfız'ın gazelleri hem rindliğin, hem aşkın kitabıdır. Bu iki duygunun şerhleriyle doludur, isteyen dilediği gibi bu iki çeşmenin suyunu meşrep ve tarzına göre kana kana içip susuzluğunu dindirebilir.

Hâfız'dan önce gazel, aşk konularına ve mânâlarına mahsustu. Aşk meselelerinden başka hatıralar ve hayâller gazelde mevcut değildi. Gazelin her beyti serbest ve müstakil olduğu için söz sınıfları arasında her tür hayalleri beyan etmeye elverişlidir. Hafız, bir taraftan gazele genişlik verdi. Ahlâk, felsefe, tasavvuf, nasihat, siyaset gibi her türlü mazmunları gazele soktu. Diğer taraftan gazele mahsus olan özellikleri muhafaza etti. Yani letafet, şirinlik ve zarafete riayet etti (Mazıoğlu 1956: s. 264).

KAYNAKÇA

AŞTİYANİ 1334 hş.,Muhammed İkbal; Ceşnnâme-yi İbn Sînâ, Encumen-i Âsâr-ı Millî, Tahran.

ATEŞ 1977 Ahmed; "Enverî" mad., İA., İstanbul.

ÂTEŞGEDE-İ Âzer 1336 hş., Lutf Ali Big; (neş. Hasan Sâdât-ı Nâsırî), Tahran.

1337 hş., Lutf Ali Big; (neş. Seyyid Ca'fer-i Şehîdî), Müessese-i Neşr-i Kitâb, Tahran.

AVFÎ 1333 hş., Muhammed; Lubâbu'l-elbâb, neş. Saîd-i Nefîsî, Çâp-ı İttihâd, Tahran.

BAHÂRİSTÂN-ı Câmî 1367 hş., (neş. İsmâîl-i Hâkimî), İntişârât-ı Ittılâât, Tahran.

BEHİŞTÎ 1371 hş., Muhammed; Ferheng-i Sabâ, Tahran.

BERTHELS 1374 hş., Evgenii Eduvardoviç; Târîh-i Edebiyyât-ı Fârsî, (çev. Sîrûs-i İzedî),

Tahran.
BEYHAKÎ 1351 hş., Muhammed b. Huseyn; Târîh-i Beyhakî (neş. Alî Ekber Feyyâz), Meşhed.
BOSTAN 1985, (çev. Hikmet İlaydın), MEB Yayınları, İstanbul.
ÇİFTÇİ 2000 Hasan; Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum.
DEŞTÎ 1339 hş., ALÎ; Der Kalemrov-i Sa'dî, Tahran.
DEVLETŞÂH 1352 hş., Semerkandî; Tezkiretu'ş-şuarâ, (neş. Edward Browne), İntişârât-ı Esâtîr, Tahran.
DÎVÂN-ı Attâr-Nişabûrî 1362 hş., (neş. Takî-yi tefezzuli) Tahran
DÎVÂN-ı Bahâr 1354 hş., Tahran
DÎVÂN-ı Eş'arı Nâsır Buhârâî, 1353 hş., (neş. Mehdî Dırahşân), Tahran.
DÎVÂN-ı Enverî 1340 hş., (neş. Muhammed-i Razavî), İntişârât-ı İlmî, Tahran.
DÎVÂN-I Hâfiz 1385 hş., (neş. Muhammed-i Kazvînî - Kâsım-ı Ganî), İntişârât-ı Sepîd, Tahran.
DÎVÂN-ı Hakîm Senâî 1354 hş., (neş. Muderris-i Razavî), Tahran.
DÎVÂN-ı Selmân-ı Sâvecî 1336 hş., (neş. Mansur-i Muşfik), Tahran.
EKREM 1366 hş., Seyyid Muhammed; Cihânbîni-yi Sa'dî, İkbâlliyyât, Tahran.
ENVERÎ 1372 hş., Hasen; Guzîde-yi Gazeliyyât-ı Sa'dî, Neşriyyât-ı Katre, Tahran.
FESÂYÎ 1372 hş., Mansûr Restgâr; Envâ-ı Şi'r-i Fârsî, İntişârât-ı Nuvîd, Şiraz.
FURÛZÂNFER 1358 hş., Bedîuzzamân; Suhan ve Suhanverân, İntişârât-ı Harzemi, Tahran.
GAZELHÂ-YI SA'DÎ 1385 hş., (neş. Gulâmhuseyn-i Yûsufî), İntişârât-ı Suhan, Tahran.
GÜLİSTAN 1974, Sa'dî, (çev. Hikmet İlaydın), Hürriyet Yayınları, İstanbul.
HİDÂYET 1336 hş., Rızâ Kulîhân; Mecmau'l-fusahâ, (neş. Mîr Ali-yi Gurgânî), Tahran.
HURREMŞÂHÎ 1372 hş., Bahâuddîn; Hâfızname, İntişârâtı-İlmî, Tahran.
İBÂDİYAN 1372 hş., Mahmûd, Tekvîn-i Gazel ve Nakş-ı Sa'dî, Neşriyyât-ı İbtikâr, Tahran.
İNCE 2006 Adnan, "Rind" mad. Türk Dünyası, Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü, AKMB Yayınları, Ankara.
KANAR 1996, Mehmet; "Firdevsî" mad. DİA, İstanbul.
KARAHAN 1988, Abdülkadir; Şirazlı Hafız ve Şiirlerinden Seçmeler, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
KARAHAN 1995, Abdülkadir; "Enverî" mad., DİA, İstanbul.
KÂTİB ÇELEBİ 1941; Keşfu'z-zunûn, (neş. Kilisli Muallim Rıfat - Şerefeddin Yaltkaya), MEB Yayınları, İstanbul.
KEDKENÎ 1384 hş., Şeffî, Müflis-i Kîmyâfurûş, İntişârât-ı Suhan, Tahran.
KOMİSYON 1385 hş.; Zindegî ve Şi'r-i Şâirân-ı Bozorg-i Îrân, İntişârât-ı Tiregan, Tahran.
KULLİYÂT-I SA'DÎ 1388 hş., (neş. Muhammed Alî Furûğî), İntişârât-ı Kitâb, Tahran.
MAZIOĞLU 1956 Hasibe; Hafız-Fuzuli, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul
MUM 1998, Cafer; Hâfız-ı Şîrâzî ve Bâkî'de Rindlik, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi SBE, Malatya.

MUTAHHARÎ 1997, Murtazâ; Hafız'da İrfan, (çev. Nihal Çankaya), İnsan Yayınları, İstanbul.
MU'TEMEN 1355 hş., Zeynelâbidîn, Tahavvul-i Şi'r-i Fârsî, İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran.
NÂDİRPUR 1990, Nâdirî, "Şâhnâme, Pâsuh-ı Firdevsî be-Zarûret-i Târîh", Îran-şinâsî, II/2, Bethesda.
NİZÂMİ-Yİ Arûzî 1372 hş., Çahâr Makâle, (neş. Muhammed-i Kazvînî - Muhammed-i Muîn), Tahran.
RAVENDÎ 1957, Muhammed b. Alî; Rahatü's-sudûr ve âyetü's- sürûr, (neş. Ahmet Ateş), TTKY, Ankara.
RAZAVİ 1340 hş., Muhammed, Dîvân-ı Enverî, İntişârât-ı İlmî, Tahran.
RÂZÎ ts., Emîn Ahmed; Heft İklîm, (neş. Cevâd-i Fâzıl), Kitâbfurûşi-yi Alî Ekber-i İlmî, Tahran.
1338 hş., Şems-i Kays, el- Mu'cem fî meâyîri eş'âri'l-Acem, (neş. Muhammed Kazvînî-Müderris-Muderris Razavî), Tahran.
REZMCÛ 1381 hş., Huseyn; Kalemrov-i Edebiyyât-ı Hamâsi-yi Îrân, Tahran.
RİTTER 1977, Helmutt; "Hâfız" mad., İA., İstanbul.
RYPKA 1370 hş., Jean; Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân, (çev. Keyhusrev-i Keşâverzî), İntişârât-ı Gotenberg, Tahran.
SAFÂ 1338 hş., Zebîhullâh; Târîh-i Edebiyyât der Îrân, İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran.
SAFÂ 1352 hş., Zebîhullâh, Târîh-i Edebiyyât der Îrân, İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran.
SAFÂ 1366 hş., Zebîhullâh; Târîh-i Edebiyyât der Îrân, İntişârât-ı Firdevs, Tahran.
SAFÂ 1367 hş., Zebîhullâh; Hamâseserâyî der Îrân, Tahran.
SAFÂ 1371 hş., Zebîhullâh; Târîh-i Edebiyyât der Îrân, Emîr Kebîr, Tahran.
SABÛR 1384 hş., Dâryûş; Âfâk-ı Gazel-i Fârsî, İntişârât-ı Züvvâr, Tahran.
ŞAFAK 1352 hş., Rızâzâde; Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran,Tahran.
ŞÂHNÂME 2009, (çev. Necati Lugal), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
ŞÂHNÂME-İ Firdevsî 1388 hş., (neş. Julius Mohl), İntişârât-ı Firdevs, Tahran.
ŞEHÎDÎ 1387 hş., Seyyid Ca'fer; Şerh-i Lugât ve Muşkilât-ı Dîvân-ı Enveri-yi Ebîverdî, İntişârât-ı İlmî, Tahran.
ŞEMÎSÂ 1374 hş., Sîrûs; Sebkşinâsi-yi Şi'r, İntişârât-ı Firdevs, Tahran.
ŞEMÎSÂ 1370 hş., Sîrûs; Seyr-i Gazel der Şi'r-i Fârsî, İntişârât-ı Firdevs, Tahran.
ŞÜKUN 1984, Ziya; Gencîne-i Güftâr, MEB Yayınları, İstanbul.
TARLAN 1944, Ali Nihad; İran Edebiyatı, İstanbul.
YANIK 2010 Nevzat; Arap Şiirinde Tasvir, Fenomen Yayınları, Erzurum.
YAZICI 1997, Tahsin, "Hâfız" mad., DİA, İstanbul.
YILDIRIM 1996, Nimet; "Sa'dî-yi Şîrâzî'nin İdarecilere Bakışı ve Medhiyeye Getirdiği Yeni Boyut", Akademik Araştırmalar, 1/1.
YÛSUFÎ 1388 hş., Gulâmhuseyn; Çeşme-i Rûşen, İntişârât-ı İlmî, Tahran.
ZERRİNKÛB 1375 hş., Abdulhuseyn; Bâ Kârvân-ı Hulle, İntişârât-ı İlmî, Tahran.

DOĞU'NUN SÜRPRİZ ZAFERLERİ

Burak Çınar*

GİRİŞ

Klasik Savaş Çağı olarak kabul edilen 16. yüzyılın ikinci yarısına kadar olan dönemde, Avrupa merkezli ülkeler yönlerini sıklıkla Doğu'ya çevirmişlerdir. Antik Yunan'a dayanan iddiasıyla siyasî, ekonomik ve kültürel anlamda kendini medeniyetin beşiği olarak gören ve dolayısıyla kendini sistem belirleyici olarak hissettiğini düşünebileceğimiz Batı, zaman zaman kendisini zorlayan Doğu üzerinde baskı kurmak ve Doğu'nun zenginliklerine hâkim olmak için seferler düzenlemiştir. Ancak Roma'dan günümüze kadar Batı'nın güçlü ülkelerinin bu askerî girişimlerinde zaman zaman beklenmedik kesin yenilgiler elde ettikleri görülmektedir. MÖ 53'teki Carrhae (Harran), 1071'deki Malazgirt, 1187'deki Hittin, 1250'deki Mansûre ve Fariskar, birçok muharebe Doğu'nun kesin zaferleri olarak ortaya çıkmıştır.

Doğu'nun Batı'yı şaşırttığı bozgunların incelendiği bu araştırmada sadece muharebeler ele alınmış, kuşatmalar göz önünde bulundurulmamıştır. Bununla birlikte araştırmada taktik alandaki etkileri belirlemek için sistem orduları ve inanç orduları kavramları üzerinde durulmaktadır. Bu doğrultuda araştırma üç bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde örnek muharebelerin verileceği Doğu-Batı askerî karşılaşmaları anlatılmaktadır. İzleyen bölümde ise farklı dönemler arasında amaç-tarz ilişkisine yönelik benzer savaş şekillerinin inceleneceği sistem orduları ve inanç orduları kavramları doğrultusunda bu muharebeler sınıflandırılmaktadır. Bunu, analize ayrılan bölüm takip etmekte ve araştırma sonuca bağlanmaktadır.

---

* Y. Doç. Dr. Burak Çınar, Niğde Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Örnek Muharebelerle Doğu-Batı Karşılaşmaları

Tarihte birbirlerinden farklı iki ana askerî kültür grubunu oluşturan Doğu ve Batı orduları arasında çok sayıda muharebe meydana gelmiştir. Bunlardan Batı Ordusu için sürpriz bir şekilde sonuçlanan Carrhae Muharebesi (MÖ 53), Malazgirt Muharebesi (1071), İkinci Dorylaeon Muharebesi (1147), Miryokefalon Muharebesi (1176), Hittin Muharebesi (1187), Mansûre-Fariskar Muharebeleri (1250) Klasik Savaş Çağı'nda Doğu'nun zaferleri olan örnek olaylar olarak ele alınmışlardır.

Marcus Crassus'a Part Pususu: Carrhae Muharebesi (MÖ 53)

Roma'nın yönetimi MÖ 60 yılında triumvirlik denilen üçlü yönetim sistemi olarak Gaius Julius Caesar, Gnaeus Pompeius Magnus ve Marcus Licinius Crassus arasında paylaştırılmış ve ülkenin doğu ucu Crassus'un idaresine verilmişti. Romalılar'ın bölgedeki komşuları olan Partlar ilk kez MÖ 54'te Romalılar'la çatışmaya başlamışlar ve Roma'nın kendi hanedan sorunlarına müdahalelerinden bıkmışlardı.

Zamanında birçok zafer kazanan ve Spartaküs Ayaklanması'nı bastıran Crassus, tarihçi Plutarch'a göre, triumvir olduktan sonra Baktra ve Hindistan'a giderek Uzak Doğu'yu zapt etme hevesine kapılmıştı.[1] İhtiraslı Crassus, Partlar'la sorunu çözecek yeni zaferler için MÖ 53 yılı Haziran'ında 34.000'i lejyonerlerden ve yardımcı birliklerden, 4000'i ise süvarilerden oluşan 39.000 kişilik[2] ordusuyla doğuya sefere çıktı. Roma Ordusu Bugünkü Türkiye-Suriye sınırına yakın bölgede yürüyüş halinde güzergâhlarını takip ediyorlardı. Ancak lejyonlar Fırat Nehri'ni geçtikten sonra girdikleri yarı çöl arazide hava şartlarının etkisiyle yıpranmaya başlamışlardı.

Crassus sefere çıkarken, Part yönetimi altında olmaktan rahatsız olan Ermenistan Kralı ona 600 süvariyle birlikte bir de Doğu nasihati göndermişti: "Partlar'la ovada çarpışmayın. Onları atlarının zorlanacakları dağlık alana çekin. İşgali de Ermenistan'dan başlatın." Ancak Crassus buna aldırmamıştı.[3] Böylece Roma Ordusu'nu oyalamakla görevlendirilmiş olan Surenas'ın hepsi süvari olan öncü niteliğindeki Part Ordusu Carrhae'

[1] William Weir, *Dünyayı Değiştiren 50 Savaş* (M. Metin Usta ve Emine Demitaş), İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2009, s. 203.
[2] Bunların arasında Caesar'ın sefer için Galya'dan yolladığı bin Galyalı süvari, Ermenistan ve Pontus bölgelerinden gelen yardımcı birlikler de vardı.
[3] Weir, s. 204.

de (Harran) saldırıya geçti. Partlar'ın 9000 hafif süvariden oluşan atlı okçu grubunun yoğun ok saldırılarına maruz kalan Roma lejyonları ağırlıklarını ortalarına bıraktıktan sonra kalkanlarıyla *testudo* denilen savunma duvarı örerek kare düzeninde savunmaya geçmişlerdi. Romalılar çok geçmeden kamp kurmuşlar, karenin dışını da süvariler ve hafif piyadelerle çevrelemişlerdi. Lejyon süvarileri ise Crassus ve erkânıyla birlikte karenin en ortasında bulunuyorlardı.

Surenas önce zırhsız ve hafif donanımlı oldukları için manevra kabiliyeti yüksek olan atlı okçuları kullanarak, vur kaç taktiğiyle uzaktan Romalılar'ı taciz ederek yıpratmıştı. Roma süvarileri ve hafif piyadeleri ise Partlar'ın peşine düştükleri için ana gruptan kopmuşlardı. Bu grubu çevirerek yok etmekte zorlanmayan Part atlıları da böylece lejyonerlerin yoğun olduğu ana grubu taciz etme fırsatını bulmuşlardı. Sağlam bir lojistiğe sahip olan Partlar atacak okları tükendikçe geri çekilerek arkalarından gelen 200 vagonluk deve katarından yeni oklar alıyorlar, böylece sürekli ateş gücü sağlıyorlardı.

Sıcaktan, susuzluktan ve Part oklarından bıkan Romalılar lejyoner atlılarını da içeren Crassus'un oğlu Publius'un komutasında en sağlıklı durumda bulunan lejyonerlerle bazı okçuların da katıldığı 6000 kişilik bir kuvvetle bir karşı vuruş yaparak Part kuşatmasını yarmaya yeltenmişlerdi. Ancak bu hareket Romalılar'ın ölümcül "Part Vuruşu" taktiğiyle tanışmalarıyla son buldu. Part atlı okçuları bir anda Romalılar'm yolunu açmışlar ve arkada sakladıkları, atları ve binicileri ağır zırhla kaplanmış ağır süvariler olan 1000 Part katafrakt'ı[4] Roma'nın karşı vuruşunu parçalamıştı.

Bunun üzerine Publius Crassus 4000 yaralısını arkada bırakarak geri çekilmeye başladı. Partlar bunları katlettiler. Sadece 500 Romalı katliamdan kurtularak ana kuvvetlerin yanma dönebilmişti. Publius Crassus'u da öldüren Partlar, kafasını bir sırığa takarak Roma kampının çevresinde dolaştırdılar. Artık disipliniyle ünlü Roma Ordusu'nun morali iyice bozulmuş, bazı kohortlarda dağılma alametleri görülmeye başlamıştı. Ertesi gün de devam eden umutsuz çarpışmalardan sonra, Marcus Crassus bugün Harran'ın kuzeyindeki dağlık bir bölge olan Sinnaka'da[5] Part lideriyle bizzat görüşmeye gitmişti. Ancak Partlar'ın arasına girdiğinde öldürülen Crassus'un kesilen kafası, sonradan Part Kralı I. Hirodes'e sunulacaktı.

Batıdan gelen Romalılar doğudaki Partlar'ın bu farklı savaş tarzıyla tanışırlarken, üstün savaşçıları olan lejyonerlerin çöl şartlarında ateş gücü yüksek, suya olan yakınlık avantajına sahip ve hareket kabiliyeti son de-

[4] Hem atın hem de süvarisinin tamamen ağır pul zırhlarla donatıldığı bir çeşit ağır süvari sınıfı.
[5] Bu makalede Anadolu'da geçen yer adları için bkz: Bilge Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Yer Adları*, İstanbul, İnkılâp, 1993.

rece yüksek olan bir düşmana karşı ne kadar zayıf kalabileceklerini tecrübe etmişlerdi. Bu tecrübe sonucunda 39.000 kişilik Roma Ordusu'nun liderleriyle birlikte 24.000'i öldürülürken, 10.000 kadarı da esir alınarak köleleştirilmişti. Sadece 5000 civarında Romalı kuşatmadan kurtularak kaçmayı başarabilmişti ki, bunun çoğu da tahminen hafif süvarilerdi. Bu derece kuvvetli ve eğitimli savaşçılardan oluşan Roma Ordusu'nu yok etmeyi sadece 10.000 kadar Part atlısı başarmıştı ki, bu sayı gerideki asıl Part Ordusu'nun muharebeye katılan küçük bir bölümüydü.[6] Hirodes'in ordusu ise Ermenistan'ın fethini tamamlıyordu. Hiç muharebe kaybetmemiş olan Büyük İskender'in gittiğinden bile daha doğuya ulaşarak tarihe en büyük komutan olarak geçme arzusuna sahip olduğu görülen Crassus, daha İskender'in Darius'u kesin yendiği Gaugamela (Arbela, Erbil) muharebe alanının yarı yolunda hırsıyla birlikte bir Doğu kültürünün farklı askerî sisteminin kurbanı olmuştu.

Roma'nın güçlü bir döneminde Carrhae'de aldığı bu yenilginin siyasî sonucu da ağır olacaktı. Nitekim Roma Cumhuriyeti'nin idaresinde denge rolü üslenmiş olan Crassus'un ölümü sonrasında triumvirlik[7] dağılmış ve Caesar ve Pompey'in[8] arasında Caesar'ın diktatörlüğüne giden Roma İç Savaşı'nın yolu açılmıştı.

Selçuklu Türkleri'nin Sürprizleri: Malazgirt (1071), İkinci Dorylaeion (1147) ve Miryokefalon (1176) Muharebeleri

Haçlı Seferleri'ni Doğu'dan Batı'ya yapılan "Malazgirt" sürprizi tetiklemiştir. Aslında bu dönemde askerî ve siyasî açılardan Doğu ve Batı arasında net bir üstünlükten bahsetmek pek mümkün gözükmemektedir. Zira bu dönemde Doğu'nun Batı yönündeki temsilcisi olan İslâm orduları 732' de Fransa'nın orta-batı kesiminde cereyan eden Tours (Poitiers) Muharebesi'nde durdurulduktan sonra bile İspanya'nın üçte ikisine yerleşmiş olarak Batı'yla etkileşimlerini sürdürüyorlardı. Ancak Anadolu'ya kesin

---

[6] Carrhae Muharebesi için bkz: Ian Drury (ed.), *The Times History of War*, London, Harper Collins, 2000, s. 33; Bryan Perrett, *The Battle Book*, Londra, Arms and Armour, 1992, s. 65-66; Thierry Camous (çev. Hande Güreli), *Doğular Batılar*, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2011, s. 77-81, Weir, s. 202-208.

[7] Triumvirlik Roma Cumhuriyeti'nde üçlü bir yönetim sistemidir. Buna göre Roma toprakları üçe bölünerek herbirine o dönemin ünlü komutanlarından üç memur atanırdı. Roma'da iki kez görülen bu idarî örgütlenme ilk olarak MÖ 63'te Julius Caesar, Marcus L. Crassus ve Gnaeus Pompey; ikinci olarak ise MÖ 43'te Octavianus, Marcus Antonius ve Marcus A. Lepidus arasında düzenlenmiştir.

[8] Burada triumvirliği oluşturan üç liderin de dikkati çeken ortak bir özelliği, her üçünün de Doğu'nun ordularıyla savaşmış olmasıdır.

bir giriş yapmaktan yoksun olan İslâm devletleri burada sadece Bizans'la etkileşim halindeydiler ve görülen o ki, Bizans da Batı'ya göre gitgide doğulaşmaktaydı. Araplar'ın 1072'ye kadar Normanlar tarafından Sicilya'dan tamamen çıkarılmaları sayesinde İtalya ve Kuzey Afrika arasındaki coğrafî yakınlık da tamamen kaybolmuştu. Dolayısıyla İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı arasında geniş çaplı bir etkileşim Akdeniz nedeniyle mümkün değildi. Ancak Haçlı Seferleri sayesinde bu etkileşim âdeta yeniden doğmuş, bu sefer beraberinde Türkler'in de Batı'yla mücadelesini getirmiştir.

Bizans'ın hâlâ gücünü koruduğu bu dönemde Selçuklu Türkleri'nin Anadolu'ya dayanmaları, âdeta Doğu ve Batı arasında sahnelenebilecek yeni savaşların habercisi gibiydi. Araplar bir sistem ordusuna sahip olan Bizans'a karşı kendi inanç ordusuyla net bir üstünlük sağlayamazken, şimdi Bizans'ın karşısına yine bir sistem ordusuna sahip olan Selçuklular dikiliyordu. Bu durum hem Anadolu hem de Doğu-Batı kültürel coğrafyalarında meydana gelecek radikal değişiklik için son derece önemli bir etkendi ve çok geçmeden etkisini 1071'deki Malazgirt Muharebesi'yle gösterecekti.

26 Ağustos 1071'de cereyan eden Malazgirt Muharebesi'nde Selçuklu Türkleri'nin Bizans Ordusu'nu neredeyse tamamen yok etmesi bir yana, bu kesin sonuçlu muharebe sayesinde Anadolu'nun kapıları Türkler'e ardına kadar açılmıştı. Öyle ki, İslâm ordularının başaramadığını Türkler başarmış ve Anadolu'nun Türkleşmesi ve Müslümanlaşması başlamıştı. Anadolu'da ciddi bir kan kaybına uğrayan Bizans ise Anadolu'nun kıyı kesimlerine yakın bölgelere çekilmişti ve artık yüzölçümü itibarıyla coğrafyasında Balkanlar'daki toprakları daha genişti.

Büyük Selçuklu İmparatorluğu zamanında Türkmenler kollar halinde Doğu Anadolu'ya kadar sokulmuşlardı. Bazı Selçuklu prensleri ve Türkmen beyleri Bizans topraklarına akınlar düzenliyorlardı. Türkler 1060' larda Kızılırmak'a kadar ilerlemişlerdi. Ancak Doğu Anadolu'daki Bizans kaleleri Türkler'in Anadolu ortalarına güvenli bir biçimde sokulmalarını engelliyordu. 1064'te Selçuklu Sultanı olan Alparslan, Doğu Anadolu ve Kafkasya'daki Ermeni, Gürcü ve Bizans topraklarını ele geçirmek için bölgedeki kalelerin fetihlerine başlamıştı. Doğu'da Bizans'ın bu dönemde en büyük asker gücünü oluşturan temlerin yağmalanmaları[9] ve Türkler'le olan çarpışmaların yoğunlaşması üzerine, 1067'de imparator

[9] Charles Oman (çev. İsmail Yavuz Alogan), *Ok, Balta ve Mancınık*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2002, s. 51.

olan IV. Romanos Diogenes Selçuklu Devleti'ne karşı kesin bir zafer kazanarak Bizans'ın doğu sınırlarını korumaya karar vermişti.

1067-1071 arasındaki baskınları bertaraf edebilen Diogenes, nihayet 1071'de iyi talim görmüş Bizans askerleriyle sefere çıktı. 1068'den beri giriştiği harekâtlardan sonuç alamayan Diogenes'in amacı Türkler'e kesin bir darbe indirmekti. Alparslan'ın Suriye ve Mısır üzerine sefere çıkması aradığı fırsatı yaratmıştı. Malazgirt ve Ahlat'ı Türkler'in elinden aldığı takdirde, Halep'te bulunan Selçuklu Ordusu'nun İran'a ana dönüş yolunu kapatacak, ardından da Türk Ordusu'na kesin darbeyi indirdikten sonra İran'a yürüyecek ve burayı zapt edecekti. Bunun için 150.000-200.000 kişi civarında, belki de o zamana kadarki Bizans tarihinin en büyük ordusunu toplamıştı. Ancak ordunun önemli bir kısmını yolda bırakan ya da Ahlat'a gönderen Diogenes'in elinde muharebe için tahminen 125.000 asker kalmıştı. Bunun üzerine Alparslan da Mısır Seferi'ni iptal ederek Anadolu'ya girmişti. Malazgirt Kalesi'nin Bizans Ordusu tarafından ele geçirildiğini öğrenince Sanduk Bey komutasındaki 10.000 süvariden oluşan öncü birliği Ahlat'a göndermiş ve bu birlikler 24 Ağustos'ta Ahlat'ta Doursel ve Tarchaniates komutasındaki 30.000 kişilik Bizans öncü kuvvetiyle karşılaşmışlardı. Sanduk Bey'in öncüleri Bizans öncülerini yenince, Diogenes bu kez Nicephore Bryennios'un kuvvetlerini de Türk öncülerinin üzerine sürmüştü. Bryennios kanlı geçen çarpışma için İmparator'dan yardım isteyince, İmparator bu sefer Basilakes'in birliklerini yolladı. Türk taarruzu önce durdurulduysa da sonra baskın şeklinde başlayan karşı taarruzla Bizans birlikleri parçalanmış, Basilakes esir alınmıştı. Morali bozulan Bizans Ordusu Türk kuvvetlerini Malazgirt Ovası'nda beklemeye başlamıştı. Bu arada batıya doğru kaçan Trachaniates ve Doursel ise imparatora katılmayı reddederek Konstantinopolis'e doğru yola koyulmuşlardı. Böylece Diogenes'in ordusu önemli sayıda güç kaybetmişti.

Selçuklu Ordusu, her biri 10.000 askerden oluşan tümenlerden meydana gelen bir sistem ordusuydu. Tümenin emrindeki birlikler ve rütbeler 24 dereceye kadar bölünüyorlardı. Hunlar'dan kalma bir gelenekle on askerden grup (manga), 50 askerden takım, 100 askerden bölük, 1000 askerden tabur ve 10.000 askerden tümen oluşuyordu. Teşkilat 24 boyun herbirinin nüfusuna göre ayarlanmıştı. İtaatsizliğe acınmıyor, bir prens bile itaat etmezse cezası idam oluyordu. Soyluluk yiğitliğe bağlıydı ve her takıma boyu teşkil eden obadan bir soylu komuta ediyordu. Tümene ise bir boy beyi komuta ediyordu. Ordunun neredeyse tamamı süvari olup; piyade, neftçi, istihkâmcı ve mancınıkçı gibi sınıflar da mevcuttu. Bu sınıflar nehir geçişleri ya da kale kuşatmaları gibi özel görevlerde kullanı-

lıyorlardı. Askerler savaş için yay, ok, demir uçlu mızrak, kılıç, kalkan, sivri dikenli topuz, bıçak ve balta ile donanıyorlardı.

Sistem ordusu özelliğini henüz kaybetmemiş olan Bizans Ordusu'nun düzeni ise Roma İmparatorluğu'ndan beri daha da gelişmiş ve değişmişti. Ordu feodal gelişmelere ayak uydurarak yeniden yapılanmış ve atlı birlikler savunma ağırlıklı piyadeyi gölgede bırakırcasına çoğalmıştı. Özellikle zırhlı ağır süvariler olan katafraktlar göze çarpıyordu. Orduda Rumların haricinde Slavlar, Ermeniler, Araplar ve diğer bazı milletler de bulunuyordu. Ordunun önemli bir kısmı ülkenin bölündüğü feodal bölgeler olan temlerden toplanıyordu. Her temde 2000-4000 tımar sahibi mevcuttu. Böylece Rum halkından askerler kazanılmış ve o zamana kadarki paralı askerlerin etkinliği de sözde bu şekilde kırılmıştı. Ancak bunda gereken etkiye ulaşılamamış, aksine Anadolu'ya gelen Gotlar, Slavlar, Bulgarlar, Türkler ve İranlılar'dan on binlercesi bu temlerde yerlerini almışlardı. Buna paralel olarak birçok komutan Ermeni, Slav, Arap ya da Türk olup; İmparatorluk Muhafız Alayı İranlılar, Hazarlar, Normanlar, İngilizler, Macarlar, Bulgarlar ve diğer milletlerden oluşuyordu. Böyle bir heterojenlik askerî harekâtların idaresi açısından her zaman bir dezavantajdı.

Bizans Ordusu'nda temlerin her biri ayrı bir tümen demekti ve bunlar da bandonlardan (bayrak) meydana geliyordu. Rumeli'de 12, Anadolu'da 18-21 tem mevcut olup bunlar coğrafî bölgelere göre adlandırılıyorlardı. Konstantinopolis'te bulunan daimî Bizans Ordusu ve paralı askerlerle birlikte bu temler Bizans Ordusu'nu oluşturuyorlardı. Bizans Ordusu'nda hafif piyadeler, ağır piyadeler, süvariler, istihkâmcı ve köprücüler (mühendisler), mancınıkçılar, muhabereciler ve ulaştırmacılar mevcuttu. Özel sınıfların bu kadar çeşitli olması Roma'nın askerî mirasını göstermektedir. Ordu öncelikle piyade, süvari ve özel kuvvetler denilen üç sınıfa ayrılıyordu. Her tema iki ya da üç turmadan (tugay) oluşuyordu. Bir turma üç maire (alay), bir maire on tagmete (tabur) demekti. Tagmete en küçük birim olup 300-500 asker ve 100 avcıdan (keskin nişancı) olmak üzere toplam 400-600 erden meydana geliyordu. Ancak gerçekte her tem 2000-5000 asker arasında kalmıştı. Bu da Bizans'ın feodal yapısındaki heterojenliğin savaş alanına yansımasıydı. Piyadeler kılıç, kalkan, mızrak, balta ve kargı kullanıyorlardı. Orduda önemli bir yere sahip olan katafraktların subayları ve ilk sıradaki süvarileri ise çelik başlık ve kısa bir zırh yelek giyerler; silah olarak da kılıç, meç, hançer, yay, ok ve mızrak kullanırlardı. Klibanoforos ise süper ağır süvarilerdi ve hem atları hem de atlıları baştan aşağı zırhlıydılar. Çok pahalı birimler oldukları için sayıları oldukça sınırlıydı. Bunlar muharebe alanında 12 iki saf halinde diziliyorlardı. İlk safta 20, ikincide 24 ve her diğer saftaki sayı bir öncekine göre

dört süvari daha eklenerek artar şekilde sonuncu safta 64 süvari olur ve böylece 504 süvariden oluşan bu birlik savaşa üçgen düzeninde katılırdı. Ancak genellikle on saf halinde ve 384 süvari olarak katıldıkları görülüyordu. Bunlar süvari mızrakları, kılıç ve küçük yuvarlak bir kalkanla donatılmışlardı. İlk dört saf marzobarboula denilen uzun süvari mızrakları kullanıyordu. Bazıları süvari mızrakları yerine destek görevli olarak ok ve yay taşırlardı. Bunlar tagmata alaylarında 300 süvari mızraklıya 80 ok ve yay taşıyan süvari şeklinde birlikte kullanılırlardı. Ancak çok ağır ve pahalı olan klibanoforosların kullanımı Malazgirt Muharebesi'yle sona ermiştir.

İmparator'un dört kohorttan oluşan muhafız kıtası ise yabancılardan kuruluydu ki, bu da âdeta Roma'nın mirasıydı. Hafif ve ağır piyadeler 300-500 erlik numeruslardan oluşuyordu. Süvarilerde ise her grup 300 kadardı (vexillatio). Falanj adı verilen ağır piyade grupları 256'şar kişi olup, bunlardan 16'sı 4096 kişilik bir tagma meydana getiriyordu. Bu birlik çok ağır olmasına rağmen muharebelerin bütün yükünü çekiyordu. Yaklaşık 4000-5000 kişilik lejyonlar ise daha oynak birimlerdi. Bunlar üç hat olup; ilk hatta kargılılar, ikincide prenslerin askerleri, üçüncüde ise İmparator'un askerleri bulunuyordu. Her hatta bir kohortun üçte bir kadarını oluşturan on manipül bulunur, ilk iki hattın manipüllerinde 60-80 kişilik santüri halinde 120-160 er duruyordu. Üçüncü hattaki manipüller emektar askerlerden oluşur ve her birinde 60-80 kişilik santüri bulunuyordu. Üç manipül bir kohort oluşturuyordu ve bunların toplamı da 300-400 kişiydi. Manipüller kural olarak 10 sıra halindeki bir derinlik içinde muharebe ediyorlardı. Her hatta 12-16 asker bulunurdu ve manipüller arasına 20 metre civarında bir mesafe konmuştu. Askerler arasındaki mesafe ise birer metreydi.[10]

Türkler step kültürünün yoğun etkisi sayesinde ateş ve sürati birleştiren bir savaş tarzına sahip olmuşlardı. Yani atlı birliklere sahip olmanın avantajıyla hızlı davranabiliyorlar ve son derece gelişmiş olan okçulukları sayesinde de gerekli ateş etkinliğini sağlayabiliyorlardı. Atlı okçuların gelişmiş olması sayesinde de hızlı ve ateş gücü yüksek bir orduya sahip olmuşlardı. Hız sayesinde, düşman onların hareketlerinin tahlilini yapana kadar iş işten geçmiş olabiliyordu. Çünkü bu sayede baskınların başarı olasılığı artıyordu. Muharebeler devam ederken, tuzağa düşürme ve sürpriz saldırı yeteneği yüksek birimlerin çarpışmaların gidişatını nasıl değiştirdiği Savaş Tarihi'nin birçok sayfasında yazılıdır. Türk atlıları parçalar

[10] Bizans'ın savaş düzeni için bkz: David Nicolle, John Haldon ve Stephen Turnbull, *The Fall of Constantinople*, New York, Osprey, 2007 s. 53-59; Oman, s. 35-51 ve Timothy Dawson (çev. Gürkan Ergin), *Bizans Piyadesi (900-1204)*, New York, Osprey, 2010 s. 11-12.

halinde gizlenirlerken bir anda ortaya çıkarak hızlı bir şekilde kitlesel hatlar oluşturabiliyorlardı. Bu yüzden bölge coğrafyasını kullanmada uzmanlaşmışlardı. Bu sayede küçük parçalar halinde ilerleyerek muharebenin kesin sonuç vereceği bölgelerde birleşiyorlar ve düşmanı yok ediyorlardı. Genellikle düşmanın yanma ve gerisine sarkıyorlar, taktik alanda onların ağır ve kütle halinde bulunan geniş ve derin saflarını bozuyorlar, stratejik alanda ise ordugâhlarını basmak suretiyle de lojistik ve idare faaliyetlerini kısıtlıyorlardı.[11] Eski devirlerde "kapan taktiği" olarak uygulanan bu harekât tarzı, düşmanın iki yanı ve gerisinin de kapatılması sayesinde tam bir imha savaşını getiriyordu. Cepheden yapılan taarruz ise bu imha savaşının ilk aşaması olup düşmanı kışkırtmaya yönelikti. Bunu sahte bir çekilme izliyor ve arazinin elverdiği yerde durularak kuşatmaya geçiliyordu. Düşman piyadesi ilerlerken zaten yorulmaya başlıyor ve kapana girdiğinde ise mücadelecilikleri azalıyordu.

Selçuklu Ordusu Malazgirt'e dönerken 54.000 askerden oluşuyordu. Bunun 4000 kadarı Alparslan'ın hassa birliği, 10.000'i ise gönüllülerdi. Türk Ordusu çevik, disiplinli ve çok daha homojen olmasına rağmen, sayı üstünlüğü hâlâ asimetrik bir şekilde Bizans'ın lehineydi. 25-26 Ağustos' ta Alparslan'ın küçük bir akıncı birliği Bizans Ordusu'nu oklar ve naralarla sürekli taciz etmişti.

Diogenes ordunun sıklet merkezi olan ve içlerinde İskandinav kökenli Varanj Muhafızları'nın da bulunduğu merkezdeki birlikleri komuta edecekti. Hemen sağında Bryennios'un komutasındaki Rumeli temlerinin askerleri ve Uz süvarileri mücadele edeceklerdi. Aleates'in emrindeki sol kanatta ise Anadolu temleri, Peçenek süvarileri ve paralı askerler yer alacaklardı. Sağ ve sol kanattaki süvarilerin sayıları 15.000'i buluyordu. Gerideki ihtiyat kuvvetlerinin başında da Andronikos bulunacaktı. Tagmata ağır süvarileri ise en önden hücuma kalkarak, Türkler'i merkezden yarmaya çalışacaklardı.

Selçuklu Ordusu 25 Ağustos günü muharebe düzenini almıştı. Merkez kesimindeki kuvvetlere Alparslan bizzat komuta edecekti ve bu kesim Bizans kuvvetlerinin de en kuvvetli kesimi olan merkezini karşılayacaktı. Türk Ordusu'nun merkezi ise aksine en zayıf olan kesimiydi. Bu az kuvvetle düşmanın asıl kuvvetini üzerine çekecekti. Her iki kanattaki ikişer büyük grup daha küçük parçalara ayrılarak Trankoğlu'nun komutasında olacaktı. Her iki kanattaki sıklet merkezini oluşturacak kuvvetler düşmanın göremeyeceği yüksek tepelerin gerilerindeki pusu mevzilerine yerleş-

[11] Bu tarz "Türk" isminin duyulmasından önce de kullanılan etkili bir yöntem olup, 1921 yılındaki Sakarya Muharebesi gibi bir modern zaman muharebesinde bile kullanılmıştır.

tirilmişlerdi. Merkez kuvvetler düşmanı cephe taarruzuyla taciz ederek kışkırtacak ve üzerine çekecek, yenilgi görüntüsü vererek çekilmeye başlayacak, düşmanın merkezi pusu mevzilerinin hizasına geldiğinde bu mevzilerdeki asıl kuvvetler düşmanın yan ve gerilerine baskın vererek hepsini çembere alacaklar ve imha edeceklerdi. Türk sağ ve sol kanatlarının iç kısmında bulunan kuvvetler düşmanın yakın yanlarını hedef alırken, kanatların dış tarafındaki kuvvetler ise düşmanın gerisine saldırarak ricat yolunu keseceklerdi. Yani bozkır kültürünün tipik "kapan taktiği" işleme konulmuştu.

Saldırı inisiyatifini ele alan Türk Ordusu taarruzu 26 Ağustos'ta saat 13.30 civarında başlattı. Alparslan Bizans'ın cephesini örten süvari grubunu ilk hedef olarak göstermişti. Bu grubun dağılmasıyla ana kuvvetlerle temasa geçebilecekti. Merkezdeki Türk atlı okçularının ok atışları Bizans süvarisi üzerinde ciddi tesir yaptı ve Bizans süvarisi kısa bir süre sonra dağılmaya başlamıştı. Bunun üzerine Diogenes Türkler'in çok büyük kuvvetlerle taarruza geçtiklerini düşünerek, hemen ana kuvvetleriyle karşı taarruza geçmişti. Bizans ağır piyadesi büyük bir kitle halinde saldırıya geçince, Türk kuvvetleri de çatışarak çekilmeye başlamışlardı. Herşey Alparslan'ın istediği gibi gidiyordu. Türk merkezi çekildikçe Diogenes'in taarruzu da hızlanmıştı. Bizans Ordusu ordugâhından gitgide uzaklaşırken aynı zamanda da kapanın içine giriyordu. Diogenes Türk merkezini topyekûn bir muharebeye zorluyor, ancak bunu başaramıyordu. Saat 15.00'e geldiğinde Bizans kuvvetleri kapana girmişti.

Alparslan'ın Selçuklu Ordusu'nun zayıf kesimine komuta etmesi şüphesiz Diogenes'in tuzak konusunda fazla şüphelenmemesine neden olmuştu. Türk atlı okçularının yolladıkları oklar Varanj Muhafızları'nın ağır zırhlarına çarpıp sekiyorlardı. Diogenes tahminen Türk kuvvetlerinin bundan ibaret olduğunu düşünüyordu. Ne de olsa uzun zamandır seferdeydiler ve İran'dan Halep'e kadar gitmek de kolay bir şey değildi. Böyle bir sefer orduyu yıpratırdı. Ayrıca ele geçirilen yerlere garnizonlar bırakılırdı ve ordunun sayısı da gitgide azalırdı. Hem Selçuklu Ordusu Halep' ten Malazgirt'e hızlı bir yürüyüşle gelmişti ki, böyle bir yürüyüş ordunun bir kısmının dayanamaması demek olup, Alparslan da önemli miktarda askeri geride bırakmış olmalıydı. Kendisi de ordusundan on binlerce askerî aynı şekilde Sebasteia'da bırakmıştı. Hem Alparslan'ın emrindeki gazilerin bir kısmı Sultan Tuğrul zamanından beri savaşıyordu. Dolayısıyla Selçuklu Ordusu yorgun ve yıpranmış olmalıydı. Ayrıca Ahlat' ta kendi birlikleri yenilirken, mutlaka karşılarındaki Türk süvarilerini de bayağı hırpalamışlardı. Dolayısıyla Diogenes kendinden emin bir şekilde zafere gidiyordu.

Ancak bir süre sonra bir gün için yeterince uzağa gittiklerini düşünen Diogenes, ağırlıklarının Selçuklular'ın eline düşebileceklerinden korkmuştu. Selçuklu hafif süvarilerine en yakın savaşabilecek askerleri sağ kanadında bulunan Oğuzlar ve Peçenekler'di. Orduyu durdurarak geri dönülmesini istedi. Ancak ordunun başıyla sonu bu sırada 8-10 km kadar uzamıştı. Bu da manevra yapmasını engelleyici bir durumdu. Gerçi her iki kanat da ağır çarpışmalara girmişlerdi. Yine de Bizans sancakları geri dönmeye başlayınca, çarpışan askerlerin İmparator'un ricat ettiğini sanması hızla yayılan bir paniğe yol açmıştı. Keşif ve gözlemleri kuvvetli olan Selçuklular ise bu fırsatı tepecek değildiler.

Alparslan'ın merkezi bu iki tepe arasında bir yerde hat oluşturduğunda, Türk Ordusu'nun kanatları Bizans Ordusu'nun yan ve gerilerine taarruz etmeye başlamışlardı. Saat 15.30'dan itibaren de Bizans kanat kuvvetleri parçalanmaya başlamış, bu kanatlardaki Uz ve Peçenek süvarilerinin bir kısmı ise ırkdaşları olan Türkler'e katılmışlardı. Diogenes bunun üzerine savaşın ortasında elinde kalan Uz ve Peçenek süvarilerinin komutanları Tamaş'a bağlılık yemini ettirerek, sağ kanadının bozulmasını önlemeye çalışmıştı. Bu arada Alparslan da ordusunun merkez kesiminin başında artık bizzat savaşa katılmış bulunuyordu.

Bizans Ordusu şaşırmıştı. Türkler'in sol kanadı Bizans'ın sağ kanadını dağıttı ve merkezdeki asıl grubun bu yanı tamamen açılmış oldu. Akabinde Türk sol kanadı taarruzunu Bizans'ın merkez kuvvetlerine doğru sürdürdü. Ancak Bizans'ın sol kanadı hâlâ Türk sağ kanadına karşı koyuyordu. Bu çarpışmalar her iki kesimde de oldukça kanlı geçiyordu. Diogenes sol kanadından sağ kanadına kuvvet kaydırmak istediyse de Türk atlılarının şiddetli ve süregelen taarruzları buna imkân vermemişti. Artık Bizans ordusu her iki kanattan tümüyle sıkıştırılmıştı ve yıpratılıyordu. Şimdi Türkler'in hem sağ hem de sol kanat süvarileri iki yönden Bizans Ordusu'nun gerisindeki derinliklere de hücum edilebiliyordu. Diogenes muharebenin başından beri savaşın kontrolünün Türkler'de olduğunu anlamıştı. Ancak artık çok geçti. Bizans Ordusu'nun ana kuvvetleri çevrilmişti.

Diogenes kanatlarından gelen akınları karşılayamadığını gördüğünde ordugâhına doğru çekilmek için hazırlıklara başlamıştı. İlk olarak Türkler'in ellerine geçmemeleri için sancakları geri çekmişti. Bu da büyük ihtimalle Bizans ihtiyatının komutanı olan Andronik'in emir almaksızın ihtiyat kuvvetleriyle birlikte çekilmesine neden oldu. Ne de olsa imparator artık yenilmişti ve kendisinin muharebeye katılması daha fazla kayıptan başka bir şey getirmeyecekti. Ancak bu kuvvetlerin de ricat yolu kesilmekteydi. Yine de Bizans Ordusu'nun asıl kuvvetleri üzerinde yoğunlaşan Alparslan, Bizans ihtiyatıyla daha sonra ilgilenmeye karar vermişti.

Muharebenin bu son bölümündeki Türkler'in Bizans Ordusu'nu çevirme ve yok etme girişimi 15.00'ten 19.30'a kadar sürmüş, böylece Malazgirt Muharebesi altı saat içinde tamamlanmıştı. 26 Ağustos akşamı Bizans Ordusu tamamen yok edilmiş, Diogenes esir alınmıştı. 26-27 Ağustos gecesi takip edilen ihtiyat kuvvetlerinin de pek azı kurtularak Malazgirt'e sığınabilmişti.[12]

Artık dönemin en kuvvetli ordusunu yok etmeyi başaran Türkler'in Anadolu'nun derinliklerine yayılmalarını durdurabilecek bir güç kalmamıştı. Malazgirt kesin bir zafer olarak Türkler'e Anadolu'nun kapılarını açmıştı. Kısa zamanda Antakya, Dımaşk ve Kudüs Selçuklular'ın ellerine geçti. Türkmenler hızla Anadolu içlerine göç etmeye başladılar. Anadolu'daki önemli temlerini kaybeden Bizans'ın 1095'teki imparatoru Aleksios Komnenos ise çareyi Papa'dan yardım istemekte bulmuştu. Böylece ertesi sene Haçlı Seferleri dönemi başlayacaktı.

Malazgirt Muharebesi Haçlı Seferleri'ni tetiklemiş ve Birinci Haçlı Seferi'nde Batı Avrupa ve Türk askerî kültürleri cephe savaşı olarak ilk kez 1 Temmuz 1097'de meydana gelen Birinci Dorylaeion Muharebesi'nde karşı karşıya gelmişlerdi. Önce Selçuklular Haçlılar'a sürpriz yaparak ikiye bölünmüş olan Haçlı kollarının öncü olanını neredeyse dağıtmak üzereydi ki, bu sefer de Haçlılar'ın artçı kolu Türkler'e sürpriz yapmışlar ve Haçlılar muharebe alanından galip ayrılmışlardı.[13] Burada Batı Avrupalı askerlerin ve Türkler'in savaş tarzları ilk kez karşılaşmışlar, ağır zırhlı atlı şövalyeler ve hafif süvariler taktiklerini ilk kez birbirlerine karşı denemişlerdi. Birinci Dorylaeion Muharebesi'nden 50 sene sonra, 25 Ekim 1147'de vuku bulan İkinci Dorylaeion Muharebesi'nde ise Selçuklu Türkleri Haçlı Ordusu'nun tamamına yakınını yok etmeyi başarmışlardı. Haçlı Ordusu'nun başında Anadolu topraklarına ayak basan Kutsal Roma-Cermen İmparatoru III. Konrad muharip olmayanları ayırarak, onlara Akdeniz kıyı yolu güzergâhını takip ettirirken, kendisi de şövalyeleri ve piyadeleriyle birlikte İznik'ten yola çıkmıştı. Ancak ordusu on gün sonra, Dorylaeion yakınlarında Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud'un Selçuklu Ordusu tarafından pusuya düşürülmüştü. Mesud aldığı kuvvetli ve sürekli istihbaratla Haçlılar'ı adım adım takip etmiş ve sayılarının büyüklüğünü

---

[12] Malazgirt Muharebesi için bkz: Eggenberger, s. 262; Geoffrey Regan, *Battles That Changed History*, London, Carlton Books, 2002, s. 54-57; *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi II nci Cilt Eki Malazgirt Meydan Muharebesi (26 Ağustos 1071)*, Ankara, Genelkurmay Basımevi, 1970 ve Kadri Perk, *Alpaslan ve Malazgirt Meydan Muharebesi*, Ülkü Basımevi, 1947.

[13] Birinci Dorylaeion Muharebesi için bkz: Burak Çınar, "Dorylaeion Muharebesi 1097", *MSI*, Sayı 76, Şubat 2012, s. 72-75; David Nicolle (çev. Ece Sakar), *Birinci Haçlı Seferi 1096-1099*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 36-40; Feridun Dirimtekin, *Haçlı Seferlerde İnönü ve Eskişehir Meydan Muharebeleri*, İstanbul, Ahmet Sait Matbaası, 1946.

öğrendikçe komşularından yardım istemişti.[14] Türk topraklarına girince susuz kalan Haçlılar, Sarısu'ya vardıklarında suya koşuşturmuşlardı. Şövalyeler de atlarından inmişlerdi. Tam bu sırada Türk atlıları Haçlılar'a baskın yaptılar. Türk atlı okçuları Haçlı saflarının çoğunu ok yağmuruyla imha etmişlerdi. Haçlılar'ın % 90 kadarı ölmüştü. Faciaya dönen bu muharebeden sadece Konrad ve az sayıda şövalye kurtularak İznik'e dönebilmişlerdi.[15]

17 Eylül 1176'daki Miryokefalon Muharebesi'nde ise bu sefer 1156' da tahta çıkan Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan 50.000 kişilik ordusuyla, önemli bir kısmı paralı askerlerden oluşan I. Manuel Komnenos'un 70.000 kişilik Bizans Ordusu'nu uzun ve dar olan Tzibritzi (Çivril) Geçidi'nde pusuya düşürerek yok etmişti. Türk atlıları önce Bizans Ordusu'nun tamamının geçide girmesini beklemişler, bu arada öncülerinin ise ovaya çıkışlarına izin vererek orduyu ikiye bölmüşlerdi. Ardından iki taraftan da Bizanslıları sıkıştırarak geçide hapsetmişlerdi. Böylece geçitte sıkışık bir düzende kalan askerlerin manevra yeteneği ortadan kalkmış ve düzeni de bozulmuş oluyordu. Türkler ilk Bizans Ordusu'nun sol kanadına hücum ederek bu kesimi yok etmişlerdi. Bu sırada Bizans Ordusu'nun sağ kanat komutanı olan, I. Manuel'in kayın biraderi ve Antakya Prensi IV. Badouine tuzaktan çıkabilmek için Türk hatlarını yarmaya teşebbüs etmiş, ancak çok geçmeden çevrelenerek öldürülmüştü. Asıl kuvvetlerle imparatorun kendi kuvvetleri arasında seyreden ağırlıklar da Haçlı kolunu bölüp iki kesimin birbirine yardım edememesine neden olarak, Türkler'in zaferine yardımcı olmuştu. Güneş kararırken Bizans Ordusu yok edilmişti. Türk Ordusu'nun bu zaferiyle Bizans'ın Yakın Doğu'daki itibarı ağır bir darbe almıştı. Böylece Bizans'ın Anadolu'yu geri alma ihtimali de ortadan kalkmıştı.[16]

Görüldüğü gibi Selçuklular düşmanlarına ölümcül darbeler vurdukları her üç muharebede de baştan beri hem iyi istihbarat takibine ve yüksek hareket yeteneğine sahip olarak hem de coğrafyaya hâkimiyeti sürdürerek inisiyatifi ellerinde tutmuşlar ve böylece muharebe alanını kendileri belirlemişlerdir. Böylece düşman ordularını tuzağa çekecekleri stratejik imha kabiliyetine sahip olmuşlardır ki, bozkır usulü savaş tarzı da zaten bundan ibaretti. Dolayısıyla tarihi değiştirecek derecede büyük etki yaratan Sel-

[14] David Nicolle (çev. Ece Sakar), *İkinci Haçlı Seferi 1148*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 41.
[15] Demirkent, s. 106 ve Eggenberger, s. 123.
[16] Eggenberger, s. 291 ve "Miryokefalon Muharebesi", http://www.tsk.tr/8_tarihten kesitler/84 turktarihindeonemligunler/miryokefalonmuharebesi/miryokefalon.htm (29.02.2012).

çuklu Türkleri'nin hafif atlı birliklerinin Doğu'nun zaferlerinde önemli bir yeri vardır.

SELAHADDİN EYYUBİ'NİN HAÇLILAR'A TUZAĞI: HİTTİN MUHAREBESİ 1187

İki Haçlı Seferi geçmiş, Haçlılar ve Müslümanlar arasında ağır kayıpların verildiği çok sayıda muharebe cereyan etmişti. Arada birkaç yıllığına barış yapılıyor ve her iki taraf nefes alarak nihâî bir saldırı için güç toplamaya çalışıyordu. Birbirini izleyen bölgesel ittifaklar, Batı Hıristiyanlığı ve Doğu Hıristiyanlığı arasındaki mesafenin sürekli artması, İslâm dünyasında verimli bir birleşmenin sağlanamamış olması 12. yüzyılda Yakın Doğu'daki çarpışmaları ağırlıkla Doğu Akdeniz kıyılarında tutmuştur. Haçlılar'ın 1186 Aralık'ı sonunda barışı bozarak Kahire'den Dımaşk'a (Şam) giden büyük bir kervana saldırarak yağmalamaları ve tacirlere işkence etmeleri üzerine savaş kararı alan Selahaddin Eyyubi 1187 baharında Cihad ilân ederek ordusunu toplamaya ve keşif hareketlerine başlamıştı. Önce Kerak'a sefer düzenleyerek kervana baskın düzenleyen Hospitallier Şövalyeleri'nin büyük üstadı Reynaud de Chatillion'un arazisini yağmalayan Selahaddin, Muzaffereddin Gökbörü komutasındaki 7000 Memluk askerini de Akka'ya yollamıştı. Bu birlik Kresson Kaynakları yakınında Gerard de Ridford'un Tapınak Şövalyeleri'nin baskınına uğramış, buna rağmen muharebeye giren hemen bütün şövalyeler öldürülmüşlerdi. Zaferi duyan Selahaddin ise Kerak'tan geri dönerek 1 Temmuz' da Taberiye Gölü'nün yanından Ürdün Suyu'nu geçmiş ve iki tepeden oluşan Hittin'in Boynuzları'na yönelmişti. Selahaddin 6000'i bölgeden toplanmış ve çoğu atlı 18.000 askerden oluşan ordusuyla Taberiye'yi kuşattı. Buna karşı Kudüs Kralı Guy de Lusignian da Trablus Kontu ve Taberiye Hâkimi Raymond'un tüm tavsiyelerini hiçe sayarak 1200'ü şövalye olan 19.200 askeriyle birlikte, yılın en sıcak ayında çorak bir bölgeyi geçmeye kalkarak İslâm Ordusu'nu yok etmek için doğuya yöneldi.[17]

2 Temmuz'da Taberiye'yi ele geçiren Selahaddin Eyyubi, göle sekiz kilometre mesafede bulunan "Hittin'in Boynuzları" denilen tepelerde yolu kapatmıştı. Aynı gün Haçlı Ordusu da Saffuriyye'de kamp kurmuştu. O gece Taberiye Kontesi'nden gelen yardım çağrısının kampa ulaşması üzerine toplanan meclis Raymond'un devam eden itirazını kabul ederek dağılmıştı. Buna rağmen, Kral Guy Tapmak Şövalyeleri'nin komutanı Gerard'ın kışkırtmasının etkisiyle ertesi şafakta hareket etme emri verdi

[17] Perrett, 132.

ve Haçlı Ordusu 3 Temmuz sabahı tekrar yola koyuldu. Su taşıyan kağnıları yürüyüşü ağırlaştırmaması için yanlarına almayan Haçlılar, sadece mataralarla idare ediyorlardı.[18] Ancak altı saatlik bir yürüyüşten sonra susuz kalan Haçlılar'ı sürekli takip eden ve durumlarını öğrenen keşifçileri sayesinde Selahaddin Eyyubi onları Taberiye Gölü'ne ulaşamadan Hittin'in Boynuzları'nda tuzağa düşürdü.

Haçlı Ordusu'nun geçeceği yola göre Selahaddin Eyyubi ve Gökbörü' nün kuvvetleri güneyde, Takiyyeddin'in kuvvetleri ise kuzeyde konuşlanmışlardı. Atlı okçular Haçlı Ordusu'nu yol boyunca sürekli taciz ediyorlardı. Kısa sürede Haçlı Ordusu'nun etrafı iki kanattan çevrilmiş ve Turun'daki su kaynağına giden yol kapatılmıştı. Müslüman askerler Haçlı kampının etrafını çevreleyen çalıları ateşe vererek Haçlı askerlerinin sıkıntılarını daha da artırdılar. Ertesi sabah Hittin'deki su kaynağına ulaşmak için kuşatmayı yarmak isteyen Haçlılar, arkalarından gelen bir karşı vuruşla Hittin'in Boynuzları'ndan birine çekilerek burada toplanmak zorunda kaldılar. Çemberi yarma girişimleri sırasında Müslüman okçular Haçlı süvarilerinin çoğunu vurmayı başarmışlardı. Haçlı piyadeleri ise çevrelenerek kılıçtan geçirilmişlerdi. Selahaddin Eyyubi birkaç başarısız yarma denemesinden sonra artık iyice yıpranarak susamış kuru kalabalığa dönmüş olan Haçlılar'a karşı 4 Temmuz 1187'de öğleden sonra geç saatlerde nihâî saldırıyı başlatmış ve Haçlı direnişini kolayca çözmüştü.

Haçlı Ordusu'ndan sadece Raymond, Renaud de Sidon, Balian d'Ibelin ve 3000'in altında savaşçı kurtulmuştu.[19] Kalanı ise öldürülmüş ya da esir alınarak köleleştirilmişti. Esir düşen 200 Tapınak ve Hospitaller şövalyesinin ise kafaları kesilmişti. Kral Guy'in hayatını bağışlayan Selahaddin Eyyubi, ileride koz olarak kullanmak için onu esir etmişti. Haçlılar'ın simgesi olan Kutsal Haç ise ele geçirilmişti. Haçlı Ordusu'nun yok edilmesiyle savunması iyice zayıflamış olan Kudüs Selahaddin Eyyubi' nin ikinci hedefi olmuş ve kısa süren bir kuşatmadan sonra yapılan anlaşma sonucu 2 Ekim'de Müslümanlar'a teslim edilmişti.

Hittin Muharebesi Haçlı Seferleri tarihinde bir dönüm noktası olmuştu.[20] Bu zamana kadar saldırı inisiyatifine sahip olan Haçlılar, bu muharebeden sonra stratejik savunmaya çekilmişlerdir. Sefer için batıdan gelen-

[18] Regan, s. 59.

[19] Bu kişilerin ve beraberindeki askerlerin kaçmalarına Selahaddin Eyyubi tarafından izin verildiği de söylenmektedir.

[20] Savaşların dönüm noktaları zaman zaman tartışma konusu olmaktadır. Burada dönüm noktası olarak saldırganın saldırı inisiyatifinin kırılması kabul edilmektedir.

ler, Carrhae'de olduğu gibi bir kez daha doğunun gücüne boyun eğmişlerdi. Kudüs'ün düşüşü üzerine III. Haçlı Seferi hazırlanmıştı.[21]

XI. LOUIS'NİN BEKLEMEDİĞİ DARBE: MANSÛRE-FARİSKAR MUHAREBELERİ 1250

1244'te Kudüs'ün yeniden Eyyubilerin eline geçmesinin ardından Papa IV. Innocentius'un girişimleriyle Fransa Kralı IX. Louis'yle Fransızlar, Tapınak Şövalyeleri ve az sayıda İngiliz askerinin katılımıyla 1248'de başlayan Yedinci Haçlı Seferi'ne damgasını vuran 1250'deki Mansûre ve Fariskar muharebeleri de Doğu'nun Batı karşısındaki zaferleri arasında önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim çoğu Fransız olan Haçlı Ordusu'nun Eyyubi Devleti'nin kalbi olan Kahire'yi zapt etmek amacıyla 5 Haziran 1249'da Mısır kıyılarına çıkmasıyla ve ertesi gün Dimyat'ı ele geçirmesiyle başlayan serüveni, tam bir faciaya dönüşmüştü.

Daha önceden Beşinci Haçlı Seferi sırasında Kral Jean de Brienne'in izlediği aynı stratejiyle doğrudan Kahire'yi hedefleyen IX. Louis'nin ordusu Akdeniz kıyısındaki Dimyat'a çıkınca, burada bulunan Fahreddin birliklerini güneye doğru derinlemesine, Bahressagîr Kanalı'nın gerisine çekmişti. Haçlı öncüleri de kralın kardeşi Robert d'Artois komutasında onları takip ediyorlardı. Bahressagîr Kanalı, Jean de Brienne'ın tuzağa düşürüldüğü yerdi. IX. Louis 14 Aralık'ta kanala varmış ve burada iki aya yakın beklemişti. Kanalın derinindeki Mansûre'ye iki koldan saldırı düşünen Louis, Robert d'Artois öncü şövalyelerini dört kilometre doğudaki sığ kesime yollamış ve öncüler de 8 Şubat'ta kanalı buradan geçerek bir baskınla burada bulunan Mısırlıları kamplarından sürmeyi başarmışlardı. Ancak Robert d'Artois Kral'ın ordunun gövde kısmını beklemesi yönünde verdiği emre aldırmayarak saldırıyı sürdürmüş ve Mansûre'ye girmişti.

Mansûre'deki ordugâha düzenlenen baskında şehit olan Fahreddin'den sonra birlikleri Mansûre yakınlarında toplayan genç Memlûk komutanı Rükneddin Baybars Bundukdari burada hemen bir pusu kurmuştu. Aslında Eyyubi Sultanı Melik el-Salih 23 Kasım 1249'da ölmüştü ve bunun üzerine Turanşah da idareyi almak için 25 Şubat'ta Mansûre'ye gelecekti. Bu zamana kadar Mansûre'de 700-800 kadar Memluk askeri olup bunlar da ölen sultanın eşi Şecer el-Dür'ü koruyorlardı.[22] Mansûre'de sultanın sarayına yaptıkları baskın ise Haçlılar'ın sonu oldu. Robert d'Artois Mı-

[21] Hittin Muharebesi için bkz: Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, İstanbul, Dünya Yayıncılık, 2004, s. 135-141; Snow, s. 84; Perrett, s. 132-133.

[22] Ramazan Şeşen, *Sultan Baybars ve Devri (1260-1277)*, İstanbul, İSAR Vakfı Yayınları, 2009, s. 6-7.

sırlılar'ın tuzağına düştüğünü fark ettiğinde iş işten geçmişti. Dar sokaklarda sıkışan Hıristiyan şövalyelerin hepsi çok geçmeden katledildiler. Öncü kuvvet, Robert d'Artois ve 300 Tapınak Şövalyesi'yle birlikte imha edildikten sonra, kanalı geçmiş ve köprübaşını tutmakta olan Louis'nin asıl kuvvetleri de ağır saldırılara maruz kalmıştı. Louis'nin şövalyelerinin üçte biri öldürülmüştü. Ordusunda ise dizanteri ve iskorbüt salgınları baş göstermişti. Bu arada Mısırlılar mücadelenin başından beri Haçlılar'ı Rum Ateşi içeren fıçıları da kullanarak çeşitli şekillerde taciz ediyorlardı. Mısır kalyonlarından oluşan bir filo da biraz batıdaki paralel bir kanaldan kuzeye seyrederek Haçlılar'ın ricat yollarını kesmeye çalışıyordu. Artık haberleşme hatları da tehdit edilen Louis, Mart sonuna kadar dayanabilmiş ve nihayet Dimyat'a doğru çekilmeye başlamıştı.

Haçlı kuvvetleri nihayet Dimyat'a yakın olan Fariskar'da 6 Nisan'da durdurularak muharebeye zorlanmışlardı. Mısır ordusu Haçlı Ordusu'nu burada dümdüz ederek yok etmeyi başarmış ve Kral IX. Louis de dâhil çok sayıda Fransız soylusu esir düşmüştü. Fransızlar'ın bozgunu adeta Romalılar'ın Hadrianopolis'teki[23] bozgununu andırıyordu. Çok geçmeden Mısır Ordusu Dimyat'a girmişti.

8-11 Şubat'taki Mansûre ve 6 Nisan'daki Fariskar muharebelerine toplam 20.000 süvari ve 40.000 piyadeyle katılan Haçlılar, bunların tamamına yakınını kaybetmişlerdi. Bunlar ya öldürülmüşler, ya hastalıktan ölmüşler ya da esir alınarak köleleştirilmişlerdi. Esir edilenlerden Kral IX. Louis ve diğer birçok soylu ise fidye için esir tutulmuşlardı. Buna karşı, 10.000'i Memlûk olan 70.000 kişilik Mısır Ordusu'nun kaybı bilinmemektedir. Bununla birlikte Fahreddin de savaş alanında şehit düşenler arasındaydı.

Louis'nin kesin yenilgiye uğradığı Mansûre ve Fariskar muharebeleri Yedinci Haçlı Seferi'ni sona erdirmişti ve Fariskar'dan sonra Avrupa'dan Doğu Akdeniz kıyılarına ciddi bir askerî tehdit gelmeyecekti. Tedavi edildikten sonra yüksek bir fidye karşılığında serbest bırakılan ve Filistin'e giden IX. Louis, Doğu Akdeniz'de bazı siyasî faaliyetlerde bulunmakla ve buradaki tahkimat sistemini güçlendirmekle yetinecekti. Ordusundan arta kalanların çoğu ise Fransa'ya dönmüşlerdi. Sefer 1254'te Louis'nin Fransa'ya dönmek zorunda kalmasıyla sona ermişti.[24]

---

[23] 378'deki Hadrianopolis (Edirne) Muharebesi'nde de benzer bir facia Roma'nın Doğu Ordusu'nun başına gelmiş, İmparator Valens ve beraberindeki çok sayıda yönetici kaybedilmişti. Bkz: Burak Çınar, "Edirne (Hadrianopolis) Muharebesi MS 378", *Askerî Tarih Araştırmaları Dergisi*, Yıl:7 Sayı 14, Ağustos 2009, s. 123-139 ve Simon McDowall, *Adrianople AD 378*, Osprey, Oxford, 2002.

[24] Mansura-Fariskar Muharebeleri için bkz: Demirkent, s. 212-216; Eggenberger s. 133-134; Perrett, s. 195; Angus Konstam, *Historical Atlas of the Crusades*, London, Mercury Books,

Sistem Orduları ve İnanç Orduları

Klasik Savaş Çağı'nda Doğu ordularının zaferlerini incelerken, bu orduların yapıları ve muharebe tarzları arasındaki bazı temel farklar dikkati çekmektedir. Aynısı Batı orduları için de geçerlidir. Burada dar bir sınıflandırmayla orduları "sistem orduları" ve "inanç orduları" olarak ikiye ayırabiliriz. Sistem orduları genel olarak muharebe düzenleri ve taktik çeşitliliği, inanç orduları ise dinî fanatizmin verdiği moral kapasiteyle ön plana çıkmaktadır.

Orduların sistem ya da inanç ağırlıklı tarza sahip olmalarında genellikle sistemin inanca üstün geldiği söylenebilir. Her ordunun inancının kuvvetli olduğu ve bunun da yoğun olarak kendi kültüründen kaynaklandığını söyleyebiliriz. İnanç orduları olarak belirtilen ise aslında dinî fanatizme sahip savaşçılardan meydana gelen ordular olup, bu ordularda askerin savaş kapasitesi son derece yüksek bir şekilde belirleyici olarak savaş alanına yansımaktadır. Ancak sistem ordularının daha mobilize oldukları ve dolayısıyla taktik alanda inanç ordularına üstün bir düzen kurdukları görülmektedir. Belki de bu durum İslâm İmparatorluğu'nun 150 yılı bulmadan Akdeniz'in güneyi boyunca ve Orta Asya'ya kadar, İspanya'yı da içine alacak şekilde hızla yayılmasına rağmen, bir sistem ordusuna sahip olan Bizans İmparatorluğu'nun elindeki Anadolu'ya fazla sokulamamasının önemli bir nedeni olabilir.[25] Öyle ki, yine bir sistem ordusu olan Selçuklu Türkleri 11. yüzyılda bunu başarana kadar, İslâm orduları 450 yılı bulan bir süre boyunca Anadolu'ya kalıcı bir giriş yapamamışlardır.

Sistem-Sistem Karşılaşmaları

Sistem ordularının askerleri genellikle küçük birimlere ayrılmış, esnek manevra yapıları olan ve karmaşık savaş düzenine uyabilen bir bütünün parçaları halindedir. Özellikle Roma lejyonlarının yapıları ve muharebe düzenleri Roma ordularının sistem orduları olduğunun bir göstergesidir. Roma Ordusu sahip olduğu savaş sistemini yüzyıllar boyunca kullanmış ve çoğunlukla düşmanlarına üstün gelmiştir. Romalılar zaman zaman önemli muharebelerde kesin yenilgiye uğramış olsalar da bu kuvvetli sis-

---

2006, s. 178-179; David Miller, *Brassey's Book of the Crusades*, Dulles, Brassey's, 2001 ve R. G. Grant, *Battle*, London, Dorling Kindersley, 2005, s. 87.

[25] Aynı şekilde Charles Martel de 732'de Tours'da yenilen İslâm süvarilerinin karşısına ağır piyade falanjlarından oluşan bir sistem ordusuyla çıkmış, hattâ Fransız şövalyeler de atlarından inerek savaşmışlardı (Bkz: Grant, s. 66 ve Perrett, s. 296). Aslında Erken Orta Çağ'da süvariye karşı piyade saflarından oluşan bir düzene pek rastlanmamaktadır.

temin Roma'yı bir ya da birkaç talihsiz muharebe sonucunda çöken medeniyetlerden olmaktan koruduğu söylenebilir.

Aslında Roma temel alınarak sistem ordularında ağır piyadenin, inanç ordularında ise süvarinin esas olduğu düşünülür. Bu genelde doğru olabilir. Gerçekten de İslâm fetihleri dönemindeki İslâm ordularında süvarinin önceliği açıkça ortadadır. Aynı şekilde şövalyelikle[26] birlikte Avrupa'daki ordular da ağır süvarinin esas alındığı inanç ordularına geçmişlerdi.[27] Dolayısıyla bazı istisnalar hariç, Avrupa'da Erken Orta Çağ sistem ordularının bırakılarak, inanç ordularına geçildiği dönem olmuştur.

İlk örnek muharebemiz olan Carrhae bir sistem-sistem karşılaşmasıdır. Burada piyadelerin yanısıra süvarilere öncelik veren orduların da sistem orduları olabildikleri görülmektedir. Süvarilerden oluşan sistem orduları ise öncelikle Avrupalılar'a değil, Doğu kültürlerine aittiler. Carrhae'deki, Part süvarilerinden oluşan sistem ordusudur. Part Ordusu'nun Carrhae' deki zaferi hem bir sistem ordusu olmasına hem de Doğu ve Batı medeniyetleri arasındaki askerî kültürlerin farklılığından kaynaklanmıştı. Doğu kültürleri yerleşik olsalar bile atlı savaşçılara her zaman önem ve öncelik veriyorlardı ki, bu Orta Çağ'da süvari odaklı sistem ordularına sahip olan Türk ve daha sonra da aynı tarzdaki Moğol orduları olarak görülecekti. Carrhae'de Surenas'ın aslında geniş bir öncü grubu sayılabilecek 10.000 atlıdan oluşan Part Ordusu'nun Marcus Crassus'un 39.000'e varan Roma Ordusu'nu yok etmesi, Çinli askerî düşünür Sun Tzu'nun öğütlerine de aykırı bir durum teşkil etmektedir.[28] Yerleşik olmalarına rağmen, bozkırlara hâkim bir kültüre sahip oldukları için Partlar coğrafyayı son derece verimli olarak kullanabiliyorlardı. Ağır ve hantal lejyonerlerin belkemiğini oluşturduğu Roma Ordusu'nu yeterince derine çektiler ve su sıkıntısı sonucu savaş azimleri azalmakta olan Romalılar'ı baskın bir manevrayla çevrelediler. Durumun vahâmetinden kurtulmaya çalışan Crassus'un bizzat görüşmeye gitmesine karşı yaptıkları aldatmayla kafasını kestiler ve ardından Roma Ordusu'nun çıkış harekâtını başarısızlığa uğrattılar. Roma

[26] Şövalye kelimesinin kaynağı Fransızcadaki "cheval" kelimesi olup, Türkçe karşılığı 'at'tır. Bununla birlikte İngilizce'deki "knight" ise Eski İngilizce'deki "cniht"ten gelmekte olup, Almanca'da "Kneht"tir, Türkçe'de ise 'hizmetkâr' anlamındadır (Bkz: http://en.wikipedia.org/wiki/ Cavalry ve http://en.wikipedia.org/wiki/Knight#Terminology, 23.02.2012). Dolayısıyla her iki kelimenin kökeni de Batı Cermen dillerine dayanmaktadır.

[27] Bu durumun bir nedeni 378'deki Hadrianopolis Muharebesi'yle başlayan saldırı öncelikli savaş tarzının yükselmesi olup, diğer nedeni de söz konusu sistemin feodal düzene uygunluğudur.

[28] Sun Tzu'nun düşüncelerine göre sayısal olarak bu şekilde bir asimetrik saldırının gerçekleştirilmesi doğru değildi. Bkz: R. L. Wing (İngilizce'den çev. Mehmet Sami Denker ve Sharifah M. Alsagoff), *Strateji Sanatı*, Ezgi Kitabevi, 1995, s. 49.

Ordusu'ndan çoğunlukla hafif süvarilerin oluşturduğu çok azı kurtulabilmiş, öldürülmeyenler köleleştirilmişlerdi.

Hâlbuki Roma Ordusu lejyonerlerin ağır zırhları sayesinde kuvvetli bir savunma sistemine sahipti ve MÖ 216'daki Cannae'den bu yana bu derece büyük bir bozgun yaşamamıştı. Romalılar Carrhae'den sonra MS 8'deki Teutoburger Wald Muharebesi'nde de benzer bir faciayla karşılaşacaklardı. Birbirinden tamamen farklı coğrafyada vuku bulan her üç muharebede de hasım komutan coğrafyayı kendi lehine kullanarak ve aldatma yaparak Roma Ordusu'nu çevirip yok etmeyi başarmışlardı. Ancak MS 378'deki Hadrianopolis (Edirne) Muharebesi'ne kadar Roma'nın askerî sistemi üstünlüğü sürmüştür.[29] Hadrianopolis Muharebesi coğrafyanın öncelikle kullanılması faktörünün haricinde diğerleri gibi Doğu'nun Batı'ya zaferi gibi değerlendirilebilir. Gotlar'ın burada İmparator Valens de dâhil Roma Ordusu'nun çoğunu yok etmiş olması Roma İmparatorluğu'nu önemli ölçüde güçten düşürse de Roma'nın sadece batı yarısının çöküşü bile bundan bir asır daha sonra gerçekleşmiştir. Dolayısıyla tarihî değişikliklere sebep olması açısından önemli bir kilometre taşı olan Hadrianopolis, tek başına sistem merkezini kısa bir sürede değiştirecek etkiye sahip olamamıştır. Bununla birlikte Doğu Cermenleri'nin yönlerini batıya doğru kırmalarına neden olduğu için Batı Roma'nın çöküşünü tetiklediği düşünülebilir. Aynı zamanda Hadrianopolis Muharebesi ağır donanımlı lejyonerlerin[30] belkemiğini oluşturduğu savunma ağırlıklı savaş tarzından ağır süvarinin ön plana çıktığı saldırı ağırlıklı savaşa geçiş açısından Askerî Tarih'te önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir.

Malazgirt Muharebesi de sistem-sistem karşılaşmaları için güzel bir örnek teşkil etmektedir. Diogenes de Crassus gibi hırslıydı. Ancak ondan farklı olarak yeni fetihlerden önce Bizans'ın bekasını amaçlıyordu. Büyük Selçuklu Devleti'ni yok ettiği takdirde Bizans'ın Anadolu topraklarının güvenliği sağlanacaktı. Bunun için de sefere çıkan ve Suriye'ye inen Alparslan'ın ordusunu yakalayarak yok etmesi gerekiyordu. Bu riskli olsa da önemli ve öngörülü bir düşünceydi. Ancak Diogenes'in iki unsuru hesaba katmadığını düşünebiliriz. Birincisi Selçuklu Ordusu'nun tama-

[29] Got atlılarının ve savaşçılarının kuvvetli bir sistem oluşturmamalarına rağmen Hadrianopolis Muharebesi de bir açıdan sistem-sistem karşılaşması özelliği taşımaktadır. Gotlar'ın Romalılar'a karşı wagenburg (tabur cengi) savunma düzeni oluşturmaları bir açıdan ipucu niteliğindedir.

[30] MS 2. yüzyıldan itibaren lejyonerlerin donanımları hafifletilmiş, kalkanların şekilleri değiştirilmiş ve testudo (tosbağa) taktik düzeni de terk edilmişti. Bununla birlikte süvarilerin sayıları artırılmış, hattâ doğuda ağır süvari birimleri bile oluşturulmuştu. Buna rağmen, Roma Ordusu'nun savaş tarzı piyade odaklı olarak kalmıştı. Bu değişim ileride Bizans Ordusu'nda kuvvetli ve hareketli bir taktik düzenin gelenekselleşmesine yardımcı olmuştur.

men hafif atlı birliklerden oluşmasıydı. Öyle ki, bu bozkır savaşçıları esneklik ve hız konusunda Bizans Ordusu'ndan kat kat üstündüler. Dolayısıyla mesafesi daha fazla olmasına rağmen Selçuklu Ordusu'nun İran' dan Suriye'ye uzanan uzun seferinde yorulması, yazın ağır zırhlı piyadelerin de aralarında bulunduğu Bizans Ordusu'nun Konstantinopolis'ten yola çıkarak Sivas üzerinden Doğu Anadolu'ya ilerlemesi sırasında yorulmasından daha fazla olamazdı.

İkinci olarak ise Diogenes farklı savaş düzenine ve tarzına sahip olduğunu bildiği Selçuklu Ordusu'nun da aslında Bizans Ordusu gibi bir sistem ordusu olduğunu çözememişti. Tahminen atalarının yıllardır büyük savaşlar verdiği ve Anadolu'dan uzak tutmayı başardığı İslâm orduların-dan farklı olduklarını düşünmüyordu. Bu yanılgı muharebenin ilerleyen safhasında Türk süvarilerinin küçük birimler halinde Bizans piyadelerini parçalara ayırarak yok etmelerine neden olmuştur. Kaldı ki, savaşta en belirleyici olan kapan taktiğinin aldatma safhası bu sistemin en önemli parçasıydı ve Bizans Ordusu bunu çözememişti. Gerçi hafif süvari sınıfı yoğunlukta olan ordular, genellikle yaşam tarzları da at üzerine olan askerler tarafından oluşturulduğundan, süvari yoğun orduların gizli keşif konusunda piyade yoğun ordulara, her iki tarafın da keşif için hafif atlı birlikleri kullanmalarına rağmen tam bir üstünlük sağladıkları ortadadır.

Üçüncü olarak ise sistem-sistem karşılaşmalarında piyade yoğun ordunun süvari yoğun orduya karşı stratejik imha muharebesine girişmesi riski ancak zorlu bir coğrafyada düşük olabilir. Hâlbuki Malazgirt'teki gibi bir ova karşılaşmasında inisiyatif her zaman manevra üstünlüğü olandadır. Dolayısıyla stratejik imha muharebesini hedefleyen ordular genellikle süvari yoğun ordulardır.[31] İşte Diogenes'in stratejik öngörüsünü taktik alanda başarıya dökmesini perdeleyen bu üç unsur, Bizans Ordusu'nun Türk Ordusu'nu stratejik imha muharebesiyle yok etmesi yerine tam tersi bir sürpriz sonucu beraberinde getirmiş ve stratejik sonuca ulaşan Türkler olmuştu.

Miryokefalon'u da buraya dâhil edebiliriz. Ancak bu dönem Bizans'ın sistem ordusu özelliklerini kaybetmekte olduğu bir süreç içinde değerlendirilebilir. Nitekim Bizans, Malazgirt'ten sonra kaybettiği temlerinden gelecek askerlerin yerlerine paralı askerlere daha fazla başvurmak zorunda kalmış ve ordu sayısında ciddi bir azalma olmuştu. Yine de Miryokefalon Malazgirt'te olduğu gibi atlı bir sistem ordusunun piyade ağırlıklı

[31] Aynı husus 1940'tan itibaren süvari birliklerinin yerlerini alan tank birlikleri için de geçerlidir.

sistem ordusuna aynı savaş tarzıyla üstünlüğünü kabul ettirdiği bir muharebe olmuştur.

SİSTEM-İNANÇ KARŞILAŞMALARI

İnanç ordularının askerleri daha çok dinî telkinlerle bir araya gelen fanatik savaşçılardı. İnsan maneviyatına hükmeden dinî fanatizm bireysel savaş azmini son derece artırdığı için, özellikle Ortaçağ askerlerinde son derece aranan bir özellikti. Bununla birlikte, inanç ordularının sistem ordularıyla yaptıkları karşılaşmalara bakıldığında ise sistem ordularının daha avantajlı olduğunu söyleyebiliriz.

Erken Ortaçağ'da inanç ordusuna sahip olan Araplar, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Bizans'la sürekli savaşmışlar ve Suriye'yi kısa sürede almışlardı. Ancak bir sistem ordusu olan Bizans Ordusu'na karşı kesin galibiyete ulaşarak Anadolu'ya girmeyi başaramamışlardı. Araplar Anadolu'nun güneydoğu sınırında Bizans'la çatışırlarken, sadece ilk fetihler sonucu elde ettikleri Suriye'yi kalıcı olarak Bizans'tan koparmışlar, Anadolu'nun doğu kesimindeki bölgelerdeki işgalleri ise geçici olmuştu. Görüldüğü gibi Bizans Ordusu'na bu kesin yenilgiyi yine bir sistem ordusuna sahip olan Selçuklu Türkleri 1071'de Malazgirt'te yaşatmış ve böylece Anadolu'ya kesin giriş yapmayı başarmışlardır.

Bundan sonra Orta Çağ'ın inanç-sistem karşılaşmaları Haçlılar ve Türkler arasında sürmüştür. Her ne kadar Birinci Dorylaeion Muharebesi'ndeki ilk raunt Haçlılar'ın olsa da Türkler'in tüm seferler boyunca Haçlılar'a verdirdikleri kayıplar muazzam olup, bunun belki de çoğu cephe savaşının haricindeydi. İşte bozkırın atlı kavimlerinin bir tür gerilla taktiği olan "Bozkır Taktiği"[32] de burada devreye giriyordu. Bu taktiğe göre piyade ağırlıklı düşman kafilesi vadiden geçerken, vadinin iki yanındaki tepelere yerleştirilen atlı okçu gruplarından önce biri taciz ve yıpratmada bulunarak vur-kaç uyguluyor, düşman birliklerinden küçük bir kısmı bunları takip edince sıra diğer tepedeki atlı okçulara geliyordu. Gruplar bunları düzenli bir şekilde uygulayarak düşman kâfilesinin yürüyüş nizamını bozuyor, bazı birimlerini parçalıyor, pek kayıp vermeksizin mesafeli ok atışlarıyla kayıplar verdiriyor ve hattâ kendini takip eden grubu pusuya düşürebiliyordu.

Sonuçları birbirine zıt olsa da her iki Dorylaeion muharebesi de inanç-sistem karşılaşması için önemli birer örnek teşkil etmektedir. Türkler sis-

[32] Bozkır taktiği kapan taktiğiyle karıştırılmamalıdır. Alparslan'ın Malazgirt'te uyguladığı kapan taktiğiydi. Bozkır taktiği ise Anadolu Selçuklu hükümdarlarının muharebe haricinde Haçlılar'a uyguladığı yıpratma taktiğidir.

temlerinin bahşettiği üstünlüğü kullanmalarına rağmen ilk kez cephe muharebesine girdikleri Birinci Dorylaeion Muharebesi'nde kıl payı yenilince, aradaki farkı Bozkır taktiğiyle örtmeyi başarmışlardı. İkinci Dorylaeion Muharebesi ise Türkler'in sistemlerinin üstünlüğünü Haçlılar'ın inanç ordusuna kabul ettirdiği muharebe olmuştur. Ancak Dorylaeion bu şekilde sonuçlanan tek muharebe tabiî ki değildi. Haçlılar ve Türkler arasında Anadolu'da süren mücadelede, Türk süvari orduları 13. yüzyıl boyunca benzer birçok muharebe kazanmışlar ve bunların birçoğunda düşmanlarını yok etmeyi başarmışlardı.[33]

İNANÇ-İNANÇ KARŞILAŞMALARI

Dinlerin savaş alanına yaptıkları en büyük etki, belki de fanatizmin savaş alanına yansıması olmuştur. Neredeyse bütün dinler için geçerli olan bu durumun özellikle İslâm fetihlerinin ve Haçlı Seferleri'nin yoğunlaştığı 7. ve 15. yüzyıllar arasındaki İslâmiyet-Hıristiyanlık mücadelesine damgasını vurduğunu söyleyebiliriz. Arap İslâm birlikleri ve Haçlı birlikleri arasındaki çatışmalara ve muharebelere baktığımızda her iki tarafın da inanç mücadelesinin sistemin önüne geçtiğini görmekteyiz. Hâlbuki aynı dönemde Türkler'in ve daha önceki yüzyıllarda ise Bizanslılar'ın savaşlarında sistemin daha öncelikli olduğu bilinmektedir.

İnanç ordularının karşılıklı mücadeleleri özellikle Haçlı Seferleri döneminde Mısır ve Suriye civarında gerçekleşen muharebelerde göze çarpmaktadır. Hem Haçlı hem de İslâm orduları inanç ordularıydılar. Dolayısıyla İslâm orduları bu noktada sistem orduları olan Türk ordularından ayrılıyorlardı. Hem Haçlılar hem de Arap-İslâm orduları muharebelerde klasik savaşın basit taktiklerine başvururlarken, bozkır askerî kültürüne bağlı sistem orduları olan Türk orduları ise daha hareketli birliklerle kapan ve bozkır taktiklerini kolaylıkla uygulayabiliyorlardı. Bu farklılaşma sonucunda İslâm orduları genellikle üstün gelerek bir sonraki savaşa hazırlanırlarken, Türk orduları ise doğrudan stratejik imha muharebesiyle düşman ordusunun işini bir hamlede bitirmeyi amaçlıyorlardı. İslâm ordularının bu dönemde kazandıkları birçok savaşta stratejik imha düşüncesi ve dolayısıyla stratejik bir sonuçtan söz etmek mümkün değildir. Ancak ikinci örnekteki Hittin Muharebesi'nde ise Selahaddin Eyyubi'nin stratejik imha planı açıkça göze çarpmaktadır. Bunda İslâm Ordusu'nun yönetiminde Selahaddin Eyyubi ve Muzafferüddin Gökbörü gibi Türkler'in bulunmalarının etkili olduğunu düşünebiliriz. Hittin sayesinde İslâm

[33] Diğer muharebeler ve Türk taktikleri için bkz: Ahmet Özdal, *Türkler'in Savaş Sanatı*, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2008, s. 108-117.

Ordusu Haçlılar üzerinde stratejik bir zafer kazanmış, bu da akabinde Kudüs'ün geri alınması gibi stratejik bir sonucu beraberinde getirmiştir.

Aynı şey Mansûre-Fariskar Muharebeleri içinde geçerlidir. Özellikle Eyyubi Devleti'nin üst düzey komutanları arasında çok sayıda Türk kökenli Memlûk olması, Mısır'ın inanç ordusuna kapan taktiği gibi savaş hilelerini kazandırmıştır. Böylece IX. Louis'nin inanç ordusunun en üstün şövalyeleri bile kısa sürede yok edilmişlerdi. Dolayısıyla 1187'de Guy'in başına gelenlerle 1250'de Louis'nin başına gelenler arasında fazla bir fark yoktu. Her ikisinin inanç ordusu da karşılarındaki inanç orduları tarafından imha edilmiş ve kendileri de esir alınmışlardı.

Analiz

Bu araştırmada ele alınan örnek muharebelerin hem Askerî Tarih'teki yerleri hem Doğu-Batı ilişkisindeki önemleri hem de Soğuk Savaş sonrasında gelişen günümüz olaylarına benzerlikleri açılarından genel bir analize tâbi tutulmaları uygun görülmüştür. Bununla birlikte analiz yapılırken örnek muharebelerin haricinde kalan bazı siyasî ya da askerî olaylarla da bağlar kurulmaktadır.

Carrhae ve Hittin gibi arasında 1240 yıl fark olan iki muharebe; nedenleri, oluşları ve sonuçları açısından dikkat çekici benzerliklere sahiptirler. Crassus'un Carrhae'deki bozgununun arkasında hem şahsî gücünü artırma arzusu hem de Roma'nın genişlemesi gibi ekonomik ya da Roma topraklarının ileriden savunulması gibi güvenlik nedenleri birlikte gelişmişti. Aslında son iki neden Crassus'un şahsî düşüncelerini harekete geçirmesi için bir vesileydi. Tıpkı Guy'in Hittin doğrultusunda yürümesinden önce olduğu gibi. Ellerindeki elit birliklerin öncülüğüne son derece güvenen her iki komutan da şüphesiz düşmanlarının büyük sükse yapacakları bir zafer kazanabileceklerini düşünmüyorlardı. Ancak askerleri üzerinde gerekli etkileyiciliğe sahip olan Surenas ve Selahaddin Eyyubi Doğu'ya özgü bölgesel coğrafyayı kullanma kabiliyetlerini kendi birliklerine özgü hareket kabiliyetleri üzerinde şekillenmiş taktiklerle birleştirerek, karşılarına çıkan Roma ve Haçlı ordularının çoğunu yok etmeyi başarmışlardır. Her iki zafer de sistem boyutunda bir değişiklik yapmamış, yine de tarihin akışını değiştiren iki önemli olaya neden olmuştur. Crassus'un ölümüyle Roma'nın belki de en büyük siyasî çalkantı dönemine girilmiş ve bu durum MÖ 49'da başlayan Roma İç Savaşı'nı tetiklemiştir. Hittin Muharebesi'nde Haçlılar'ın verdikleri ağır kayıplar ise Kudüs'ün zayıflamasını getirmiş ve Selahaddin Eyyubi'nin hemen Kudüs'e yönelerek burayı kurtarmasına fırsat vermiştir. Haçlılar Kudüs'ün düşmesiyle

Ortadoğu'daki yayılma potansiyelini kaybettikleri için Hittin Haçlı Seferleri'nin dönüm noktası olarak görülebilir. Dolayısıyla her iki muharebe de Batı'nın Doğu serüveninin nelere mâl olabileceğini göstermiştir.

Anadolu'da cereyan eden Malazgirt, İkinci Dorylaeion ve Miryokefalon ise aslında birbirlerinden farklı gelişen, ancak aynı savaş tarzının uzantıları olduğu da açıkça görülen muharebelerdir. Yine bir sistem ordusu olan, ancak piyade ağırlıklı Roma'nın aksine atlılardan oluşmuş bir sistem ordusu olan Türk Ordusu, bu özelliğiyle hem Ortaçağ'da hem de tarihte tektir. Türkler'e bu konuda en çok yaklaşabilen ise şüphesiz Roma piyadelerinin düşüşlerinden sonra bunların yerlerine mümkün olabildiğince süvari eklemeye çalışan ve bunu sisteme adapte etmeyi başaran Bizans'tı. Buna rağmen, Bizans Ordusu çeşitli nedenlerle piyade ağırlıklı olarak devam etmek zorunda kalmıştır. İşte bu durum bu iki sistem ordusunun karşılaşmasında üstünlüğün sürekli olarak Türkler'de olmasını sağlamıştır. Dolayısıyla Malazgirt ve Miryokefalon muharebelerinin her ikisinde de keşif üstünlüğü, tuzağa düşürme ve atlı birliklerin hareket kabiliyeti, karşılıklı iki ordunun mevcut kuvvetli sistemlerinin dışında sadece Türkler için artı güç oluşturmuştur.

Aslında Hittin ve Mansûre-Fariskar muharebelerinde de İslâm Ordusu için fazlasıyla bir güç söz konusudur ki, muharebenin sonucunu belirlemiştir. O da –yukarıda da yazıldığı gibi– her iki muharebedeki karşılıklı inanç orduları arasında İslâm Ordusu'nda, bir sistem ordusu özelliğinden gelen kapan taktiğindeki keşif üstünlüğü ve aldatma unsurlarının bulunmasıdır. Burada da artı güç İslâm Ordusu'ndaki Türk etkisinden gelmektedir. Özellikle Mısır Ordusu'ndaki Memlûk süvarileri az sayıda olmalarına rağmen küçük çaplı aldatmalar yaparak, Mansûre'de olduğu gibi bazı elit Haçlı birliklerini yok etmeyi başarmışlardı. Mansûre'deki Memlûk komutanları kapan taktiğini on sene sonra gerçekleşecek Ayn Câlut Muharebesi'nde, kuvvetli ve atlı bir sistem ordusu olarak benzer taktikleri kullanan Moğollar'a karşı da kullanacaklardı.

Sonuç

Doğu'nun bu zaferleri "kesin zafer" (decisive victory) derecesine sahip olmakla birlikte, Batı'nın sistemini bozmaktan uzaktılar. Çünkü bu muharebelerin ortak özelliği Batı'nın Doğu'ya genel bir saldırısı üzerine cereyan etmiş olmalarıdır. Aslında Batı'da yerleşmiş olan benmerkezci bakış nedeniyle bu zaferler Batılı askerî tarihçilerin gözüne beklenmeyen sürprizler ve büyük hayâl kırıklıkları olarak görünmektedirler. Batı Avrupalılar Haçlı seferleri başlarken bile şövalyeliğe dayanan askerî sistemlerini

Doğu'ya göre üstün görüyorlardı. Hâlbuki fetihler dönemi olan Ortaçağ' daki siyasî haritayı askerî kuvvetin bir yansıması olarak görmek gerekir. Bu dönemde Akdeniz ve çevresindeki siyasî haritaya bakıldığında, Akdeniz'in kuzey yarısının Doğu ve Batı kiliseleri arasında bölünmüş bir Hıristiyanlık, güney yarısının ise İslâm kontrolünde olduğu ortadadır. Dolayısıyla Doğu ve Batı arasında genel bir askerî üstünlükten bahsetmek pek doğru değildir. Bunun nedeniyse haritada görünen üstünlük çizelgesiyle taktik ve stratejik düzeylerdeki başarıların birbirine zıtlık oluşturabilmesidir.

Taktik alanda orduların sistem ya da inanç orduları olarak birbirlerine kalıcı ya da geçici üstünlükler sağladıklarını görüyoruz. Genellikle sistem ordularının inanç ordularına üstün geldiklerini söyleyebiliriz. Roma devrinde Roma ve Doğu orduları sistem ordularıyken, Cermen kavimler daha çok inanç orduları sınıfına girmektedirler. Orta Çağ'da ise Batı Avrupa ve İslâm orduları inanç ordularıyken, Bizans ve Türk orduları birer sistem ordusuydu. Dolayısıyla Antik Çağ'da sistem orduları, Ortaçağ'da ise inanç orduları daha yoğundu. Orta Çağ'ın bitimiyle birlikte Klasik Savaş Çağı'ndan çıkış da inanç ordularının yerlerini yeniden sistem ordularına bırakmasıyla olmuştur.

Araştırmada örnek olarak verilen Doğu'nun zaferleri her ne kadar batıda önemli hareketlenmelere yol açmış olsalar da sistem düzeyinde radikal bir değişikliğe yol açmamışlardı. Carrhae'de Crassus'un ölümünden sonra Caesar ve Pompey birbirlerine düşerek iç savaş başlatmışlar ve birbirini tetikleyerek onların ölümünden sonra bile süren olaylar zinciri Roma' nın cumhuriyetten imparatorluğa geçişini getirmiştir. Ancak Roma'nın sistem belirleyiciliği değişmemiştir. Hattâ bu özelliğinin daha da sağlamlaştığı söylenebilir. Haçlı Seferleri'nin dönüm noktası olarak kabul ettiğimiz Hittin'den sonra ise Kudüs'ün düşmesiyle saldırı inisiyatifini tamamen İslâm ordularına kaptıran Haçlılar'ın Yakın Doğu'daki sınırları Doğu Akdeniz kıyılarındaki bazı şehirlere bağlı savunma bölgeleri olarak belirmişti. Ancak Haçlı Seferleri'nin sayısal olarak çoğu bundan sonra yapılmış, dolayısıyla kısa vadede yeni bir gelişme olmamıştı. Aralarından en büyük etkiyi belki de Malazgirt yapmış ve Ortadoğu'nun siyasî coğrafyasını geçici olarak etkilemişti. Yine de gücü kırılan Bizans hâlâ önemli bir potansiyele sahipti ve Anadolu'nun Türkleşmesi ve Müslümanlaşması için zamana ihtiyaç vardı. Eğer Türkler'in Anadolu'da kalıcı olmalarını Miryokefalon'a dayandırırsak, arada yaklaşık bir asırlık fark olduğunu görürüz. Dorylaeion İkinci Haçlı Seferi'ne büyük darbe vurmuşsa da ne bir sonrakinin yapılmasını ne de Haçlılar'ın defalarca Anadolu'dan geçmesini engelleyebilmişti. Miryokefalon ise daha çok Türk-

Bizans ilişkilerinde bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir ki, Bizans'ın fethi bundan 277 yıl sonra tamamlanabilmiştir.

Sistemin merkezini genellikle kendisi olarak gören Batı'mn, kendisine karşı gerçekleşen sürpriz ve kapsamlı bir Doğu zaferini alışılanın dışında olarak algılaması oldukça dikkat çekici görülmektedir. Aslında bu konu net olarak Vietnam Savaşı sırasında medyanın etkinliğinin kesinleşmesiyle önem kazanmıştır.[34] 1960'ların ikinci yarısındaki Amerikan kamuoyuyla, MÖ 1. yüzyılda şehrin tellallarından uğradıkları felâketleri öğrenen Roma halkının tepkileri arasında önemli farklar olsa da her iki toplum da merkez olarak Batı'yı temsil ediyorlardı ve belki de yaşadıkları felâketlere farklı zamanlarda, farklı düşünceler ve tecrübeler ışığında birbirlerine zıt tepkiler vermişlerdi. Buna rağmen, Antik ve Orta Çağlar'dan başlayan medenî merkez ve barbar çevre ilişkisi hâlâ alt benliklerde sürüyor olmalı ki, Batı'nın barbar Doğu'ya seferlerinin yeni yenilgi noktaları olan Irak ve Afganistan'da bile bunun izlerine rastlamak mümkün olabiliyor.

1990-1991 Körfez Savaşı'yla birlikte dünyamız "Küreselleştirme Savaşları" dönemine girmiştir. Bu savaşların birçok yönden Batı'nın Doğu'ya seferlerinin yeni bir devamı niteliğinde olup, Batı'nın genel üstünlüğüne rağmen Doğu'nun askerî kazanımlarını da beraberinde getirdiği görülmektedir. Bunun en gözle görülür örneği, şüphesiz Afganistan'daki Batı ordularının düştüğü vahim durumdur. Bu sefer sistem ordularının asimetrik savaş hali içinde, artık yenilenmiş olan inanç ordularının kullandıkları gayrinizâmî harp taktiklerine karşı adeta tökezlediklerini görmekteyiz. Bu durum bize Cermenler'le sürekli mücadele içinde olan Roma Ordusu'nun son dönemini hatırlatmaktadır. Dolayısıyla önümüzdeki yıllar Doğu'nun yeni zaferleriyle birlikte, Batı'nın inanç ordusu kavramını tekrar masaya yatırmasını getirebilir. Son on yıl içinde Batılılar'ın "Haçlı Seferleri" kavramını hatırlatma girişimleri de bunu göstermektedir.

Kaynakça

"Miryokefalon Muharebesi", http://www.tsk.tr/8_tarihten_kesitler/8_4_ turk_tarihinde_ onemli gunler/miryokefalon_muharebesi/miryokefalon.htm

Camous, Thierry (çev. Hande Güreli). *Doğular Batılar*, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2011.

Çınar, Burak. "Dorylaeion Muharebesi 1097", *MSI*, Sayı 76, Şubat 2012, s.72-75.

[34] İkinci Dünya Savaşı'yla birlikte sistemde sürekli etkin ve öncelikli aktör olan ABD'nin Avrupa çıkışlı ve dolayısıyla Batı'ya dâhil olduğunu kabul edersek Soğuk Savaş'ta sistemin merkezini Avrupa ve ABD olarak düşünebiliriz.

— "Edirne (Hadrianopolis) Muharebesi MS 378", *Askerî Tarih Araştırmaları Dergisi*, Yıl:7 Sayı 14, Ağustos 2009, s.123-139.

Dawson, Timothy (çev. Gürkan Ergin). *Bizans Piyadesi (900-1204)*, New York, Osprey, 2010.

Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri*, İstanbul, Dünya Yayıncılık, 2004.

Dirimtekin, Feridun. *Haçlı Seferlerde İnönü ve Eskişehir Meydan Muharebeleri*, İstanbul, Ahmet Sait Matbaası, 1946.

Drury Ian (ed.) *The Times History of War*, London, Harper Collins, 2000.

Grant, R.G. *Battle*, London, Dorling Kindersley, 2005.

http://en.wikipedia.org/wiki/Cavalry

http://en.wikipedia.org/wiki/Knight#Terminology

Konstam, Angus. *Historical Atlas of the Crusades*, London, Mercury Books, 2006.

McDowall, Simon. *Adrianople AD 378*, Osprey, Oxford, 2002.

Miller, David. *Brassey's Book of the Crusades*, Dulles, Brassey's, 2001.

Nicolle David, John Haldon ve Stephen Turnbull. *The Fall of Constantinople*, New York, Osprey, 2007.

Nicolle, David. (çev. Ece Sakar), *Birinci Haçlı Seferi 1096-1099*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

— (çev. Ece Sakar), *İkinci Haçlı Seferi 1148*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Oman, Charles. (çev. İsmail Yavuz Alogan), *Ok, Balta ve Mancınık*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2002.

Özdal, Ahmet. *Türklerin Savaş Sanatı*, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2008.

Perk, Kadri. *Alpaslan ve Malazgirt Meydan Muharebesi*, Ülkü Basımevi, 1947.

Perrett, Bryan. *The Battle Book*, Londra, Arms and Armour, 1992.

Regan Geoffrey. *Battles That Changed History*, London, Carlton Books, 2002.

Sun, Tsu (Çinceden İngilizce'ye çev. R. L. Wing, İngilizce'den çev. Mehmet Sami Denker ve Sharifah M. Alsagoff). *Strateji Sanatı*, Ezgi Kitabevi, 1995.

Şeşen, Ramazan. *Sultan Baybars ve Devri (1260-1277)*, İstanbul, İSAR Vakfı Yayınları, 2009.

Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi II nci Cilt Eki-Malazgirt Meydan Muharebesi (26 Ağustos 1071), Ankara, Genelkurmay Basımevi, 1970.

Umar, Bilge. *Türkiye'deki Tarihsel Yer Adları*, İstanbul, İnkılâp, 1993.

Weir, William. *Dünyayı Değiştiren 50 Savaş* (M. Metin Usta ve Emine Demitaş), İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2009.

İSLÂM TIP FELSEFESİ/TEORİSİ

-DOĞU'NUN ÖZGÜN SANATI İSLÂM TIBBI-

Bayram Ali Çetinkaya*

Modern tıp, daima Batı'yla özdeşleştirilmiş bir alan olarak kabul görmektedir. Elbette Batı'nın tıbba olan katkıları inkar edilecek veya gözden kaçırılacak bir husus değildir. Ancak modern tıbbın, kendisine herhangi bir rakip kabul etmediği, "tanrılığa/ilahlığa" soyunduğu bu zamanlarda, geleneksel tıp sanatını ve onun sanatkârları olan kadîm tabiplerini hatırlamak bilimsel bir borçtur. Bu tıp gelenekleri içerisinde, insanın faydası ve mutluluğunu esas alan İslâm tıbbı oldukça kapsamlı bir yer işgal etmektedir.

İSLÂM TIBBI VE KÖKENİ

İslâm tıbbı ve onun eczacılık, cerrahî ve diğer bölümleri, ruhunu ve varlığını İslâm'ın eşsizliğinden almıştır. Ancak onun gelişim ve tekâmülünde, Grek-İskenderiye, Hint ve İran tıbbının kadîm birikimi de önemli bir katkı olarak mevcuttur. Yüce gaye ve amaçların gerçekleşmesine yönelik tükenmez bir enerji ve gayretle şekillenen; kendi alanının tüm bölümlerini içine alan İslâm tıbbı, on beş asırlık tecrübesiyle Güney İspanya'dan Bengal'e kadar olan bir coğrafyada hayat bulmuştur.[1]

Kadîm geleneklerin birikim ve külliyâtından yararlanan İslâm tıbbı, bununla yetinmemiştir. Zira Müslümanlar'ın inşa ettiği bu tıp geleneği, hiçbir zaman metafizik ve kozmolojik alanla irtibatı koparmamıştır.

Sağlık, sıhhat ve tıpla alakalı mevzulardan ifade ve tavsiyelerin bulunduğu Kur'an ve hadisler, Müslüman tabiplerin İslâm'la bağlarını güçlendirmelerini sağlamıştır. Bununla birlikte İslâm fıkhındaki sağlık, beslenme, abdest, gusül ve bedenle ilgili birçok hususun tıpla bağlantısı bulunmaktadır. Aynı zamanda bedene aidiyet kazandıran ruh ile "ruhun tapına-

---

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

[1] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim*, çev: İlhan Kutluer, İstanbul 1989, 153.

ğı" beden hakkındaki Batınî öğretilerin de, tıp ve İslâm'la bağı kuvvetlidir. Hâsılı İslâm tıbbı, her daim din ile yakın olan münasebetini canlı tutmuştur.[2]

TIBBU'N-NEBEVÎ

İslâm tıbbı, Hz. Muhammed'in hayattayken, karşılaştığı hastalara yapılmasını önerdiği sözleriyle başlar. Nitekim hasta ve hastalıklarla ilgili bu hikmetli sözler/hadisler, Hz. Peygamber (s.a.v)'den sonra Tıbbu'n-Nebevî ismiyle kitap haline dönüşmüş; hadis külliyâtı içinde bir bölüm olarak varlık bulmuştur. Buharî'nin Sahihi'ndeki et-Tıbbu'n-Nebevî kitabı büyük ilgiye mazhar olmuş ve çok yaygınlık kazanmıştır.[3]

İslâm tıbbı dinî temelini Hz. Peygamber'in tıpla ilgili bir grup hadisinde bulunmaktadır; bu hadisler umumî hadis mecmualarını bir araya getiren ilk İslâm âlimleri tarafından özel bir bölüm halinde toplanmışlardır. Bu çekirdek etrafında tedricî olarak, adına et-tıbb en-nebevî veya tıbb en-nebi (peygamberâne tıp) denilen özel bir tıp branşı gelişti; bu branş içinde daha sonra Galen sisteminin belirli unsurları benimsendi; fakat baskın dinî karakteri daima yoğunluğunu korudu. Yüzyıllar boyunca bu alanda eserler verildi; rivayete göre bunların ilki sekizinci Şiî İmam Ali Rıza tarafından halife Me'mun zamanında derlenmiş tıpla ilgili nebevî sözler koleksiyonuydu. Sonraları bu yazım, kendine özgü bir tür haline geldi, nitekim Osmanlı kitabiyatçısı Katip Çelebi'nin Keşfü'z-Zünûn (Kuşkuların Giderilmesi) adlı eserinde yaptığı gibi daha sonraki derlemeciler bu konuya özel bir bölüm ayırdılar.[4]

Tasavvufun erken dönemlerine dair önde gelen tabakat yazarlarından Ebû Nu'aym el-İsfehânî, fakih ve kelâmcı İbnü'l-Cevzî, tarihçi ve hadisçi Zehebî, ansiklopedist müellif Suyutî, hekim-astronom Mahmud ibn Ömer Şagmînî gibi bir çok yazar tıbb-ı nebevî konusunda eserler verdiler. Bu tür eserlere duyulan ilgi son yüzyıllara kadar devam etti; Arapça'da olduğu gibi Urduca, Türkçe ve Farsça'da da konuyla ilgili eserlerin geleneği süregeldi.

Bunlar dışında Şiî dünyada tıbb-el e'imme (İmamların Tıbbı) başlığıyla yazılmış eserler derlenmişti; özellikle birinci, altıncı ve sekizinci imama ait sözlerin toplandığı bu eserler Tıbb-ı Nebevî'nin tamamlayıcısı olarak neşredilmiş ve aynı yaygınlık ve zevkle okunmuştur. Hülasâ İslâm tıbbının bu branşı yalnızca nebevî kaynağı yüzünden çok sayıda mü'min tarafından izlenen sağlıkla ilgili kuralları kavramak bakımından değil,

[2] Nasr, *İslâm ve İlim*, 154.
[3] Mehmet Bayrakdar, *Bilim ve Teknoloji Tarihi*, II. baskı, Ankara 1992, 205.
[4] Nasr, *İslâm ve İlim*, 174.

aynı zamanda Müslümanlar tarafından eski tıp geleneklerinin alınıp benimsendiği dinî bakış açısını ortaya koyması bakımından da önemlidir. Zira İslâm tıbbının apayrı bir ekol olarak ortaya çıkışı söz konusu İslâmî "sûret"in, tercümelerle edinilmiş "madde"yle birleşmesi neticesinde gerçekleşmişti.[5]

İslâm'da, insan vücudu, kabiliyetleri ve fonksiyonları ve bunları takiben sağlığı ve refahı bir hayret ve hayranlık kaynağı olmuştur. Kur'ân bunlara bir çok yerde değinmiş ve onları Allah'ın yapılarının geçerli olduğu yerler olarak belirtmiştir. (23;14) Peygamber (s) de bu ruhun arayışı içerisinde bunu tasdik etmiştir: "Ey Allah'ın kulları! Hastalıklarınızda tıbbî yoldan tedaviye başvurunuz. Allah, tedavisini halketmediği hiçbir hastalık yaratmamıştır. Bunun bir istisnası vardır ki, o da ihtiyarlıktır... Her hastalığın bir ilacı vardır. O ilaç, o hastalığa tatbik edilirse, Allah'ın izni ile iyi olur." Bu emirler, tıp ilminin her günkü tecrübeler içerisinde denenen emprik kanunlar üzerinde geliştirilmesi için yeterli motivasyonu sağlamıştır. Sihir ve eski alışkanlıkların Kur'ân ve hadiste kınanması Müslümanlar'ı bu tür çabalardan uzaklaştırmış ve onları gerçek tıbba ve toplum sağlığı çalışmalarına yöneltmiştir. Her hastalığın bir devası bulunduğuna duyulan inanç Müslümanlar'ı bir ilaç bulabilmek için minerallerin, bitkilerin ve hayvanların dünyasını araştırmaya sevk etmiş ve karmaşık bir eczacılık ilmi meydana getirmelerine sebep olmuştur. Bu, dinin tam ve tecrübî bir vücut ilmine destek olduğuna, gelişmesini teşvik ettiğine ve ilmî olmayan daha önceki bütün uygulamaları mahkûm ettiğine bir örnektir.[6]

İLK MÜSLÜMAN HEKİMLER

Tıp, Hz. Peygamber döneminde de ilgi duyulan bir sahadır. Zira hasta ve hastalıklar, insanın yaratılmasıyla var olmuşlardır. Ancak İslâm Peygamberi'nin yaşadığı zaman ve mekân bu tür hayatî bir alan için yeterli imkâna sahip değildir. O devirde bile, Müslümanlar'm yabancı (gayr-ı müslim) kaynaklı tıp bilgisine yönelik büyük bir merakı söz konusuydu.[7] Kaynaklar, ilk Müslüman hekimin Hz. Peygamber'in ashabından ve aynı zamanda teyzesinin kocası olan Hâris b. Kelede (Kaladân) olduğu konusunda aynı düşünceleri aktarmaktadırlar. Bu sahabî, bir rivayete göre, Hz. Peygamber'in teşvikiyle tıp sanatını öğrenmek ve araştırmak için

[5] Nasr, *İslâm ve İlim*, 174.
[6] İsmail Râci Fârûkî-L.L. Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, çev: M. Kibaroğlu, Z. Kibaroğlu, III. baskı, İstanbul 1999, 354-355.
[7] Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, 32.

Cündişapur'a (İran) gitmiştir. Hattâ, Sâsânî kralı Enûşirvan ile sağlık hakkında sohbet etmiştir. Sonradan Medine'ye dönen Kelede'nin, kendisi gibi oğlu Nadir'in de bir hekim olduğu bildirilmektedir.

İslâm'ın dış kaynaklı tıp ile erken bir dönemde tanışmasına karşın, Arap Müslümanlar'ın bu sanata ilgileri ileri düzeyde gerçekleşmedi. Bundan dolayı İslâm coğrafyasındaki ilk hekimlerin çoğunluğu Hıristiyan, Yahudi veya İranlı bir kökene sahiptiler. Ancak Arapça'nın bilim dili oluşu ve özellikle de bir tıp dili haline gelmesiyle, tıbbî irfanın Arap Müslüman kültür havzasında işlerlik kazanması gerçekleşti.[8] Cündişapur ve İskenderiye gibi iki tıp merkezinin İslâm coğrafyasına katılmasıyla birlikte, buradaki usta ve donanımlı hekimler Müslüman toplumun ve bilginlerin hizmetine hazır durumdaydılar. Ancak Emevi Halifesi I. Mervan döneminde Basralı Yahudi hekim Mâserceveyh'in Ahron'un Pendicts'ini çevirmesine kadar başka Arapça tıp kitabı tercümesi mevcut değildi.[9]

İslâm'ın önemle tavsiye ettiği ilmî bilgiye ulaşma çabaları tıp alanında kısmen, getirebileceği yakın ve faydalı çözümler, kısmen de tıp bilgisi ve mesleğinin geçmişte görmüş olduğu itibar sayesinde çok çekici bir alan oluşturdu. Ruhâ, el-Hîre, Cundişâpur ve Harran gibi bazı merkezlerde bir çoğu Kilise'nin zulmünden kaçarak İran ve Bizans arasındaki tampon devletlere sığınan Hıristiyan ve Sabiî hekimler geçerli bir tıp bilgi birikimi ortaya çıkarmışlardı. Müslümanlar onlara çalışma imkânı sağladırlar, bilgilerinden yararlanabilmek için dizlerinin dibine oturdular, kitaplarını ve kayıtlarını Arapça'ya çevirmeleri için onlara para ödediler.[10]

İslâm tıbbının ilk başarısı antik Yunan, İran ve Hind ilmî yazmaları mirasının bir araya getirilmesiydi. Bu miras araştırılarak ispatlanmış, sistematize ve tercüme edilmiş, İslâm dini ve kültürünün genel prensipleriyle uyum gösteren yeni kategorilere ayrılmıştı.

Bu konudaki ilk Müslüman üstadları arasında Firdevsü'l-Hikme'nin müellifi Abdullah b. Sehl Rabbân et-Taberî (ö. 855) ve Müslüman Helenik felsefesinin kurucusu Yakup el-Kindî (ö. 873) yer alır. Tıp, tabiî ilimlerin içinde itibarlı yerini almıştır. Tabiat ve din bilginleri birbirlerini tamamlayan ve destekleyen ayrılmaz ikizlerdir. Tabiî ilimler üzerine yazılan bir hayli makalenin tevhid ana başlığı altında toplanmasının sebebi budur. Tercümanların yeni ilimlere tam bir mana kazandırabilmek için icat ettikleri kavramlar yeni bilgiyi geliştirmek için olduğu kadar anlaşma için de bir zemin teşkil etti. Kaynakları o kadar genişti ki, tıp makaleleri kısa bir süre sonra bir yüzyıl önceki gramer eserleri gibi manzum olarak

[8] Nasr, *İslâm ve İlim*, 175
[9] Nasr, *İslâm ve İlim*, 174.
[10] Fârûkî-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 355.

yazılmaya başlandı. Tıp ilmi eczacılığın, o da botanik, kimya, psikoloji ve cerrahî ilimlerin gelişmesini sağladı.[11]

Bağdat'ta tıp okulları açılmış; bunların yanma da öğrencilerin pratik yaptığı, öğretmenlerin de hocalıkla birlikte araştırmalarda bulundukları hastaneler ve tedavi merkezleri kurulmuştu. El-Makrizî'ye göre ilk hastaneyi Emevi Halifesi Velid b. Abdülmelik 706'da yaptırmıştı. Daha sonra, Müslüman hastaneleri akıl hastalıkları ile fizikî hastalıkların, buna mukabil bulaşıcı ve bulaşıcı olmayan hastalıkların tedavilerini farklı hastanelere ayırdı. Aynı zamanda bir devenin çektiği yatakları, suyu, ilaçları, ameliyat ve tecrit odaları ve doktor, hemşire, hastabakıcıları, memurları ve hizmetlileriyle karavan stilinde seyyar hastaneyi icat eden ve kullanan ilk kişiler de Müslümanlar oldular. Seyyar hastane, salgınlara ve tabiî afetlere maruz kalanlara yardım götürmek için şehirden şehre ve köyden köye dolaştı. Müslüman hastanelerinde aynı zamanda bazı eğlence kabilinden malzemeler ve görevli mûsikî icracıları da yer almaktaydı. Seyyar hastane mahkûmlara ve gardiyanlara hizmet götürmek için hapishanelerde de kamp kurma hakkına sahipti. Bunlar, hastanesi olmayan bir şehre geldiğinde fakirler, sakatlar, yolcular, âcizler ve miskinlerin hizmetindeydiler. Erkekler ve kadınlar için ayrı hastaneler vardı. Her hastane kendi eczanesine, mutfağına, terzihanesine ve kütüphanesine sahipti. Günümüzde olduğu gibi Müslüman tabipler okullarda ve hastanelerde sabahları eğitime katılıyorlar, öğleden sonraları da kendi özel pratikleriyle ilgileniyorlardı.

Hastaneler ya devlet tarafından, ya da şahsî bağışlarda sağlanan daimî bağışlarla (vakıf) inşa ediliyor, işletiliyor ve korunuyordu. Hizmetleri her zaman ücretsizdi. Hekimler ve öğrencileri, diğer bütün üniversite profesörleri ve öğrencileri gibi zamanlarını ve enerjilerini Allah'ın büyük emrini yerine getirmek için bilgi geçişinde harcayan toplumun hizmetkârları olarak görülüyordu.[12]

En ünlü hastanelerden biri Ahmed b. Tulûn tarafından 872'de Kahire' de yaptırıldı. Hastane, her türlü hastalıktan muzdarip olan herkese açıktı. Burada, hastanın üzerinden giysileri, takıları ve bütün şahsî eşyaları alınıyor ve ayrılana kadar hastane kasasında muhafaza ediliyorlardı. Kalâ'ûn' un 1284'de Kahire'de inşa ettirdiği Dârü'ş-Şifa hastanesi Napolyon'un 1798 tarihinde Mısır'ı işgaline kadar çalışmayı sürdürdü. Bu tarihte özel amaçlı bir psikiyatri hastanesine dönüştürüldü ki, bugün hâlâ mevcuttur.[13]

[11] Fârûkî-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 355.
[12] Fârûkî-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 356.
[13] Fârûkî-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 356.

TABİP, HEKİM, HAKÎM

İslâm medeniyeti, yeni tıp metot ve uygulamalarıyla alana mekânlık yapacak kurum ve ilkeler/değerler inşa etti. Sağlık ve tıp sahasındaki gelişme ve terakki, İslâm dışı bir kökene sahip olan hekim modelini, İslâmî bir imajla evrime uğrattı, tekâmül ettirdi. Zaman içerisinde hekim (tabip), hakîm (hikmetli kişi, bilge) kimliğine büründü. Nihayetinde de hem geleneksel ilimlerdeki üstatları ifade eden hem de hekim (tabip) ve hakîm (filozof) olan bir bilge tipi teşekkül etti. Kindî'den İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e kadar İslâm filozoflarının çoğunluğu, aynı zamanda yetkin birer hekimdiler. Muhammed b. Zekeriya er-Râzî ve İbn Sinâ gibi hekim ve hakîmler, çağlarında benzerleri bulunmayan bilge tabiplerdir.

İslâm dünyasının geçmişinde tıbbın öğretim ve uygulaması, diğer bilimlerden bilhassa felsefeden ayrı bir disiplin olarak değerlendirilmiyordu. Sonuçta tıpla ilgili hâsıl olan birikim, İslâmî ilimlerin birliğini simgeleyen ve çeşitli bilgi dallarını bir sıralamayla öğreten/ikmâl ettiren bir bilg(e)i modelini üretti/yetiştirdi.[14]

İSLÂM TIP TEORİSİ

İslâm tıp teorisi; İslâm metafiziği, kozmolojisi ve felsefesiyle iç içe algılanan bir ilişki içerisinde düşünüldü. Zira tıbbın konusu; insan, bütün varlığı kendisinde özetleyen küçük âlemdir. Bir başka ifadeyle insan, var oluşun sembolü, varlığı kavrama ve anlamanın anahtarı olmaktadır.

Nitekim Müslüman hekimler, insan bedenini, nefsinin bir uzantısı ve devamı olarak düşünmüşlerdir. Bu anlamda beden, hem ruh hem de nefsle yakın bir ilişki içerisindedir. Birbiriyle münasebetleri sebebiyle, Müslüman hekimler, bu güçlerin insan üzerindeki etkilerini incelediler.[15]

Müslüman hekimler varlığın bütün mertebeleri arasındaki 'sempati' ve etkileşimin tamamen farkındaydılar. Bu yüzden tıbbın konusu olan insanı, iç planda nefs ve ruh, dış planda ise makrokozmik hiyerarşinin mertebeleri bakımından, kozmik tezahürlerin bizatihî prensibine olan nispeti içinde düşündüler. Aynı şekilde tıbbın prensiplerini, Varlık Prensibi ve onun tezahürleriyle ilgili ilimlerde yani metafizik ve kozmolojide aradılar. İslâmî tıbbın tarihî kökleri her ne olursa olsun, onun prensipleri İslâm metafiziği ve kozmolojik ilimlerin ışığı olmaksızın anlaşılamaz.[16]

---

[14] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 32.
[15] Nasr, *İslâm ve İlim*, 154.
[16] Nasr, *İslâm ve İlim*, 158.

Müslümanlar Grek tıbbının büyük bir kısmını, özellikle de teorisini benimsediler fakat bu benimseme yalnızca bu tıbbın geleneksel oluş özelliği ve onun İslâm'ın kâinat görüşüyle uyumu sebebiyle mümkün olmuştu. Şu unutulmamalıdır ki, felsefe alanında olduğu gibi, bu alanda da Müslümanlar bu ilmin menşeinin nebevî ve kutsal olduğu inancındaydılar ve gerçekte tıbbı, kendilerinin de mensup olduğu İbrahimî-nebevî silsileye bağlıyorlardı. Grek tıp teorisinin İslâmî perspektif içinde hızla özümlenmesi kandan dolayıydı; ayrıca Hipokrat-Galen tıbbında yer alan uyum ve denge fikri arasındaki yakın ilişki de bunu kolaylaştırmıştı. Grek tıbbının teorik arka planının; Müslümanlar'ın reddettiği değil, kolayca özümlediği Grek felsefe ekolleriyle aynı olması tesadüf değildir. Hipokrat ve Galen neden 'Müslümanlaştırılmış' ise Platon veya Aristo da aynı sebepten Müslümanlaştırılmıştı; Epikürcü veya Sofist ekollerin reddedilmesi de aynı sebebe dayanıyordu. Eğer Grek tıbbı geç dönem Antikitesi'nin metafizik aleyhtarı ekolleriyle bağlantılı bir arka plana sahip olsaydı, onun Müslüman entelektüel evreniyle bu kadar mükemmel şekilde bütünleşip bütünleşmeyeceği oldukça kuşku götürürdü.[17]

Genel İslâm tıp teorisinin temeli bütün geleneksel kozmolojilerde ortak olan iki büyük doktrine dayanır; bunlardan biri kozmosun hiyerarşik yapısı, öteki mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki tekabül.

Tıbbın kendi alanı söz konusu olduğunda bu doktrinler dört unsur ve dört keyfiyet konularında kendini gösterir; çoğunlukla tıp, teorik açıklamalarına keyfiyetler ve unsurlar arasındaki ilişki, *materia prima* ve *suret*, *süratin* maddeye önceliği gibi konulardan hareketle, genel tabiat felsefesi konularına uzanarak başlar. Unsurlar ve keyfiyetlerle ilgili olarak şu unutulmamalıdır ki, fizik ve simyada olduğu gibi tıpta da bu dört unsur tabiî âlemde basit olarak bulunan ateş, hava, su ve toprak unsurları şeklinde anlaşılmamalı; keyfiyetler ise yılın çeşitli mevsimlerinde insanın hissettiği soğukluk, sıcaklık, kuruluk ve yaşlık olarak kavranmamalıdır. Fazla olarak bunlar, günlük dildeki aynı kelimelerle ifade edilen gayri safi unsurların prensipleridir.[18]

Kan, balgam, sarı safra ve kara safra adları verilen dört ahlât, unsur ve keyfiyetlerden oluşmaktadır. Dört ahlâtın (karışım) her biri, iki unsur ve keyfiyetle ilgilidir ve öteki ahlâk ile aynı anda aynı olmayan niteliklere sahiptir. Dört ahlâk hayat faaliyetinin temelini teşkil eder; yani her şahıs, bedenî yapısının temelini teşkil eden ahlâtın o veya bu şekilde karışmış olmasına göre özel bir mizaca sahip olur. Dahası, dört ahlâk arasındaki

[17] Nasr, *İslâm ve İlim*, 159.
[18] Nasr, *İslâm ve İlim*, 159-160.

denge ve uyum her durumda özel bir dengesizlik tipine eğilim duyar; bu yüzden bazı kimseler flegmatik, bazıları melankolik... vs. mizaçlı olurlar. Bunun yanı sıra her mizacın, her şeyin doğuştan sahip olduğu tabiî ısıya ek olarak kendine özgü bir ısısı vardır.

Fakat ne dört ahlât ne de onların karışımları hayatın sebebi değildir. Onlar yalnızca hayat belirtilerinin kendini göstermesini mümkün kılan vasıtalardır. Müslüman hekimler, dört ahlatın karışımı üzerine çökmüş olan ve beden ile üst âlemden gelen hayat kudreti arasında mutasavver latif bir cisim olan ruh inancına sahiptirler. Bu meyanda Arapça'daki ruh ve rih (rüzgâr veya hava) kelimeleri arasındaki benzerliği ve organizmanın nefeslenme suretiyle aldığı havayla hayat kudretinin bedene girdiği şeklindeki Galenci doktrine dikkat çekmek gerekebilir. Ayrıca şunu da önemle kaydetmek gerekiyor ki, bir çok başka dilde olduğu gibi Arapça' da da soluk (nefes) ve ruh (nefs) kelimeleri ilişkilidir. Burada da tasavvufta manevî ilerleme için başvurulan zikretme (Allah'ın isimlerini belirli aralıklarla anma) tekniğiyle de ilgisi bulunan temelli bir kozmolojik prensip yatmaktadır.

Tıptaki anlamıyla rûh, Müslüman fizyolojistlere göre ve tabiî Galen'i izleyerek, üç türlüdür:

1. Tabiatı sıcak ve kuru olan hayvanî (hayatî) ruh; merkezi kalbin sol karıncığında olan bu ruh hayatın idamesini, bedenin gelişmesini sağlar hareket ve üreme fonksiyonlarına imkân verir. Atardamarlar içinde deveran eder.

2. Tabiatı soğuk ve yaş olan aklî ruh; merkezi beyinde olan bu ruh duyumların ve hareketin sebebidir; sinirlerde deveran eder.

3. Tabiatı sıcak ve yaş olan tabiî ruh; merkezi karaciğerde olan bu ruh beslenme, gelişme ve üreme fonksiyonlarını görür, toplardamarlar içinde deveran eder.

Bu ruhlardan her biri, fonksiyonlarını görecek bir dizi melekeye sahiptir. Mesela her fizikî duyumun kendi melekesi vardır.

Bu faktörlere ek olarak insanda nebatî, hayvanî ve aklî olmak üzere, hepsi de üst âlemden inmiş ve her birinin kendine özgü melekeleri olan üç nefsin faaliyeti de söz konusudur. Dört ahlâtın daha saf terkibi daha mükemmeldir ve nefsin idrak kabiliyetinin daha kusursuz ve mükemmel olması demektir. Dahası, herkes için sağlık, dört ahlat arasında uyum ve denge, sıradan bir şahısta en mükemmel noktaya hiç ulaşamaz; fakat bu şahsın kendi terkibi açısından sağlık, dört ahlatın kaybedilmiş dengesinin yeniden sağlanması demektir. Ateş yükselmesi gibi düzensizliklerin teşhisi, dört ahlatın dengesinin nasıl sağlanacağını araştırmaktan geçer. Fakat aşırı belirtilerle seyreden hastalıklar için en göze batan belirti veya be-

lirtilere bakarak teşhise ulaşılır ve hastalık çoğu kere en göze batan belirtiye göre isim alır.[19]

Sağlığın iç sebepleri ötesinde Müslüman hekimler altı dış faktörün de önemli olduğuna ve bunların hastanın sağlığını temin etmek için gerekli olduğuna inanmışlardı. Bunlara çoğunlukla "altı gereklilik" deniyordu, bunlar aşağıda zikredilmektedir:

1. Hava (çeşitli iklim, arazi şartları vs. dahil)
2. Yiyecek (öğün zamanları ve ne kadar yiyilip içileceği dahil)
3. Dinlenme ve hareket (jimnastik dahil)
4. Uyku
5. Sinirlerin teskini (hissî durumların, sağlığı iyi ya da kötü yönde etkilemesi meselesi dahil).
6. Boşalma ve imsak (cinsi münasebetin etkileri dâhil).

Çoğunlukla hastasını gayet iyi tanıyan geleneksel hekim, sağlığı yalnızca iç problemleri muayene ederek değil, aynı zamanda bütün dış faktörleri de inceleyerek geri getirmeye çalışıyordu; amacı bedende ve çevrede ahlat uyumunu bozan bir veya birkaç sebebi, bu arada çevreyle ilgili olarak zararlı yiyecek yemekten, sinir gerginliğine kadar uzanan bir çok faktörü ortaya çıkarmaktı.

İnsanın dış dünyası da çeşitli keyfiyetlere sahip unsurlardan oluştuğu gibi insanın bütün dış dünyasıyla ahlât arasında sürekli bir etki ve tepki vardır. Her şeyden önce her iklim kendi atmosferinde yaşayan insanlarda öteki iklimlerdekinden farklı mizaçların oluşmasına yol açar. Aynı şekilde irsiyet, yaş, cins ve başka birçok faktör mizacı etkiler. Bundan başka insanın tükettiği bütün yiyecek ve droglar da farklı seviyelerde çeşitli tabiatlara sahiptir. Dolayısıyla onlar da mizacı etkiler. Demek ki sağlık, insanın kendi içindeki ve çevresindeki uyuma göre yaşama meselesinden ibarettir; tabiî bu uygunluk herkesin kendi kendine özgü yapısını göz önüne alarak ne yeyip ne içeceğine tamamıyla dikkat etmesi şartına bağlıdır. Ferdi, onun çevresini saran havayı, suyu, toprağı... vs. yediği, içtiği şeyleri hattâ yıldızlar dahil olmak üzere, kendisinden hayli uzak kozmik güçleri içine alan geniş bir daire vardır. Hattâ çevresindeki odun, tuğla, metal türünden şeylerin bile insanın sağlığına bir ölçüde etkisi bulunmaktadır. Mizacını, onun itidalden hangi hallerde sapabileceğini ve sağlıkla aynı anlama gelen itidali yeniden kazanmak için perhiz, ilaç, jimnastik ve diğer dengeleyici faktörlerden nasıl yararlanabileceğini öncelikle kendisi, daha sonra da hekimi keşfedecektir.[20]

---

[19] Nasr, *İslâm ve İlim*, 160-161.
[20] Nasr, *İslâm ve İlim*, 162.

İslâm tıbbı teori ve pratik olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm içinde bilgi beş disiplin altında incelenir. Fizyoloji başlığı altında insan vücudu her biri özel bir disiplin konusu olan yedi parça halinde ele alınır. Pratik bölümü ise terapi (hastalıkların tedavi ilmi) ve hijyen (koruyucu hekimlik) adı altında tekrar ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi cerrahlık, ilaçla tedavi ve perhiz tedavisi, dağlama, terletme, kusturma, kan alma, masaj, fizikî egzersiz, pansuman, müshil kullanmak vb. gibi usûllerle sistematik tedavi bölümlerinden oluşur. Müslümanlar sonraki yüzyılda bunlara dişçiliği, gebelik ve doğum ilmini ve jinekolojiyi, oftalmolojiyi, pediatriyi ve psikiyatriyi eklemişlerdir. Çalışmaları, tıbbî hizmeti Allah'a ibadetle bir gören genişletilmiş bir Hipokrat yemini tarafından yönlendirilmektedir.[21]

Hastalıktan korunma altı çift zıtlık arasında denge ve uyum gerektiren bir durum olarak algılanmıştır; Boşaltım ve idrar tutma, zihnî faaliyet ve durgunluk, vücut hareketi ve durgunluğu, uyku ve uyanıklık, çok fazla ve çok az yiyecek-içecek, çok fazla yahut çok az hava. Müslümanlar terapi ilminden daha önemli olduğuna inanarak tıbbî araştırmalarının büyük bir kısmını koruyucu hekimliğe ayırmışlardır.

Öğrencilerine anatomi öğretmek için Müslüman tıp üniversiteleri, bir çok belgenin belirttiği gibi, kadavralar kullanmışlardır. Örneğin, *el-İfade ve'l-İtibâr* adlı kitabında Abdüllatif el-Bağdadî, Galen ve diğerlerinin eserlerinde okuduklarına ters düşen bir çok gerçeği öğrendiği bir insan iskeletleri ve kadavraları birikiminden faydalanabildiğini söylemektedir. Dinin Müslümanlar'a insan vücudunu inceleme amacıyla kesmeyi yasakladığı iddiası doğru değildir. Çünkü din eğer insanların iyiliğine hizmet edecekse yasaklanan şeylere izin verir. Daha sonraki gerileme dönemlerinde Müslümanlar bu tür incelemelere son vermişler ve bu hareketlerini dinin yasaklamasıyla haklı göstermişlerdir. İnsan vücudunun incelenerek anatomisinin öğrenilmesini ve cerrahlığın ilerlemesini önceki nesillerin anlayışına borçluyuz. Halef Ebû'l-Kâsım ez-Zahravî (ö. 1013) yüzyılının en büyük cerrahıydı. Et-Tasrif Limen Âcize ani't-Te'lif adlı kitabının büyük bir kısmını cerrahîye ve onun aletleri ve metotlarına ayırdı. Böbrek veya idrar torbasını keserek içindeki taşları çıkarma metotlarının da mucidi odur.[22]

ANATOMİ VE FİZYOLOJİ

Anatomi ve fizyoloji İslâm tıbbında ayrılmaz bir bütünlük oluşturdu ve gerçekte tıbbın bütün branşlarına bir giriş görevi yaptı. Bundan başka

[21] Fârûkî-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 356.
[22] Fârûkî-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 357.

insan bedeninin anatomi ve fizyolojisini incelemek, hekimlerin yanı sıra sufilerin, filozofların, kelamcıların ve konuya yönelmiş öteki geleneksel disiplinlere mensup araştırmacıların en büyük ilgileri arasındaydı. Yaratıkları Allah'ın işaretleri (âyât) şeklinde gören İslâm perspektifi gereğince Müslümanlar, insan bedenini incelemeyi başlıca önemi haiz bir konu olarak değerlendirdiler; zira Allah'ın hikmetini kavramak, bu hikmetin en yüksek seviyede tezahür ettiği yüce yaratığı yani insanı tanımakla mümkündü. İşte, İhvân-ı Safâ'nın insan bedenine ait kısımların sayısal sembolizmi ile onların kozmosun çeşitli kısımlarıyla tekabülü meselesinde bunca yoğunlaşmasının, veya Gazâlî ve İbn Arabî gibi mutasavvıfların insan anatomisinin sembolizmiyle bu kadar kapsamlı uğraşmasının veyahut da Molla Sadrâ gibi filozof ve teozofların *Mefâtihu'l-Gayb* (Gaybın Anahtarları) gibi dev eserlerde bu konuya geniş yer ayırmalarının sebebi budur. Hattâ Fârâbî gibi Müslüman siyaset düşünürleri bile kendi insan toplumu teorilerini insan anatomisinin sembolizmini kullanarak açıklamışlardı.

Hakkında konulan yasak çağlar boyunca Müslüman fakihlerce tartışma konusu yapılmışsa da, İslâm hukuku insan bedeninin teşrih edilmesine cevaz vermedi. Meselenin fıkıh açısından teknik yanı ne olursa olsun, dinî atmosfer her durumda, Allah'ın eşref-i mahlukât olarak yarattığı varlığa hürmetsizlik anlamına gelebilecek fiillere karşı idi. Sonuç olarak pratikte insan bedeni teşrihe tabi tutulup parçalanmadı ve Müslümanlar ağırlıklı olarak Galenci anatomi ve fizyolojiye dayandılar; bunun yanı sıra Galen'in kan dolaşımı ve ruhlar görüşünü benimseyen Müslümanlar'ın tavırları, Abdülmelik el-Beydavî'nin *Muhtasar der ilm-i teşrîh* (Anatomi El Kitabı) ve Mansur İbn Muhammed ibn Fakîh İlyâs'ın *Teşrîh-i Mansurî* (Mansur'a Anatomi) adlı eserleri gibi, sırasıyla 7.-13. ve 9./15. yüzyılda yazılmış Müslüman anatomi metinlerinde ifadesini bulmuştur. Müslümanlar'm Galenci anatomi ve fizyolojiden büyük ölçüde ayrılışı, İbn en-Nefîs'in küçük kan dolaşımı keşfiyle mümkün oldu.[23]

HIFZISIHHA VE HALK SAĞLIĞI

İslâm tıbbî hastalıklardan korunmaya, hastalıkları tedavi etmekten daha fazla önem verir; bu yüzden hıfzısıhha meselesi ve koruyucu hekimlik gerek teorik gerekse pratik değerlendirmelerde önemli bir rol oynar. Geleneksel İslâm medeniyetinin nispeten çökmeye başladığı bir dönemde Müslüman dünyanın büyük kentlerinden bazılarını seyahat eden batılıların sözünü ettiği sağlığa aykırı uygulama ve manzaralar, İslâm'ın temizlik

[23] Nasr, *İslâm ve İlim*, 163-167.

dini olduğu tezine karşı önümüze sürülmüş olabilir; ayrıca bu durumu bir başka medeniyetin ürünü olan sanayi toplumlarının makinaya dayalı temizliğiyle mukayese edebilirler; fakat onlar daha iki yüzyıl önce Avrupa' da yürürlükte olan şartları unutmuş görünüyorlar. Oysa eski Batılı gezginler bu göz yanılmasına maruz kalmamış ve İslâm dünyasını baştan başa gezerken gözlemledikleri genel temizliği tekrar tekrar vurgulaşmışlardı.

Ferd sağlığı ve temizliğine İslâm tıbbında verilen önem, aslında doğrudan doğruya İslâm öğretisinin bir sonucudur. Günlük ibadetler için temizlik, Müslümanlar'ın düzenli olarak yıkanmalarını gerektirmektedir. Diş fırçasının kullanımı Hz. Peygamber'e kadar geri gider; ferd ve halk sağlığıyla ilgili kesin emirler kaynağını doğrudan dinin öğretilerinden alır. Aynı şey, yalnızca alkollü içki ve domuz etinden uzak durmayı değil, aynı zamanda oruç tutmayı, karnı tıka basa doldurmamayı, yavaş yemeyi ve tıbbî neticeleri olan diğer bir çok emri içine alan perhiz uygulamaları için de geçerlidir. İslâm tıbbının hıfzısıhha ve halk sağlığıyla ilgili yönleri hem bu dinî öğretileri ihtiva eder, hem de binlerce yıllık tecrübe ve ilmin sonucu olan salt tıbbî öğretileri içine alır. Tıp külliyatının büyük bir kesimi bu konuya ayrılmıştır; nitekim hafz es-sıhha başlığını taşıyan bir çok risale kaleme alınmıştır; bunlardan en ünlüleri Ebu Bekir Râzî ve İbn Sînâ'nın konuyla ilgili eserleridir denilebilir.[24]

Hıfzısıhha konusuna gelince; İslâm tıbbı açısından beslenme ve perhizin önemini vurgulamak gerekmektedir. Beslenme İslâm tıbbında, modern tıp için ifade ettiği şeyden daha önemli bir anlama sahiptir. Müslümanlar alınan yiyeceğin türü ve tüketilme tarzının sağlıkla doğrudan ilişkili olduğunu düşünüyorlardı; hattâ onlara göre beslenme, hastalık ve sağlık konusunda droglardan bile daha güçlü etkiye sahipti. 12. yüzyılda Endülüs'lü hekim Ebû Mervân ibn Zuhr'un beslenme rejimi hakkında Kitâb el-agziye (Beslenme Rejimine Dair Kitap) başlıklı ilk ilmî eseri yazması tesadüf değildir ve bugün dahi İslâm dünyasında yiyecekler tedavi açısından önemli bir rol oynamaktadır.[25]

DÂHİLİYE

İslâm tıbbının büyük kısmı, cerrahînin ikinci derecede rol oynadığı dâhiliyeye ilişkindir. Müslüman hekimler bedenin tabiî durumunun hastalıktan ziyade sağlık olduğuna daima inanmışlar; ve bu yüzden de bedenin herhangi bir dengesizlik durumunu, sağlığı karakterize eden denge durumuna geri getirmek için tabiî bir güce sahip olduğunu düşünmüşlerdir.

[24] Nasr, *İslâm ve İlim*, 165-166.
[25] Nasr, *İslâm ve İlim*, 166,

Bedenin bu yeniden kendini toparlama ve ilaç türünden haricî faktörlerin hepsinden yararlanma kabiliyeti üzerinde ısrarla durulmuş; ilaçlar hastalık sebebini etkisiz hale getirme konusunda bedeninin bu tabiî kuvvetine yardımcı olarak değerlendirilmiştir. Bu haricî faktörler hastalık tedavisinin doğrudan sebebi olarak görülmemiştir.[26]

Tıp Eğitim ve Öğretimi

Tıp öğrenimi, temel ilkeleri yönüyle medreselerde tahsil edilmekle birlikte, cerrahî, eczacılık ve bunlarla ilgili kliniklere bir tıp okulu eklenerek hastanelerde öğretiliyordu. Ayrıca yetkin bilge hekimler, evlerinde ve özel mekânlardaki ders halkalarında tıp öğrencileri yetiştiriyorlardı. Öğretim, çoğunlukla aile çevrelerinde, özel dispanserler veya özellikle eczacılıkla ilgili olarak eczanelerde sürdürülüyordu.

Tıpla ilgili bir ailede nesiller boyu teşekkül etmiş tıp geleneği, İslâm medeniyet ve coğrafyasında gerek Müslümanlar gerekse Hıristiyan ve Yahudiler arasında varlığını yüzyıllarca devam ettirdi. Bu geleneğe sahip olan Endülüs'te İbn Zühr, İran ve Irak'ta Buhtîşû aileleri, asırlarca büyük hekimleri insanlığın faydasına/hizmetine kazandırdılar.[27]

HASTANE, HASTAEVİ, BİMÂRİSTAN, MAL(A)ASTAN, DÂRÜŞŞİFA

Müslümanlar, şifa veren bir merkez olarak hastane kurumunu, İran ve Bizans'tan miras olarak aldılar. İslâm'dan önce Ahvaz kenti yakınlarındaki Cündişapur Hastanesi, hem hasta tedavisini hem de kapsamlı bir tıp öğretimi sunmaktaydı.[28] Müslüman hükümdarlar içerisinde ilk hastanenin I. Velid tarafından teşekkül ettirildiği nakledilse de, donanımlı gerçek bir hastane, VII. yüzyılda Harun Reşid'in emriyle Bağdat'ta inşa edilmiştir. Hastanenin yöneticiliğine, Cündişapur'dan çağrılan Hıristiyan hekim Cibrail b. Buhtîşu getirilmiştir. Bu tıp kurumunun önemi, İslâm tıbbının doğuş dönemi hastanesi olmasından kaynaklanmaktadır. Hastanenin başına Yuhannâ b. Mâseveyh gibi tanınmış çok sayıda hekim atanmıştır. Bu hastane, kurulucak yeni hastanelere model olmuştur.[29] Daha sonraları; örneğin XIII. yüzyılda Tunus, Cezayir ve Endülüs'te birçok hastane inşa edildi. Hastaevi (hastane) anlamına Farsça bir kelime olan ve Arapça'da hastane karşılığı kullanılan bîmaristan kelimesi, malastan veya marastân sözcükleriyle İspanyolca'da karşılık buldu.[30]

---

[26] Nasr, *İslâm ve İlim*, 166.
[27] Nasr, *İslâm ve İlim*, 159.
[28] Nasr, *İslâm ve İlim*, 154-155.
[29] Nasr, *İslâm ve İlim*, 155.
[30] Nasr, *İslâm ve İlim*, 155.

Osmanlılar döneminde, hastane modellerinde Selçuklu ve Abbasî üslûbu benimsendi. Osmanlı'da ilk hastane, XIV. yüzyılda Bursa'da inşa edilen Dârüşşifa idi. Bu kurumu, Fatih'in XV. yüzyılda yaptırdığı, külliyesinin bir bölümü olarak inşa edilen hastane izledi.[31] İstanbul'daki en büyük hastaneler, XVI. yüzyıldan sonra inşa edildi. O dönemde teşekkül eden hastaneler, XIX. yüzyılın Batı'daki modern hastanelerine örnek olmuşlardır.[32]

Hastane ve Tıp Eğitimi

Genellikle vakıflarca desteklenen hastanelere, şahıslar ve devletler de yardım ve katkıda bulunmuşlardır. Böylece onlar, İslâm dünyasının büyük bilim kurumlarına dönüştüler. Bu kurumlarda, hastaların her türlü bakımları yapılmıştır. Ayrıca cüzzamlılar ve deliler, hattâ hayvanlar için özel hastaneler de inşa edilmiştir.

"İslâm tıbbının öğretim ve uygulaması; koğuşlara ek olarak büyük kütüphaneler, ders salonları ve tıp öğrencilerinin eğitimi için gerekli öteki düzenlemeleri en nitelikli şekliyle ihtiva eden hastane müessesinden ayrı düşünülemez.

İslâm tıp uygulaması, gerek hastaneye bitişik olan gerekse ayrı olarak faaliyet gösteren dispanser ve kimyevî ecza dükkânlarıyla daima ilişkili olmuştur. Bununla birlikte (çoğu kere attâr denilen) eczacı tipi (halk Türkçesi'nde aktar) daima, halk sağlığıyla resmî hekimlerden daha fazla içli dışlı olmuştur."[33]

Tıp Eserleri

İslâm tıbbı üzerine kaleme alınan eserlerin ekseriyeti, kemikler, sinirler ve kaslar gibi vücudun çeşitli bölümlerini gösteren şekil ve dokümanlardan oluşmaktaydı. İnsan vücudunda bulunan kemiklerin sayısı 248 olarak tespit edilmişti. Kasların anatomi ve fizyolojisine dair şekil ve çizimlere nadiren rastlanmasına rağmen, sinirler bedenin en net ve kesin gösterilmiş bölümlerini oluşturmaktaydı.

Müslüman hekimlerin telif ettiği eserlerde organlar, efendi ve hizmetçi olarak isimlendirilmekle birlikte, aralarındaki ilişki oldukça dikkatli bir şekilde gösterilirdi. Örneğin; kalbe oranla akciğer hizmetçi, akciğerler karşısında kalp efendi (yönetici) organ olarak sunulurdu. Bununla birlikte bazı organlar alıcı, bazıları verici, bir diğer grup da ne alıcı ne de verici

[31] Nasr, *İslâm ve İlim*, 155.
[32] Nasr, *İslâm ve İlim*, 156.
[33] Nasr, *İslâm ve İlim*, 156.

olarak isim alırdı. Özetle Müslüman hekimler, bedenin fonksiyonları ve organları arasındaki ilişkiye azamî önemi göstermişlerdir.[34]

İslâm dünyasındaki tıp, Hz. Muhammed'in çeşitli hastalara maddî ve manevî olarak yapılmasını önerdiği uygulamalara dair sözlerle başlar. Daha sonraki dönemlerde bu kutlu ifadeler, *Tıbbu'n-Nebevî* isimli eserlerde şekillenerek toplanmış veya hadis kitaplarında bir bölüm olarak yerini almıştır. Buharî'nin hadisleri topladığı meşhur eseri *Sahih-i Buharî*'deki *Tıbbu'n-Nebevî* kitabı çok bilinen ve rağbet edilen bir eserdir.[35]

İslâm tıp dünyasındaki Müslüman hekimler, daha çok nabız, ten rengi gibi dış belirtilere göre hastalıkları teşhis etmişlerdir.[36]

Müslüman bilginlerin tıp alanında çok sayıdaki katkılarından bir kaçına değinecek olursak; tıp tarihinde kızıl ve kızamık hastalıklarını ilk keşfeden ve tedavi yöntemleri arayan tabip Sabit b. Kurra'dır.[37]

Diğer taraftan büyük Türk hekim ve filozofu İbn Sînâ'nın (870-1037) *Kânûn fi't-Tıb* adlı eseri Avrupa'da defalarca baskısı yapılarak 18. yüzyıla kadar üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmuştur.[38] *Kânûn*'da orijinal fikir, gözlem ve deneyler vardır. Mesela, göğüs zarı iltihabıyla zatülcenbin birbirinden ayırt edilmesi, bulaşıcı hastalıklarda suyun ve toprağın etkisi, cilt hastalıklarının tanı ve teşhisleri gibi konular bulunmaktadır.[39] İbn Sînâ, mide ülserinin üzüntü ve sıkıntı gibi psikolojik ve mide üzerinde doğrudan etkisi olan organik olmak üzere iki sebepten kaynaklandığını tespit etti. Ayrıca kanseri teşhis eden Büyük Hekim, buna erken cerrahî müdahaleyle, dokunun alınması şekliyle bir tedavi yöntemi geliştirdi.[40]

Büyük Türk tabibi ve mutasavvıfı, aynı zamanda Fatih'in hocası da olan Akşemseddin (1390-1459), bazı hastalıkların müsebbibi olan ve "tohum" adını verdiği mikrop konusunda izah ve araştırmalar yapmıştır.[41]

Ayrıca, salgın hastalıkların temas ve hava yoluyla bulaşarak yayıldığını, ilk olarak Müslüman bilginler ortaya koymuşlardır. Cerrahî de *el-mürkîd* (uyutan) dedikleri sıvıya batırılan bir süngeri, hastanın ağız ve burnuna tutarak anestezi uygulamaları, İslâm hekimleri tarafından başlatılmış-

---

[34] Nasr, *İslâm ve İlim*, 164.
[35] Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 205; Nasr, *İslâm ve İlim*, 174.
[36] Nasr, *İslâm ve İlim*, 166.
[37] Fârûkî-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 357; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 213; Nasr, *İslâm ve İlim*, 176; Ronan, *Bilim Tarihi*, 261-262.
[38] Yakıt-Durak, *İslâm'da Bilim Tarihi*, 90; Ronan, *Bilim Tarihi*, 262-263.
[39] Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)*, 82.
[40] Fârûkî-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 358.
[41] Yakıt-Durak, *İslâm'da Bilim Tarihi*, 88.

tır. Bunun yanı sıra cerrahîde yaraları dağlayan, buz ve soğuk su kullanarak kanamaları durduran ilk tıpçılar, Müslümanlar içerisinden çıkmıştır.[42]

Diğer taraftan tıp bilgisini yedi dala ayıran büyük İslâm filozof ve hekimi İbn Rüşd (1126-1198) de, fizikî egzersizlerin sağlığı korumadaki rolünü ilk keşfeden kişi olmuştur.[43]

İbn Sînâ ile çağdaş ve aynı zamanda Müslümanlar'ın en önde gelen cerrahı olan Zehravî (ö.936), cerrahlık ve cerrahî aletleri ile ilgili bir çok eser kaleme almıştır. Yaptığı cerrahî ameliyatlar, 300 yıl boyunca cerrahî tekniğinin en önemli tıp başarıları olarak kabul edilmiştir.[44]

Yine Ürdün'de 1233 yılında doğan el-Kuf adlı hekim, kılcal damarlar için verdiği tanımlar ve kalp kapakçıklarının çalışmasıyla ilgili söylediklerileriyle tanınmaktadır. O, bunu, mikroskop döneminden çok önce, Avrupa'da Malphigi'nin kılcal damarlar tanımlamasından 400 yıl önce gerçekleştirmiştir.[45]

13. asrın önemli cerrah hekimlerinden birisi olarak bilinen İbn Nefis (1208-1288), küçük kan dolaşımını, yani kalp ve akciğer arasındaki dolaşımı keşfetmiştir. Bununla da yetinmeyerek, kanın kalbin bir tarafından diğer tarafına geçtiğini ileri süren ünlü Yunan tıp otoritesi Galenos'un (131-201) hatalı olduğunu çekinmeden ilân etmiştir.[46]

Bununla birlikte, İslâm dünyasında tarih boyunca hastalıkları müzikle tedavi etme yöntemleri kullanılmıştır. Bu çerçevede bir takım psikolojik hastalıkların müzik kullanılarak iyileştirilmesine müzikle tedavi (müzikoterapi) ismi verilmektedir. Yakın zamanlara kadar Avrupa'da akıl ve sinir hastaları, çoğunlukla cin çarpması olarak görülüyor, acımasız işkencelere tabi tutuluyor veya öldürülüyorlardı. Aynı dönemlerde hattâ daha önceki zamanlarda bile, İslâm dünyasında bu tür hastalara belirli tedavi yöntemleri uygulanıyor ve özel hastaneler inşa ediliyordu.[47]

Tıbbın yanında, İslam bilim çevreleri kimyanın hem teori hem de deney sahasına da yönelmişlerdir.

İSLÂM TIP SANATININ USTALARI

İslâm tıbbının üstadları, Müslüman coğrafyanın dışındaki kültür ve bilim çevrelerinden beslenmişlerdir. Böylece kendi tıp sanatlarını geliştirmişler

[42] Fârûkî-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 357.
[43] Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 358.
[44] Colin, A. Ronan, *Bilim Tarihi – Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi, çev: Ekmeleddin İhsanoğlu*, Feza Günergün, II. baskı, Ankara 2003, 263.
[45] Ronan, *Bilim Tarihi*, 263.
[46] Ronan, *Bilim Tarihi*, 264.
[47] Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 220.

ve tüm insanlığın hizmetine ve yararına sunmuşlardır. Tıp bilginlerimizin ortaya koyduğu yöntemler ve kullandıkları aletler, yüzyıllarca dünya hekimlerince takip edilmiş ve kullanılmıştır. Bu anlamda Müslüman tıp sanatkârları, tıp âlemine özgün ve orijinal tedavi metotları kazandırmışlardır.

KORUYUCU HEKİMLİK VE HAMAMLAR

Müslüman hekimlerin uyguladığı yöntemler içerisinden biri de, insan bedenine faydası yönüyle değerlendirilen geleneksel hamamlardır. Bu anlamda hamam ve kaplıcaları, İslâm dünyasının her bölgesinde görmek mümkündür. İslâm'ın temizliğe verdiği önemin bir sonucu olarak hamamlar, İslâm coğrafyasının her tarafında çok erken zamanlarda inşa edilmiştir.

Bununla birlikte sıcak-soğuk hava ve suyun yararlarına ek olarak belli bir sanat erbabınca yürütülen keseleme veya masaj uygulamasına Müslüman hekimler tarafından tıbbî amaçlarla başvurulmuştur.[48]

TIP VE GİZLİ İLİMLER

Tıp ile astroloji ve nesnelerin gizli özellikleri (havâssu'l-eşya)... vs. gibi gizli ilimler arasındaki münasebet hakkında bazı şeyler söylemek gerekmektedir. Bu konu hepsinde değil, yalnızca belirli kitaplarda ele alınmış karmaşık bir meseledir. Bir çok hekim astrolojik tekabüllere inanmış ve onları gerek bedenî gerekse psikolojik rahatsızlıkların tedavisinde göz önünde bulundurmuştur. Bazıları, belirli mineral veya bitkilerin bedendeki çeşitli fizikî güçler ve özel rahatsızlıklar üzerindeki etkileri hakkında kitaplar yazdı; ayrıca bu münasebetleri şemalar halinde gösteren çeşitli risaleler de kaleme alınmıştı. Aynı şekilde çeşitli mineral ve bitkilerin gizli özelliklerinin tıbbî etkileri konusu, tabiat tarihi veya cevahir ilmine dair çoğu eserde ele alınmıştır. Hiç şüphesiz bu tedavi usulü telkinden namaz, oruç, dua gibi ibadetlere, onlardan Kur'ân-ı Kerim'in çeşitli formüllerinin şifa verici gücünü konu edinen belirli geleneksel ilimlerin uygulamalarına kadar farklılık gösterir; Kur'ân'ın şifa veren âyetlerini okuma geleneği bugün de Müslümanlar arasında yaygın şekilde uygulanmaktadır. Hülasa, tabiatüstü âlemlere ait güçlerle tıp arasındaki münasebet İslâm tıbbının aslî bir yönünü teşkil eder. Modern hekimlerin ve dinini modernler karşısında özür dileyici tarzda savunma gafletinde bulunan Müslüman apolojistlerin bunca eleştirilerine rağmen bu gerçek ortadan kaldı-

[48] Nasr, *İslâm ve İlim*, 157.

rılamamıştır; ötesi, sonradan katılan hurafelerden temizlendiğinde bu uygulamalar İslâm tıbbının temel özelliklerinden sayılmalıdır; bu yaklaşım mikrokozmos ile gerçekliğin öteki mertebeleri arasındaki münasebete ilişkin bilgiyi ihtiva etmektedir; modern tıbbın tamamen yabancı olduğu ve fakat birçok insanın bugün kendi kendisine bulduğu vasıtalarla keşfetmeye çalıştığı bir bilgidir bu.[49]

MÜSLÜMAN HEKİMLERE ÖZGÜ UYGULAMALAR VE METOTLAR

Müslüman hekimler, hastalık teşhis ve tedavisinde çoğunlukla nabız, ten rengi gibi dış faktörlere başvurdular. Onlar, bu yöntemlerden çok olumlu sonuçlar alarak yararlandılar. Ayrıca İslâm tıbbının pratisyenleri, iç hastalıklarında sindirim sisteminin öneminin bilincindeydiler. Bunun için de sindirim organlarının düzenli çalışmasını sağlamak amacıyla müshil gibi ilaçları kullandılar.

Müslüman tabipler, vücuttan zehirleri atmak ve mevsim değişiklikleriyle oluşan yeni iklim koşullarına bedeni hazırlamak için kan alma yöntemini sık sık uyguladılar. Çok sayıdaki hastalığın varlığından haberdar olan hekimler, çiçek hastalığı, menenjit, boğmaca, saman nezlesi gibi hastalıkları da eski tıp eserlerinden öğrenmişlerdir.

"Müslümanlar'ın bu ve öteki hastalıkları ele alışı hiç kuşkusuz hümoral patalojiye ve ahlatın mizacı ile İslâm tıbbının temelini teşkil eden iklim, yiyecek ve ilaç gibi dış faktörler arasındaki tekabül teorisine dayanıyordu."[50]

Müslüman hekimleri, diğer meslektaşlarından farklılaştıran bir diğer özellik ise, onların tıp tarihinde reçete yazma yöntemini ilk defa kullanan tabipler olmalarıdır. "Akrabadin" olarak isimlendirilen ilaç yapım, terkip ve tertibi hakkındaki eserlerin ilk numunelerine İslâm tıbbında rastlanılmaktadır.[51]

CERRAHÎ

"Müslüman hekimler zorunlu olmadığı durumlarda cerrahî müdahaleyi çoğu kere tasvip etmezdi; fakat bununla birlikte sezaryen ameliyatından karmaşık göz ameliyatlarına kadar birçok cerrahî müdahale resmedilmiş; tanımlanmıştır. Çeşitli ameliyat gereçleri, özellikle çeşitli kesici aletler

[49] Nasr, *İslâm ve İlim*, 172.
[50] Nasr, *İslâm ve İlim*, 166.
[51] Bayrakdar, *İslam ve Bilim*, 219; İsmail Yakıt-Nejdet Durak, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Isparta 2002, 88.

geliştirilmişti ki, bunlardan bazıları güzellik ve faydayı kendisinde nefis şekilde birleşmişti; çoğu da küçük farklılıklar geçirerek çağları aşmış, nispeten değişmeden bugüne kadar gelmiştir. Bu aletlerin çoğu, İslâm'da cerrahînin zirvesini gösteren *Kitâb et-Tasrîf* adlı eserde resmedilmiş olan aletlere kadar geri gider; bu kitabın yazarı Batı'da Albucasis şeklinde gayet iyi tanınan Endülüslü Ebu'l-Kâsım ez-Zerkavî idi."[52]

İslâm tıbbında, kırık ve çıkıklarla ilgili tedavi yöntemlerinde cerrahî yöntemler tercih edilmez. Çıkık bölgesine ve kırık kemiklere dışarıdan baskı alet ve araçları uygulanarak hastalığın tedavisi yapılırdı. Kırık ve çıkık alanındaki başarılı sonuçlar, İslâm tıbbının sanatkarları tarafından sürekli geliştiriliyordu. Bu konuda varılan nokta, modern hekimlerle rekabet edebilecek bir üst sınıra ulaşmıştı.

"Geleneksel kemik ilmi (osteoloji)'nin bu uygulayıcılarının başarı ve mahareti sebebiyle İslâm tıbbının bu dalı, öteki branşların artık ciddi şekilde uygulanmadığı kesimlerde bile bugüne en canlı şekilde ulaşan bir sanat olmuştur."[53]

DİŞ TEDAVİSİ

Müslüman hekimler, diş tedavisi ile birlikte ağza da çeşitli cerrahî müdahale yöntemleri geliştirmişlerdir.

Onlar, diş sağlığına ek olarak diş hastalıklarını sistemli bir şekilde tedavi etmişler; hastalar için hayvan kemiklerinden takma dişler üretmişlerdir.[54]

İSLÂM TIBBININ USTALARI

İslâm tıbbının kuruluşu, Cündişapur'dan Bağdat'a büyük tabiplerin gelmesiyle başlar. Bu tıp bilginleri, Buhtîşû ailesinin üyelerinden oluşmaktaydı. Onlardan Cürcîs b. Buhtîşû ve Cibrâîl Buhtîşû, bu şehirde tıp hakkında eserler vermiş, öğrenciler yetiştirmiş ve bir tıp uygulama geleneğinin ustaları olmuşlardır.

Yine İslâm tıbbının kuruluş ve gelişiminde desteği olan Bermekî ailesi, halifeler tarafından desteklenen Buhtîşû ailesi, Mâseveyh ve öteki ailelerle birlikte Cündişapur'daki tıp akademisini, zaman içerisinde dünyanın en önemli tıp merkezi olacak şekilde Bağdat'a taşıyarak geliştirdiler.[55]

---

[52] Nasr, *İslam ve Bilim*, 167-168.
[53] Nasr, *İslam ve Bilim*, 168.
[54] Nasr, *İslam ve Bilim*, 168.
[55] Nasr, *İslam ve Bilim*, 175.

PSİKOFİZYOLOJİNİN KURUCUSU KİNDÎ

İslâm tıbbında çok önemli işlere imza atan Kindî, psikofizyolojinin kurucusudur. Psikofizyoloji, fizikî etkenlerin insan ruhunda, hissiyatında ortaya çıkardığı etkiyi ölçme bilimidir. Bu bilimi tıp sahasının bir bölümü kabul eden Kindî, hastalığın şiddet ve tabiatıyla ilaçların bünyede ortaya çıkaracağı etkinin ölçülebilir olduğunu kabul eder. Böylece o, ilaçların yan etkilerinin giderilebileceğini bildirir.

Çağına göre bu ileri tespitler, modern psikofizyolojinin temel kanunlarını ortaya koyan Weber ve Fechner'den çok önceleri, Kindî tarafından bilim dünyasına kazandırılmıştır.[56]

İSLÂM TIBBININ BÜYÜK HEKİMİ RÂZİ

Dokuzuncu ve onuncu yüzyılda İslâm tıbbı, kendinden önceki Galen tıbbının bir devamı olarak görülmemelidir. Zira Ebû Bekir er-Râzî, bu çağda büyük bir tabip olarak varlığını tıp dünyasına kanıtlamıştır.[57]

Râzî, hem usta bir hekim hem de tıp yazarıydı. O, çok sayıda el kitapları yazmış; kızamık ve çiçek hastalığı hususunda eserler telif etmiştir. Tıp alanı dışındaki düşünceleri, Râzî'nin eleştirilere uğramasına sebep olmuştur. Bu hususu yine bir tıp hekimi olan İbn Sînâ şu sözlerle anlatmıştı: "er-Râzî zamanını çıbanlara, idrara ve dışkıya hasretmeliydi ve yeteneklerini aşan işlerle uğraşmaktan sakınmalıydı."[58]

Râzi (ö.932) Ortaçağ'ın şüphesiz en önde gelen hekimiydi. Kariyerine udî olarak mûsikîyle başladı, sonra Ebû Zeyd el-Belhî'nin öğrencisi oldu ve ondan felsefe dersi aldı. Daha sonra Bağdat hastanesinde tıbba yöneldi. Orada kitabı el-Mücerret'i yazdı.

Öğrencilerin tıpta mezuniyet sonrası çalışmalara devam etmelerinde ısrar eden ilk kişiydi; bu şekilde disiplinin zenginleşeceğini savunuyordu. En önde gelen eseri ise, çağının bütün tıbbî bilgilerini ihtiva eden bir ansiklopedi mahiyetindeki el-Hâvî fi't-Tıp idi. Ferec b. Selim'in Latince'ye çevirdiği bu ansiklopedi, 1486'da Avrupa'da basılan ilk tıp kitabı oldu. Mûsikîyi hasta tedavisinde ilk kullanan da Râzî'dir. Öğrencilerini hastalar etrafında iç içe halkalar halinde toplayarak dış çemberlerdeki yeni öğrencilerin, içerdeki eski öğrencilerden bilgi almalarına imkân sağlardı. Tarihte çiçek hastalığıyla kızamığı ayırt eden ilk kişi olmuştur. Pediatriyi ayrı bir disiplin olarak kurdu ve konu üzerine bir kitap yazdı. Güneş çarpmasının kan dolaşımıyla ilgisini keşfetti ve mineral, hayvanî

[56] Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 210; Yakıt, Durak, *İslâm'da Bilim Tarihi*, 87.
[57] Colin, A. Ronan, *Bilim Tarihi – Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi, çev: Ekmeleddin İhsanoğlu*, Feza Günergün, II. baskı, Ankara 2003, 263.
[58] Ronan, *Bilim Tarihi*, 262.

ve nebatî elemanların kimyasal özellikleri ve bazı hastalıkları iyileştirmedeki etkileri üzerine bir çok eser ortaya koydu.[59]

TIBBI SİSTEMLEŞTİREN BİLGİN İBN SÎNÂ

İbn Sînâ'nın yüzyılları aşan bir tıp şaheseri olan Kânûn adlı eseri, İslâm dünyasında ve Batı dünyasında çok yaygın olarak okunan ve okutulan nadide bir kitaptır. Aynı zamanda filozof da olan İbn Sînâ, felsefede de önemli etkileri olan bir Türk bilginidir.[60]

İbn Sînâ, on sekiz yaşında büyük bir tabip olmuş; Sâmânîler'in emirlik kütüphanesinden yararlanmış; klinik deneyim elde etmiş ve bunun sonucunda şöhreti her tarafa yayılmıştır. Tıbbı sistemleştiren İbn Sînâ'nın eserleri, temel kaynak kitap olma vasfını elde etmiştir.[61]

El-Kanûn fi't-Tıp sahasında yazılan en büyük eserdir. Bu eser yüzyıllar boyunca tıpta en önemli referans kaynağı olarak kaldı ve 700 yıl boyunca dünya çapında standart bir ders kitabı olarak, zirvedeki yerini on dokuzuncu yüzyıla kadar terk etmedi. İbn Sinâ, seyahat ettiği her yerde, daha önceki bulgularını doğrulamak üzere deneyler yaptı, tıbbî kayıtları ve hastaları inceledi. Kanserli dokuları iyileştirmek için cerrahî müdahalelerde bulundu ve hastanın iyileşmesinde müziğin etkisi belirledi. İbn Sinâ mide ülserinin üzüntü ve sıkıntı gibi psikolojik ve mide üzerinde doğrudan etkisi olan fizikî yahut organik olmak üzere iki ayrı sebepten ortaya çıktığını buldu. Kanseri teşhis etti ve erken cerrahî müdahaleyle dokunun çıkarılması yoluyla bir tedavi önerdi.[62]

İbn Rüşd, bir hekim, filozof ve hâkimdi. O tıp bilgisini yedi dala ayırmıştı: anatomi; sağlık ve şartları; hastalık ve çeşitleri; hastalık ve sağlık belirtileri; yiyecek ve ilaçlar gibi sağlık gereçleri; sağlığı koruma metodları; hastalığı iyileştirme metotları. İbn Rüşd aynı zamanda fizikî egzersizlerin sağlığın korunmasındaki rolünü ilk keşfeden ve değerlendiren kişidir.[63]

CERRAHLARIN ÜSTADI ZERKAVÎ

936'da Endülüs/Kurtuba'da doğan Zerkavî, büyük bir Müslüman cerrahtır. O, otuz ciltten oluşan bir tıp kitabı kaleme aldı. Tıbbı ahlâkla beraber düşünen bir model ortaya koydu. Tıbbî uygulamaları, simya, felsefe ve ilahiyattan ayrı olarak gerçekleştirdi. "Doğum konusunda mükemmel bir

[59] Fârûkî-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 357-358.
[60] Ronan, *Bilim Tarihi*, 262-263.
[61] Nasr, *İslâm ve Bilim*, 178.
[62] Fârûkî-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 358.
[63] Fârûkî-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 358.

hekim olan el-Zerkavî, cerrahlık ve cerrahî aletler üzerine çok sayıda yazı yazdı; yaptığı cerrahî operasyonlar üçyüz yıl boyunca cerrahî tekniğinin en üst düzeyini temsil etti."[64]

PRATİSYEN HEKİM İBN RÜŞD

İbn Rüşd'ün kapsamlı eseri, İbn Sînâ'nın kitabından daha fazla ilgiyle karşılanmıştır. Ancak, İbn Rüşd, yenilik getiren (teorisyen) bir kişiden ziyade, uygulamacı bir hekim olarak kalmıştır.[65]

"KILCAL DAMARLARI" TANITAN TABİP KUFÎ

Karak'ta 1233'de doğan Kufî, Eyyübî halifelerinin yönetimindeki bir sarayda çalışan Hıristiyan bir Arab'ın oğludur. Suriye'de Memlûk ordusunda cerrahlık yapan Kufî, çok eserler vermiştir.

İbn Sînâ'nın bilimsel düşünceleri üzerine bir şerh yazmış olan Kufî, cerrahî alanında, o güne kadar yazılmamış, kapsamlı Arapça bir tıp eseri hazırlamıştır. O, bu konudaki tecrübesini, Haçlı Seferleri'nde yaralanan çok sayıdaki hastanın tedavisinde kazanmıştır. "....el-Kufî, kılcal damarlar için verdiği tanım ve kalp kapakçıklarının işlemesiyle ilgili açıklamaları sayesinde hatırlanmaktadır. Bunu, mikroskop döneminden çok önce, Avrupa'da Malphigi'nin kılcal damarları tanımlamasından dört yüzyıl önce yapmıştır; ancak, el-Kufî'nin tanımı çok dikkatli bir gözlem sonucu yapılmış olup, şanslı bir tahminin ötesindedir."[66]

KAN DOLAŞIMINI BULAN HEKİM İBN NEFİS

Tıbbın büyük bilgini Hippokrat'ın İnsanın Tabiatı adlı eserine şerh yazan İbn Nefis günümüzde küçük kan dolaşımını, yani kalp ile akciğerler arasındaki dolaşımı bulmasıyla bilinir. O, bu keşfini ilan ettiği eserinde, kanın kalbin bir tarafından diğer tarafına geçtiğini farzeden Galenos'un hatalı olduğunu açıklamıştır.

"İbn Nefis'in bu önemli keşfi, küçük kan dolaşımının Avrupa'da Servetus (1553) ve Colombo (1559) tarafından tanımlanışından üç yüzyıl önce yapılmıştı. Servetus ve Colombo'nun tanımları ise, İbn Nefis'in fikirlerinin Batı'ya ulaşmasından otuz yıl sonra verilmişti."[67]

Sonuç olarak Müslüman hekimlerin düşünce ve deney(im)lerinin ürünü olan İslâm tıbbı, yaşadığımız çağda giderek dikkat çekmektedir. Bir gelenek birikimi olan İslâm tıbbının, bedeni ruhtan ayıran insanlığa, far-

[64] Ronan, *Bilim Tarihi*, 263.
[65] Ronan, *Bilim Tarihi*, 263.
[66] Ronan, *Bilim Tarihi*, 263.
[67] Ronan, *Bilim Tarihi*, 264; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 209.

makolojiden psikosomatik tıbba kadar olan birçok alanda hâlâ söyleyecek sözü bulunmaktadır. İnsanlık, bedenlerdeki ve tabiattaki mükemmel uyumu ve dengeyi yok etmeden, İslâm tıbbının kadîm sırları ve birikimi, yaşayanların faydasına sunulmalıdır.[68]

Şimdi, İslâm tıbbı içerisinde değerlendirilen önemli bir hekimin, Sâbit b. Kurra'nın portresini, makalemize örnek olması açısından değerlendirelim. Sâbit b. Kurra, kendi soyundan gelen önemli bilim adamı ve hekimlerin atası olması açısından da dikkat çekici bir hekimdir.

HALİFE ME'MUN'UN VEZİRİ HEKİM SÂBİT B. KURRA[69]

Sabiî (putperest) bir ailenin çocuğu olarak Harran'da doğan (d.821) Sâbit b. Kurra (ö.901)[70], gençlik yıllarında sarraflık mesleği ile uğraştı. Bu yıllarda mahiyeti tam olarak bilinmeyen bir şekilde Arapça, Yunanca, Süryanice ve Rumca'yı çok iyi bir şekilde öğrendi. Aykırı düşünceleri sebebiyle Sabiîler ile anlaşmazlık içerisine giren Sâbit, Bağdat'a gelirken yolda daha sonraları mekânik ve matematik konularında önemli eserler kaleme alacak olan Benî Musa ailesinin üç oğlundan Muhammed b. Musa (ö.873) ile karşılaştı. Sâbit b. Kurra ile konuşan ve ondaki yeteneklerin farkına varan Muhammed, Beytü'l-Hikme'deki çeviri faaliyetlerine katılmasını teklif etti. Böylece Sâbit, Bağdat'ta bir müddet sonra Halife el-Mutezid'in (saltanatı: 892-902) huzuruna çıktı.[71]

Kısa süre sonra Halife tarafından müneccimler grubuna dahil edilen[72] Sâbit bununla yetinmeyerek, kendi yakınları olan Sabiîler'in Bağdat'ta sosyal ve siyasî bir statü kazanmaları için çalışmış ve yönetimle yakınlığı sebebiyle bu amacına ulaşmıştır. O, artık Bağdat'taki Sabiîler'in reisi

---

[68] Bayram Ali Çetinkaya, "İslâm Tıp Sanatının Ustaları", *Somuncu Baba (Aylık-Kültür-Edebiyat ve Araştırma Dergisi)*, sayı: 84, Ekim 2007, 60-64.

[69] Geniş bilgi için bkz. "İslâm Felsefesinin İlk İnşâcıları Urfalı ve Harranlı Mütercimler", *I. Uluslar arası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu* (28-30 Nisan 2006) Şanlıurfa 2006, 107-129.

[70] İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etıbba*, 295, 297; De Lacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, second impression, London 1951, 172; Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh 1964, 108.

[71] Muhammed İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, tah: Nâhid Abbâs Osman, Doha 1985, 548; İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etıbba*, 295; W. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev: S. Ateş, Ankara trz, 49-50; Yuhanna Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev: Fahrettin Olguner, II. baskı, İstanbul 1992, 137(24 nolu dipnot); Kazım Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Ankara 1997, 34-35; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmi'bni Haldûn*, IV. baskı, Beyrut 1983, 280; Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 106, 108.

[72] İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etıbba*, 295; Cemâluddin Ebu'l-Hasan el-Kâdî'l-Eşref Yusuf el-Kıftî, *Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ*, Kahire, 1326, 81; Zahîrüddin el-Beyhakî, *Tarihû Hukemâi'l-İslâm*, Dımeşk, 1946, 20.

konumuna yükselmiştir.[73] Sâbit, bulunduğu konumun verdiği güçle, Irak' ta Sabiîler'i yüksek mevkilere getirmiş, sosyal ve siyasal statülerini üst seviyelere çıkarmıştır.[74]

Nitekim Sâbit sayesinde, Sabiîler Bağdat'ta sarayda ve bürokraside önemli görevler üstlenmişlerdir. Bununla birlikte onun takipçileri ve akrabaları, devlet özel katipliği, saray doktorluğu ve müneccimlik gibi stratejik mevkilerde bulunmuşlardır.[75]

Şu olayın Sâbit'in şöhretini arttırdığı söylenir: Sâbit, kalp krizi geçiren ve öldüğü zannedilen bir kasabı, uyguladığı yöntemlerle hayata döndürmüştür. Bunu duyan halife el-Mutezid, Sâbit'e tedaviyi nasıl yaptığı ile ilgili sorular yöneltmiştir:

> Bir gün halifelik sarayına giderken, yolda acı acı bir ağlama sesi işittim. Dediler ki, bu kasap dükkânının sahibi aniden öldü, ona ağlıyorlar. Bunun üzerine beni hemen oraya götürmelerini istedim. Ağlaşan kadınları susturup, cenazenin yanından çıkardım. Oradaki gençlerden birini çağırarak, cenazenin sırtına vurmasını istedim. O cenazenin sırtına vururken diğer bir gençten bir fincan getirmesini istedim. Cebimdeki hazır bulundurduğum ilacı fincandaki su ile karıştırdıktan sonra, cenazenin ağzını açarak içirdim. Bunun üzerine cenaze aksırarak gözlerini açtı. Bu olay müthiş yankı uyandırdı. Bunun üzerine halife beni çağırarak bunu nasıl başardığımı sordu. Ben de, bu kasabın önünden geçerken, onun hayvanların ciğerlerini yararak, tuzlayıp yediğini görürdüm. Bu tavrının bir gün onu kalp sektesine uğratacağını düşünerek, kasabı dışardan gözetime aldım. Bunun için de bir ilaç hazırladım ve onu hep yanımda bulunduruyordum. Bu gün kasabın aniden öldüğünü duyunca hemen yanına gittim. Nabzı atmıyordu. Sırtına vurarak önce nabzının çalışmasını sağladım, sonra da hazırladığım ilacı içirerek onu canlandırdım.[76]

---

[73] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 548; İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etıbba*, 295; Kıftî, *Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ*, 41; Beyhakî, *Târihû Hukemâi'l-İslâm*, 20; Watt, *İslâmî Tetkikler, İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 49-50; Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, III. baskı, İstanbul 1997, 84; Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul 1996, 120; Joel L. Kramer, *Humanism in the Renaissance of Islam (Abû Sulaymân Al-Sijistânî and His Circle)*, second revised edition, Leiden 1993, 21.

[74] Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 84.

[75] Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 84.

[76] İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etıbba*, 297; Kıftî, *Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ*, 84-85.

Sâbit, Halife'nin özel doktoru olduğu[77] halde, kendisine "Reîsü'l-Etıbba ve'l-felâsife" unvanı verilmemiştir.[78] Ayrıca, o, İslâm'ı kabul etmesi hususunda kendisine yapılan teklifleri kabul etmemiş ve Harran'ın geleneksel yıldız-gezegen kültüne inanan bir putperest (pagan) olarak ölmüştür. Halifenin sarayındaki statüsü o kadar yüksektir ki, Sâbit, bizzat hükümdarın da bulunduğu teolojik tartışmalarda, İslâm ve diğer tek tanrıcı (monoteist) dinlere karşı Harran çok tanrıcılığı (politeizmini) ve putperestliğini (paganizmini) savunmuştur. [79]

Sâbit'in, matematik, astronomi, tıp, mantık, eczacılık, geometri, felsefe ve musikî ile ilgili telif, yorum ve özet çok sayıda eserin sahibi olduğu bilinmektedir.[80] Dağların oluşumu, güneş ve ay tutulması, kızamık ve çiçek hastalıkları gibi mevzular hakkında da eserleri mevcuttur.[81] Bunların sayısı konusunda farklı rakamlar ileri sürülmektedir. Bazı araştırmacılara göre, 10'u Süryanî ve Sabiî inançları ve tarihi ile alakalı olmak üzere toplam 133[82], bazı düşünce tarihçilerine göre ise 150 kadar Arapça, 15 civarında ise Süryanice çalışması bulunmaktadır.[83] Bu eserlerden elliden fazlası günümüze kadar gelebilmiştir.[84]

---

[77] Bkz. İbn Ebî Useybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etıbba*, 297; Kıftî, *Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ*,84-85.

[78] Max Meyerhof, *Mine'l-İskenderiye ilâ Bağdat, et'Turâsü'l-Yunânî fi'l-Hadârati'l-İslâmiyye* içinde çev: Ahmet Bedevî, IV. baskı, Beyrut 1980, 72.

[79] Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 84; Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara, 2005, 43-44; Şinasi Gündüz, *Son Gnostikler Sâbiîler*, II. baskı, Ankara 1999, 34; F. E. Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islâm*, New York 1968, 289.

[80] İbn Ebî Useybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etıbba*, 298-300; Kıftî, *Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ, 81;* Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 108; Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 36; Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islâm*, 169; Kemal Elyâzıcı, A. Ğataş, Kerim, *E'lâmu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, IV. baskı, Beyrut 1990, 91.

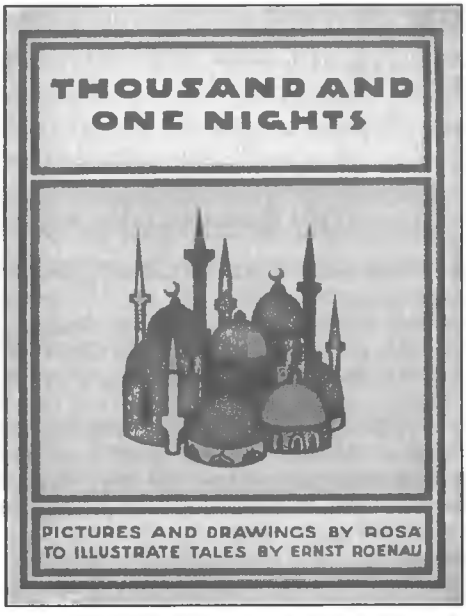
[81] Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 121.

[82] Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 586-589; İbn Ebî Useybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etıbba*, 298-300; Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 121.

[83] O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, 173; Gündüz, *Anadolu'da Paganizm Antik Döneminde Harran ve Urfa*, 43-44; Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 36.

[84] Ramazan Şeşen, *Urfa Tarihi*, Ankara 1993, 60.





1001 Gece Masalları'nın Almanca ve İngilizce nüshaları…

"Hum"



Rus oryantalist ressam Vasily Vereshchagin'den Timur'un Kapısı, 1872

Rus Entelijansiyasının Doğu Algısı: Başlangıcından Avrasyacılığa Kadar

Meşdi İsmayılov

Önsöz

Rus düşüncesinde hiçbir zaman entelektüellerin tek bir Doğu anlayışı olmamıştır. Görüleceği üzere Doğu'ya farklı açılardan bakıldığı gibi ona değişik anlamlar da yüklenmiştir. Entelektüel tasarımlarda Doğu kâh "düşman" veyahut "dost", kâh "tehdit" veyahut "amaç", kâh da "öteki" veyahut "kendi"si gibi karakterize olunmuştur. Denebilir ki doğuya ilişkin farklı algılamaların ortaya çıkışı farklı tarihsel-kültürel bağlamlara denk gelmiştir.

Rus tarihi ve düşüncesi üzerine uzman isimlerden olan Nicholas Riasanovsky'e göre Sovyet devriminden önce Asya'ya yönelik düşünceler üç aşamaya tekabül etmiştir. Buna göre ilki, 17. yüzyıla kadar Ruslar'ın Doğu'yu, kendi doğu sınırlarında yer alan değişik göçebe halkları timsalinde görmeleridir. İkincisi, 18. yüzyıl başları itibarıyla Çar Petro'nun başlattığı modernleştirme hareketleri ile Ruslar kendilerini tamamen Avrupalı olarak görmeye başlamışlardır. Nihayet, Romanovlar sülalesinin son dönemlerinde bazı devlet adamları ve entelektüeller kendilerini Doğu'ya daha yakın hissetmeye başlamışlardır ki bu eğilim Avrasyacılık'ta en doruk noktasına ulaşmıştır.[1]

Riasanovsky'nin görüşü, sorunun kronolojik gelişimini resmetmesine rağmen "Doğu" fikrinin Rus düşüncesinde sahip olduğu rolün tarihsel-

[1] Nicholas V. Riasanovsky, "Asia Through Russian Eyes", Wayne S. Vucinich (der.) *Russia and Asia: Essays on the Influence of Russia on the Asian Peoples*, Stanford University Press, içerisinde, ss. 3-29.

kültürel mahiyetini basitleştirir. Çünkü entelijansiyanm doğu algısı, Petro'nun "modernist" bağlamı ile Rus tarihinin daha önceki dönemlerinde politik-kültürel olayların etkisiyle şekillenen "geleneksel" bağlamın zıtlığında anlam kazanmıştır. Bu anlamda Hobsbawm'dan mülhem diyebiliriz ki "modern" bağlamın etkisiyle kendi gelenekselliğini "icat" eden entelijansiya, Doğu temasını kendi antitezi ile diyalektik ilişkisellikte okumuştur.

Bu yazıda bu iki farklı yanaşmanın "Doğu" algısı çözümlenmeye çalışılacaktır.

"MERKEZCİ" VE "DIŞMERKEZCİ" MODELLER

Verili herhangi bir kültürün coğrafî, politik veyahut tipolojik ölçütlere göre tanımlanması kısmen açık kısmen de örtük olarak o kültürün gelişimini ve tarihsel mukadderatını da belirleyen önemli bir etkene dönüşmektedir. Bu ilişkisellikte coğrafî faktör daha dikkat çekicidir. Çünkü coğrafî vektöre göre tanımlanmış herhangi bir kültür, yine coğrafî mantığa göre kendiliğinden birtakım karşıtlıklarını da varsayacaktır.

Kültürün coğrafî konumu bir taraftan *a priori* belirlenmiş vaziyettedir, yani istenilen kültür verili bir gerçek mekânın sınırları içerisinde yer almaktadır. Örneğin, Çin kültüründen bahsetmek tarihsel olarak o kültürün şekillendiği bir Çin coğrafyasından da bahsetmeyi olanaklı kılmaktadır. Gerçek coğrafya ile olan bu bağlantısı kültürün mevcudiyetinin tüm aşamalarında kaderinin özgünlüğünün değişmez belirleyici unsurlarından biri olacaktır.

Diğer taraftan kültürün "coğrafî belirlenmişliği" kendisinin dinamik süreçlerinde özbilinçlenmenin mühim bir unsurudur. Dikkat edilirse kültür artık "gerçek" coğrafya ile ilişkisinin yanısıra "sembolik" (hayâlî) coğrafya anlayışını da ortaya koymaktadır. Ernst Cassirer'in gösterdiği gibi varlığı semboller üzerinden anlamlandırdığımız için coğrafî mekân algımız birtakım kültürel "semboller" etrafında şekillenmektedir. Örneğin bir jeopolitik kuramda –diyelim ki bu Avrasyacı jeopolitik olsun– coğrafî konum "kıyı" veya "kıtasal" sembollere dayanılarak anlatılmaktadır. Yahut da herhangi bir dinsel söylemin coğrafî haritasında mekânsal nitelikler "günah" ve "kutsal" sembolleri etrafında; ya da örneğin, ekonomi-politiğin mekânsal konturları "burjuva" ve "proletarya" sembolleri ekseninde şekillenmektedir. Hepsinde de "gerçek" ve "sembolik" olan iç içedir.

Rusya örneğinde "hayâlî coğrafya" anlayışının kültürel yansımasını III. Roma retoriğinde görebiliriz. 15. ve 16. yüzyıllarda Moskova çarlığında resmî bir dinî-politik ideoloji olarak geliştirilen III. Roma söylemi

Rusya'nın kültürel kimliğini "Roma" sembolü çerçevesinde "hayâlî coğrafya"ya bağlamaktaydı. Burada III. Roma olarak Moskova sembolik olarak Bizans'ı; Bizans ise gerçek Roma'yı temsil etmektedir. Göründüğü gibi bu söylem çerçevesinde bir taraftan Moskova, yeni bir coğrafî sembol olarak Rusya'yı temsil etmiş; diğer taraftan ise kültür, "hayâlî" bir coğrafyayla ilişkilendirilmiştir (Rusya coğrafyası en azından II. Roma olan Bizans topraklarını da kapsamaktaydı).

Rus düşüncesinde Rus kültürü üzerine yürütülen tartışmalarda coğrafî değişkenin her zaman önemli rol oynadığı ifade olunmalıdır. Bu bağlamda Rus kültürünün coğrafî yapısında birbiriyle mücadele eden iki farklı düşünce modeli karşımıza çıkmaktadır. Merkezcil prensiplere göre inşa olunan birinci modelde Moskova dinsel ve kültürel ekümenliğin merkezidir. Moskova hem Rusya'nın hem de evrensel kutsal mekânın merkezidir. Böylece "yeryüzü cenneti" gibi Moskova'ya atfedilen coğrafî-kültürel sembolizm uzun bir dönem Rus düşüncesine egemen olan teolojik görüşlerin omurga sütununu teşkil etmiştir. Bolşevizm'in "evrensel devrimin merkezi" nosyonu; Avrasyacılığın dünyanın "jeopolitik merkez"i vurgusu; hepsi de merkezci bakışın ana motiflerini yansıtmaktadır.

Göründüğü gibi bu modelde kültürlerin evrensel tanımlanması merkezîlik prensibince yapılmaktadır. Bu modelin özgünlüğü karşı tezinin "merkez-çevre" ikiliğinde değil, "merkez-merkez" formülünde yapılmış olmasıdır. Örneğin, "kutsal merkeze" karşı "günahın merkezi" yer almaktadır ya da dünya devrimin merkezi Rusya'nın karşısında evrensel burjuvazinin merkezi olan Batı'nın yer alması; yahut da kıtasal gücün merkezi olan Avrasya'ya (Rusya) karşı evrensel deniz gücünün merkezi olan Atlantikçiliğin yer alması –hepsi de "merkez-merkez" düzleminde anlam kazanmaktadır. Nihayetinde merkezci modelin ana şeması Manişean dünyagörüştür ve buraya bu veya diğer şekilde Mesihçilik içkindir. Ünlü kültür tarihçisi ve edebiyat kuramcısı Yuriy Lotman'ın da ifade ettiği gibi bu modelde arkaik, özellikle de Ortaçağlar'm dinsel modellerinin dönüşümünü gözlemekteyiz.[2]

Birinci modelin karşısında ise kültürel-toplumsal "dışmerkezlik"i savunan model yer almaktadır. Buradaki mesele tahayyül olunan dinî-politik ve kültürel merkezi kendi devlet sınırlarının dışarısına çıkarmak ya da orada olduğunu varsaymaktır. Örneğin, 18. yüzyılın başlarında "Vasili Kariot hakkında öykü" adlı bir eserde olaylar "Rusya Avrupası" adlanan yerde gelişmektedir. "Rusya Avrupası" şeklindeki bir ifadenin anlamında

[2] Yuriy M. Lotman, "Sovrmennost mejdu Vostokom i Zapadom", *Antologiya Russkoy Filosofii*. V 3 tomakh, 3. Cilt, Sensor, 2000, s. 213.

farklı bir kültürel modele vurgu vardır. Bunun belki de en somut örneği, II Katerina'nın resmî devlet evraklarına dâhil ettiği "Rusya bir Avrupa devletidir" ibaresidir.[3]

Bu modelin asıl tarihsel bağlamı Çar I. Petro'nun başkenti Moskova'dan Petersburg'a taşımasında saklıdır. Böylelikle "dışmerkezci" bakış, tarihsel ve coğrafî somutluk kazanmıştır. Başkent yapılmaya karar verildiği zaman Petersburg *de facto* ülke sınırlarının dışında bulunmaktaydı ve hattâ askerî genişlemeden sonra da kent ülkenin kuzey sınırlarında yer almaktaydı. Hem Petersburg hem de Moskova coğrafî konumlarından dolayı dönemin düşünce akımlarınca "Batı" ve "Doğu" arasındaki zıtlığı simgelemişlerdir. Petersburg ile yüzünü Avrupa'ya dönen Petro, Rusya'nın politik yapısında ve kültürel hayatında büyük bir değişimi başlatmıştır. Bu dönem itibarıyla "eski" ile "yeni", "tarihsel" olanla "mitolojik" olan arasındaki çelişkileri söz konusu eden temalar merkezci-dışmerkezci bakışın temel görünümünü sağlamıştır. Nitekim "Doğu" ve "Batı" olgularındaki antitez Rusya'nın kültürel-politik yapısına ilişkin tarihsel bağlamının vücut verdiği iki zıt düşünce modeli ekseninde şekillenmiştir. Göreceğimiz gibi Batı-Doğu zıtlığı 19. yüzyıl Rus düşüncesinin ana akımları olan Batıcı ve yerlici hareketlere de ana veçhesini kazandırmıştır.

Milliyetçi Bağlam ve "Özgünlük" Nosyonu

Entelijansiyanın ikili zıtlıklar üzerine kurulu "Doğu" algısı epistemik mahiyettedir. Bu algılamaların esin kaynağı, Avrupa'da yaşanan milliyetçilik dalgaları ve Alman Romantizmi'dir. Özellikle edebiyatçılar zaman zaman doğunun romantik ve duygusal resmini çizmişlerse de ana tablo "öz"ün (Rus kimliğinin) belirlenmesi ekseninde yürütülmüştür. Ne var ki burada Doğu bağımsız değişken olarak görülemez. Doğu ve onun tüm karmaşık algısı, 19. yüzyılın diğer bir önemli paradigması olan Batı değişkeni ile bağlantılı olarak tartışılmıştır.

Rusya'da sistemli felsefî düşüncenin oluşması 17. ve özellikle de 18. yüzyıllarda yaygınlaşan Batı kültürü bağlamında mümkün olduğundan düşünce akımlarının Rus kimliğini temellendirme çabaları Batı odak noktası alınarak ele alınmıştır. Nitekim 19. yüzyıla damgasını vuran bütün bakışlarda Rus kültürünün Batı Avrupa halklarından tarihsel-kültürel olarak önemli farklılıklarının bulunduğu düşüncesinin egemen olduğunu görüyoruz. Doğu anlayışı da merkezci ve dışmerkezci bakışların milliyetçi bağlamı içerisinde bir diğer "öteki" olarak anlam kazanmıştır.

[3] Lotman, *Sovrmennost mejdu Vostokom i Zapadom*... s. 215.

Nihayetinde tüm bu tartışmalarda asıl önemli ve entelijansiyanın zihninin arka planında olan mesele Rusya'nın kültürel kimliğini temellendirmektir. O vakit Doğu ve Batı'nın yanısıra "Rusya'nın özgünlüğü" nosyonunda ifadesini bulan üçüncü bir paradigma netlik kazanmaktadır. Örneğin, Lermontov'un "Kuzey"i, Vladimir Solovyev'in "Rus İde"si, Leontyev'in "Bizansçılığı", Danilevski'nin tarihsel-kültürel tipolojisindeki "Slav uygarlığı", Berdyayev'in "Doğu-Batı"sı ve Avrasyacılar'ın "Avrasya"sı bahsettiğimiz özgünlük düşüncesinin en somut örnekleridir. Kuşkusuz "nevi şahsına münhasır olmak" Rus entelektüellerinin düşünce yapısında belirleyici olmuştur ve bu anlamda da milliyetçilik çağında Rus ulusal özbilincinin oturmasında etkili bir değişkendir.

Rus kültürünün özgünlüğüne dair ilk kıvılcımları, Aleksandr Puşkin'in Çaadayev'e yazdığı mektubunda manifesto niteliğindeki "*Rus tarihi farklı düşünceler, farklı formüller talep etmektedir*" ifadesinde görüyoruz.[4] 19. yüzyılın diğer büyük Rus şairleri Mikhail Lermontov ve Fyodr Tyutchev de konuya kayıtsız kalmamış; özellikle Tyutchev'in "*akılla Rusya anlaşılamaz*" sözleri Rus kültürünün özgünlüğünün en iyi ifadesi olarak yorumlanmıştır.[5]

Doğu ve Batı arasındaki zıtlığa işaret eden entelijansiya, Çaadayev'in timsalinde Rus kültüründe her iki büyük manevi dünyanın özelliklerini birleştiren ve dolayısıyla da Doğu ve Batı arasında köprü niteliği taşıyan "üçüncü güç"ten bahsetmekteydi. Böylece Çaadayev'le beraber "özgünlük" düşüncesi daha sonra bütün Rus düşünürlerce bu veya diğer derecede dillendirecek olan "üçüncü yol" formülleştirmesinin temelini de teşkil edecektir.

Nitekim entelijansiyanın Doğu algısı, "Rusya'nın özgünlüğü" bağlamında Batı algısı ile olan zıtlığı çerçevesinde belirlenmiştir. Rusya kâh Batılı kâh Doğulu kâh da bu ikisi arasında Çaadayev'in yaptığı gibi köprü olarak görülmüştür. Bu temel değişkenlerden hangisinin daha ağır basacağı ise entelektüelin sorunu, yukarıda temel çerçevesini çizmiş olduğumuz "merkezci" veyahut da "dışmerkezci" tarihsel-kültürel bağlamlar içerisinde okumuş olmasına bağlı kalacaktır.

[4] Aleksandr S. Puşkin, "Pismo P. Ya, Chadaevu", *Russkaya İdeya, Antologiya*, Moskva: Respublika, 1992, içerisinde ss. 49-51.

[5] Fyodr İ. Tyutchev, "Rossiya i Germaniya", *Russkaya İdeya, Antologiya*, Moskva: Respublika, 1992, içerisinde, ss. 91-103.

18. YÜZYIL: DOĞU'YA YÖNELİK SİSTEMLİ ALGININ BAŞLANGICI

Eğer Ortodoks kilisesine ait Ortaçağ tutanaklarını hesaba katmazsak Doğu temasının Rus edebiyatı ve düşüncesinde çok geç bir tarihte yer almaya başladığını söylememiz yanlış olmayacaktır. Önde gelen Rus kültür kuramcılarından Dmitriy Likhachev'in de gösterdiği gibi Doğu'ya ilişkin motifler Rus edebiyatında 18. yüzyılda işlenmeye başlamıştır.[6]

18. yüzyılın ortalarında Mikhail Lomonosov'un başını çektiği Petersburg Üniversitesi'nde Rusya'nın Doğu ile olan kültürel ve ekonomik ilişkilerine dikkat çekilmektedir. Bu, "Rus oryantalizminin" temellerinin atıldığı bir dönemdir ki yaklaşık olarak yüzyıl sonra önce Kazan Üniversitesi'nde ve daha sonra da Petersburg Üniversitesi'nde Mirze Kazım-Bey'in önderliğinde geliştirilmiştir.[7]

Bu dönemin edebi yapıtlarında "Doğu" ve "Asya" gibi birbirinden ayırımlaştırılan iki farklı kavramın geliştirildiğini görmekteyiz. Bu bakımdan özellikle M. V. Lomonosov'un *Tamira ve Selim*, V. İ. Maykov' un *Femist ve Jerenima* ve V. A. Ozerov'un *Dmitri Donskoy* eserleri öne çıkmaktadır. Edebiyatçılar "Asya" kavramı ile 12.-15. yüzyılların Moğol-Tatar boyunduruğunun toplumsal hafızasına atıfta bulunmuşlardır. Onların algısında "Asya" kavramsallaştırması kendi dönemlerinde "Tatar" ve "Türk" dünyalarını çağrıştırmaktadır. "Doğu" ise İslâm ve Müslüman dünyası ile bağlantılı görülmektedir. Bu yapıtların temel ortak nitelikleri "Asya" kavramıyla "yabancı" olana, "Doğu" ile ise "öteki" olana işaret etmiş olmalarıdır. Doğu düşüncesinin bu ikili algısı ileride birçok düşünür için "iç doğu" ve "dış doğu" anlayışlarının geliştirilmesi için ilham kaynağı olacaktır.

18. yüzyılın edebî bakışlarındaki "Asya" ve "Doğu" ayırımlaştırması 19. yüzyılın başları için de geçerlidir. Puşkin, Lermontov, Bestujev gibi şairler Byron romantizminin etkisiyle yeni, renkli ve cezbedici bir Doğu resmetmişlerdir. Ortodoks kilisesi ve Ortaçağ vakanüvislerinin yazdıklarının aksine burada doğu hiç de küçümsenmemektedir. Varlıksal bir erdem olarak doğunun arkaik kültürleri henüz modernitenin yapaylığı ile bozulmadığından yüceltilmiştir.

---

[6] Dmitriy Likhachev, "Zametki o Russkom", *D. S. Likhachev, Seçilmiş Eserleri*, 2. Baskı, Moskva: Sov, 1984, içerisinde, s. 62.

[7] Mirze Kazım-Bey'in çalışmaları ile akademik oryantalizm bağımsız bir disiplin hüviyeti kazanmıştır. Bu istikamet en parlak dönemini Arap dili uzmanı Viktor Rosen'in St. Petersburg Üniversitesi Doğu Dilleri Fakültesi'nin dekanı olduğu döneme gelmektedir. "Rosen Okulu" şeklinde tanınan çevrede Vasili Barthold, Sergey Oldenburg, Fyodor Şerbatskoy ve Nikolay Marr gibi ünlü akademisyenler yetişmiştir.

Özellikle Puşkin'in Asya uygarlıklarına çok büyük bir sempatisi vardır. Onun algısında Doğu her şeyden önce İslâm kültürü bağlamında değer kazanmaktadır. Bu, yüksek kültürel değeri olan orijinal bir dünyadır. Kafkaslar'a sürgüne gönderildiği dönemlerde ve Kırım seyahati zamanı tanış oluğu İslâm kültürüne dair görüşlerini *Kafkas Esiri* ve *Bahçesaray Çeşmesi* eserlerinde ortaya koymuştur. Puşkin aslında bütün içtenliğiyle Avrupa kültürüne bağlıydı, ancak kendisinin de ifade ettiği gibi "Avrupalı gözleri" Doğu'nun "ihtişamının" esiri olmuştu.[8]

Puşkin'den farklı olarak Lermontov, 1830'ların politik iklimi içerisinde "Doğu" temasını "Kafkas" teması ile özdeşleştirmektedir. Bunda elbette Rusya'nın Kafkaslar'da yürüttüğü savaşların ve erken dönem Slavofil düşüncenin etkisi vardır. Onun yaratıcılığında Kafkas halklarının folkloru ve Doğu şiirinin motifleri geniş yer almaktadır. Dikkat çekici husus, geç dönem düşüncelerinde Rus kültürünün özgünlüğü temasını ilk defa somut bir şekilde formülleştirmiş olmasıdır. Rusya'yı Doğu ve Batı zıtlığında üçüncü bir kutup olarak Kuzey şeklinde tanımlamaktadır. Düşüncesine göre, genç bir kültür olan Rus kültürü, Doğu'nun ve Batı'nın büyük kadim uygarlıklarının karşıtıdır.[9] Onun gördüğü bu karşıtlık, mahiyetçe metodolojiktir, çünkü Rus kültürünün özgünlüğü düşüncesini sağlamak için tasarlanmıştır. "Eski" Avrupa ile "eski" Asya arasında hem coğrafî hem de kültürel olarak ara (orta) konumu, Rusya'ya kültürel sentezi gerçekleştirmesi için emsalsiz bir olanak sunmaktadır. Bu bakımdan Rus kültürünün ara niteliği, anlamını, "Avrupaî" mutluluk arzusunun sembolleri olan Puşkin'in "Evgeni Onegin"i ile Lermontov'un "Pechorin"ini "Doğulu" sakinlik ve harmoni arayışları ile sentezlemesinde bulacaktı.

Bu dönem itibarıyla Doğu algısının bir diğer özelliği de Karamzin'in dillendirdiği ve daha sonra Rusya'nın özgünlüğüne dair tarihsel-felsefî düşüncelere eklemlenecek olan tarih görüşüdür. Şöyle ki, Rus tarih biliminin kurucusu olarak görülen muhafazakâr tarihçi Mikhail Karamzin ilk defa "Moskova Çarlığı'nın büyüklüğünü Hanlar'dan aldığını" yazmaktaydı. Bununla Rus devletçiliğinin ve toplumsal yapısının temel nitelikleri olan güçlü merkezîleşmiş yönetim anlayışının Moğol-Tatar geleneklerinden tevarüs edildiğine vurgu yapılmıştır.[10] Bu görüş, yüzyıl sonra Rus Avrasyacıları'nın tarih görüşlerinin ana çizgisi olacaktır. Çağdaş Rus kül-

[8] Monika Greenleaf, *Pushkin and Romantic Fashion: Fragment, Elegy, Orient, Irony*, Stanford University Press, 1997, s. 117.

[9] Yuri M. Lotman, "Problema Vostoka i Zapada v Tvorchestve Pozdnego Lermontova", *Lermontovskiy Sbornik*, Leningrad, 1985, içerisinde, ss. 5-22.

[10] Nikolay M. Karamzin, *Predaniya Vekov: Skazaniya, Legendi, Rasskazi iz* "İsorii Gosudarstvo Rossiyskogo", Moskva: Pravda, 1988, s. 429.

tür bilimcilerinden Grigori Gachev bu hususa dikkat çekerek "Rus ruhunun önce doğulu Türk göçebeleri, sonrasında da İslâm'la temas halinde kendini belirlediğini" yazmaktadır.[11]

Nihayetinde asıl tartışmaların yaşanacağı Batıcı ve Slavofil akımlara kadar, Doğu meselesi, Rus edebiyatının "altın çağında" kültürel-felsefî bir sorun olarak Rus düşüncesinde yerini almıştı.

BATICI VE SLAVOFİL TARTIŞMALARDA "DOĞU"

Rus Batıcıları'nın düşünce babası Hegel'dir. Onun etkisiyle Rus Batıcıları evrensel tarihe yönelmiş; Rusya açısından tarihin yönünü ve anlamını sorgulamışlardır. Hegel'e göre tarihin seyri "doğudan batıya yani Avrupa'ya doğru" gelişmekte olup, "Avrupa mutlak olarak tarihin sonu" anlamına gelmekteydi.[12]

Her ne kadar Çaadayev'in dramatik manifestosunda (*"Rusya, ne bir Doğu ne de bir Batı ülkesidir; tarihsel sürekliliği olmayan ve 'moral kişilikten' yoksun bir ülkedir"*) ortaya koyduğu gibi Rusya'nın ne "o" ne de "bu" olan özelliği, "özgünlük" nosyonuna uygun düşse de nihayetinde Batıcılar, Rusya'yı bir Avrupa ülkesi olarak görmüşlerdir. Çünkü onlara göre gelişmenin Batı modeli evrensel kabul görme özelliğine sahip olduğundan bütün uluslar ya bu yolu takip etmişlerdir ya da etmek durumundadırlar. Bu doğrultuda Rusya da Batı tarzı Avrupa çizgisinde bir gelişme izlemelidir.

Çaadayev, Doğu'ya bakışında oldukça kötümserdir. Ona göre Ruslar'ın coğrafî olarak Avrupa'nın doğusunda meskûn olmaları hiç de zorunlu olarak onları Doğulu yapmaz. Çaadayev'e göre Doğu düşüncesi maneviyatı toplumun kalbine yerleştirmiş ve ahlâkî değerlerin katı hiyerarşisini inşa etmiştir. Kuzeyli bir halk olan Ruslar'ın hem düşünce yapısı hem de iklim şartları açısından Doğu'yla ortak hiçbir şeyi olamazdı. Hem ona göre Doğulu değerler ilerleme fikri bakımından Batılı değerlerin oldukça gerisindeydi. Çünkü geleneklerine sıkıca bağlı olan Doğulu uysal zihinler, kendilerini kutsal ilkelere kölece itaat etmeye adamaktaydı. Bunun sonucu ise kaderin cehalete hapsolmasıydı.[13]

Diğer önde gelen Batıcılar olan Belinski, Herzen (Avrupa dönüşü düşünceleri hariç), Çernişevski, Dobrolyubov gibi düşünürler de Batı kültürünün Doğu karşısında üstünlüğünden kuşku duymamışlardır. Hepsinde

[11] Grigori D. Gachev, *Obraz v Russkoy Kulture*, Moskva: İskusstvo, 1981, s. 75.
[12] Zikreden Wayne Allensworth, *The Russian Question, Nationalism, Modernism and the Post-Communist Russia*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998, s. 49.
[13] Petr Ya. Chaadaev, "Apologiya Sumasşedşego", *Rossiya Glazami Russkogo: Chaadaev, Leontyev, Solovyev*, Moskva: Nauka, 1991, içerisinde, ss. 139-154.

de Doğu, beşerî uygarlığın beşiği olarak görülmesine rağmen, Rus toplumunun dönüşümü için devrimci yöntemlerle Batı toplumlarının gelişim deneyimlerine sahip çıkılması savunulmuştur.

Batıcılar'ın "Doğu-Batı" ikiliğine karşı Slavofil düşünce tartışmaya Rusya'nın özgünlüğü fikrini katmıştır. Batıcıların Batı değerlerini evrensel nitelikte görmelerine karşın; evrensellik iddialarını kesin bir şekilde reddeden Herder bu bağlamda Slavofil düşüncenin ilham kaynağıdır.

Slavofil öğretide, Batı, gelişimini moral olarak bozulmuş kaynaktan almaktadır. Onun için de Batı modernitesi Rus kültürü açısından tamamen kabul edilemezdir. Nitekim Slavofiller, Batı'ya ve moderniteye karşı Ortodoksluğu (Doğu Hıristiyanlığını) temel alan ahlâkî bir söylem geliştirmişlerdir. Burada Rusya'ya özgünlüğünü katan değerler arasında Doğu'ya ilişkin motifleri de görmekteyiz.

Karamzin'in Rus kültüründe Moğol-Tatar unsuruna yaptığı vurgudan sonra Aleksey Homiyakov da step göçebeleri konusuna dönmektedir. Alman romantik düşünür Schlegel'in tarih felsefesinden etkilenen Homiyakov, Ruslar'ın ecdatları arasında Doğulu İskitler'e atıfta bulunmaktadır. Ona göre Ruslar, Cermen (Avrupalı) ve İskit (Asyalı) güçlerin buluştuğu noktada Alman ve Yunan (ya da kuzey ve güney) düşünsel güçlerinin birleşmesinden teşekkül etmiş bir halktır.[14] Diğer bir ifade ile Homiyakov, "İskit" motifi ile Ruslar'ın "Asyaî" özelliklerine işaret etmektedir. Rus edebiyatının "Gümüş Çağı"nın önemli şairlerinden Aleksandr Blok' un 1918 yılında kaleme aldığı "İskitler" şiiri Rus düşüncesinde kimlik tartışmalarında Rus kültürünün Doğulu özelliklerine dair görüşlerin en zirve noktasıdır ve bir anlamda Avrasyacı tezlerin de habercisi olmuştur.[15]

Doğu'nun diğer bir anlamı Homiyakov'un İslâm'a olan bakışında görülmektedir. Şöyle ki; İslâm'ın kısmen gerçek ilkeleri yansıttığını ve Hıristiyanlık'la ortak kökene sahip olduğunu düşünmektedir. "Muhammedîlik, Musa'nın yasalarının geldiği aynı kökten gelmektedir... İbrahim'in İsmail tarafındaki soyundan gelenler Arabistan'a yerleştiler ve [sonralar] yanlış öğreti ve hataların eklendiği o gerçek hikâyeyi korudular."[16] Dikkatle bakılırsa Homiyakov'un "İslâm" ve "İskit" düşünceleri ile 18. yüz-

[14] Bkz: Aleksey S. Homiyakov, "Semiramida", *Sochineniya v dvukh tomakh*, Moskva: Medium, 1994, 1. Cilt, içerisinde, s. 445.

[15] Blok şiirinde açıkça "Evet, biz – İskitleriz; Evet, biz – Asyalılarız!" diye yazmaktadır. Bkz: Aleksandr Blok, İzbrannie, Moskva: Panorama, 1995, içerisinde, ss. 378-382.

[16] Aleksey S. Homiyakov, Sochineniya v dvukh tomakh, Moskva: Medium, 1994, 1. Cilt, ss. 483-484.

yılda temeli atılmış olan "Asya" ve "Doğu" ayırımlaştırmasını yeniden ve farklı bağlamlarda canlandırdığı görülür.

Sonuç itibarıyla Slavofil bakışın temel ödevi Batı modernitesine karşı çıkmaktı; değilse Rusya'nın Asyalı olduğunu iddia etmek gibi bir niyet taşınmıyordu. Slavofiller'in savundukları, Romen-Cermen Avrupa'dan farklı olarak, Ortodoks-Slav Avrupa'ydı.

Batıcılar'ın ve Slavofiller'in kimlik tartışmalarına, dolayısıyla da "Batı" ve "Doğu" algılarına mistik din felsefecisi Vladimir Solovyev yeni bir soluk, yeni bir anlam getirmiştir. Onu ilgilendiren asıl mesele insanlığın neden mevcut olduğuydu. Bu bakımdan varlık meselesini çözümlemekte ve düşüncesinin merkezine "insanlığın gelişmesi" ve "beşerî bütünlüğün (*vseedinstvo*) bozulmasının zorunluluğu" ilkelerini almaktaydı.

Solovyev, beşerî gelişmenin üç büyük gücüne (Müslüman Doğu, Batı uygarlığı ve Slav dünyası) tekabül eden üç aşamasından bahsetmektedir. Bunlar keskin bir şekilde diğerlerinden farklı olan üç tarihsel dünyadır. Onların dışında kalan kültürler evrensel anlama ve beşerî tarihe doğrudan etkiye sahip olmamışlardır.[17] Solovyev'e göre tarihsel gelişmenin ilk aşamasında beşerîyeti ilkin olarak Doğu temsil etmiştir. İkinci aşamaya doğru "ilk güç" olarak İslâm dünyası önemli bir role sahip olmuştur. Hıristiyanlık sınırı sonrası ikinci aşamada Batı uygarlıkları (öncelikle Batı Avrupa halkları) yer almaktadır. Göründüğü gibi Solovyev'in şemasında ne Antik Yunan ve Roma, ne Bizans ne de eski Rus yer almaktadır.

Solovyev'in düşüncesine göre manevi hayatta Müslüman Doğu'nun sembolü "insansız Tanrı", Batı uygarlığının sembolü ise "Allahsız insan" dır. Bu anlamda "birinci" ve "ikinci" güçlerin birbirlerine karşı olan zıtlıklarının üçüncü aşamada, yani gerçek Hıristiyanlıkta ortadan kalkacağını düşünmektedir. Solovyev'e göre böyle bir tarihsel özne ne Batı ne de Doğu geleneklerine bağlı olmayan genç bir halk olabilirdi. Nihayetinde de bu Rusya'ydı. Böylece Solovyev, Rusya'nın özgünlüğü nosyonunu "Rus İdesi" kavramsallaştırmasıyla iyice belirginleştirmiştir.[18]

Nitekim Solovyev merkezci şemanın Ortodoksluk vurgusunu öne çıkararak Rus kültürünün özgünlüğünü "Batı-Doğu-Rusya" şeklinde formülleştirmiştir. Kendisinden sonra gelen bütün Rus düşünürlerini bu veya diğer şekillerde etkilediğini görmekteyiz. Özellikle "Rus İdesi" kavramı, Danilevski, Leontyev, İvanov, Dostoyevski, Berdyayev, Trubetskoy, Savitski, Florovski, Karsavin, İlyin, Bulgakov ve diğerleri için önemli bir

[17] Vladimir Wozniuk (Der.), Enemies From the East? V. S. On Paganism, Asian civilizations and Islâm, Northwestern University Press, 2007, ss. 24-33.

[18] Vladimir S. Solovyev, "Russkaya İdeya", *Russkaya İdeya, Antologiya*, Moskva: Respublika, 1992, içerisinde, ss. 185-204.

başvuru kaynağı hâline gelmiş; Rus düşüncesinde dinî-felsefi ve milliyetçi söylemlerin vazgeçilmez unsuru olmuştur.

PANSLAVİST DÜŞÜNCEDE "DOĞU"

19. yüzyılın ikinci yarısında Slavofil öğreti, Kırım Savaşı'nın güçlü etkisiyle Panslavist bir görünüm almaktadır. Bu zaman Rus kültürüne, devletine, toplumuna ve onun tarihteki yerine ilişkin bakışlarda "merkezci" şemanın bariz üstünlüğü söz konusudur. Özellikle "merkezci" görüşün belirleyici değişkenleri olarak geleneksel Ortodoksluk vurgusu yanısıra reelpolitik yaklaşımlara ışık tutan jeopolitik değişkenler de önemsenmektedir. Ortodoksluğun kendisi bile yer yer manevi-dinsel anlamından soyutlanarak jeo-kültürel bağlamda önemsenir olmuştur. Bunun somut örneklerini iki önemli Slavofil ve Panslavist düşünür olan Konstantin Leontyev ve Nikolay Danilevski'de görmekteyiz.

Geç dönem Slavofilizm'in ve Panslavcılığın en önemli kuramcılarından olan Danilevski, kültürlerin klasik "Doğu-Batı" modelini reddetmektedir ve bu anlamda Slavofil öğretiye yeni bir veçhe kazandırmaktadır. Herder etkisinin iyice kendini hissettirdiği görüşlerinde, bağımsız ve özgün *tarihsel-kültürel tiplerin* mevcutluğuna işaret etmektedir. Burada Rus kültürü, yeni oluşmakta olan Slav uygarlığının temeli şeklinde kabul görmektedir.

Danilevski'nin tasavvurunda Rusya "Doğu-Batı"dır. Bu özgün konumu, Rusya'yı ne Batı ne de Doğu uygarlıklarına bağlar. Rusya'nın "Doğu-Batı" şeklindeki ara niteliği tamamen coğrafî mahiyettedir, yoksa kendisine herhangi bir kültürel anlam katmaz. Böylece, Danilevski, Rus jeopolitik düşüncesinin de ilk tohumlarını atmış bulunmaktadır.

Düşünüre göre Batı'yı ya da Doğu'yu taklit etmeye yönelik her türlü çaba veyahut arzu, Slavlar'ın dünya tarihindeki yerlerini kaybetmesi gibi acı neticeler doğurabilir. Ona göre de Danilevski, Rusya'nın "Avrupalılaştırılması" çabalarını veya Doğu kültürü bağlamında tanımlanmasını bir suç olarak görmektedir. Rusya, yeni oluşmakta olan Slav tarihsel-kültürel tipinin başını çekmelidir. Aynı zamanda Danilevski, Rusya'nın bu özgün konumunda evrensel bir misyon da görmektedir. Şöyle ki Rusya'nın başını çekeceği Slav uygarlığı Batı uygarlığının yerine geçmelidir. Çünkü Batı uygarlığı da zamanla Doğu'da şekillenmiş birçok tarihsel-kültürel tipi (Mısır, Çin, Asur, Babil, kadim Hint, İran, Yahudi vs.) ikâme etmişti.[19] Danilevski'nin timsalinde Solovyev'in "Rus İdesi" Mesihçi bir tonlamada milliyetçi söylemin ana eksenine dönüşür.

[19] Vasili V. Zenkovskiy, *Russkie Mislyteli i Evropa, Moskva: Respublika*, 1997, ss. 62-74.

Diğer bir önemli Panslavist düşünür Leontyev de Ortodoksluğu düşüncesinin merkezine koyar. Ortodoks değerleri dinsel-teolojik bağlamından çıkararak reelpolitik söylemin merkezine yerleştirmesi anlamında da Bizansçılığın mucididir. Doğulu ve Batılı unsurları birleştiren emperyal yapının Bizansvari şeklinin restore edilmesine taraftarlık yapmaktadır. Rusya'nın başkentinin Petersburg yerine Konstantinopol olması gerektiğini düşünmektedir. Bizans kültürüne uygun olarak Rus tarihi, kültürü, toplumu ve devletini Avrupaî-Hıristiyan bir kültür olarak görmektedir. Onun algısındaki öncül ve belirgin Doğu, Batı Avrupa karşısında Ortodoksluk bağlamındaki kültürel-coğrafî doğululuktur. Görüşlerinde otoriter politik düzene olan keskin vurgusu, doğulu çizgilerin daha ağır basmasına sebebiyet vermektedir.[20] Bizans bağlamında söyledikleri, ileride Avrasyacılar tarafından "Turan" bağlamında ifade olunacaktır.

Leontyev'in tahayyülündeki Rus devleti, "merkezci" bakış doğrultusunda Slavlar'la beraber Türkler, Hintliler, Tibetliler ve diğer birçok Asya halkını da kendi bünyesine katacaktır. Bu da onun doğu algısının ikinci boyutudur ki kökleri erken Slavofiller'e ve hatta onun da öncelerine kadar uzanan "aydınlatma misyonu kisvesi altında Rusya'nın doğudaki emperyal politikalarına meşruluk kazandırmaya çalışan" oryantalist görüşün değişik varyasyonudur.

Orta Asya'da (Türkistan'da) yürütülen işgâl harekâtlarını destekleyen ve Doğu'yu Çar'ın şöhreti ve vatan için fethedilmesi gereken coğrafya olarak gören Dostoyevski de Leontyev ile aynı çizgide yer almaktadır. Bu bakış açısı bize Edward Said'in oryantalist algılamalarda Doğu ile sömürgecilik arasında gördüğü ilişkiyi hatırlatmaktadır.

Diğer taraftan Dostoyevski'de de Doğu algısının farklı bir anlamı karşımıza çıkmaktadır. Rus düşünce hayatına iyice hâkim olan Dostoyevski, Rusya'nın sadece Avrupalı değil, aynı zamanda Asyalı olduğunu ve buna göre de Ruslar'ın sahip oldukları yarım Doğulu kimliklerinden utanmamaları gerektiğini söylerken[21] Karamzin'in düşüncelerini hatırlatmaktadır. *Suç ve Ceza*, *Budala* gibi büyük eserlerinde ve "Komik Adamın Rüyası" hikâyesinde kendisini ilgilendiren konulara İslâm'ın farklı tarafları ve evrensel misyonu açısından bakmaktadır. Bu doğrultuda Dostoyevski, Puşkin ve Lermontov'un romantik şiirlerinde defalarca üzerine eğildikleri Asya halklarının kültürel gelenekleri, manevi erdemleri ve günlük hayatlarına ilişkin konuların çerçevesini genişletmiştir.

---

[20] Konstantin N. Leontyev, "Vizantizm i Slavyanofilstvo", *Rossiya Glazami Russkogo: Chaadaev, Solovyev, Leontyev,* Moskva: Nauka, 1991, içerisinde, ss. 171–296.

[21] Fyodr M. Dostoyevski, Dnevnik Pisatelya za 1877g., *Russkaya İdeya. Sbornik Proizvedeniy Russkix Mısliteley*, Moskva: Ayris, 2002, içerisinde, ss. 158-162.

Rusya Müslümanları'nın hayat ve kültürlerine dair edebî bakışın en zirve noktası kuşkusuz Rus edebiyatının diğer bir dehası Lev Tolstoy'dur. Onun *Hacı Murat*, *Kafkas Esiri*, *"İlyas"* ve diğer eserlerinde dağlıların, Tatar ve Başkurtlar'ın ulusal ve dinî hayatları hakkında emsalsiz bilgiye sahip olduğunu görmekteyiz. Ahlâkî mükemmellik arayışlarında Tolstoy' un İslâm dinini büyük bir dikkatle incelediği söylenebilir. Böylece Tolstoy Doğu'nun kültürel zenginliğine ilişkin edebî mirası devam ettirmiş ve daha da zenginleştirmiştir.[22]

Marksist damarı saymazsak 20. yüzyılın başlarında Rus düşüncesinin Avrasyacı entelektüellerle beraber en önemli isimlerinden biri kuşkusuz ünlü kültür tarihçisi ve filozof Nikolay Berdyayev'dir. Danilevski'den mülhem Berdyayev, Rusya'nın konumunu "Doğu-Batı" şeklinde formüle etmiştir. Ancak Danilevski'den farklı olarak Doğu ve Batı kültürlerinin karşıtlığını kabul eden düşünür, "özgün yol" olarak adlandırdığı Rusya' nın birleştirici rolünden bahsetmektedir. Rusya'nın sadece Doğu veya Batı modellerinden herhangi birini kabul etmesi imkânsızdır. Çünkü kendisinin özel coğrafî konumu itibarıyla Doğu ve Batı kültürleri arasındaki rijit ayırıma uygun gelmemektedir. Berdyayev'e göre artık geçmişte kalmış olan Batıcı ve Slavofil tartışmalar, Rus düşüncesinin oluşumunda "çocukluk" döneminin "hastalığı" olmuştur.

Berdyayev'e göre Rusya kendisini Doğu-Batı ekseninde tanımlamalı ve burjuva toplum modelini ikame edecek yeni toplumsal düzenini oluşturmalıydı. Doğu ve Batı'yı birleştirmekle yeni dünya düzeni oluşturmak niteliği Rus kültürünün yegâne özelliği değildi. Rus kültürü aynı zamanda Doğu ve Batı kültürlerine ait olan çelişki ve zıtlıkları da ortadan kaldıracaktı.

Ancak diğer taraftan ifade etmemiz gerekiyor ki Berdyayev düşüncesi hiç de Doğu ve Batı'ya eşit derecede yaklaşmamaktadır. Onun düşünceleri yaşadığı dönemin de etkisiyle sıkça değişime uğramıştır. Berdyayev'e göre Rusya dünya tarihinin seyrini yalnız Avrupa'nın bir parçası olarak etkileyebilirdi. Rusya yaratıcı gücünü dönüştürerek Avrupa'da dışsal değil, içsel bir güç olmalıdır. Gerçek bir Doğu-Batı olan Rusya, Doğu' nun Karanlık olduğu açıklamalarıyla gurur duyamazdı. Çünkü "vahşi Asya" ya sıkça ithaf olunan bu açıklamalar ülkeyi gelişmenin "ilkel aşamalarına" hapsetmiş olurdu. Rusya'nın özgünlüğü, kendisinin doğudaki ecdatlarının "geri kalmışlığında" yatamazdı. Rusya, doğu ile olan ortak yönlerini, manevi ve dinsel derinliklerde, kadim köklerde ve her ikisinin de öğrenmeye olan arzularında aramalıdır. Doğu'ya bu tarz yaklaşan Berdya-

[22] Bu konuda bkz: Aleksandr İ. Şifman, *Lev Tolstoy i Vostok*, Moskva: Nauka, 1971.

yev, Batı'ya yönelik olarak da Rusya'nın Batı'nın aşırı materyalist tutkusundan ve pozitivizminden yakasını kurtarması gerektiğini öğütlüyordu.[23]

Göründüğü gibi Berdyayev'in Doğu algısında Avrupamerkezci temalar gözükmektedir ki bu onun özellikle Avrasyacılar'a yönelik eleştirilerinde kaydığı bir çizgidir. Ancak diğer taraftan o da Avrasyacılar gibi emperyal yapının devamını arzuladığından etnik milliyetçiliği eleştirmiştir. Slav olmayan halklara yönelik ulusal politikalarda saldırgan siyasetin benimsenmesini Rusya'nın büyüklüğüne ve bütünlüğüne karşı tehdit olarak görmüştür. Berdyayev'e göre milliyetçilik, Rus halkına has olmayan bir özellikti. Bu manada Rus devletinin benimsediği aşırı milliyetçi politikaları Rus halkının ruhuna zıt görmüştür. "Yabancılara" karşı saldırgan tutumlar Rusya'nın kendi tarihsel misyonunu (Doğu ve Batı'nın manevi birliğini sağlamak) gerçekleştirmesine engeldir. Onun düşüncesine göre Batı, Doğu'ya yönelik sömürgeci politikalarında sırf ekonomik çıkarlarını maksimize etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda, Batı, Doğu kültürüne, Doğu coğrafyasına tamamen ekonomik amaçları açısından yaklaşmaktadır. Eğer Rusya Doğu ve Batı arasındaki ilişkilerde bu eğilimleri iyice anlamazsa ve kendi ulusal siyasetini değiştirmezse o zaman tarihsel misyonu diye bir şey de olmayacaktır.[24]

Sonuç

Moskova Çarlığı'ndan İmparatorluğa uzanan tarihsel süreçte Rus Devleti'nin en önemli dinamik özelliklerinden biri doğuya genişlemesi olmuştur. Bu büyük devasa mekânsal yayılma toplumsal hafızaya ileride milliyetçi söylemin belirleyici unsurlarından biri olacak olan coğrafya algısını iyice yerleştirmiştir. Coğrafî genişleme süreçlerine paralel olarak Rus toplumsal ve manevi hayatının egemen ilkesi olan Ortodoksluk, devletin resmî dinî-politik ideolojisine dönüşmüştür. Bu iki ana etken, Rus kimliğine dair "merkezci" şemanın ana hatlarını oluşturmuştur.

Diğer taraftan, entelijansiyanın kendisi gibi "dışmerkezci" bakışın da temelleri Rusya'nın modernleşmesi ile yaşanan süreçlerde atılmıştır. Modernleşme ortamında oluşan dışmerkezci görüş, Rus tarihi ve kültürüne yönelik yeni bir algının şekillenmesine sebep olmuştur. Dışmerkezci bakışta değerlerin hiyerarşik tasavvuru söz konusudur ve Batılı değerler en üst noktaya yerleştirilmiştir. Nihayetinde bu bakış açısı Doğu temasını milliyetçi-modernist bir bağlamda tartışmıştır.

---

[23] Vasili V. Zenkovski, Russkie Mslyiteli i Evropa, Moskva: Respublika, 1997, ss. 130-136.

[24] Nikolay A. Berdyaev, "Duşa Rossii", Russkaya İdeya, Antologiya, Moskva: Respublika, 1992, içerisinde, ss. 295-312.

Modernist ve geleneksel değerlerin çatışma platformu olarak merkezci ve dışmerkezci görüşlerin ortak paydası Doğu sorununu Rus kültürü üzerine olan görüşlerin ışığında formülleştirmeleridir. Rus devleti, kültürü ve onun tarihteki rolüne dair entelektüel tartışmaların ana ekseni Doğu ve Batı değerleri olmuştur. Bu bakımdan her ikisi ile ilişkisellikte üçüncü bir paradigma olarak Rus kültürünün "özgünlüğü" düşüncesi geliştirilmiştir. Rus kültürünün özgünlüğü kuramsal tartışmalarda bazen Kuzey, bazen Doğu-Batı, bazen de Avrasya şeklinde formüle edilmiştir.

Nitekim bütün 19. yüzyıl boyunca Rus fikriyatına egemen olan paradigma Rus kültürünün özgünlüğü düşüncesi olmuştur. Avrasyacılığın kültürel-coğrafî imperatiflerini katmazsak, özgünlük düşüncesinin temel çerçevesi Rusya'nın Hıristiyanlık kültürü bağlamında dini, politik ve coğrafî ölçütlere göre çizilmiştir. Bu doğrultuda entelijansiya, "Doğu-Batı" ekseninde Rusya'nın beşerî kültürel coğrafyadaki yerine ilişkin olarak aşağıdakilere ışık tutmuştur; Birinci olarak, Rusya'nın manevi ve kültürel geleneğinin Hıristiyan niteliğine ve onun etnik, toplumsal ve devlet yapısının Avrupaî özelliğine vurgu yapılmış ve Rusya, Doğu uygarlıklarından tamamen ayrı bir safhaya yerleştirilmiştir. İkinci olaraksa jeopolitik nedenlerden dolayı devletçilik, uygarlık ve Ortodoks kilisesine vurgu yapılmış ve Rusya, Batı Avrupa'dan ayrı bir safhaya yerleştirmiştir.

Sonuç olarak, "Doğu" ve "Batı" sembolleri gerçek coğrafya üzerinde kültürel egemenliğin temsil olunması anlamında Rus düşüncesinin temel köşe taşları olarak entelektüel tasavvurun vazgeçilmez unsurları olmuşlardır.

Kaynakça

Allensworth Wayne, *The Russian Question, Nationalism, Modernism and the Post-Communist Russia*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998.

Berdyaev Nikolay A., "Duşa Rossii", *Russkaya İdeya, Antologiya*, Moskva: Respublika, 1992, içerisinde, ss. 295-312.

Blok Aleksandr, *İzbrannie, Moskva: Panorama*, 1995, içerisinde, ss. 378-382.

Chaadaev Petr Ya., "Apologiya Sumasşedşego", *Rossiya Glazami Russkogo: Chaadaev Leontyev*, Solovyev, Moskva: Nauka, 1991, içerisinde, ss. 139-154.

Dostoyevski Fyodr M., "Dnevnik Pisatelya za 1877g"., *Russkaya İdeya. Sbornik Proizvedeniy Russkix Mısliteley*, Moskva: Ayris, 2002, içerisinde, ss. 158-162.

Gachev Grigori D., *Obraz v Russkoy Kulture*, Moskva: İskusstvo, 1981.

Greenleaf Monika, *Pushkin and Romantic Fashion: Fragment, Elegy, Orient, Irony*, Stanford University Press, 1997.

Homiyakov Aleksey S., "Semiramida", *Sochineniya v dvukh tomakh*, Moskva: Medium, 1994,

1. Cilt.

Karamzin Nikolay M., *Predaniya Vekov,* Moskva: Pravda, 1988.

Leontyev Konstantin N., "Vizantizm i Slavyanofilstvo", *Rossiya Glazami Russkogo: Chaadaev Solovyev, Leontyev*, Moskva: Nauka, 1991, içerisinde, ss. 171 – 296.

Likhachev Dmitriy, "Zametki o Russkom", *D. S. Likhachev, İzbrannie*, 2. Baskı, Moskva: Sov, 1984.

Lotman Yuriy M., "Problema Vostoka i Zapada v Tvorchestve Pozdnego Lermontova", *Lermontovskiy Sbornik*, Leningrad, 1985, içerisinde, ss. 5-22.

Lotman Yuriy M., "Sovremennost mejdu Vostokom i Zapadom", *Antologiya Russkoy Filosofii*. V 3 tomakh, 3. Cilt, Sensor, 2000, içerisinde, ss. 212-222.

Puşkin Aleksandr S., "Pismo P. Ya. Chadaevu", *Russkaya İdeya, Antologiya*, Moskva: Respublika, 1992, içerisinde, ss. 49-51.

Riasanovsky Nicholas V., "Asia Through Russian Eyes", Wayne S. Vucinich (der.) *Russia and Asia: Esseys on the Influence of Russia on the Asian Peoples*, Stanford University Press, içerisinde, ss. 3-29.

Solovyev Vladimir S., "Russkaya İdeya", *Russkaya İdeya, Antologiya*, Moskva: Respublika, 1992, içerisinde, ss. 185-204.

Şifman Aleksandr İ., *Lev Tolstoy i Vostok*, Moskva: Nauka, 1971.

Tyutchev Fyodr İ., "Rossiya i Germaniya", *Russkaya İdeya, Antologiya*, Moskva: Respublika, 1992, içerisinde, ss. 91-103.

Wozniuk Vladimir (Der.), *Enemies From The East? V. S. On Paganism, Asian Civilizations and Islam*, Northwestern University Press, 2007.

Zenkovskiy Vasili V., *Russkie Mislyteli i Evropa*, Moskva: Respublika, 1997.

ALMAN EDEBİYATINDA "ŞARK"

Gürsel Aytaç

Bir Batı edebiyatı olan Alman edebiyatında "Şark", belirgin bir konu öbeği oluşturmaktadır. Bu, Orta Çağ'da Haçlı Seferleri dolayısıyla tanıdıkları İslâm ülkelerinden kaynaklanmış Haçlı edebiyatıyla sınırlı kalmamış, edebiyat tarihi boyunca birçok edebiyat akımında yazar ve şairlerin el attıkları bir konu hazinesi olagelmiştir. Uzak, büyülü bir dünya imgesi sunan Doğu dünyası, en çok da Müslümanlar'ın yaşadığı ülke niteliğiyle Yakındoğu bir masal diyarı, bir hayâlî ülke olarak en çok Romantizm Akımı'na uygun düşmüş, birçok eserde kendini göstermiştir. Şark dünyasına ilginin edebiyat katında ürün vermesi, *Binbir Gece Masalları*'nın 18. yüzyılda Antoine Galland tarafından Fransızca'ya çevrilmesinden (1704-1717) sonraya rastlar. Galland bir Fransız şarkiyatçısıdır. Çevirisi, Binbir Gece Masalları'nm etkisini Fransız yazarlarından başka Alman edebiyatını da etkilemiş, Aydınlanmacı yazarlardan Wieland gibi Bürger, Klinger, E.T.A. Hoffmann, Rückert, Immermann, Hauf, Platen, Grillparzer, Chamisso'yu da etkilediği, Arap edebiyatı eserleri bibliyografyasının yazarı Chauvin'in listesinde belirtilmektedir.

Galland'ın çevirisinin Aydınlanmacı yazarların da ilgisini çekmesini, Aydınlanma'nın insancıllığına ve toleransına uygun düşmesi gibi Antikite'nin Akdeniz kültürüne de aykırı olmamasına bağlarlar.

Romantizm'de ağırlıklı olarak işlenmiş olsa da, bir akıl çağı olan Aydınlanma akımında tolerans, o akımın temel ilkelerinden biri olarak bir tiyatro eserinde, Lessing'in (1729-1781) "Bilge Nathan"ında odak mesel, merkezî motif olmuştur. 1779 tarihinde yayımladığı bu eserine Lessing,

mekân olarak üç ilahî dinin, Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in doğrudan doğruya iç içe yaşandığı Kudüs'ü, zaman olarak da Haçlı Seferleri dönemini seçer. Esere adını veren oyun kahramanı Nathan, varlıklı bir Yahudi'dir, bir tüccardır. Bir iş seyâhatinden döndüğünde, kızı Reha'nın bir Hıristiyan rahibince yangından kurtarıldığını öğrenir. Reha'nın hayatını borçlu olduğu bu rahip, bir çarpışma sırasında esir düşmüş ve Sultan Selahattin'in emri üzerine öldürülmeyi beklerken, sultana ölmüş kardeşini hatırlattığı için bağışlanmıştır. Sultan, kız kardeşinin tavsiyesi üzerine zenginliği ve akıllılığıyla ünlü Nathan'ı yakından tanımak için davet eder. Onu test etmek için asıl din hangisidir gibi bir soru yöneltir. Eserin tam ortasında yer alan bu sorunun can alıcı cevabı, ünlü "yüzük meseli"dir. Söz konusu ders veren hikâye şöyledir: Doğu'da bir kral sarayının sahip olduğu, sihirli bir yüzük vardır. Bu yüzük, sahibini Tanrı'nın ve insanların önünde sevilen biri yapma gücüne sahiptir. Nesiller boyunca babadan oğula devredilen bu yüzük, üç oğlu olan bir sultana bunu hangi oğluna vermesi gerektiği konusunda güç anlar yaşatır. Çünkü üç oğlunu da aynı derecede sevmektedir. Çözüm, o yüzüğün aynısından iki tane daha yaptırıp oğullarına vermek olur. Hakikî yüzüğün kendisine verildiğini iddia ederek birbirlerine düşen üç oğulu yatıştırmayı, akıllı bir yargıç başarır. Oğullardan her biri yüzüğün hakikîliğini ispatlamak için sabır, iyi geçim, iyilik, Tanrıya teslimiyette birbiriyle yarışacaktır.

Sultan Selahattin, Bilge Nathan'ın anlattığı bu meselin asıl mânâsını kavrar: Hikâyedeki yargıç, Tanrı'yı, yüzükler de üç dünya dinini temsil etmektedir. Nathan'la dost olur, bu arada Hıristiyan rahip Reha'ya aşık olup evlenmek ister. Sonunda Reha'nın Nathan'ın evlatlığı olup, vaftiz edilmiş bir kız olduğu anlaşılır. Rahip ve Reha, Nathan'ı manevî baba sayarlar.

Lessing'in bu eseri, tek Tanrılı dinlerin esasının iyi ahlak ve Tanrı'ya bağlılık olduğu, dolayısıyla birbirlerine düşman değil kardeş oldukları mesajıyla Aydınlanma döneminin klasiği olmuştur.

18. yüzyıl Aydınlanma ve Rokoko akımlarında ele alınan, aynı zamanda Alman Klasisizmi'nin ve Romantizmi'nin öncüsü sayılabileceği üzerinde durulan yazar Christoph Martin Wieland'ın da (1733-1813) Şark motifleri içeren masalları vardır: "Cinistan ya da seçkin peri ve cinler masalı". 1786-1789 yılları arasında Wieland'ın yayımladığı bu 19 masallık eserde onun kendisine ait olan 12 masalda sihirbazlar, büyücüler, periler sıkça karşımıza çıkarlar. Bunlar kâh felaketlere sebep olurlar kâh kurtuluşları sağlarlar. Birbirlerinden ayrı düşmüş sevgililer, türlü güçlükleri yenerek sonunda bir araya gelirler; figürler arasında güzel ama gururlu, sevimli ama çirkinler vardır, ama bunlar bir araya gelemezler. Bu masal-

lardaki Şark motifleri, "Bilgelik Taşı" masalında olduğu gibi eski Mısır' dan ya da Türk masallarından alınmadır. "Cinistan" başlığındaki "cin" kelimesi de *Binbir Gece Masalları*'nda sıkça rastlanan Arap masalları figürüdür. "Cinistan" masallarının kaynağı ise, konuları ve üsluplarıyla, 1698 yılında yayınlanmış ve Avrupa'da çok ilgi görmüş Fransız peri masalları "Contes nouveaux ou les fées â la mode"dur.

19. yüzyıl, Almanya'da Oryantalistler, çevirileri ve araştırmaları sayesinde yaratıcı yazar ve düşünürlere Doğu'ya tanıtmış, onların bu kaynaklardan esinlenerek edebî eserler vermelerine ortam sağlamışlardır. *Batı-Doğu Divanı* başta olmak üzere birçok eserinde Müslüman Şark'm düşünce-kültür ve edebiyat dünyasının yansımalarını gördüğümüz Goethe (1749-1832), Alman edebiyatının bu alanda en verimli şair ve yazarıdır.

Bir mektubunda şöyle der:

> Ben bütün gücüm ve servetimle kendimi Şark'a verdim; inanç, dinler kehanetler ve vaatler ülkesine. Bizim hayat ve çalışma tarzımızda insan her yandan öyle şeyler alıyor, ansiklopedik bilgiyle ve en genel kavramla yetiniyor ki... Ama kendi durumunun özelliklerini kavramak için böyle bir ülkeye girdi mi her şey canlı bir görünüm alıyor.

Bir Germanist olan Katherina Mommsen, Berlin, Kanada ve Amerika üniversitelerinde yürüttüğü kaynaklara inen ciddi araştırmalarıyla Goethe'nin bu yanını ortaya çıkarmıştır. "Goethe ve Arap Dünyası" başlıklı eserinde Goethe'nin Arap kültürüne duyduğu ilgiyi tetikleyen Alman Arabistik araştırmalarından, dil araştırmalarından, gezi edebiyatından söz ettikten sonra İslâmiyet öncesi Arap edebiyatından İmrülkays'ın bir kasidesini İngilizceden 1783 yılında çeviren Goethe'ye değinir Mommsen. Goethe ve İslâm dinine bütün bir bölüm ayırırken Goethe'nin bu konulara ilgisini çekenin Herder olduğunu belirtir. Herder (1744-1803), Alman edebiyatının dil felsefesi, insanlık tarihi, estetik gibi çeşitli kültür alanlarında eserler vermiş bir düşünür ve yazarı olarak genç Goethe'ye hocalık etmiş bir büyüğüdür. Goethe çok erken yaşlarda Hz Muhammed ve Kuran-ı Kerim'e ilgi duymuştur. Yaşlılık eseri "Edebiyat ve Hakikat"te bunun çeşitli belgelerini görmek mümkün. "Goethe Der ki" başlıklı Goethe' den özdeyişler kitabımda geçen, onun İslâmiyet konusundaki sözlerinden birkaç örnek vermek isterim. Goethe diyor ki,

> İslâmiyet eğer Tanrı'ya teslimiyet demekse
> Hepimiz İslâmiyet'te yaşayıp ölüyoruz. (*Divan. Buch der Sprüche*)

> Bu öğretinin [İslâmiyet] nesi doğru, nesi yanlış, nesi yararlı nesi zararlı olabilir diye araştırmaya kalkmayacağım; ama aslında, bize öğretil-

memiş de olsa hepimizin içinde bu dinden bir şeyler var. Üstünde benim adım yazılı olmayan kurşun bana isabet etmez diyor savaşta asker; bu tevekkülü olmasa en büyük tehlikelerde cesaretini ve neşesini nasıl koruyabilir! (Eckermann'a, 11.4.1827)

Kuran'ın bütün özü, az sözle çok şey söylemek gerekirse, ikinci sûrenin başında yer alır ve şöyle der: Bu kitapta şüphe yoktur! (*Noten und Abhandlungen. Mohamet*)

Kuran'ın üslubu, özüne ve amacına uygun olarak serttir, büyüktür, korkutucudur, yer yer gerçekten yücedir; böylece bir dişli ötekini harekete geçirir ve bu kitabın büyük etkisine de kimsenin şaşmaya hakkı yoktur. (*Divan, Noten und Abhandlungen, Mohamet*)

Tanrı'nın Kuran'da söylediği doğrudur: "Biz hiçbir kavme" der "kendi dilinden başka dilde peygamber göndermedik." (A.O. Blumanthal'a 28.5.1819)

Şark'ın ders veren hikâyeleri, Tanrı'nın araştırılması ve kavranması imkânsız emirlerinden kaynaklanan fevkalade davranış ve alınyazılarını işler. Bunlar Tanrı iradesine mutlak bir boyun eğişi, hiç kimsenin kendisinin önceden belirlenmiş kaderinden kaçamayacağı inancını, asıl İslâmiyeti öğretir ve ispatlar. (*Divan, Noten und Abhandlungen. Buch der Parabeln*)

Goethe, İslâmiyet konusundaki görüşleri kadar olmasa da tek tanrılı öbür dinler üzerine de açıklamalar yapmıştır. Mesela Musevilik için şöyle der: "Yahudi dini her zaman belli bir katı inançlılığı, bunun yanısıra da özgür bir akıllılığı ve canlı faaliyeti yaymaya devam edecektir." (*Divan, Noten und Abhandlungen. Mahmut von Gasna*)

Hıristiyanlığın İslâmiyet'le ortak yanı üzerinde dururken Lessing'i, Spinoza'yı tammış bir düşünür olduğunu hissettirir: "Hıristiyanlık öğretisi: Tanrı'nın iradesi olmadan hiçbir serçe çatıdan düşmez misali, Müslümanlık öğretisiyle aynı kaynaktan çıkar ve en küçük şeyi bile göz önünde tutup iradesi ve izni olmadan hiçbir şeyi yaptırmayan bir kadere dayanır." (Eckermann, 11.4.1877)

Şark kaynaklı dinler üzerinde alıntıladığım görüşlerinin yanısıra özellikle Fars edebiyatı, *Batı-Doğu Divanı*'nda üslûpta, motiflerde, kurguda etkisini gösterir. Hafız'm eserini Hammer-Purgstall'ın Almanca'ya çevirisinden okuyan Goethe, şiirlerini şark şairlerinin şiir demetlerini divan adı altında toplamaları gibi *Batı-Doğu Divanı* olarak adlandırmıştır. Eserinde Doğu ve Batı kültürlerinin buluşmasını amaçladığını belirtmiştir. Fars şairi Hafız'dan esinlendiği: duygu, bedence ve ruhça gençleşmedir.

Bu şiirlerdeki sevgili Suleyka, Goethe'nin Ren bölgesindeki gezisi sırasında âşık olduğu Mariane Jung'dan esinlenmedir. *Batı-Doğu Divanı* üzerine açıklamalarında söylediğine göre Şark dünyasında ilgisini çeken özellik, orada "her şeyin duyusal ve duyusal üstü arasında gidip gelen bir görüş" olmasıdır. Eser, on iki bölümdür ve "Şairin Kitabı" başlıklı ilk bölüm, Avrupalı şairin kendi dönemindeki politik kargaşadan kaçıp Şark kültürüne bir bakıma sığınışını dillendirir. *Batı-Doğu Divanı*'nın daha iyi anlaşılması için yazdığı açıklamada eserdeki ruh-beden, gençlik-yaşlılık kutupluluğunun gerilimini, aktarmalı ifadeyi vurgular.

Bir Goethe araştırmacısı olan Katharine Mommsen, onun Şark dünyasına ilgi ve sempatisini *Batı-Doğu Divanı*'ndaki Hafız'dan başka, bu eserde olduğu gibi başka eserlerinde de varlığını hissettiren *Binbir Gece Masalları*'nın izlerinde de araştırmış ve belgelemiştir. Goethe, mizacında annesinden aldığı yeteneğin "hayâl gücü, yaratma sanatı" olduğunu söylerken masal türüne, hayatı boyunca süren yatkınlığını belirtmişti. Binbir Gece Masalları'na ilginin ötesinde bir düşkünlüğü olduğuna şaşmamak gerekir. *Goethe Der ki* kitabıma aldığım sözleri arasında masal türü üzerine olanlarını tekrarlamak isterim. Şöyle diyor:

> En boş masalın bile hayâl gücü için büyük bir çekiciliği vardır ve en küçük öz de akıl tarafından şükranla kabul edilir. (Dichtung und Wahrheit)
>
> Masalın bir hakikat yanı vardır ve olmalıdır da. Aksi halde o, masal değildir. (Frederike Deser'e, 13.2.1769)
>
> Masal odur ki, bize olmayacak olayları olabilir ya da imkânsız şartlar altında olabilir gösterir. (Max und Refl. 1046)

Binbir Gece Masalları'nda Goethe'yi çeken, Şehrazad'ın hayâl gücü büyüsünün yanısıra oradaki gerçekle kurulan bağlar olmuştur. Goethe' den sonra Şark dünyasına ilgi duyup bunu eserlerine yansıtan şair ve yazarların yararlandığı kaynaklar başta Arap ve Fars edebiyatından çeviriler yapan oryantalistlerken artık onlara eşlik eden önemli bir Alman yazar: Goethe vardır. Belki de Goethe, bu ilgiyi ateşleyen, Şark klasiklerini çevirilerinden okuma hevesi uyandıran şairdir. Onun yabancı edebiyatların tanıtılmasında edebî çevirinin önemini ne kadar takdir ettiğini ifade eden sözlerinden bir ikisini anmak yerinde olacaktır. Goethe diyor ki: "Bir milletin, yabancı eserleri kendi diline çevirmesi onun en önemli kültür adımıdır.", "Her edebiyat, yabancı katkısıyla yeniden tazelenmezse, sonunda kendi içinde sıkıcı olmaya başlar."

Şark dünyasına, şark edebiyatına ilgisini Arapça ve Farsça'dan Al-

mancaya çevirilere borçlu oluşunu mizahî bir söyleyişle şöyle dile getirir. "Çevirmenleri meslekten çöpçatanlar olarak görmeli: Yarı peçeli bir güzeli bize son derece sevimli diye överler ve orijinale karşı önüne geçilmez bir eğilim uyandırırlar."

On dokuzuncu yüzyılın Junges Deutschland (Genç Almanya) ekolünden Heinrich Heine'nin (1797-1856) "Almansor" başlıklı trajedisi (1821), Granada'da İspanyollar'la Berberiler arasındaki mücadele yıllarını konu alır. Trajedinin kahramanı Almansor, büyükbabası Ali'nin himayesinde büyüyen Suleyma ile nişanlanmıştır. Bu nişanlılık iki ailenin bağlarını kuvvetlendirecektir. Ama Berberiler İspanyollar tarafından takip edilir olunca Almansor'un babası onu da yanma alarak İspanya'yı terk eder. Suleyma ise babalığıyla Hıristiyanlığa geçer. Yıllar sonra ülkesine dönen Almansor eski nişanlısı, yeni adıyla Donna Clara'nın bir İspanyol'la evlenmek üzere olduğunu öğrenir. Buluştuklarında eski aşkları alevlenir ve Almansor Suleyma'yı düğün töreninde kaçırır. Ama şimdi dinleri farklı olduğundan tek çareleri birlikte ölmektir.

Trajedinin konusu, Endülüs'de Müslümanlar'ın son kalesi olan Granada'da geçer. Eserde tarihî gerçeklikten çok karakterlere ve "şark havası" na önem verdiğini belirten Heine, aslında Museviler'le Müslümanlar'ın birbiriyle kader birliği içinde oluşunu, eserinin kahramanı Almansor'a hayranlığında ortaya koymuştur. Heine'nin amaçladığı "şark ruhu"nu yansıtmada başvurduğu çeviri, Anton Theodor Hartmann'a aittir. 1802 yılında Almanca'ya çevrilen eser, "Muallâka", Arap edebiyatının "Cahiliye Dönemi" denilen İslâmiyet öncesinin en çok sevilen şiirlerini içermektedir. Çevirmen çok sayıda açıklamalar ve notlarla o dönem Arapları'nın yaşayışları hakkında bilgilerle çevirisini zenginleştirmiştir. Bu trajedisinin dışında Heine, "Şarkılar Kitabı"nda da Arap kültürünün yansımasını gerçekleştirmiştir.

Heine'nin Goethe ve Fars edebiyatıyla bağını da 1819 yılında yayınlanan *Batı-Doğu Divanı*'ndaki Leyla ile Mecnun arasındaki platonik aşk hikâyesi ortaya koyar. Bu hikâye yine Hartmann'ın "Mecnun Leile" çevirisiyle Almanca'ya kazandırılmış ve Heine'ye şark sembolleri konusunda kaynaklık etmiştir. Ayrıca *Binbir Gece Masalları* da ona Arap ve Fars kültürünü tanıtmıştır. Başka bir masal yazarı Wilhelm Haufft (1802-1827) Alman Romantizmi'nin ünlü masalcısı olarak çok kısa ömrüne kalıcı üç masal yıllığı sığdırmıştır. Bu masal yıllıklarının her birinde birer çerçeve hikâye bulunur. Bunların birincisi "Kervan"dır ve "Halife Leylek", "Hortlaklar Gemisi", "Koparılmış El", "Fatma'nın Kurtarılması", "Küçük Gıtgıtgıdak", "Sahte Prenses" başlıklı masalları içerir. Hepsi Şark atmosferi taşıyan bu masallarsa çölde ilerleyen tüccar kervanları ve

o tüccarların akşamları birbirlerine anlattıkları masallardır.

Alman şarkiyatçıları arasında Rückert (1788-1866), Doğu edebiyatlarından çevirileriyle yararının dokunmasının ötesinde bizzat yaratıcı yazar ve şair olarak da adını duyurmuştur. Şemseddin Hafız'dan, Nizami'den, Hariri'den, Ebu Tamm'dan çevirilerinin yanısıra, kendisi *Brahmanın Bilgeliği* başlıklı 6 ciltlik bir didaktik eser vermiştir. 1836-1839 yılları arasında yazdığı bu manzum eser, Goethe'nin izinde bir Sanskrit bilgelik şiir demetidir. Eser, Rückert'in okuyucuya hitabeden bir monoloğuyla biter ve yazdıklarının "fikirlerden ziyade fikir tohumları" olduğunu belirtir. Sanskritçe'den Almanca'ya yeni ifadeler kazandırıp Almancayı zenginleştirmek isteyen bir filologdur Rückert bu eserinde.

Rückert, Erlangen ve Berlin'de Oryantalistik kürsülerinde ders vermiş, Mevlana'dan gazeller çevirdiği gibi Kuran'dan çevirdiği bölümler, ölümünden sonra 1888 yılında yayınlanmıştır.

19. yüzyıl Alman edebiyatında Şark, daha çok Yakın Doğu iken 20. yüzyılda, Yeni Romantizm akımının temsilcilerinden Hermann Hesse'de (1877-1962) kendini Uzak Doğu olarak gösterir. Onun Hindistan seyâhati 1911 yılına rastlar. Uzak Doğu'dan esinlenerek yazdığı roman *Siddharta*'yı yazmaya ise ancak sekiz yıl sonra 1919'da başlar. Hindistan'a gitme kararı bir çeşit kaçıştır. Avrupa'nın içinde bulunduğu çalkantılardan uzaklaşmak ister. O sıralar Hindistan'a seyâhat, yazarlar arasında yaygınlaşmıştır. Hesse de ressam Sturzenegger'le birlikte Uzak Doğu'ya açılır. Seylan'dan bir dostuna yazdığı mektupta oranın tam bir Binbir Gece Masalı olduğunu, sıcak, rengârenk ve afyon gibi uyuşturucu olduğunu anlatır. Singapur'dan Güney Sumatra'ya, oradan da yukarıya, Palembang'a geçer. Amaçladığı, "Asya halk hayatı" izlenimleri edinmektir. Hintliler'den ve Malezyalılar'dan pek hoşlanmamışken Çinliler'den etkilenir. Bu seyâhatinden on yıl sonra, Hindistan ve Çin'e asıl yolculuğunun gemi ve trenle değil "sihirli köprüler" üzerinden olduğunu ve bu köprüleri kendisinin kurduğunu belirterek şunları söyler: "Avrupa'dan kurtulmaya çalışmaktan, Avrupa'ya kalbimde düşman olmaktan vazgeçmeliydim; hakiki Avrupa'ya ve hakiki Şark'a kalbimde ve aklımda sahip olmalıydım ve bu yine yıllar sürdü; acı, huzursuzluk, savaş yılları, çaresizlik yılları."

Siddhartha, işte Hesse'nin bu anlamda kendisinin kotardığı Uzak Doğu felsefesinin ürünüdür. Eser 1922 yılında yayınlanır. Konusu asil bir Hintli ailenin oğlu olan Siddhartha'nın ülkesini terk edip bir "takva" (çileci tarikat) grubuna katılması etrafında döner. Yetiştiği manevî dünyanın kendisine yetmediğini fark etmiştir, ama tövbekar olup dünyevî hayatı lanetlemesi gibi Buddha Govinda ile karşılaşması da ona özlediği bilgeliği vermez. Yolculuğuna devam eder, kibar fahişe Kamala'da şehveti tanır.

Kamala ona ticaretin sırlarını öğretir. Siddhartha zengin ve güçlü olur ama bundan da sıkılır, Kamala'yı terk eder. Bir çeşit Bildungsroman olarak kurgulanmış bu romanda Hesse, kahramanına sandalcı Vasudeva'nın yardımcısıyken "nehrin sırrı"na ermesini, şeylerin değişimlerindeki sürekliliği kavratır. Siddhartha, Sanskritçe'de hedefine ulaşmış demektir. Hesse, kahramanının ulaştığı hedefi bir hayat felsefesi olarak şöyle anlatır:

> Özlem yakınması, bilgili kişinin gülüşü, öfke çığlığı ve can çekişlerin inlemesi, hepsi birdi, her şey birbiri içine geçmişti, bütün hedefler, bütün özlemler, bütün acılar, bütün hazlar, bütün iyilik ve kötülük, hepsi birden dünya demekti. Hepsi birden hayatın ırmağıydı, yaşamanın müziğiydi.

Siddhartha işte bu "birliği", bütün seslerin bu müziğini kavradığında, "Om" sözünde ifade edilen bilgeliğe yani kemale ermek gerçekleşmişti.

Geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısında ve bu yüzyılın başlarında Oryantalistliğini yaratıcı yazarlığıyla taçlandırmasıyla Avusturyalı Barbara Frischmuth (d. 1942), Oryantalist Rückert'e benzer. Fark, Frischmuth'un yaratıcı yazarlığının, Rückert'in ise çevirmenliğinin ağırlıklı olmasıdır. Frischmuth'un bir avantajı, dilini ve edebiyatını üniversitede öğrendiği ülkeleri görmesi, yaşayışlarını gözlemleme imkânına sahip olup bu imkânı değerlendirmesidir. Bu ülkelerin başında Türkiye gelmektedir. Burslu öğrenci olarak, 1960 yılında Erzurum Üniversitesi'nde bulunmuş, hattâ bir Türk'le evlenmiştir. Viyana'da kendisiyle görüşmüş, Türkiye izlenimlerini işlediği romanı *Güneşte Gölgenin Yok Oluşu*'nu, Avusturya' daki Türk işçilerine ilişkin gözlemlerini edebîleştirdiği romanı *Pembe ve Avrupalılar*'ı dilimize çevirmiştim. Çevirileri dolayısıyla Ankara'ya gelmiş, Türk Germanistler çevresiyle de tanışmıştı.

Güneşte Gölgenin Yok Oluşu, otobiyografik bir romandır. Anlatıcı figür, Frischmuth'un kendisi gibi bir oryantalisttir. Yer, İstanbul'dur, ama belki de Türkiye çapında bir evrensellik kazandırmak amacıyla yazar, şehrin adını vermez, Beyazid Camii, Beyoğlu, Üsküdar v.b. isimleri anmakla yetinir. Roman kahramanı, Sevim ve Turgut adında biri ilkokul öğretmeni öbürü Edebiyat Fakültesi öğrencisi akraba iki gençle aynı evde oturmaktadır. Roman şimdiki zaman ve geçmiş zaman konulu iki katman biçiminde kurgulanmıştır. Bu katmanların birincisi kahramanın (dolayısıyla yazarın) izlenimlerini, gözlemlerini konu alırken ikincisi, yazarın Türk kültürüyle ilgili araştırmalarına dayalı bilgilerini değerlendirir. Kitabın sonuna düştüğü notta Frischmuth, o kaynakların belli başlılarını şöyle açıklar: "Helmut Ritter: Das Meer der Seele, Enver Behnan Şapolyo:

Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, M.Tevfik Oytan: Bektaşiliğin İçyüzü, Abdülbaki Gölpınarlı: Alevî-Bektaşi Nefesleri, Vilâyet-Name Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, Mâlik Aksel: Türklerde Dinî Resimler."

Andığı bu kaynaklar olmasaydı romanını yazamayacağını söylese de Frischmuth, roman tekniğine vakıf olması, kurguda etkili tablolar yaratma gücü ile aksini kanıtlıyor diyebiliriz. Ben-anlatıcının günlük hayatından, ev arkadaşlarının davranışından örnek tablolar, o yılların İstanbulu'ndan tipik görüntüler sunar. O dönemde kendi davranışlarındaki uyum çabasını özetlediği satırlarda ise toplumun gelenek ve görenekleri hakkında dolaylı olarak bilgi verir:

> Elden geldiğince az hata yapmaya çalışıyordum, hâlbuki yine de orada burada hata yapacağımı biliyordum. [...] Bana karşı çok tipik davranılıyordu. Ben de gereğini yapıyordum. Biri beni övdü mü buna layık olmadığımı ifade edecek bir kalıpla karşılık veriyordum ve vapurda kendime bir simit almışsam ve bir hamile kadına rastlamışsam tatmak ister mi diye soruyordum. Filtresiz sigarayı üstündeki amblemi yakmamak için öbür ucundan içmeye dikkat ediyordum, oysa bunu başkalarından görmemiş, daha ziyade bir yerde okumuştum. [...] Bunlar benim için, öğrenmeye hazır olduğum bir çeşit lisan olmuştu ve onları kullanmasını öğrendiğim ölçüde nasıl da yürüdüğünü görmek beni hayran ediyordu.

Frischmuth, kitabının sonuna eklediği notta yer alan kitaplardan derlediği bilgileri ise roman kişilerinin sahaflardan edindiği kitaplar ya da şair kahramanın sohbetleri bağlamında dile getirir. 1970'li yılların politik çalkantılarını, günlük hayatın parçası haline gelen kanlı tabloları da Avrupalı kız öğrenci ben-anlatıcının gözünden aktarır. Toplumsal, bireysel yaşantıları, şimdisi ve geçmişi ile Türkiye tabloları, Frischmuth'un bu eserinde Oryantalist bir romancının bilgi ve sanatını ortaya koymaktadır.

Mısır'ı Unut, yine aynı yazar Barbara Frischmuth'un en yeni romanının başlığı. 2008 yılında yayınlanan bu eserin kapağında "Bir Seyahat Romanı" notu var.

Romanın ben-anlatıcısı Valerie'ye "Mısır konulu bir şey yazmak istiyorsan Mısır'ı unut, Mısırlılar'ı düşün daha iyi" der arkadaşı Lamis. Bu sözler, romanın ilk satırlarında yer alır. Lamis'in Mısır'ı çok çok eski bir eve benzetmesinin ardından ettiği tavsiyedir bu. Mısır'a bu beşinci gidişi, Mısır'ı tanımak değil, arkadaşı Lamis'i ziyaret etmek içindir. Kahire'ye 1970'lerin sonlarında gittiğinde şimdikinden çok farklı bir hayatı vardır Mısır'ın, nüfusu da çok daha azdır. Lamis'e gelince, onun iki dünya arasında yaşayan bir Mısırlı olduğunu öğreniriz. Alman okulunda okumuş,

akademisyen bir ailenin kızıdır. Mısır ve halkı, ekonomisi, siyaseti hakkında Valerie'ye vereceği bilgiler entelektüel bir Mısırlı'nın açıklamaları niteliğindedir: Kahire'yi, müzelerini, camilerini gezerken onun açıklamaları, Valerie'de bir yazarın hayâl gücüne malzeme sunar. Mısır'daki öğrencilik yıllarında, yani 1970'lerin sonlarındaki modern giyimli Mısırlı kadınlarla şimdinin kapalıları arasındaki fark dikkatini çeker. Luksor'a uçarken uçak koltuğunda namaz kılan Mısırlılar da öyle. Kahire'deki palmiye ağaçlarının İtalya'ya özenti sonucu olduğunu düşünür, çünkü Mısırlı'nın ihtiyacı aslında gölge veren ağaçlardır, der. Uyumadan önce yatakta okuduğu Jan Assmann'ın kitabındaki ilginç bilgileri yanı başındaki kişilerin Lamis'le Hıristiyan Arap Bernhardt'ın arkadaşlığı ile birleştirir. Mısır kültürü hakkında o kitapta yazılı olan şudur:

> En nihayetine kadar –ve özellikle Grek izleri olan Hermetizm, Yeni Platonculuk ve Alşemi'de– Mısır kültürü, insanın dünya sakini oluşu ilkesine, insanın tanrısal dünya gidişatı ilkesine katılımına, birlik ve süreklilik tesisi manasındaki bitimsiz barışı ilkesine dayanır. [...] Mısırlılar'a göre evren hiçlikten değil 'bir'den, farklılaşmamış en eski birlikten, 'Nun'dan doğmuştur ve ona zamanın sonunda geri dönecektir.

Valerie, Kahire'de öğrencilik yılları sırasında aşık olduğu Abbas'la evlenmiş olsaydı hayatı nasıl olurdu sorusunu sık sık düşündüğü gibi bir Mısırlı'yla evlenip orada kalan kadınların hikâyelerini de dinler. Bu hikâyeler ona Mısır'ın insanları hakkında bilgi verecektir. İlginç olan bu hikâyelerin kahramanları hep gençliğinde Avusturya üniversitelerinde birbiriyle tanışmış Avusturyalı hanımlarla Mısırlı erkeklerdir. Romanın özü, sonunda bir kutlama eğlencesinde bir araya gelen bu topluluğun temsilcisi olarak Valerie ile Lamis vedalaşırlarken Lamis'in söylediği şu sözlerdir: "Bir Viyana kahvesinde Mısır'ı özlemekten daha güzel bir şey olamaz. Bir dahaki sefere ben de orada olmak isterdim."

Doğu ile Batı arasında gidip gelen, çok kültürlülüğün tadına varan insanlardır Frischmuth'un roman kahramanları.

Frischmuth bu en yeni romanının kurgusunda Türkiye konulu *Gölgenin Güneşte Yok Oluşu*'nu hatırlatan bir anlatım tekniği izler. Coğrafyası, kültür tarihi, dünü bugünü ile bir Müslüman halk, aydınları açısından değerleri ve anlatı dokusunda sık sık kendini gösteren bir aşk hikâyesi. Rüyalarla, hayâl gücü ile beslenen gerçeklik tabloları, Oryantalist bir yaratıcı yazarla karşı karşıya olduğumuza işarettir.

Sonuç

Alman edebiyatında Şark konusunun çeşitli akımlarda çeşitli yorumlarla yeni eserlere kaynaklık ettiğini örnekleriyle gördük. Ve yine gördük ki bunların temelinde Alman Şarkiyatçıları'nın yani Şark dilleri ve edebiyatları uzmanlarının Alman kültürüne kazandırdıkları edebî çeviriler var. Goethe örneğinde ilk kaynak çeviri bir Fransız Oryantalist'in çevirisiydi. Ama Fransızca bir Avrupa dili olarak aydın bir Alman için hiç de yabancı değildi. Öte yandan önemli bir nokta, yabancı dillerden yapılan edebî çevirilerin yaratıcı yazar ve şairlerce izleniyor olmasıdır. Verdiğimiz örnekler o çevirilerden esinlenmiş eserlerdir ve yeni konulara kaynaklık etmiştir. Yirminci yüzyılda Hesse ve günümüzde Barbara Frischmuth örneğinde olduğu gibi gelişen seyâhat imkânları sayesinde yazarların belki okuyarak edindikleri bilgilerin uyandırdığı merakla Doğu'ya bizzat seyâhat ederek Şark imajlarını biçimlemeleri söz konusudur. Bunun dışında o tür uzak gezilerden döndüklerinde kaleme aldıkları gezi notlarını yayınlayan çok sayıda yazar vardır. Henüz edebîliği kuşkulu olan gezi notlarında nasıl bir "Şark" imajından söz edilebileceğiyse başka bir inceleme konusu olabilir. Ama son olarak üzerinde durduğum *Mısır'ı Unut,* edebîliği kesin bir gezi romanıdır.

Kaynakça

Aytaç, Gürsel. *Goethe der ki*, 6. Baskı, Doğu-Batı Yay., 2011

Frischmuth, Barbara, *Das Verschwinden des Schattens in der Sonne*, (*Güneşte Gölgenin Yok Oluşu*) Çev. Gürsel Aytaç, Gündoğan Yay, 1990

--- *Kai oder die Liebe zu den Modellen* (Pembe ve Avrupalılar), Çev. Gürsel Aytaç, Gündoğan Yay. 2000

--- *Vergiss Aegypten*, Aufbau Verl. 2008

Goethe, Wilhelm, *Westöstlicher Divan - Tausend und Eine Nacht*

Hesse, Hermann, *Siddhartha*

Hoffmann, E.T.A. *Der Goldene Topf*

Lessing, *Nathan der Weise*

Mommsen, Katharine, *Goethe und die Arabische Welt*, Insel Verl. 1988 *Goethe und 1001 Nacht*, Suhrkamp verl. 1981

DOĞUBATI

Düşünce Dergisi

1. Devlet
2. Doğu Ne? Batı Ne?
3. Gericilik Nedir?
4. Etik
5. Kamusal Alan
6. Kaygı
7. Akademi ve İktidar
8. Türk Toplumu ve Gelişme Teorisi
9. Söylem Üstüne Söylem
10. Binyılın Muhasebesi
11. Âraftakiler
12. Akademidekiler
13. Hukuk ve Adalet Üstüne
14. Avrupa
15. Popüler Kültür
16. Geç Aydınlanmanın Erken Aydınları
17. Ekonomi
18. Küreselleşme
19. Yeni Düşünce Hareketleri
20. Oryantalizm - I ve II
21. Yeni Devlet Yeni Siyaset
22. Edebiyat Üstüne
23. Kimlikler
24. Savaş ve Barış
25. Gelenek
26. Aşk ve Doğu
27. Aşk ve Batı
28. İdeolojiler - 1
29. İdeolojiler - 2
30. İdeolojiler - 3
31. İdeolojiler - 4
32. Bir Zamanlar Amerika
33. Ortaçağ Aydınlığı
34. Akdeniz
35. Entelektüeller - I
36. Entelektüeller - II
37. Entelektüeller - III
38. Milliyetçilik - I
39. Milliyetçilik - II
40. Antik Dünya Bilgeliği
41. "Medeniyetler Çatışması"
42. Bir Zamanlar Amerika - II
43. Şiddet
44. Etnisite
45. II. Meşrutiyet "100. Yıl" - I
46. II. Meşrutiyet "100. Yıl"- II
47. Cumhuriyetçilik
48. Kişinin Kendisiyle Savaşı
49. Romalılar - I
50. Romalılar - II
51. Osmanlılar - I
52. Osmanlılar - II
53. Osmanlılar - III
54. Osmanlılar - IV
55. Karl Marx
56. Psikanaliz Dersleri
57. Türk Liberalizminin Eleştirisi
58. Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi
59. Türk Sosyalizminin Eleştirisi

Önceki sayıların temini ve her türlü bilgi için
e-mail; dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com
Tel: 0(312) 425 68 64 / 425 68 65



GİRİŞ
MEHMET AYDIN
Varoluşçuluk ya da Gnostizm:
Bir Tartışmaya Davet

"OM"
DAİSETSU TEİTARŌ SUZUKİ
Zen Nedir?

VEDAT ŞAFAK YAMI
Çin'de Zen-Budizm

KORHAN KAYA
Masallarda Budist "Merhamet" Motifi

"MANİ"
KUBİLAY ATİK
Japonya, Kapalı Ülke, İdeoloji ve Din

ALİ VOLKAN ERDEMİR
Japon Toplumu ve Doğa

"PADME"
SADIK ARMUTLU
Fars Şiirinde Bir Tanrı Üç Peygamber

BURAK ÇINAR
Doğu'nun Sürpriz Zaferleri

BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA
İslâm Tıp Felsefesi/Teorisi -Doğu'nun Özgün Sanatı İslâm Tıbbı-

"HUM"
MEŞDİ İSMAYILOV
Rus Entelijansiyasının Doğu Algısı:
Başlangıcından Avrasyacılığa Kadar

GÜRSEL AYTAÇ
Alman Edebiyatında "Şark"

ISSN 1303-72420-0