

PAPER DETAILS

TITLE: HAS-BAGÇEDE 'AYS U TARAB'DA KLASİK TÜRK EDEBİYATININ İRANÎ MENSEİ TEZİ

AUTHORS: Bünyamin TAS

PAGES: 67-93

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/668054>

Yayın Geliş Tarihi: 09.11.2018
Yayına Kabul Tarihi: 09.01.2019
Online Yayın Tarihi: 20.03.2019
http://dx.doi.org/10.16953/deusosbil.480956

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
Cilt: 21, Sayı: 1, Yıl: 2019, Sayfa: 67-93
ISSN: 1302-3284 E-ISSN: 1308-0911

Araştırma Makalesi

HAS-BAĞÇEDE 'AYŞ U TARAB'DA KLASİK TÜRK EDEBİYATININ İRANÎ MENŞEİ TEZİ

Bünyamin TAŞ*

Öz

Menşe tartışmaları, modern edebiyat tarihlerinin yazılmaya başlandığı 19. yüzyıldan itibaren, ulusçuluk akımının da etkisiyle, edebiyat tarihlerinin ilk ve en önemli meselesi haline gelmiştir. Söz konusu tartışmalar, ileri sürülen problemin tabiatı gereğince, sanat eserinin kıymetini sanatın kendi kuralları çerçevesinde değerlendirmek yerine eserin ait olduğu edebî geleneğin tarihî gelişim çizgisi ile ulusal tarih/siyaset arasında güçlü bir bağ kurmaya odaklanmıştır. Böylece eserlerin anlam ve biçim katmanındaki muhtelif unsurların milliyetini tayin etme çabası ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda klasik Türk edebiyatı merkezli modern araştırmaların/tartışmaların önemli bir kısmı da menşe problemine hasredilmiştir. Araştırmaların temel meselesinin çok spesifik olduğu durumlarda bile araştırmacıların kendilerini bir şekilde menşe tayiniyle ilgilenmek zorunda hissettikleri görülmektedir. Künyesinden ve takdim yazısından açıkça anlaşılacağı üzere Osmanlı seçkinlerinin eğlence hayatını ve bu hayatın ayrılmaz bir parçası olan şiir ve şair konularını ele alan Has-bağçede 'Ayş u Tarab'ın da ilk mevzusu menşe tayinine ayrılmıştır. Halil İnalçık, Osmanlı seçkinlerinin eğlence hayatının en somut mekânı olan işret meclisi geleneğinin hem şekil hem de muhteva yönünden temel olarak İslam öncesi İran kültürünün bir uzantısı olduğunu ve dolayısıyla işret meclislerinin vazgeçilmez bir unsuru olan klasik şiirin de büyük ölçüde İranî gelenekten beslendiğini ileri sürmektedir. Bu çalışmada, Halil İnalçık'ın Has-bağçede 'Ayş u Tarab'da ileri sürdüğü İranî menşe tezinin mesnetleri ve bu mesnetlerin söz konusu tezi destekleyip desteklemediği tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Has-bağçede 'Ayş u Tarab, Klasik Türk Edebiyatı, İranî Menşe.

THE IRANIAN ORIGIN DISCOURSE IN THE CLASSICAL TURKISH LITERATURE BASED ON HAS-BAĞÇEDE 'AYŞ U TARAB

Abstract

Discussions on origin became the first and foremost problem of literary history due to the effect of nationalist movement since 19th century with the onset of modern

Bu makale için önerilen kaynak gösterimi (APA 6. Sürüm):

Taş, B. (2019). Has-bağçede 'Ayş u Tarab'da klasik Türk edebiyatının İranî menşei tezi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21 (1), 67-93.

* Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ORCID: 0000-0002-0501-6496, bunyamintas@yandex.com

literary histories. Rather than acknowledging the significance of a literary work in terms of its artistic features, the aforementioned discussions focused, due to the nature of the problem, on forming a strong bond between the historical development of the movement that the work belongs to and the national history/politics. It resulted in the struggle to locate the nationality of the various elements in semantics and genre of a work. In this regard, a significant amount of the modern research/discussion which was centered on classical Turkish literature has been allocated to the problem of origin. It can be stated that researchers feel to be compelled to delve into determining the origin of a work even if their subject matter is clearly specific and different. The first topic of *Has-bağçede 'Aş u Tarab* is reserved for determining origin while the work itself handles, as its impressum and preface states, the leisure life of the Ottoman elite and its inseparable companions, poetry and poet. Halil Inalcik states that the tradition of *majlis-e 'ishrat*, the most palpable location for the Ottoman elite's leisure life, is basically an extension of pre-Islamic Iranian culture in terms of both structure and content. Therefore, he suggests that classic poetry which was an indispensable element of *majlis-e 'ishrat* mostly derived from Iranian tradition. This study aims to discuss the fundamentals for the discourse of origin as stated by Halil Inalcik in *Has-bağçede 'Aş u Tarab* and if they support the discourse in question.

Keywords: *Has-bağçede 'Aş u Tarab, Classical Turkish Literature, Iranian Origin.*

GİRİŞ

İlk dönem modern edebiyat tarihlerinin çoğunda klasik Türk edebiyatının menşei İran edebiyatında aranmıştır. E. J. W. Gibb, Osmanlı muhitinde gelişen klasik Türk edebiyatının İran taklidiyle başlayıp başarısız bir Türkleşme çabasının akabinde renksiz bir İranleşmeyle son bulduğu görüşündedir (1999: I-II/28-29). Gibb'e göre bu etkilenme, biçimsel düzeyin çok daha ötesinde, “*ne düşüneceklerini ve ne şekilde düşüneceklerini öğrenmek için de*” İranlılara müracaat etme seviyesinde gerçekleşmiştir (I-II/33). M. Fuad Köprülü'ye göre klasik Türk edebiyatı yüzyıllarca Acem edebiyatını örnek alırken “*Yalnız Acem kelimeleri, Acem vezni, Acem nazım şekilleri değil, hatta Acem ruh ve zevki de edebiyatımıza hükümrân*” olmaya başlamıştır (1981: 117). Ağâh Sırrı Levend, klasik Türk edebiyatını, bütün unsurlarını İran edebiyatından alan taklidî bir edebiyat olarak tanımlar (1980: 638). Vasfî Mahir Kocatürk, klasik edebiyatı Türklerin kendi ruhuna yabancı ve İran işi (İrankârî) bir edebiyat olarak görür (1964: 119). Nihad Sâmî Banarlı, mezkûr isimlerden farklı olarak, klasik Türk edebiyatına mensup olan sanatkarların bilhassa İranlı üstatların eserlerini örnek aldıklarını belirtmekle birlikte (1983: I/127) bu durumu bir zaaf şeklinde algılanan taklit kavramıyla ifade etmek yerine, “*eski üstatlara saygı ve bağlılık*” şeklinde tezahür eden “*üstün bir klasik sanat terbiyesi*” şeklinde ifade etmiştir (I/134).

Her ne kadar Köprülü, Levend ve Banarlı klasik Türk edebiyatının İranî menşeinden söz etmiş olsalar da bunun yanında her üç araştırmacının da genel/ulus üstü bir klasik İslam edebiyatı anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Köprülü, “*İslam ortak medeniyeti*”nin bir mahsulü olan bu edebiyatta “*İslam medeniyetinin*

müşterek hatlarını görmemenin kabil olmadığı”nı belirtmiş ve bu noktadan hareketle “İslamî edebiyatı klasik bir edebiyat saymak zaruridir” sonucuna ulaşmıştır (99-100). Levend, “ümmeî çağı edebiyatı” olarak tanımladığı bu edebiyatın İslamî hükümlere dayandığını, “Eski metinlerde hemen hiçbir sayfa yoktur ki içinde Kur’an’dan bir ayet, [Hz.] Peygamber’in hadisinden bir cümle bulunmasın ve düşünceler buna bağlanmış olmasın (2014: 24).” şeklinde ifade etmiştir. Levend, yukarıdaki cümlelerin devamında klasik Türk edebiyatının teşekkül ettiği kültürel ortamın dayanağını tefsir, kelam ve fıkıh gibi İslamî bilimler olarak takdim etmiştir. Aynı kitabın ilerleyen bölümlerinde ise Türk, Arap ve İran edebiyatlarının “İslam uygarlığı çerçevesi içinde İslamî edebiyat adı altında” toplandığını kaydetmiştir (48). Banarlı, “İslamî Türk edebiyatı” şeklinde adlandırdığı klasik Türk edebiyatını ortak İslam medeniyetinin bir şubesi olarak takdim etmiştir (I/127). Banarlı da tıpkı Levend gibi klasik Türk edebiyatının kaynakları için İslamî ilimlerin mektebi olarak belirttiği mescit ve medreseden neşet eden Kur’an-ı Kerim, hadis, tefsir, fıkıh, kelam, siyer ve tasavvufa işaret etmiştir (I/102-125). Bu dikkatlerden hareketle her üç araştırmacı da edebiyat tarihlerinin klasik Türk edebiyatı tarihi bölümlerini bu edebiyatın temel kaynağı olarak gördükleri Arap edebiyatının tasviriyle başlatmıştır. İranlıların elindeki şiir malzemesinin büyük oranda Araplardan adapte edildiğini ifade eden E. Gibb de İslamî klasik edebiyatın Arap kökenlerini kabul eder görünmektedir (I-II/63).

Mezkûr müelliflerin konumuz bağlamında asıl dikkat çekmek istediğimiz yaklaşımları ise İran edebiyatı hakkındaki yorumlarıdır. Köprülü ve Levend, ulus üstü klasik bir İslamî edebiyatın varlığını ve bu edebiyatın Arap kökenlerini teyit etmekle birlikte, klasik İslam edebiyatı çerçevesinde konumlandıkları klasik İran edebiyatını özgün, klasik Türk edebiyatını ise tamamen taklit ürünü olarak görmektedirler. Köprülü, daha eski dönemler bir yana Sasanîler zamanından bile İran’ın “din dışı” şiirinin herhangi bir kalıntısının bugün mevcut olmadığını söylemesine rağmen klasik İran edebiyatının orijinallliği sadedinde şu yorumu yapmaktadır:

“Böyle olmakla beraber elde kalan dinî ve lisanî vesikalarla birtakım tarihî bilgiler, bize Sasanîler devrindeki İran edebiyatı hakkında oldukça açık bir fikir verebilir ki, esasen, İslamî İran edebiyatını umumi hatlarıyla anlamak için en ziyade lazım olan da budur (110).”

Köprülüye göre İran ruhu, İslami şekiller altında kendi milli varlığını muhafaza etmekle kalmamış, İslamiyet’e de o ruhtan birçok şey vermiştir (112). Aynı doğrultuda Levend de İran edebiyatının dil, vezin ve şekil açısından kesintisiz bir şekilde Arap edebiyatının tesiri altında bulunduğunu söyleyip öz bakımından bu etkinin geçici ve yüzeysel olduğunu ifade etmiştir. Klasik Türk edebiyatı ise her bakımdan Arap, özellikle de İran edebiyatının derin ve kesintisiz bir tesiri altında kalmıştır (2014: 49). Klasik İran edebiyatının orijinallliği ve dolayısıyla milliliği hususunda Banarlı da Köprülü ve Levend’le hemfikirdir. Banarlı’ya göre İslam’dan

sonra gelişen İran edebiyatı, aldığı millî ve mahallî renklerle Arap edebiyatından büyük farklarla ayrılmıştır. Dahası, Yeni Farsçayla yapılan edebiyat, dirilen İran ruhunu Arap medeniyetine aşılayıp Arap edebiyatını da tesiri altına almış, gazeli dirilterek Araplara yeniden aşk ve şarap şiirleri söyletmiştir.¹ Köprülü gibi Banarlı da Yeni Farsça ile söylenen şiirlerde Sasanî dönemi İran şiirinin etkisinden söz etmiş, fakat İslam öncesi İran şiirinin mevcudiyeti problemine dair herhangi bir yorum yapmamıştır (I/132). E. Gibb de Farsça şiir sisteminin Arap fatihlerin getirdiği tutukluktan kurtulmayı başarıp kendi güvenli alanını tesis edebildiğini söyleyerek İran şiirinin orijinalliğini vurgulamıştır (I-II/34). Farsça edebiyatın özgünlüğü bağlamında, İranlıların, Arapların karakteristik özelliklerinden ve eğilimlerinden birçoğunu benimsedikten sonra da olsa entelektüel ve ırkî bağımsızlıklarını kurabildiklerini söyleyen H. Gibb de mezkûr müelliflerle aynı fikirdedir (2017: 15).

Köprülü ve Levend, klasik İran edebiyatının özgünlüğü ve klasik Türk edebiyatının da bütünüyle taklit olduğu yönündeki görüşlerini edebî metinlerden ve tarihî vesikalardan faydalanarak temellendirme yoluna gitmemişlerdir. Aynı şekilde Banarlı da dirilen İran ruhunun niteliği ve Arap edebiyatına etkisi konusunda herhangi bir kaynağa atıf yapmamıştır. Her üç araştırmacının da genel/ulus üstü klasik İslam edebiyatı ve bunun temelindeki Arap edebiyatı kabulüne sahip oldukları görülmekle birlikte aynı zamanda İran'ın bu klasik gelenek içinde kendine özgü bir edebiyat yaratmış olduğuna yönelik yaklaşımları da vardır. Köprülü ve Banarlı'nın yaklaşımı İran edebiyatı özelinde yukarıda tasvir edilenden fazlasını da içermektedir. Zira Köprülü'ye göre İran edebiyatı şekli olarak İslamî görünmekle birlikte, ruh bakımından İran'a aittir ve İran, bu ruhu İslamiyet'e de aktarmıştır. Aynı minvalde Banarlı da Arap medeniyetini aşılayan bir İran ruhundan ve bu ruhun Arap edebiyatını etki altına alması durumundan söz etmiştir.

Klasik İran edebiyatının klasik Türk edebiyatına tesiri mevzusu Halil İncalcık tarafından da tartışma konusu edilmiştir. İncalcık, *Has-bağçede 'Ayş u Tarab Nedîmler Şâirler Mutribler* adlı kitabında,² “sarayın beğenisini çeken, sarayın

¹ Banarlı, gazeli klasik İslam edebiyatında İranlıların dirilttiğini söylerken Andrews daha da ileri giderek gazelin İran menşeli olmasını yüksek bir ihtimal olarak değerlendirmektedir: “gazel türünün, kökleri İslam öncesine giden bir Fars icadı olması ve sonradan Arap ölçü ve formları içinde yeniden doğmuş olması hayli yüksek bir ihtimaldir (2014: 16).” Andrews, bu ihtimalin neden kaynaklandığını ise açıklamamıştır. Gazelin Arap kökeni, Emevî dönemindeki gelişimi ve buradan da Farsça edebiyata intikali hususunda ayrıntılı bir araştırma için bk. Armutlu, 2014. Ayrıca Yeni Farsçayla şiir söyleyen ilk şairlerin Arap şairlerini üstat ittihaz etmeleri ile Arapça şiirlerden yaptıkları çeviri ve intihaller hususunda bk. Kartal, 2016: 29-47.

² Kitap, daha önce Kültür Bakanlığı tarafından yayımlanan Türk Edebiyatı Tarihi adlı yayının Osmanlı dönemi Türk edebiyatı bahsinde “Klasik edebiyat menşei: İranî gelenek, saray işret meclisleri ve musâhib şâirler” (2006: I/221-282) başlığıyla kaleme alınan yazı ile *Şâir ve Patron* (2003) kitabının terkibinden müteşekkildir. Muhtevada önemli bir

himayesinde, padişahın caize alan şairler tarafından ortaya konan (XII), işret meclislerinde gelişen ve zariflere hitap eden İranî geleneğin temsilcisi (276)” bir edebî gelenek şeklinde tanımladığı klasik Türk edebiyatının menşei meselesini ele almış ve kitabın ilk bölümünü teşkil eden ilk başlıkta klasik edebiyatın kökenini peşinen *İranî gelenek* şeklinde ilan etmiştir. Kitabın ismine ve konusuna bakınca, okuyucuda, söz konusu menşe tartışmasının sadece işret meclisi geleneği ve bu geleneği konu edinen şiirler üzerine yoğunlaşacağı beklentisi oluşmaktadır. Ancak ilgili bölümün “*Klasik Edebiyatın Menşei: İranî Gelenek*” başlığıyla takdim edildiği ve içerikte de sadece klasik Türk edebiyatının değil, bütün bir İslamî klasik edebiyatın menşeinin tartışma konusu edildiği görülmektedir.

Klasik İslam edebiyatının, edebiyat tarihçileri tarafından kayıtsız kalmamayan Arap kökenleri, İnalçık tarafından fazla kayda değer görülmemiştir. Dolayısıyla İnalçık, klasik İran edebiyatını da büyük oranda var edip besleyen ulus üstü bir klasik İslam edebiyatı tasavvuruna pek itibar eder görünmemektedir. İnalçık, *Has-bağçede 'Ayş u Tarab'da* klasik edebiyatın menşeiini kendi tabiriyle *kadim İran'da*³, yani İslam öncesi İran'da aramaktadır. Okuyucu, kitabın önsözünden ve takdim yazısından itibaren bu teze hazırlanmaktadır. Takdim yazısında kitabın tanıtımı sadedinde sarf edilen ilk cümlede İranî menşe tezine atıf vardır:

“Osmanlı sarayında padişahın has-bağçede geçirdiği hoş vakitleri ve bu âdetin İslam öncesi İran imparatorluğundan Emevî, Abbasî ve Timurî saraylarına uzanan köklü geleneğini, o dönemlerde yazılmış değerli kaynaklardan derleyerek sunan bir çalışma.”

Aynı şekilde önsözde de okuyucunun dikkati İslam öncesi İran geleneğine çekilmekte ve Osmanlı yüksek saray kültürünü temsil edenlerin etik ve yaşam kurallarının menşe itibarıyla kadim İran'a çıktığı vurgulanmaktadır (XII). Önsözde serdedilen bu fikrin, kitabın adının çağrıştırdığından daha kapsamlı bir konu alanına işaret ettiği açıktır. Nitekim kitabın içeriğinde de kadim İran etkisini ifade eden buna benzer birçok genel hüküm vardır. Bu itibarla öncelikle kitapta kadim İran'ın tasviri ve genel anlamıyla İslam toplumuna tesiri hususunda sarf edilen hükümleri görmekte fayda vardır. İlgili hükümler aşağıda dört başlık altında tasnif edilmiştir.

değişiklik olmadığı için bu çalışmada yalnızca *Has-bağçede 'Ayş u Tarab Nedîmler Şâirler Mutribler'e* (2018) atıf yapılacak ve eserin künyesi, yalnızca üst başlık belirtilerek *Has-bağçede 'Ayş u Tarab* şeklinde ifade edilecektir.

³ İnalçık, “kadim İran” tabiriyle İslam öncesi İran'ını kastetmekte olduğunu belirtmiştir (3). Dolayısıyla bu çalışmada da “kadim İran” tabiri İslam öncesi İran'ına karşılık gelecektir.

HAS-BAĞÇEDE 'AYŞ U TARAB'DA KADİM İRAN GELENEĞİ

Kitapta *kadim İran geleneği* tabiriyle tam olarak nelerin kastedildiği, muhtelif vesilelerle İran geleneği olarak takdim edilen *itidal*, *işret meclisi*, *adalet* ve *idarede güçlü merkeziyetçilik* kavram ve olgularının niçin İran menşeli addedildikleri, kadim İranî geleneğe ait bilginin İslam öncesi İran'ından intikal eden hangi orijinal kaynaklardan elde edildiği ve ilgili kaynakların klasik İslam edebiyatını ne suretle inkişaf ettirdiği gibi problemler sistemli bir şekilde ele alınmamıştır. Bu sebeple konu dâhilinde birbiriyle irtibatlı, fakat kitapta dağınık şekilde bulunan hükümler, bütüncül bir fikir elde edebilmek adına aşağıdaki gibi tasnif ve terkip edilmiştir. Aşağıda maddeler halinde sunulan hükümler, kitaptan bazen olduğu gibi bazen kısaltılarak bazen de başka bölümlerdeki benzer hükümlerle birleştirilmek suretiyle iktibas edilmiştir.

Kadim İran Geleneğinin Niteliği

1. İtidal: Eski İran geleneğinde en önemli fazilet ölçüsüdür (225). *Âyîn* tabiriyle ifade edilip İslamî âdâb yazınının kaynağı olan kadim İran geleneği başlıca *Şehnâme*'de tespit edilmiştir. Bu tespite göre İranî âdâb kurallarının genel ölçüsü; incitici sözlerden kaçınma, cömertlik, bağış yapılan tarafın duygularını incitmeme gibi kuralları kapsayan itidal prensibidir (8, 11).

Osmanlı şair tezkirelerinde geçen *Rûm zurefâsı* tabiri, bu kuralları benimseyen centilmen kişiler anlamında kullanılmıştır. *Kâbüsnâme*, Germiyanlı musâhib şairlerin eserleri ve Gelibolulu Mustafa Âlî'nin [ö. 1600] *Mevâ'idü'n-Nefâ'is fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis* adlı kitabı, söz konusu geleneği sürdüren ve ilgili kuralları öğreten eserlerdir (8).

2. İşret meclisi: Şarap, musiki ve şiirden oluşan üçlü gelenek (işret meclisi), İslam öncesi Sasanî menşeden gelmektedir (8). İşret meclisi geleneği, saray ve idareye ait birçok gelenek gibi, İslam hilafeti dönemine İslam öncesi İran'ından geçip yerleşmiştir (277). İşret meclisleri kadim İran'dan kaynaklanır (34). Ömer Hayyâm [ö. 1132?], Sa'dî [ö. 1292], Hâfız [ö. 1390?] ve Nizâmî [ö. 1214?] işret meclisi geleneğinin taşıyıcısı önemli şairlerdir (23-36).

3. Adalet/Adalet dairesi: Kadim Hind-İran kaynaklıdır (19). Hind-İran devlet felsefesinin temel ilkesidir (188). Mülkün devamını temin eden bu siyaset hukuku, adaletin yerine getirilmesi için gereklidir. Bu İranî siyaset düşüncesi, Osmanlı devlet felsefesinin de temel taşıdır (104).

4. Merkezî idare ve geniş vergi kaynakları: Kadim İran devlet felsefesi, merkezî kontrolü daima daha güçlü yapmayı ve vergi kaynaklarını da sürekli genişletmeyi amaçlar. İslam devletlerindeki bürokrasi bu düşüncüyü takip etmiştir (175).

Kadim İran Geleneğinin Aktarıcıları

1. İbnü'l-Mukaffa [ö. 759]: Yaptığı tercümelerle kadim İran geleneğini sürdüren bir bürokrat (4). Eski İran-Hind geleneğini İslam kültür çevresine dâhil etmiştir (4).

2. Câhiz [ö. 869]: Eserleri sayesinde İranî gelenek, âdâb adı altında bağımsız bir edebiyat oluşturmuştur (4). Yabancı getirilerini bir Arap hümanizmi kurmak için kullanıp Hind, İran ve Yunan geleneğini mezceden ilk büyük İslam hümanistidir (Pellat'dan naklen) (6). Nizâmî, Attâr [ö. 1221], Sa'dî, Hoca Dehhânî [XIV. yüzyıl], Ahmedî [ö. 1412], Şeyhoğlu Mustafa [ö. 1414?] ve Şeyhî [ö. 1429'dan sonra] grubunun temsil ettiği edebî gelenekte Câhiz'in ansiklopedik-didaktik yönteminin izi sürülebilir (7).

3. İranlı kâtipler: Hükümdarı ve diğer yüksek idareci sınıfını etik ve davranış açısından İran menşeli geleneklere göre eğitmeyi amaçlar (4).

4. Adî b. Zeyd [ö. 600?]: Arap şiirinde aşk, musiki ve şiir geleneğinin en eski örneği ve Arap-İran kültürünün temsilcisi (5).

5. Hamriyyeler: İran aristokratik kültür geleneğinde yer alan centilmenlik kurallarının önemle anıldığı şiirler. (5). Kadim İran saray kültürünün bir parçası olan işret meclisi geleneğiyle bağlantılı edebî tür (279).

6. *Şehnâme*: Konusunu kadim İran'dan alan eser, kahramanlarının davranışlarında da kadim İran geleneğinin özelliklerini yansıtır (8, 11). Mükemmel işret meclisi tasvirleri içerir (12). *Şehnâme*'de tasvir edilen işret meclisleri, hilafet ve müteakip İslam devletleri döneminde bir saltanat ve hâkimiyet sembolü olarak ana özellikleriyle kaçınılmaz bir şekilde devam edegelmiştir (14).

7. *Kâbüsnâme*: İran civanmertlik kurallarını öğretmek için yazılmıştır (90). Kadim İran geleneğine göre yüksek zümre yaşamında mutlu olmayı sağlayacak davranış şekillerini anlatır (14).

8. *Siyâsetnâme*: Kadim İran devlet ve toplum gelenek ve yöntemlerini tüm ayrıntılarıyla anlatır. Sasanî İran'ında Hind-İran yönetim teori ve uygulamalarını içerir (19).

9. *İskendernâme*: Genel çerçevesi İskender'in tarihiyle birlikte bir dünya tarihi olan eser, kadim İran tarihini ve bir İran hükümdarı olarak İskender'in tarihini anlatır (125). Nizâmî, İran tarihi çerçevesinde yazdığı bu eseriyle edebî zevk uyandırmanın yanı sıra, hükümdara, İranî yüksek saray kültürünü kazanmak için gerekli olan temel bilgileri sağlamayı da amaçlamıştır (123).

Kadim İran Geleneği, Müslüman Hanedanlar ve Zariflerin Kültürü

1. Samanîler, Buveyhîler ve Gaznevîler kadim İran geleneğini izlemektedir (3).

2. Büyük Selçuklu İmparatorluğu kadim İran geleneğinin diriltilmesi konusunda önceki hanedanların hepsinden daha ileri gitmiştir (3-4).

3. Bir yandan ulema ve sufileri kuvvetle destekleyen Türk sultanları, öte yandan sarayların hâs-bağçe işret meclislerinde musahipleriyle bozulmamış İranî geleneği devam ettirmişlerdir (10).

4. İslam dünyasında IX-XIII. asırlar arasında İranlı ve Türk hanedanların yükselmesiyle âdâb türündeki eserlerin konusunda yenilikler görülmüş ve saray işret meclislerinin âdâbı üzerine eserler telif edilmeye başlanmıştır. Bu eserlerde kadim İran geleneğine gittikçe daha fazla yer verilmiştir (10).

5. Anadolu Selçuklu idaresinde, İslam öncesi İran gelenekleri devlet sistemi ve bürokratik yöntemlerde kuvvetle devam etmiştir (66).

6. İranî geleneğin çok güçlü olduğu Anadolu Selçuklu devletinde işret meclisi gibi geleneklerin sürdürülmesi Sünnî çevrelerin tepkisine yol açmıştır (66).

7. İlhanlı devletinin kurulmasıyla kadim İran imparatorluğu canlanmıştır (86).

8. Saray işret meclisleri ve orada benimsenen dünya görüşü ve etik tamamıyla kadim İran geleneğiyle bağlantılıdır (12).

9. Genellikle Osmanlı bürokratlarının yönetim felsefe ve tutumları, bütünüyle Hind-İranî kaynaklı siyasetname/nasihatnamelerden gelmektedir (21).

10. Osmanlı zariflerinin kültürü İslam öncesi yüksek bir saray kültürünün devamı olarak görünür (XI).

11. Osmanlı'da yüksek saray kültürünü temsil edenlerin (sultan, nedimler, zürefa) etik ve yaşam kuralları menşe itibarıyla kadim İran'a çıkar (XII).

12. Osmanlı padişahlarının, İranî geleneği temsil eden musahip nedimleri vardı (10).

13. Osmanlı sarayı, Fatih Sultan Mehmed'den [ö. 1481] itibaren kadim İran şehinşah geleneğini bihakkın benimseme çabası gösterir (99). Fatih Sultan Mehmed, kendisi için eski İran şehinşahlar geleneğini örnek almıştır (286). O, İran ve Timurîler yüksek saray kültürünü benimseme çabasındaydı (144).

14. İşret meclisine, sanatlara, şiir ve musikiye revaç vermek İranî gelenekten kaynaklanır (327).

15. Nevruz şenlikleri, kadim İran geleneğini yansıtır (74).

Kadim İran Geleneği ve Nasihatnameler (Âdâb Edebiyatı)

1. Âdâb eserleri başlangıçta kadim İran'dan gelen kültür ve davranış şekillerini kapsamaktaydı. Kadim İran'dan alınan genel davranış ve faaliyet kurallarını aktarırlar (4).

2. Câhiz'in eserleriyle İranî gelenek, âdâb adı altında bağımsız bir edebiyat meydana getirmiştir (4).

3. Bu eserlerde belirlenen kurallar kaynakları bakımından Arap, İran, Hind ve klasik Yunan'a kadar iner (4).

4. İran kaynaklı bu edebî gelenek Emevîler döneminde *hamriyye* adıyla anılmıştır (4).

5. Hind-İran ve eski Yunan mirasının etkisi altında gelişen âdâb yazınının bir kolu seçkinler için etik davranış kurallarını belirleyen *Kâbüsnâme* türü eserlerden oluşurken bir kolu da Nizâmî'nin aşk mesnevileri gibi şiirsel metinlerden oluşmuştur. Bunların yanında her iki yöntemi birleştiren eserler de vardır (6).

6. Din dışı (lâ-dînî/profan) bir kültür geleneği olup âdâb terimiyle adlandırılan kadim İran, Hind ve eski Yunan kültür gelenekleri, özellikle saray etrafında teşekkül eden yüksek kültür çevreleri tarafından ayrı bir yüksek kültür geleneği olarak benimsenmiştir (11).

7. Germiyanlı şairler Şeyhoğlu Mustafa, Şeyhî, Ahmedî ve Ahmed-i Dâ'î [ö. 1421'den sonra] beylerine İranlı şairlerin âdâb ve aşk romanları çerçevesinde didaktik-ansiklopedik eserler vermişlerdir (68).

TARTIŞMA

İnalcık, dokuz ana bölümden oluşan kitabının ilk bölümünü klasik edebiyatın İranî menşeiini tespiti ayırmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın mevzusunu teşkil eden söz konusu tezini de bu bölümde işlemektedir. Başlığı "*Klasik Edebiyatın Menşei: İranî Gelenek*" şeklinde olan bölümün içeriğini ise beş alt başlıkla düzenlemiştir. Alt başlıklardan ilki (*İranî Gelenek*) klasik edebiyatın İranî menşei tezinin teorik zeminini teşkil etmektedir. Aynı doğrultuda ikinci alt başlıkta (*Kadim İran Geleneği: Şâhnâme, Kâbüsnâme, Siyâsetnâme*) kadim İran geleneğinin temsilcisi hüviyetinde takdim edilen üç eser mevzubahis edilmiştir. Diğer üç başlıkta ise işret meclisi teması bağlamında İran klasik şairlerinden örnekler, Safevi döneminde işret meclisi geleneği ve Osmanlı sarayında bulunan Azerbaycanlı musikişinaslar konuları ele alınmıştır. Kitabın geri kalan sekiz ana başlığı altında da İranî gelenek vurgusu kesintisiz devam etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, temel olarak *İranî Gelenek* başlığı altında ileri sürülen tez tartışılmış ve kitabın diğer başlıklarında/bölümlerinde ilgili tez paralelinde serdedilen ve yukarıda tasnifi yapılan hükümlere de yeri geldikçe temas edilmiştir.

İranî Gelenek bölümünün ilk cümlesi içerdiği, dışladığı ve ima ettikleri bakımından müellifin sonuç olarak ileri süreceği tez açısından dikkate değerdir:

"XIII.-XIV. yüzyıllar Germiyanlı musâhib şairlerin didaktik mesnevilerini ve işret meclisi geleneğini anlamak için

gözlerimizi ilk İslam kültürleşme (acculturation) sürecine çevirmek gerekir (3).”

Klasik edebiyat çerçevesinde Batı Türkçesiyle yazılmış ilk yetkin eserleri vermeleri bakımından Osmanlı edebiyatının temellerinin Germiyanlı şairler tarafından atıldığı kabul edilmektedir. Bu noktadan hareketle İncalcık da öncelikle Germiyan sahasında yetişen şairlere odaklanmıştır. Bu tercih, Osmanlı edebiyatının daha önce Doğu Türkçesiyle yazılmış olan klasik edebiyat mahsulleriyle muhtemel alakasını peşinen yok saymayı da içermektedir. Buradaki ikinci tercih ise işret meclisi geleneğiyle irtibatı bakımından birçok edebî türün arasından yalnızca didaktik mesnevilerin dikkate sunulmasıdır. Bu itibarla “*didaktik mesneviler ve işret meclisi geleneği*” terkihi, müellifin amacına yönelik bilinçli bir tercihin ifadesidir. Zira ileride görüleceği üzere İncalcık’ın tezinin temel dayanağı nasihatname geleneğinin menşesine dair okumasıdır. İşret meclisi geleneğiyle doğrudan ilişkilendirilebilecek gazel ve kaside formlarının ilk etapta mevzuya dâhil edilmemeleri de bu formların, İranî menşe tezi için başlangıç aşamasında çok işlevsel görülmemeleriyle alakalı olmalıdır. Cümlede dikkat çeken üçüncü tercih ise “*didaktik mesnevileri ve işret meclisi geleneğini*” anlayabilmek için “*İslam kültürleşme süreci*” şeklinde tanımlanan tarihî dönemin öne çıkarılmasıdır. Mevcut tarihî yazında “*İslam kültürleşme süreci*” adıyla okuyucunun zihninde kolayca anlam kazanan yerleşik bir tasnif bulunmamaktadır. İncalcık da bu tabirle hangi tarihî periyodu kastettiğini tam olarak belirtmemekle birlikte Şu‘ûbiyye akımına ve Abbasî idaresinin merkezîyetçi yönetiminin gevşediği IX. yüzyıla işaret etmektedir. İlgili cümlelerden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu süreç, İslam devletinde Arap hâkimiyetine karşı İslam öncesi İran geleneğini temsil eden güçlü bir hareket olarak tarif edilen (tarif İncalcık’a aittir) Şu‘ûbiyye ve kadim İran geleneğini takip ettikleri ileri sürülen Samanî, Buveyhî ve Gaznevî hanedanlarının ortaya çıktıkları dönemi karşılamaktadır.

Bu noktadan sonra ister istemez *kadim İran*’ın ne olduğu ve mevzubahis edilen dönemde devlet idaresinde, sosyal hayatta ve edebiyatta ne şekilde yaşam bulduğu merak konusu olmaktadır. Kitapta bu konularda sarahaten bir açıklama bulunmamakla birlikte İslam hilafetinde görev alan İran asıllı vezirlere, kâtiplere ve bu kâtiplerin en meşhurlarından İbnü’l-Mukaffa’ya işaret edilmektedir. İncalcık’a göre, yaptığı çevirilerle İslam öncesi İran geleneğini sürdüren bir bürokrat olan İbnü’l-Mukaffa, çevirileriyle kadim İran geleneğini sürdürmüş ve İslamî ilimlerden bağımsız olan eski İran-Hind geleneğini İslam kültür muhitine dâhil etmiştir (4). Câhiz’in eserleriyle de söz konusu İranî gelenek, *âdâb* şeklinde isimlendirilen müstakil bir edebiyat ortaya çıkarmıştır. İncalcık, *âdâb* kavramını da Pellat’ya atfen üçe taksim edip Arap, İran, Hind ve klasik Yunan kültürleşmesiyle oluştuğunu ifade ettiği bu türdeki eserlerin müşterek özelliklerini üç maddede toplamıştır: 1. *Kelile ve Dimne*’nin sade Arapçayla çevirisinin yapılması, 2. İslam öncesi İran’dan ahlakî ve pedagojik gayeyle aktarılan genel davranış kurallarını bildirmesi, 3. Söz konusu kültürleşme cereyanının İslamî öğeleri içermemesi. Zira bahis konusu kültürleşme akımının başında olan İranlı kâtipler, ilgili eserlerle hükümdarı ve

yüksek dereceli yönetici sınıfını etik ve davranış yönünden İran kaynaklı geleneklere göre eğitmeyi amaçlamıştır (4).

Buraya kadar yapılan açıklamalardan hicrî ilk asırlarda teşekkül eden âdâb literatürünün, İslam öncesi İran gelenekleri esas alınarak ve İslamî unsurları da dikkate almaksızın yazılan ahlakî ve pedagojik telifattan oluştuğu anlaşılmaktadır. Ancak, kitapta bu sonuca varma yolunda ne kadim İran geleneklerinin nelerden müteşekkil olduğu açıklanmış ne de herhangi bir âdâb kitabının muhtevassından örnekler verilmiştir. Sasanî dönemi âdâb eserlerinin çoğu Zerdüşçülük esaslarını bildiren dinî metinlerdir (Rypka vd., 1385: 61-69). Nitekim *Has-bağçede 'Ayş u Tarab'da* atıf yapılan makalesinde Khaleghi-Motlagh da âdâb geleneğinin Sasanîlerden önce geliştiğini iddia ederken dayanağının *Avesta* olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, yazısının sonunda, Sasanî döneminden bugüne kalan âdâb metinlerinin genellikle dinî metinler olduğunu da açıkça ifade etmiştir (1983). Dolayısıyla İslam âdâb yazını hakkında yukarıda Pellat'dan naklen yapılan tanımlamaya göre, *Avesta* ve *Zend-Avesta* gibi metinlerin tercüme ve yorumlarından oluşan dinî İran âdâbının İslam âdâb yazınına kaynaklık etmesi gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Oysa Pellat, İbnü'l-Mukaffa'nın *Kelile ve Dimne* tercümesinde bile bazı problemleri ifade ve imgeleri değiştirip esere bazı ilaveler yaptığını söylemektedir (1983). *Kelile ve Dimne* gibi doğrudan dinle alakalı olmayan bir metinde dahi mütercimnin değişiklik yapma ihtiyacı duymasında İslamî hassasiyetlerin etkili olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir. Bu durum, Müslüman müelliflerce telif edilen âdâb kitaplarında Sasanî dönemi eserlerinin başlıca kaynak ittihaz edildiği veya Sasanî dönemi eserlerinin muhtevalarının Müslüman müelliflerce olduğu gibi aktarıldığı tezinin tersine, İslamîleştirme eğiliminin bir göstergesi olmalıdır. Bu dikkatlerden hareketle, Sasanî dönemine ait olduğu varsayılan metinler ile İslamî dönemde yazılan âdâb kitaplarının ilmi bir mukayesesi yapılmaksızın verilen söz konusu genel hükümleri ispata muhtaç hipotezler olarak değerlendirmek kaçınılmazdır.

Kitaptaki ilk bölüm başlığının “*Klasik Edebiyatın Menşei: İranî Gelenek*” olduğu hatırlandığı takdirde, İncalcık tarafından konunun merkezine çekilen âdâb literatürünün klasik edebiyata ne şekilde kaynaklık ettiği meselesinin açıklığa kavuşturulması hayati bir öneme sahip olacaktır. Kitapta bu bağ şarap konulu şiirler (*hamriyye*) üzerinden kurulmuştur. İncalcık, âdâb literatürünün genel özelliklerini açıkladığı yerde “*Daha Emevîler döneminde bu edebî gelenek, hamriyye adıyla anıla gelmiştir* (4)” cümlesiyle mevzuyu doğrudan şarap konulu şiirlerle irtibatlandırır. Oysa Cahiliye Dönemi Arap edebiyatında da çoğu şairin şiirinde şarap ve içki meclisi tasviri konusunun yer bulması (Demirayak, 2017: 113), mevzunun İranî gelenekle irtibatı açısından şüphe uyandırmaktadır. İncalcık, bu sorunu “*sarayla ilişki halinde bir Arap şiiri* (5)” yaklaşımıyla aşmıştır. Bu bağlamda Sasanî sarayında önemli görevler üstlenen Cahiliye Dönemi'nin meşhur şairlerinden Adî b. Zeyd'i de “*Arap-İran kültürünün bir temsilcisi*” şeklinde takdim etmiştir. Böylece bilhassa şarap konulu şiirleriyle meşhur olan (Özcanoğlu, 1988) Adî b. Zeyd'in Sasanî sarayıyla irtibatı ve şaraba dair şiirleri arasında bir

etkileşim olduğunu kastetmiştir. Sasanî sarayıyla bağlantısı dolayısıyla Adî b. Zeyd özelinde İran etkisi kabul edilecek olsa bile Cahiliye Dönemi'nde şarap konulu şiirleriyle öne çıkan Amr b. Kulsûm [ö. 584], Esved b. Ya'fûr [ö. 600], Alkame el-Fahl [ö. 603] ve A'sâ [ö. 628] gibi şairler (Demirayak, 2017: 113) için de benzer bir etkiden söz edilmesi pek mümkün görünmemektedir.

Bu noktada İnalçık'ın, klasik edebiyatın İranî menşei için başta *İslam kültürleşme sürecine* dikkat çekerken konu ilerledikçe İslam öncesi Arap-İran etkileşimini mevzubahis ettiğini görmüş oluyoruz. İnalçık, dolaylı yoldan, İslamî dönemde farklı kültürlerin karşılaşmasının ürettiği kültürleşme sürecinin öncesinde teşekkül eden Arap şiirinde de İran etkisinin olduğunu ileri sürmektedir. Ancak kadim İranî geleneğin Cahiliye Dönemi Arap şiirine etki edebilecek ne gibi şiirsel metinler ürettiğine yönelik herhangi bir açıklamaya yer vermemiştir. İranlı araştırmacı Khaleghi-Motlagh (1983) ve Köprülü'nün de belirttiği üzere (110) Sasanî döneminden bugüne ulaşan dağınık birkaç dize dışında herhangi bir şiir numunesi yoktur.⁴ Aynı dönem Arap toplumunda ise şiirin hayatî bir önemi vardı. Hz. Peygamber'in müşriklerle mücadelesinde iki tarafın şairlerinin etkin rolü, Bedir savaşı başlamadan önce İslam ve müşrik ordusunun evvela şiirle atışmaya başlaması (Güleç, 2017) ve Hz. Peygamber'in övgüsünde kaside yazmaması için Kureyşli müşriklerden ileri gelenlerin şair A'sâ'ya yüze yakın deve teklif etmesi bu durumun çarpıcı birer örneğidir (A. F. Efendi, 2005: 113). Bu noktada, eski Arap şiirinin canlılığını sağlayan unsurlardan birisinin de patronaj olduğunu belirtmek gerekir. Daha VI. asırdan evvel bazı bedevî şairlerin kabilelerinden ayrılıp güçlü patronların himayesine girdikleri nakledilmiştir (Çetin, 2011: 14). Şair A'sâ'ya yapılan teklif de esasında şair ve patron ilişkisinin bir örneğidir. Ka'b b. Zühayr [ö. 645?] tarafından söylenen *Bânet Su'âd* adıyla meşhur kasideden hoşnut olan Hz. Peygamber'in, hırkasını çıkarıp Ka'b'a hediye etmesi (Savran, 2001) de bu minvalde değerlendirilebilir. Ka'b'ın babası olan şair Zühayr'e [ö. 609?], kabileleri için söylediği samimi ve abartısız övgülerden dolayı bolca caize verenlerin durumu hakkında Hz. Ömer [ö. 644] tarafından söylenen söz de o dönem Arap toplumunda patronajın algısal karşılığını göstermesi bakımından ayrıca kayda değerdir: "*Sizin ona verdikleriniz kaybolup gitti, ama onun size verdikleri kaldı* (Çetin, 2011: 2)."

Eski Arap şiiri ve şairleri hakkında bugüne ulaşan son derece geniş ve teferruatlı haberlere karşılık İslam öncesi İran şiiri hakkında, yukarıda değinildiği üzere neredeyse hiçbir malumatımız yoktur. Dolayısıyla mezkûr tezin en zayıf yönü, edebî eserlerinde İran kültürünün tesirinden söz edilen Arap şairlerini etkilemiş olabilecek muadillerinin o dönem İran'ında bulunmamasıdır. İnalçık'ın, kadim İranî gelenek tezini kurarken atıfta bulunduğu ve ileride görüleceği üzere fikirlerini de doğrudan iktibas ettiği İranlı araştırmacı Khaleghi-Motlagh,

⁴ Sasanî dönemi İran'ında bir şiir geleneği olduğunu savunanların oldukça dolaylı yoldan ulaşılan bulgu ve yorumları için Otakar Klíma'nın değerlendirmelerine bakılabilir (Rypka, Klíma, vd., 1385: 83-90). Aynı kitapta Rypka, İslam'dan önceki Fars şiirinin hece ölçüsüne dayanan bir halk şiiri olduğu yorumunu yapmıştır (142).

Şehnâme'deki şiiri nesre üstün tutan yaklaşımın Pehlevi edebiyatından kaynaklandığını ileri sürüp bu varsayımdan hareketle Pehlevi edebiyatının çok sayıda manzum hikâye ve anlatı içerdiği sonucuna ulaşılabileceğini iddia etmiştir (1983).⁵ *Şehnâme* ile Sasanîlerin tarihten silinişi arasında geçen üç yüz elli yıllık İslam hâkimiyetinin baskın rolü, Firdevsî'ye [ö. 1020?] gelinceye kadar köklü bir edebiyat vasfını kazanan klasik İslam edebiyatının şiir yönündeki gelişimi, Arap edebiyatının şiir merkezli ilerleyişi, Cahiliye Dönemi Arap şiiriyle kıyaslanabilecek bir Pehlevi şiirinin varlığını kanıtlayan örneklerin elde bulunmaması ve Kur'an-ı Kerim'in Müslüman şairler üzerindeki etkisi gibi esaslı meseleleri bütünüyle görmezden gelen bu hipotez İnalçık tarafından da olduğu gibi benimsenmiş görünüyor. Nitekim her iki araştırmacı da Cahiliye Dönemi Arap şiirinde önemli bir İran etkisinin varlığını gösteren somut veriler sunmadıkları halde kadim İran geleneğinin Arap-İslam edebiyatını/şiirini köklü bir şekilde etkileme potansiyelinden söz etmekte tereddüt etmemiştir. Bununla birlikte Khaleghi-Motlagh, ilgili makalesinin sonunda, Pehlevi eserlerden âdâb kapsamında değerlendirilen ve bugüne ulaşan metinlerin genellikle dinî metinler olduğunu ve bu eserlerin de Arapça çevirilerinin bilinip Pehlevi orijinallerinin bulunmadığını söylemekten geri durmamıştır.⁶

İnalçık, eski Arap şiirinde İran etkisi tezinin dayanağı olarak *hamriyye* türünde şiir yazan ilk Arap şairlerin şiirlerinde birçok Farsça kelime bulunduğunu kaydedip bu tür şiirlerde "*İran aristokratik kültür geleneğinde belirtilen centilmenlik kuralları*[nın] önemle (5)" anıldığını ifade etmiştir. Ancak bu hükmünün kaynağı olmak üzere ne herhangi bir yayına atıf yapmış ne de bahis konusu ettiği edebî eserlerden kadim İran geleneğine yorulabilecek herhangi bir metin örneği aktarmıştır. Ayrıca kitapta kadim İran geleneğinin ne demek olduğu hâlâ açıklanmadığı gibi bu belirsizliğe "*İran aristokratik kültür geleneğinde belirtilen centilmenlik kuralları*" ifadesi de dâhil edilmiştir. Zira çalışmada "*İran aristokratik kültür geleneği*" ve bu gelenekte yer alan "*centilmenlik kuralları*"nın ne olduğuna dair de tatminkâr bir açıklama yapılmamıştır.

⁵ *Şehnâme* ve benzeri eserler üzerinde şüpheli yöntemlerle geriye doğru yapılan okuma biçimi o kadar yaygın ve kabul görmüştür ki kadim İran geleneğinin tartışmasız bir numunesi addedilen *Şehnâme* merkeze alınmak suretiyle kadim İran kültürünün Platon [ö. MÖ 347] üzerindeki etkisinden söz eden makaleler bile yazılabiliyor (Eminhânî, Nizâm-İslâmî, 1392). Eminhânî ve Nizâm-İslâmî, Zebihullâh-ı Safâ'ya atfen Firdevsî'nin kadim İran geleneğini sadakatle koruyarak kendi hayaline başvurmadığını ileri sürüp (Kenan Akyüz de bu fikirdedir. Bk. Firdevsî, 1956: 1/XVII-XVIII) *Şehnâme*'yi kadim İran tefekkür ve düşüncesinin tezahür ettiği bir ayna olarak takdim etmişlerdir. Böylece XI. asırda yazılan *Şehnâme*'den hareketle milattan önce 347'de ölen Platon'un eserlerinde kadim İran etkisini aramakta da bir beis görülmemektedir.

⁶ Esasında bu hüküm sadece âdâb kapsamına giren metinler için değil, Sasanî döneminden bugüne intikal eden eserlerin tamamı için geçerlidir (Rypka, Klîma, vd., 1385: 62).

Bencheikh'in *hamriyye* türünü Arap Bedevî geleneğine bağlayıp İran geleneği ve İran etkisinden söz etmemesini bir eksiklik olarak gören İncalcık, eski Arap şiirindeki İran etkisini şu şekilde açıklar:

“İlk şairlerde Farsça kelimelerin varlığı yanında, nedimler ile şarap, bahçe, çiçekler ve musikiden söz eden Arap şairlerinin saray işret meclisleriyle ilişkisine ait açık kanıtlar vardır (6).”

Daha ayrıntılı bir açıklama yapılmadığı ve herhangi bir kaynağa da atıf verilmediği için tam olarak hangi dönemde, kaç şiirde ve ne oranda Farsça kelimeye tesadüf edildiği ve bu Farsça kelimelerin hangi kavramları karşıladıkları belli değildir. Ayrıca nedimler, şarap, bahçe, çiçek ve musikiden söz etmenin ne suretle saray (İran sarayı olmalı) işret meclisleriyle ilişkilendirildiği ve söz konusu muhtemel saray işret meclislerinin neden İran etkisinin açık kanıtı olacağı da sarıh değildir. Bu itibarla yukarıdaki hükmün bir örneği olmak üzere kitapta adı anılan Emevî halifesi Velîd b. Yezîd'in [ö. 744] içki müptelası olması, sarayda içki âlemleri tertip etmesi (Atçeken, 2013) ve şiirlerinde bu minvalde temaları tercih etmesi ile İran etkisi arasındaki ilişki de anlaşılır değildir. Nitekim İncalcık'ın aksine Brockelmann, Velîd'in şiirde benimsediği üslubu “*Arap şiirinin kendi eski geleneklerine sadık kalması* (1964: 90)” şeklinde yorumlamıştır.⁷ Aynı doğrultuda Humâyî de Velîd'in tarzını Cahiliye âdeti olarak kabul etmiş ve Farsça şiirdeki şarap mevzusunu Arapların Cahiliye Dönemi şiirinden miras kalan bir özellik olarak yorumlamıştır (1309: 2/25). Burada sözü edilen şiir üslubu, klasik edebiyatta daha çok gazel biçiminde yazılan şiirlerde karşılık bulmuştur. Farsça klasik edebiyattaki gazel konusunu müstakil bir çalışma ile son derece ayrıntılı bir şekilde ele alan Armutlu, gazelin Cahiliye Dönemi Arap kökenlerini tasrih etmiş ve gazelerde işret temasıyla birlikte sair dünyevî mevzuların zaman içinde artmasını İbn Haldun'un [ö. 1406] düşüncelerine atfen güç ve servetin çoğalmasıyla ilişkilendirmiştir (2014).

Kitapta şarap konulu şiirler ve Emevî sarayındaki işret meclisi konusuna değinildikten sonra tekrar âdâb literatürü mevzubahis edilmiştir. İncalcık, Hind-İran ve eski Yunan etkisi altında geliştiğini ileri sürdüğü âdâb literatürünün muhtelif dallara ayrıldığını belirtip mensur bir nasihatname olan *Kâbüsnâme* [telif tarihi 1082] ile Nizâmî'nin manzum anlatılarını âdâb literatürünün iki dalına örnek olmak üzere anar (6). Hind-İran ve eski Yunan etkisinin neleri kapsadığı ve adı anılan eserlerde nasıl akis bulduğuna dair ise yine herhangi bir ayrıntı sunulmamıştır. Aynı bağlamda konu tekrar âdâb literatürünün önemli bir temsilcisi olarak takdim edilen Câhiz'e getirilir. Kendisinden sonraki yazınsal gelişmelerde çok etkili olmuş bir aktör konumuna yerleştirilen Câhiz, kitapta şüpheli hatlardan müteşekkil bir

⁷ Brockelmann, Velîd'in kadınlar, muganniler ve şairler arasında bir zevk u safa hayatı sürdüğünü belirtmiş ve onu İslamî şarap şiirinin hakiki yaratıcısı olarak takdim etmiştir (90-91). Ayrıca, Arapların bir millet olabilmesini şiire borçlu olduklarını söylemesinden (10) açıkça anlaşıldığı üzere Brockelmann'ın eski Arap şiirinin mevsukiyeti hususunda da herhangi bir tereddüdü yoktur.

portre ile resmedilir. Zira Câhiz için yapılan, “yabancı getirilerini bir Arap hümanizmi kurmak üzere” kullanan kişi veya “ilk büyük İslam hümanisti (Pellat’dan naklen)” benzeri tanımlamalarla gerçek Câhiz’in örtüşüp örtüşmediğini kitaptan öğrenemiyoruz. Câhiz hakkındaki mezkûr görüşlerin asıl sahibi olan Pellat, âdâb literatürünün dinî bilgileri içermeyen, seküler çerçeveli pratik ahlak ve davranış kuralları dizisi olduğunu ileri sürmüş ve Câhiz’in *ilm*’i kök, *edeb*’i ise dal olarak tarif etmesini de kendi görüşünü destekleyen bir veri olarak değerlendirmiştir (1983). Oysa Câhiz’in kök ve dal metaforuyla yaptığı tanımdan hareketle bu ikisinin ayrıştırılmasından ziyade, aynı bütünün parçaları olmaları bakımından nihai kertede tevhitlerine işaret edildiği de pekâlâ anlaşılabilir.

Bu bağlamda McDonald’ın, Câhiz’i her şeyden önce bir Mutezile ilahiyatçısı kimliğinde takdim ederek, onun, âdâb kapsamında değerlendirilen meşhur kitabı *Kitâbu’l-Hayevân*’da sürekli inanç ve bilimin kesin bir uyum içinde olup birbirini desteklediklerini gösterme çabası içinde bulunduğu tespitini yapması kayda değerdir (2007). McDonald, *Kitâbu’l-Hayevân*’ın kaynaklarının büyük bir kısmının eserde yoğun bir şekilde alıntı yapılan Cahiliye şiiri, erken dönem İslamî şiir, bu şiirler üzerine yapılmış yorumlar ile Cahiliye ve erken İslamî dönem tarihi rivayetlerinden oluştuğunu da belirtmiştir. Aynı şekilde ilk siyasetnamelerden birisi olup Câhiz’e atfedilen *Kitâbu’t-Tâc fî-Ahlâki’l-Mülûk*’ta da ayet ve hadis iktibaslarının (2015: 15-17, 47, 54, 55, 62, 70, 78, 92) yanı sıra yoğun bir şekilde erken İslamî dönem tarihî şahsiyetlerinin rivayetlerine yer verilmiştir. Son olarak, eski İran’a nispet edilen eserlerin bizzat Câhiz tarafından şüpheli bulunduklarını da belirtmek gerekir. Câhiz, kendi dönemi itibarıyla ellerindeki eserlerden İranlılara ait olanların güvenilirliği hususunda şüphesini ifade etmek bağlamında, bu tür eserlerin doğrudan doğruya onları tercüme ettiğini iddia eden İbnü’l-Mukaffa ve benzeri İranlı kâtiplerin elinden de çıkmış olabileceği ihtimalinden söz etmiştir (*el-Beyân ve’t-Tebyîn*’den aktaran Cooperson, 2008). Her ne kadar bu sözler Şu’ûbiyyeye reddiye sadedinde söylenmiş olsa da, öte yandan söz konusu İran menşeli eserlerin orijinallerinin daha o dönem itibarıyla mevcut olmadığına da delalet eder.

Câhiz’in, Pellat tarafından yapılan tanımlamadaki gibi bir figür olduğu peşinen kabul edilse bile klasik edebiyata İranî geleneği nasıl taşıdığı sorusu yine cevapsız kalmaktadır. Ayrıca *Has-bağçede 'Ays u Tarab*’da eski Yunan üzerinden taşınan İran etkisinin en önemli kaynağı olarak takdim edilen Xenophon’un [ö. MÖ 353] *Cyropaedia*’sı ile Câhiz arasında kurulmaya çalışılan bağ da mevsuk değildir. Zira Wolfgang Knauth’un atıf yapılan çalışması, Cyros’un [ö. MÖ 530] *Cyropaedia*’da tasvir edilen davranış ve söylemlerinin *Şehnâme* ve eski İran yazıtlarıyla karşılaştırılması üzerine kurulmuştur (Sancisi-Weerdenburg, 1993). Câhiz’in *Cyropaedia*’da yer alan devlet yönetimiyle ilgili pasajlardan ve Cyros portresinden etkilendiğini gösteren herhangi bir kanıt sunulmadığı halde Câhiz ve *Cyropaedia*’nın bir arada anılması zorlama bir ilgi gibi görünmektedir.

İnalcık tarafından “*Câhiz’in ansiklopedik-didaktik yöntemi*” olarak tasvir edilen edebî geleneğin ayırt edici özelliklerinin neler olduğunu ve bu edebî çizginin İslam öncesi İran geleneğini ne şekilde devam ettirdiğini kitaptan öğrenemiyoruz. Dolayısıyla kadim İran geleneğinin güçlü bir temsilcisi konumunda takdim edilen Câhiz ile daha çok manzum eserleriyle öne çıkan XIII-XIV. asır şairleri Nizâmî, Attâr, Sa’dî, Hoca Dehhânî, Ahmedî, Şeyhoğlu Mustafa ve Şeyhî arasında kurulan bağlantı da tafsilatıyla ortaya konmuş değildir. Bu isimlerin kitapta müstakil konu başlığı olarak ele alındığı bölümlerde de söz konusu ilgi açıklığa kavuşturulmamıştır. Bu itibarla mezkûr isimlerin hangi saikle bir grup olarak telakki edildikleri de açık değildir.⁸ Kitabın genel kurgusundan anlaşıldığı kadarıyla mezkûr sanatkarların tamamının ortak noktası nasihatname türünde metinler ortaya koymuş olmalarıdır. Ancak sultana, yöneticilere ve sair muhataplara muhtelif konularda nasihatte bulunan metinler üretmek dışında ismi anılan kişilerin hangi müştereklerde buluştukları konusu irdelenmemiştir. Dahası bu isimlerin hepsinin nasihatname türünde müstakil eseri de yoktur. Öyle olduğu varsayılrsa bile onlarca konuyu muhtevî olan ve birçok çeşidi bulunan nasihatnamelerin yalnızca şarap, işret meclisi ve meclis adabı temalarından hareketle –ki bu temaların Arap kökenleri ve daha da önemlisi evrensellikleri problemi kitapta tartışılmamıştır– neredeyse bütün bir klasik edebiyat geleneğinin kadim İranî gelenekten melezleştiği söylenemez.

“*Klasik Edebiyatın Menşei: İranî Gelenek*” başlığı altında, *Şehnâme* özelinde yapılan yorumlar sayesinde kadim İran geleneğine dair bazı açık tanımlamaları görebilmekteyiz. İnalcık, “*kadim İran geleneğini Firdevsî’nin Şehnâme’sinde tespit edilmiş buluyoruz (8)*” diyerek âdâbın genel ölçüsü olmak

⁸ İnalcık, “*Câhiz’in ansiklopedik-didaktik yöntemi, İran’da Sa’dî, Attâr, Nizâmî; Anadolu’da Dehhânî, Şeyhoğlu, Şeyhî, Ahmedî grubunun temsil ettiği edebî geleneğe kadar izlenebilir (7)*.” derken söz konusu isimleri bir grup olarak takdim etmiştir. Câhiz’in kendisinden sonra gelişen edebiyata, özellikle şiire taşıdığı kadim İran geleneğini bilimsel bir gerçek olarak tasdik edebilmek için en azından şu soruların cevaplanması beklenir: Kadim İran geleneği nedir? Kadim İran geleneği din, bilim, dil, yönetim, siyaset ve sanat alanlarından hangisinde tezahür etmektedir? Din, bilim, dil, yönetim, siyaset ve sanat alanlarının herhangi bir ayrıntısında görülen bir etkileşim söz konusu alanlara bütünüyle teşmil edilebilir mi? Kadim İran geleneği klasik İslam edebiyatının kaynağı mıdır, kaynaklarından biri midir? Câhiz’in ve muhtemel takipçilerinin nasihatnamelerinde muhtevanın büyük oranda “*İran aristokratik kültür geleneği*”nin etkisinde şekillendiğini ileri sürerken söz konusu nasihatnamelerin muhtevası ayrıntılı bir şekilde incelenmiş midir? Klasik İslam edebiyatının Arap kökenleri ve âdâb literatürünün olası İranî kökenlerinin terkihi sonucunda IX. yüzyıl ve sonrasında klasik edebiyatta ne tür bir değişim meydana gelmiştir? Klasik edebiyat çerçevesine giren eserlerde İranî gelenek şekil, muhteva ve dil açısından ne tür etkilerde bulunmuştur? Câhiz bu konuda neden özel bir yere sahiptir? Câhiz’in yöntemi klasik şiire hangi yenilikleri getirmiştir? Nasihatnamelerle klasik şiir arasında etkileme/etkilenme açısından nasıl bir ilişki vardır?

üzere *itidal* kavramını öne çıkarmış⁹ ve kadim İran centilmenlik etiğinin neleri kapsadığını şöyle ifade etmiştir:

“Centilmen (civânmerd) etiği, Şehnâme’de, itidal, başkalarını incitecek sözlerden kaçınma, cömertlik ve bağış yaptığında karşı tarafın duygularını incitmeme gibi kuralları kapsar. Pehlevî (andarz) literatürü ve Şehnâme, Kâbûsnâme, İskendernâme gibi eserler, bu yolda eğitimi amaçlar. Zarîf, centilmen olmak isteyen seçkin kişi, bu kurallara uymak zorundadır. İnsan; yaşamında, yemede içmede, cinsel ilişkide itidalden ayrılmamalıdır (8).”

Her ne kadar atıf yapılmasa da bu görüşlerin Khaleghi-Motlagh’tan mülhem olduğu açıktır. Khaleghi-Motlagh, İncelik tarafından daha önce atıf yapılan makalesinde âdâb literatürünün başlıca karakteristiğinin ölçülü, yani itidalli davranmak olduğunu belirtmiş ve daha çok *Şehnâme*’den seçtiği beyitlere dayanarak âdâb literatürünün belli başlı kurallarını şu şekilde tespit etmiştir: Yumuşak konuşma, cömertlik, yardım veren durumunda olan kişinin yardım alan kişiyi incitmemesi, yardım edenin yardım alana minnettar olması gerekliliği, ölçülü harcama, çalışmada aşırıya kaçmama, mide tam dolmadan yemeyi terk etme, eş seçerken orta özelliklere dikkat etme ve cinsellikte ölçülü olma. Khaleghi-Motlagh, *“Bu ahlakî idealler yalnızca söylem düzeyinde kalmaz, Şehnâme’deki kahramanların davranışlarında da tezahür eder.”* deyip *Şehnâme*’den birkaç örnek olay naklettikten sonra benzer örneklerin *Şehnâme*’de ve Pehlevî eserlerde çok olduğunu ifade etmiş. Yalnız, Pehlevî eserlerden örnek sunmamıştır (1983).

Şehnâme ve *Kâbûsnâme* gibi İslam tarihinde geç bir döneme tekabül eden eserlerde itidal prensibinin önemli bir yerinin olması, itidal düşüncesinin kadim İran geleneğinden kaynaklandığını söylemek için yeterli bir sebep olarak görünmemektedir. Öncelikle itidal düşüncesinin herhangi bir kültürü tanımlamada ayırt edici bir vasıf olup olamayacağı gibi bir problem vardır. İtidalin aksine aşırılığın bir erdem olarak kabul gördüğü örnek kültürler tespit edilebilirse itidalin ayırt edici vasfı üzerinde durulabilir. İkincisi, bu eserlerin muhtevasını ve zihniyetini belirleyen başlıca kaynaklar tespit edilmiş değildir. İslam düşüncesinin ve hâkimiyetinin olabildiğince koyulaştığı bir dönemde telif edilen bu eserlerde kadim İran geleneğinin tespit edilebilmesi için doğrudan kadim İran’a ait belgelerden delil getirilmesi zarureti ortadır. Nitekim kitapta, İslâmî V. asırda telif edilen Farsça eserlerin muhtevasını belirlemede IV asır önce tarihten silinen bir hâkimiyete ait kültürün belirleyicilik imkânı da yeterince tartışılmamıştır. Bunlardan daha da önemlisi İslam düşüncesinde itidalin önemi meselesidir.

Doğrudan Kur’anî bir kavram olup İslam literatüründe son derece önemli bir yeri bulunan *adalet* kelimesiyle müştak olan *itidal* kavramı, *adl* kökünden türemiştir. Lügatte *“iki aşırı tutum ve davranış arasındaki orta hâl. Orta hâlde*

⁹ *“Bu kuralların genel ölçüsü de itidaldır, orta yoldur (8).”*

bulunma, ölçülü ve ılımlı olma, soğukkanlılık, denge, düzgünlük, doğruluk (Çağrı, 2001)” anlamlarıyla karşılanan itidal kavramı, İslam yazınında hayli geniş bir müktesebatı şamildir. Müslümanları “orta bir ümmet”¹⁰ olarak tavsif eden Kur’an-ı Kerim’de aşırılıkları yeren (“Allah aşırı gidenleri sevmez (Bakara, 2/190).”) ve itidalin önemine vurgu yapan muhtelif ayetlerin yanında kâinattaki ölçü ve dengenin önemini ihtar eden birçok ayet vardır. Mesela Kur’an-ı Kerim’de cimrilik yerildiği gibi aşırı savurganlık da yerilmiştir¹¹. Dünya ve ahiret arasında bir denge kurulması öğütlenmiş¹², bütünüyle dünyaya bağlanmak da dünya işlerinden bütünüyle kaçınmayı salık veren ruhbanlık da yerilmiştir¹³. Allah’ın aşırı gidenleri sevmediği açık bir şekilde belirtilmiş¹⁴ ve bir topluluğa karşı duyulan kin ve nefretten ötürü adaletten sapıp cezada aşırıya kaçılmaması¹⁵, düşmanlıkta ve savaşta aşırıya gidilmemesi¹⁶ gibi hususlarda itidal vurgulanmıştır.¹⁷

¹⁰ “Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık (Bakara, 2/143).”

¹¹ “Akrobaya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya haklarını ver, fakat saçıp savurma. Çünkü saçıp savuranlar şeytanların kardeşleridir. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankörlük etmiştir. Eğer Rabbinden umduğun bir rahmeti istemek için onlardan yüz çevirecek olursan, o zaman onlara yumuşak bir söz söyle. Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın (İsra, 17/26-29).”

“Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır (Furkan, 25/67).”

¹² “Allah’ın sana verdiği şeylerde ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma. Allah’ın sana iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap ve yeryüzünde bozgunculuk isteme. Çünkü Allah, bozguncuları sevmez (Kasas, 28/77).”

¹³ “Sonra bunların peşinden ard arda peygamberlerimizi gönderdik. Onların arkasından da Meryem oğlu İsa’yı gönderdik, ona İncil’i verdik ve kendisine uyanların kalplerine şefkat ve merhamet duygusu koyduk. (Kendiliklerinden) icat ettikleri ruhbanlığa gelince; biz onu onlara farz kılmamıştık. Allah’ın rızasını kazanmak için onu kendileri icat etmişlerdi. Fakat ona da gereği gibi uymadılar. Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu da fasık kimselerdir (Hadid, 57/27).”

¹⁴ “Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez (Bakara, 2/190).”

¹⁵ “Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Adil olun. Bu, Allah’a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır (Maide, 5/8).”

¹⁶ “Hiçbir zulüm ve baskı kalmayınca ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Onlar savaşmaya son verecek olurlarsa, artık düşmanlık yalnız zalimlere karşıdır. Haram ay, haram aya karşıdır. Hümetler (saygı gösterilmesi gereken şeyler) kısas kuralına tabidir. O hâlde kim size saldırırsa, size saldırdığı gibi siz de ona saldırın, (fakat ileri gitmeyin). Allah’a karşı gelmekten sakının ve bilin ki, Allah kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir (Bakara, 2/193-194).”

¹⁷ Kur’an-ı Kerim’de, hadislerde ve bunların rehberliğinde gelişen İslam düşüncesinde itidal prensibinin yeri ve önemi hakkında tafsilat için bk. Öz, 2018; el-Kaysî, 2014.

Kur'an-ı Kerim'de *vasat*, *adalet*, *mizan*, *kıst*, *istikamet* ve *hikmet* kavramlarıyla ifade bulan itidal düşüncesi (Öz, 2018: 15-41) Hz. Peygamber'in hadislerinde de önemle vurgulanmıştır. İtidal konusu mevzubahis olunca İslam toplumunda hemen herkesin hatırlayabileceği ve bu itibarla adeta bir darbimesel hüviyeti de arz eden “*İşlerin en hayırlısı orta ve itidal üzere olanıdır* (Canan, 2009: 2/368).” mealindeki hadisi burada anmakta fayda var.¹⁸ Bundan başka birçok hadiste daha çeşitli vesilelerle itidalin tavsiye edildiği görülmektedir. Örneğin “*Orta yolu tutun. Güzele yakın olanı arayın. Sabah vaktinde, akşam vaktinde, bir miktar da gecenin son kısmında yürüyün (ibadet edin). Ağır ağır hedefe varabilirsiniz* (Canan, 2009: 2/356).” mealindeki hadiste de itidalin vurgulandığı görülebilir. Hz. Peygamber ibadet konusunda bile aşırı gitmeyi hoş görmemiş¹⁹, dünyevî ve bedenî ihtiyaçların gözetilmesini salık vererek²⁰ kendi sünnetinin itidal üzere olmak olduğunu tekrar tekrar vurgulamıştır. Tutum ve davranışlarda daima itidal üzere olma anlayışının İslam düşüncesindeki ehemmiyetini görmek için yalnızca bu konuda irat edilen ve bu çalışmada yer verilemeyecek kadar geniş bir yer tutan hadislerle bir göz atmak yeterli olabilir.²¹

Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde Müslümanlara ısrarla tavsiye edilen *vasat*/mutedil olmanın genel özellikleri “*kolaylaştırma, sıkıntı verecek şeyleri ortadan kaldırma ve tekellüften kaçınma*” şeklinde belirirken bunların karşıtı ve kaçınılması gereken tutumlar da ifrat (gereğinden fazla ileri giden aşırılık) ve tefrit (büsbütün ihmalkâr olmak) kavramlarıyla ifade bulmuştur (el-Kaysî, 2014). Bu itibarla İslam düşüncesinde “*Her şeyi yerli yerine koymak*” şeklinde anlam bulan *adalet* kavramının da itidalle müşterek bağlamda yer aldığını söylemek yanlış olmaz. Nitekim Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerim'de zikrolunan “*orta bir ümmet* (Bakara, 2/143)” tabirini açıklarken Türkçe mealde anlamı “*orta*” şeklinde verilen “*vasat*” kelimesini “*adl* (orta yol, dengeli, ölçülü, adil)” anlamıyla tefsir etmiştir (İbn Kesîr, 1993: 3/598-599; ez-Zebîdî, 1980: 11/53). Dolayısıyla nasihatnamelerde önemli bir yeri bulunan ve *Has-bağçede 'Aş u Tarab'da* hemen her vesileyle kadim İran geleneğinden kaynaklandığı ileri sürülen (19, 104, 188)

¹⁸ Nitekim *Has-bağçede 'Aş u Tarab'da* İranî geleneğin başlıca taşıyıcılarından birisi olarak sürekli adı anılan *Kâbüsnâme*'de itidalin önemi vurgulanırken de bu hadise atıf yapılmaktadır: “*Bütün işlerde orta halli ol, ki Hz. Peygamber, 'İşlerin en hayırlısı orta olanıdır.' buyurmuştur* (Keykâvus, 1956: 38).” Aynen bu örnekte olduğu gibi *Kâbüsnâme*'de, muhtelif konularda birçok defa ayet ve hadislerle atıf yapılmış, İslam tarihinden onlarca şahıstan rivayet nakledilmiştir. Ayrıca Câhiz'e atfedilen *Kitâbu't-Tâc fî Ahlâki'l-Mülûk*'ta da cimrilüğün ve aşırı savurganlığın yerilip orta yolun tavsiye edilmesi hususu ayetlerle (İsra, 17/29; Furkan, 25/67) temellendirilmiştir (2015: 78).

¹⁹ “*İtidal üzere yapın, ifrattan kaçının* (Canan, 2009: 17/586).”

²⁰ “*Bil ki ben hem uyurum hem namaz kılarım, oruç da tutarım, kadınlarla evlenirim de. Ey Osman, Allah'tan kork! Zira ehlinin senin üzerinde hakkı var. Misafirin senin üzerinde hakkı var. Nefsinin senin üzerinde hakkı var. Öyle ise bazen oruç tut bazen ye, namaz da kıl, uykunu da al* (Canan, 2009: 2/349).”

²¹ İlgili hadislerin bir kısmı için bk. Canan, 2009: 2/344-368

adalet kavramı da kökteşi itidal kavramı gibi öncelikle İslamî kökenleri itibarıyla ele alınmak durumundadır. Zira tartışmanın merkezinde bulunan eserler, İslam egemenliğinin, eski dünyanın önemli bir kısmına hükmettiği bir dönemde, İslam toplumunda ve Müslüman yazarlar tarafından telif edilmişlerdir. Bu itibarla Allah'ın isimlerinden biri olup Kur'an-ı Kerim, hadis, fıkıh, tefsir, kelam, tasavvuf ve İslam felsefesinde olabildiğince geniş bir yeri bulunan adl/adalet kavramının İslamî kökenlerini hiç mevzubahis etmeden nasihatnamelerde ve sair edebî eserlerde karşılaşılan adalet bahislerini doğrudan İran geleneğiyle ilişkilendirmek, sorgulanmayı hak eden bir yaklaşımdır.²²

Has-bağçede 'Ayş u Tarab'da İranî gelenek tezinin ele alındığı birinci bölümün ikinci alt başlığı “*Kadim İran Geleneği: Şâhnâme, Kâbüsnâme ve Siyâsetnâme*” şeklindedir. Bölüm üzerinde tartışmaya başlamadan önce İnalcık'ın kendi açıklaması uyarınca kadim İran tabirinin İslam öncesi İran kültürü demek olduğunu hatırlamakta fayda var. Buraya kadar yapılan değerlendirmelerde birkaç defa kitapta kadim İran geleneğinin ayrıntılı bir tasvirine yer verilmediğine değinilmişti. Başlığa bakınca ilgili bölümde kadim İran geleneğinin ayrıntılı bir tasvirinin bulunacağı beklentisi oluşmakla birlikte kaynak olarak seçilen eserlerin İslamî V. asırda telif edilmiş olmasından ileri gelen bir tereddüt de oluşmaktadır. İlgili bölümün içeriği, kısa bir giriş ve başlıkta isimleri verilen eserlerin müstakil olarak değerlendirilmesinden müteşekkildir.

Söz konusu bölümün girişi, kitabın ilk konusunu teşkil eden “*Klasik Edebiyatın Menşei: İranî Gelenek*” bölümünün hulasası mahiyetinde bir cümle ile başlamaktadır: “*Gördük ki İslam dini ve medrese yanında kadim İran, Hind ve eski Yunan kültür gelenekleri, İslam uygarlığında güçlü bir süreklilik göstermiştir* (11).” İnalcık, saray çevresindeki yüksek zümre tarafından benimsenen bu “lâ-dînî kültür geleneği”nin özellikle *Şehnâme* ve *Kâbüsnâme*'de ifade bulduğunu belirterek yine ölçülü davranma ve cömertlik kavramlarına vurgu yapmıştır.

²² İran'da, *Şehnâme*'nin de içinde bulunduğu Yeni Farsçayla yazılan ilk dönem eserleri üzerinde ayet ve hadislerin etkisini konu alan birçok yayın yapıldığı görülmektedir (Yalnızca *Şehnâme* üzerine yapılan yayınların bir kısmı için bk. Hüseyinî, 1378; Muntasib-Mucâbî, 1384; Şerefşâhî, 1385; İlhamî, 1387; Kabûl, Fâtîmî, 1388; Fedevi, Bâvânpûrî, Loristânî, 1393; Şecerî, Nûşâbâdî, 1394). Ancak bu yayınlarda, genel bir temayül olarak ayet ve hadislerin tesiri kabul edilmekle birlikte, *Şehnâme* ve benzeri eserlerde karşılaşılan tevhidî anlayışın ve birtakım ahlakî tutumların kadim İran'da, hatta Zerdüştcülükte de zaten mevcut olduğu, İranlıların İslam diniyle kolayca ünsiyet sağlamasının da eski inançlarıyla İslam arasında gördükleri bu uyum sayesinde gerçekleştiği gibi bir görüş işlenmektedir (Özellikle bk. Kabûl, Fâtîmî, 1388). Böyle bir yaklaşım, Firdevsi'nin Zerdüştcü olup olmadığı tartışmasına da yeni bir boyut kazandırmaktadır. Muntasib-Mucâbî, Firdevsi'nin Zerdüşst akidesine bağlı olmayıp samimi bir Müslüman olduğunu göstermek sadedinde ayet ve hadislerin *Şehnâme*'deki yansımaları ele aldığı çalışmada, eski İran efsanelerinde olumlu birer karakter olarak yer bulan bazı efsanevî kahramanların İslam akidesince batıl olan davranışları sebebiyle *Şehnâme*'de olumsuz birer karaktere büründürüldükleri savını işlemektedir (1382).

Burada dikkat çeken husus müellifin, daha önce de ifade ettiği üzere, klasik edebiyata İran'la birlikte Hind ve eski Yunan'ın da kaynaklık ettiğini belirtirken söz konusu etkinin somut bir ifadesi olmak sadedinde seçtiği eser ve kavramlarla yalnızca kadim İran'ı öne çıkarmış olmasıdır. Dolayısıyla İran'ın yanında Hind ve eski Yunan kültürlerini “güçlü bir süreklilikle” bünyesinde taşıyan “lâ-dînî yüksek kültür geleneğinin” yansımaları olan klasik edebiyatın menşeinin başlıklarda ve metnin muhtelif bölümlerinde yalnızca kadim İran geleneğiyle açıklanmaya çalışılması açık bir çelişki gibi görünmektedir. Zira bu tür cümleler okuyucunun zihninde ister istemez şu soruların doğmasına yol açmaktadır: Klasik edebiyatın menşei kadim İran geleneği midir; yoksa kadim İran, Hind ve eski Yunan geleneği midir? Yahut Hind ve eski Yunan gelenekleri ile kadim İran geleneği aynı şeyler midir? Değilse, başlıklarda ve “*Saray işret meclisleri ve orada benimsenmiş dünya görüşü ve etik, tamamıyla kadim İran geleneğine bağlıdır* (12).” cümlesi benzeri muhtelif hükümlerde neden tamamıyla kadim İran geleneğine bağlı olmaktan söz edilmektedir?

İnalçık, klasik edebiyata etkisi açısından *Şehnâme*'nin müstakil olarak değerlendirildiği başlıkta (12-14) *Şehnâme*'de yer alan işret meclisi tasvirlerinden başka bir konuya değinmemiştir. Yine “*kadim İran geleneğine göre insanı yüksek toplum hayatında mutlu kılacak davranış biçimleri* (14)”nin anlatıldığı bir kitap olarak tanımladığı *Kâbüsnâme* de sadece işret meclisi ve ona ait unsurlar bağlamında değerlendirilmiştir. Aynı şekilde “*Sasanîler İran'ında, Hind-İran devlet idare teori ve uygulamalarını içeren bir eser* (19)” şeklinde takdim edilen *Siyâsetnâme* de işret meclisi ve nedimlerle ilgili bahisleri dolayısıyla ele alınmıştır. Bu alt başlıktan itibaren, patronaj ve edebiyat ilişkisinin konu edildiği 8. ve 9. bölümlere kadar artık kitabın asıl mevzusunu teşkil eden işret meclisi konusunun işlendiği görülmektedir. Ancak, “*Klasik Edebiyatın Menşei: İranî Gelenek*” ana başlığı altında tertip edilen alt başlıkların klasik edebiyatın İranî kökeni tezini desteklemek üzere ilgili yerde tertip edildikleri varsayılabilir. Bu itibarla söz konusu bölümün ilk alt başlığı haricindeki diğer dört başlığın klasik edebiyatın İranî menşeinden ziyade işret meclisi geleneğinin İranî menşesine hasredilmiş olması bir problem olarak görünmektedir. Zira bu durum, klasik edebiyatın üretim yeri varsayılan işret meclisi geleneğinden hareketle bütün bir klasik edebiyat geleneğinin kadim İran geleneğine bağlandığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Oysa ne klasik edebiyatın tek konusu işret meclisidir ne de işret meclisi geleneğinin kadim İran'a mahsus olduğu ispatlanmıştır. Bu itibarla duruma çok farklı bir zaviyeden bakan Andrews'in yorumunu burada anmakta fayda vardır. Osmanlı şiir meclisleri üzerine bir mütalaada bulunan Andrews, Osmanlı toplumunun geniş bir kesiminin belli birtakım gruplarla (muhtelif tasavvufi teşekküller, Ahi teşkilatları, esnaf loncaları, Yeniçeri Ocağı vb.) bağlantılı olduğuna ve her grubun da kendine mahsus mahrem bir etkinlik alanı bulduğuna dikkat çekmiştir. Andrews, bu dikkatten hareketle meclis geleneğini dışsal bir unsur olarak herhangi bir kadim geleneğin Osmanlı elitlerinin yaşamındaki

tezahürü şeklinde değil, o dönem toplumsal yapısının elitlerin hayatındaki doğal bir yansıması olarak yorumlamıştır:

“Tüm Osmanlı toplumuna yayılmış ve etkinliklerini dinî örüntüler temelinde yorumlayan özel, mahrem grupların oluşturduğu geleneği göz önüne alınca, şiir meclisine ait grup, elit davranış tarzına özgü bir tuhaflık olarak değil, daha çok geniş bir toplumsal davranışlar dizisinin bir yansıması olarak görünür (2014: 195).”

Konu bağlamında, “Şâh İsmail ve Tahmasb Döneminde İşret” başlığı altında Türkmen beylerinin içki âdetleri hakkında nakledilen malumat ayrıca dikkate değerdir (41-43). Zira ilgili bölümde henüz aşiret kültürünü sürdüren Türkmen beylerinin Çaldıran Savaşı’nda içkili olmaları ve Tahmasb döneminde de içki yasağı dolayısıyla “yerli İranlılar (İranlı bürokrat ve ulema)” ile çatışmalarına dair malumatlara yer verilmiştir. Oysa İnalcık’ın tezine göre bir saltanat levazımı olan işret geleneği kadim İran menşelidir. Tahmasb’ın içki yasağını uygulama hususunda yerli İranlı bürokrat ve ulemanın tasdiki/teşviki ve Türkmen beylerinin de bu yasağı bir çatışma aracına dönüştürmesi şeklinde tezahür eden olaylar ise söz konusu tezin aksine gelişen bir durumu örneklemektedir. Keza kitapta, “Toylar, Sultânî Düğün ve Şenlikler” başlıklı bölümde (73-78) verilen bilgiler, işret geleneğinin kadim Türk devlet geleneğinde de bir şekilde karşılık bulunduğunu göstermektedir. İlgili bölümde İnalcık’ın da atıf yaptığı Jettmar, VI. asır Türk devletlerinde yöneticinin prestij arzusu ile içki törenleri arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmiştir: “Prestij arzusu, sıkı bir şekilde düzenlenmiş ve sabit bir içki töreninde en mükemmel ifadesini buldu (Jettmar, 1967: 234).” İnalcık, toyun herkese açık ziyafet, has-bağçede tertip edilen işret meclisinin ise özel bir cemiyet olduğunu belirterek iki olguyu birbirinden tefrik etmiştir (71). Böylece toy geleneği ile işret meclisi âdeti arasında herhangi bir devam ilişkisi olmadığı sonucuna varılmaktadır.

İşret meclisi geleneğinin İran menşeli olduğu kabul edilse bile bu durum, klasik edebiyatın menşeinin kadim İran geleneği olduğunu söylemek için yeterli bir sebep oluşturmaz. Zira çok abartılı bir şekilde klasik edebiyatın muhtevasına dair her unsur İran’a hasredilecek olsa, sahayla ilgili olan hemen her araştırmacı tarafından –bu çalışmanın giriş kısmında atıf yapılan araştırmacıların cümlelerinde de görüldüğü üzere– bu edebiyatın formunun ve yerleşik kavramlarından çoğunun Arap kökenli olduğu yine tasdik edilecektir. Dahası, işret meclisi geleneği üzerinden dolaylı bir şekilde sarayla irtibatlandırılan gazel formundan çok daha evvel var olan ve ekseriya doğrudan sarayla irtibatlı olan kaside formu tartışmasız Arap kökenlidir (E. Gibb, 1999: 70; Levend, 2014: 184; İpekten, 2002: 38). Mamafih Has-bağçede ‘Ayş u Tarab’da klasik edebiyatın üretiminde temel muharrik güç konumunda addedilen patronajın açıkça karşılık bulunduğu asıl metinler de kasidelerdir. Dolayısıyla klasik edebiyata değer veren ve üretimini teşvik eden söz konusu saray kadim İran geleneklerine sıkı sıkıya bağlı bir saray da

olsa, şair ve patron arasındaki ilişkinin en somut hâli, Arap kökenli olduğu muhakkak olan kasidelerde ifade bulmuştur.

SONUÇ

Has-bağçede 'Ayş u Tarab'da klasik Türk edebiyatının kökeni İslam öncesi İran geleneklerinde aranmaktadır. Bu itibarla sadece klasik Türk edebiyatı değil, onun bağlı bulunduğu klasik İslam edebiyatı geleneği de geniş ölçüde kadim İran geleneğiyle irtibatlandırılmaktadır. İncelik'in bu okumasında, Orta Çağ İslam devletlerinin idarî manada kadim İran devlet geleneklerini sürdürdüklerine dair modern tarihçiler arasında yaygın kabul gören bir kanaatin etkili olduğu söylenebilir. Zira İncelik'a göre klasik edebiyat, "sarayın beğenisini çeken, sarayın himayesinde, padişahın caize alan şairler tarafından ortaya konan" bir edebiyattır. Bu düşünceye göre eserin niteliğinin tayini hususunda patronun beğenisi son derece etkilidir. Patron ise hükmetme pratiği ve protokol gelenekleri açısından tamamıyla kadim İran âdâbına bağlıdır. Dolayısıyla patronun beğenisine göre şekillenen klasik edebiyat da kadim İran geleneğinin bir yansımasıdır.

Ancak, bu iddianın en güçlü dayanakları olması beklenen İslam öncesi İran'ından kalan orijinal kaynaklardan kitapta söz edilmediği gibi kadim İran geleneği nitelenmesi ile tam olarak hangi hususların kastedildiği de açıklanmamaktadır. Bunun yerine, klasik şiirde çokça işlenen işret meclisi teması tartışmasız İran menşeli kabul edilip klasik eserlerdeki işret meclisine dair her içerik İranî geleneğin bir yansıması olarak yorumlanmıştır. Aynı yorum, başka ihtimaller tartışılmadan doğrudan kadim İran geleneğine hasredilen *itidal* ve *adalet* kavramları bağlamında da tekrar edilmiştir. Hemen her araştırmacı tarafından klasik edebiyatın doğal –çoğu zaman başlıca– kaynakları arasında addedilen eski Arap şiiri ve İslam düşüncesi ise bu bağlamda pek anılmamıştır. Bu itibarla *Has-bağçede 'Ayş u Tarab'da* klasik edebiyatın İranî menşei tezi uyarınca ileri sürülen hükümler, kaynak ittihaz edilen kadim İran geleneklerinin belirsizliği dolayısıyla şüphelidir. Aynı şekilde en erken İslamî V. asırda telif edilen *Şehnâme*, *Kâbûsnâme* ve *Siyâsetnâme* gibi eserlerin muhtevastaki İslamî unsurları büsbütün yok sayıp bu kitapların yalnızca işretle ilgili bir veya birkaç bölümünü nazarıdikkate almak da problemli bir yaklaşımdır.

Bir kısmına bu yazıda temas edilen çalışmalarda da görüldüğü üzere İslam tarihinin ilerleyen dönemlerinde telif edilen eserlerden geriye doğru bir okumayla inşa edilen kadim İran geleneği fikri, kıyaslanamayacak denli çok ve en az iki asır daha eski yazılı belgelere sahip olan Arap ve İslam yazınına takaddüm ettirilebiliyor. Bu yazının girişinde E. Gibb, H. Gibb, Köprülü, Levend ve Banarlı'nın İran edebiyatı hakkındaki yorumlarında da peşinen kabul edilmiş bir kadim İran geleneği fikrinin olduğunu görmüştük. Keza *Has-bağçede 'Ayş u Tarab'da* kadim İranî gelenek bağlamında sık sık atıf yapılan Pellat ve Khaleghi-

Motlagh'ın yazılarında da aynı durumla karşılaşmaktadır.²³ Dolayısıyla modern İslam tarihi literatüründe sıkça tesadüf edilen, Müslümanların hemen her türlü pratiğine kaynaklık eden kadim İran geleneği kabulünün adeta bir “epistemik cemaat” itikadı olduğunu söylemek mümkündür. *Has-bağçede 'Aş u Tarab'* da kadim İran geleneğinin orijinal kaynakları ve özellikleri açıklanmadan klasik edebiyatın kökeninin İslam öncesi İran kültürüne bağlanması da söz konusu yerleşik itikadın herkesçe kabul edileceği varsayımından kaynaklanmış olmalıdır.

KAYNAKÇA

Abdurrahman Fehmi Efendi. (2005). *Medresetü'l-'Arab*. (H. Elmalı, C. Eren, Dü.) İzmir: Yeni Akademi Yayınları.

Andrews, W. G. (2014). *Şiirin sesi toplumun şarkısı*. (T. Güney, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Armutlu, S. (2014). Derî Farsçasında gazelin oluşumu, felsefesi: Bu gazeldeki aşk söylemi ve güzellik unsurlarının kaynağı olarak hadarî ve uzrî gazel. *Doğu Esintileri* (1), 33-120.

Atçeken, İ. H. (2013). Velid II. *Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (Cilt 43, s. 31-33). İstanbul: İSAM.

Banarlı, N. S. (1983). *Resimli Türk edebiyâtı târihi*. İstanbul: MEB.

Brockelmann, C. (1964). *İslam milletleri ve devletleri tarihi*. (N. Çağatay, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Câhiz Ebû Osman. (2015). *Saray âdâbı kitâbü't-tâc fî-ahlâki'l-mülûk*. (A. Benli, Çev.) İstanbul: Klasik Yayınları.

²³ Bu iki araştırmacının konu hakkındaki bazı görüşlerine yukarıda değinilmişti. Ayrıca her iki araştırmacı da hicrî ilk asırlarda İran ve Arap-İslam kültürü arasında mutlak bir rekabet veya çatışma bulunduğunu kabul eden bir okumaya sahipler. Khaleghi-Motlagh'a göre Şu'ûbiyye hareketinin XI. yüzyıldan sonraki durgunluğu, İranlıların kültürel zaferinden kaynaklanmıştır (1983). Yani İran kültürü galip ve egemen hale geldiği için Araplarla çekişmeye artık gerek kalmamış ve Şu'ûbiyye de ortadan kalkmıştır. Pellat da İran kültürünün Arap-İslam kültürüne karşı kısa sürede zafer kazanıp egemen bir rol kazandığını savunmuştur (1983). Horatius'un [ö. MÖ 8], Yunanistan'ı ele geçiren Roma için söylediği, “*Graecia capta ferum victorem cepit (Esir Yunanistan, vahşi galibini esir etti.)*” şeklindeki meşhur sözü (1994: 249), Araplar tarafından ele geçirilen İran'a uyarlamıştır: “*Persia capta ferum victorem cepit (Esir İran, vahşi galibini esir etti.)*.” Ne var ki bu sözü Horatius, Yunan vezni ve şiirinden açıkça etkilenen Roma için söylemiştir. Oysa Arap-İran ilişkisinde tam tersi bir durum söz konusudur. Horatius, ilgili yerde Romalılara tesir eden Yunanistanlı sanatçıların isimlerini de anar. Hâlbuki klasik İslam şairleri, kadim İranlı tek bir şairin dahi adını bilmemektedirler.

- Canan, İ. (2009). *Kütüb-i sitte tercüme ve şerhi*. Ankara: Akçağ.
- Cooperson, M. (2008). JĀHEZ. *Encyclopædia Iranica*. Online Edition: <http://www.iranicaonline.org/articles/jahez> (Erişim Tarihi: 15.07.2018).
- Çağrı, M. (2001). İtidal. *Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (Cilt 23, s. 456-457). İstanbul: İSAM.
- Çetin, N. M. (2011). *Eski Arap şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Demirayak, K. (2017). *Arap edebiyatı tarihi - III*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Eminhânî, İ., Nizâm-İslâmî, Z. (1392). Berresî-i tatbikî-i mefhûm-i adâlet der-Şâhnâme (Îrân-i bâstân) ve âsâr-i Eflâtûn. *Edebiyyât-i İrfânî ve Ustûre Şinâhtî*, 9 (30), 39-70.
- Fedevî, T., Bâvânpûrî, M., Loristânî, N. (1393). Beynenmetniyyet-i Kur'ânî der-Şâhnâme-i Firdevsî. *Mecelle-i Mutâla'ât-i İntikâdî-i Edebiyyât* (2), 59-72.
- Firdevsi. (1956). *Şehname*. (N. Lugal, K. Akyüz, Çev.) İstanbul: MEB.
- Gibb, E. (1999). *Osmanlı şiiri tarihi*. (A. Çavuşoğlu, Çev.) Ankara: Akçağ.
- Gibb, H. (2017). *Arap edebiyatı*. (O. Özatağ, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Güleç, İ. (2017). Hz. Peygamber'in şiire karşı tutumu. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* (19), 123-146.
- Horatius. (1994). *İambus'lar, lirik şiirler, satura'lar, mektuplar*. (T. Uzel, Çev.) Ankara: TTK Basımevi.
- Humâyî, C. (1309). *Târîh-i edebiyât-i Îrân ez-inkirâz-i Sâsâniyân tâ hamle-i Mogôl* (Cilt 2). Tebriz: Kitâbhâne-i Edebiyye.
- Hüseynî, S. (1378). Te'sîr-i Kur'ân ve ferheng-i İslâmî der-zebân ve edeb-i Fârisî tâ sede-i pencom-i hicrî. *Zebân ve Edeb* (7-8), 19-34.
- İbn Kesîr. (1993). *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm tefsîri*. (B. Karlığa, B. Çetiner, Çev.) İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İlhâmî, F. (1387). Te'sîr-i Kur'ân ve hadîs der-Şâhnâme-i Firdevsî. *Usve* (6-7-8), 2-5/13-17.
- İnalcık, H. (2018). *Has-bağçede 'aş u tarab nedîmler şâirler mutribler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- İpekten, H. (2002). *Eski Türk edebiyatı nazım şekilleri ve aruz*. İstanbul: Dergâh.

Jettmar, K. (1967). *Art of the steppes*. (A. E. Keep, Çev.) New York: Crown Publishers.

Kabûl, İ., Fâtımî, S. (1388). Berresi-i tatbîkî-i suhânân-i Bozercmihr der-Şâhnâme bâ Kur'ân ve hadîs. *Costârâhâ-yi Edebî* (165), 69-93.

Kartal, A. (2016). *Türk-Fars edebî ilişkileri hakikate düşen gölge*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

el-Kaysî, 'A. S. (2014). Aşırılıklar karşısında Kur'anî perspektiften vasat ümmet olma bilinci. (Y. Ağkuş, Çev.) *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 195-22.

Keykâvus b. İskender. (1956). *Kâbûsnâme*. (A. A. Badawi, Dü.) Tahran: Ebne-Sina.

Khaleghi-Motlagh, D. (1983). ADAB i (Adab in Iran). *Encyclopaedia Iranica*. Online Edition: <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-i-iran> (Erişim Tarihi: 15.07.2018).

Kocatürk, V. M. (1964). *Türk edebiyatı tarihi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi.

Köprülü, M. F. (1981). *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Levend, A. S. (1980). *Divan edebiyatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Levend, A. S. (2014). *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

McDonald, M. V. (2007). Bir tür olarak Arap edebiyatında hayvanı konu alan kitaplar. (Ş. Şahin, Çev.) *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 393-403.

Muntasib-Mucâbî, H. (1382). Firdevsî ve ithâm-i Zerdüştîgerî. *Pijûhişhâ-yi Edebî* (1), 129-146.

Muntasib-Mucâbî, H. (1384). *Te'sîr-i Kur'ân ve ehâdîs der-Şâhnâme-i Firdevsî*. Kirmânşâh: Tâk-i Bustân.

Öz, A. (2018). *Kur'an'ın önerdiği vasat ümmet*. İstanbul: Çıra Yayınları.

Özcanoglu, M. (1988). Adî b. Zeyd. *Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (Cilt 1, s. 382). İstanbul: İSAM.

Pellat, C. (1983). ADAB ii (Adab in Arabic literature). *Encyclopaedia Iranica*. Online Edition: <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-ii-arabic-lit> (Erişim Tarihi: 15.07.2018).

Rypka, J., Klíma, O., vd. (1385). *Târih-i edebiyât-i Îrân*. (İ. Şehâbî, Çev.) Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmi ve Ferhengî.

Sancisi-Weerdenburg, H. (1993). CYROPAEDIA. *Encyclopaedia Iranica*. Online Edition: <http://www.iranicaonline.org/articles/cyropaedia-gr> (Erişim Tarihi: 15.07.2018).

Şecerî, R., & Nûşâbâdî, H. C. (1394). Bâztâb-i mefâhîm-i Kur'ânî pâdâş ve keyfer-i a'mâl der-Şâhnâme. *Pijûhişhâ-yi Edebî - Kur'ânî*, 3 (1), 137-159.

Şerefşâhî, K. (1385, Tâbistân). Hakîm-i Tûs ve âmûzehâ-yi Kur'ânî. *Şi'r* (48), 84-89.

Zebîdî Zeynüddîn Ahmed (1980). *Sahîh-i Buhârî muhtasarı Tecrîd-i Sarîh tercemesi ve şerhi*. (K. Miras, Çev.) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.